

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

# **ΑΡΙΑΔΝΗ**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ  
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ  
ΔΩΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2006

## Περιεχόμενα

### **ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΑΒΟΥΡΑΝΑΚΗΣ**

Αρχιτεκτονικές αποκαταστάσεις προϊστορικών τάφων από τον Μόχλο και τα Γουρνιά στην Κρήτη: «οργανική αρχιτεκτονική» και κοινωνικά συμφραζόμενα 11

### **ΔΗΜΟΣ Γ. ΣΠΑΘΑΡΑΣ**

Λυσίας, *Κατὰ Τείσιδος* (απ. 17 Gernet – Bizos): μια ερμηνευτική προσέγγιση 47

### **ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ**

Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά σε πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα και τους *Νόμους* (ή, από την παλαιά διαμάχη ανάμεσα στην ποίηση και τη φιλοσοφία) 69

### **KOSTAS APOSTOLAKIS**

The Rhetoric of an *Antidosis*: [D.] 42 *Against Phaenippus* 93

### **JACKSON P. HERSHBELL**

Plutarch and Plato's Cretan City 113

### **ΝΙΚΟΣ ΛΙΤΙΝΑΣ**

P.Mich. inv. 4219: A wooden label used as a wooden board and as a mummy label 123

### **ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ**

Αθησαύριστα δημοτικοφανή ποιητικά κείμενα του Γ. Τερτσέτη, ή συνθεμένα κατά μίμηση του ύφους του 131

### **PIETER BORGHART**

Η νατουραλιστική διάσταση στον *Ζητιάνο* και στη *Φόνισσα*: μια αφηγηματολογική προσέγγιση 155

<b>KONSTANTINOS KAVOULAKOS</b>	
Cornelius Castoriadis on Social Imaginary and Truth	201
<b>PANAYIOTA MINI</b>	
A Life and Identity in Flux: Young Pontian Greeks in Konstantinos Giannaris's <i>From the Edge of the City</i>	215
<b>THEODORE D. PAPANGHELIS</b>	
For a Fistful of Symbols: the case of Rome	229
ANNUAL REPORT OF THE SCHOOL OF PHILOSOPHY	241
Academic Year 2004-5	
Academic Year 2005-6	

**Αρχιτεκτονικές αποκαταστάσεις  
προϊστορικών τάφων από τον Μόχλο  
και τα Γουρνιά στην Κρήτη:  
«οργανική αρχιτεκτονική»  
και κοινωνικά συμφραζόμενα\***

**ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΑΒΟΥΡΑΝΑΚΗΣ**

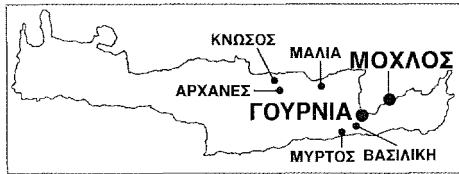
**Εισαγωγή**

Τα προϊστορικά νεκροταφεία του Μόχλου και των Γουρνιών (εικ. 1) έχουν θεωρηθεί δείγματα «οργανικής αρχιτεκτονικής».<sup>1</sup> Με τον όρο αυτό περιγράφονται κτήρια τα οποία εκμεταλλεύονται σε σημαντικό βαθμό φυσικές προεξοχές του φυσικού βράχου. Έτσι, τα τμήματα που έχουν χτιστεί από τον άνθρωπο φαίνονται σαν οργανικές προεκτάσεις του φυσικού τοπίου. Η «οργανική αρχιτεκτονική» είναι κριτικής σημασίας

---

\* Το παρόν κείμενο εκπονήθηκε στο πλαίσιο μεταδιδακτορικού ερευνητικού προγράμματος με τίτλο «Τοπογραφία και Αρχιτεκτονική στη Μινωική Κρήτη», στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών υπό την επιστημονική εποπτεία της Ε. Μαντζουράνη, αναπλ. καθηγήτριας προϊστορικής Αρχαιολογίας. Ο Γ. Βαβουρανάκης ήταν ο κύριος ερευνητής του προγράμματος. Τις φωτορραλιστικές αποκαταστάσεις εκπόνησε ο Χ. Κανελλόπουλος, σε συνεργασία με τον Π. Κωνσταντόπουλο. Η έρευνα χρηματοδοτήθηκε από εθνικούς πόρους και την Ευρωπαϊκή Επιτροπή – Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο. Βάση της έρευνας αυτής αποτέλεσε η διδακτορική διατριβή του Γ. Βαβουρανάκη, με τίτλο *Funerary landscapes east of Lasithi, Crete, in the Bronze Age*, η οποία εκπονήθηκε στο Τμήμα Αρχαιολογίας και Προϊστορίας του Πανεπιστημίου του Sheffield, με επίσημο τον Prof. K. Branigan, σύμβουλο τον Prof. J. Barrett και εξεταστές τους Dr. P. Day και Prof. C. Mee. Για τη διδακτορική του έρευνα ο Γ. Βαβουρανάκης υπήρξε υπότροφος του Ιδρύματος «Π. & Ε. Μιχαήλ» για το ακαδημαϊκό έτος 2000-2001, αλλά και της Ελληνικής Αρχαιολογικής Επιτροπής του Ηνωμένου Βασιλείου και της κυρίας Μ. Egon για τα ακαδημαϊκά έτη 1998-2000. Πρώιμες μορφές του κειμένου σχολίασαν οι Χ. Κανελλόπουλος, Α. Καραδήμου, Ε. Μαντζουράνη και Μ. Χονδρογιάννη. Ο Γ. Βαβουρανάκης ευχαριστεί όλους τους προαναφερθέντες για τη συμβολή τους στην έρευνά του, αν και η ευθύνη των απόψεων που παρατίθενται εδώ βαρύνει αποκλειστικά τον ίδιο.

<sup>1</sup> Soles 1992, 210-1.



Εικ. 1. Χάρτης των θέσεων που αναφέρονται στο κείμενο.

για την κατανόηση της ταφικής τελετουργίας, καθώς δείχνει ότι η τελευταία είναι το αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα σε αρχιτεκτονική μνημειακότητα, τοπογραφία και ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα.<sup>2</sup>

Η σημασία της «οργανικής αρχιτεκτονικής» προφανώς στηρίζεται στον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατόν να αποκατασταθούν οι τάφοι του Μόχλου και των Γουρνιών. Ωστόσο, και παρά την ενδελεχή τους επανεξέταση,<sup>3</sup> η οποία ακολούθησε την τελική τους δημοσίευση,<sup>4</sup> δεν έχει δημοσιευθεί κάποια λεπτομερής μελέτη αποκατάστασης από τους μέχρι τώρα κύριους ερευνητές των δύο θέσεων. Για τον λόγο αυτό, επιχειρήθηκε ένα πρόγραμμα διερεύνησης της αρχιτεκτονικής των δύο νεκροταφείων. Μέρος των αποτελεσμάτων έχει ήδη δημοσιευθεί σε προηγούμενο τόμο της *Αριάδνης*.<sup>5</sup> Εδώ παρουσιάζονται τρεις τάφοι, ο τάφος III από τα Γουρνιά και οι τάφοι από τον Μόχλο. Η επιλογή των τριών ταφικών κτηρίων δεν είναι τυχαία. Ο τάφος III είναι το πρωιμότερο κτίσμα στη θέση. Χρονολογείται στην ΠΜ II περίοδο.<sup>6</sup> Οι τάφοι I/II/III και IV/V/VI είναι εξίσου πρώιμοι με τον τάφο III των Γουρνιών, αν και η χρήση τους συνέχισε μέχρι και την ΜΜ I περίοδο, ενώ επαναχρησιμοποιήθηκαν στους ΥΜ χρόνους. Είναι τα μνημειακότερα δείγματα ΠΜ ταφικής αρχιτεκτονικής στην ανατολική Κρήτη και έχουν ρόλο-κλειδί στις προσπάθειες κατανόησης των κοινωνικών συμφραζομένων της εποχής.

Η νέα διερεύνηση της αρχιτεκτονικής των τριών τάφων βασίστηκε αφενός στην εκτενή δημοσιευμένη μελέτη<sup>7</sup> τους, αφετέρου σε νέα επιτόπια και ευρύτερη βιβλιογραφική έρευνα. Όπως και στην περίπτωση των τάφων I και II των Γουρνιών,<sup>8</sup> η μελέτη αυτή οδήγησε σε μία σειρά από φωτορρεαλιστικές αποκαταστάσεις των μνημείων και του χώρου που τα περιβάλλει. Θα παρουσιαστούν αρχικά το κάθε νεκροταφείο ξεχωριστά. Θα ακολουθήσει μία συνολική πραγμάτευση του κοινωνικού ρόλου της «οργανικής αρχιτεκτονικής» και, σε γενικότερο επίπεδο, της ΠΜ ταφικής τελετουργίας.

<sup>2</sup> Vanouranakis 2002α, 2002β.

<sup>3</sup> Soles 1992.

<sup>4</sup> Η τελική δημοσίευση των τάφων του Μόχλου έγινε από τον Seager (1912). Για τη δημοσίευση των Γουρνιών βλ. Boyd 1904, 42. Βλ. και Boyd 1905, 182-8. Boyd-Hawes κ.ά. 1908, 20, 40, 56.

<sup>5</sup> Βαβουρανάκης 2005.

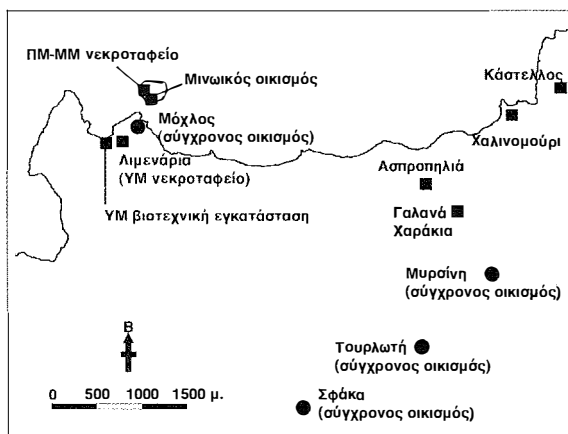
<sup>6</sup> Χρησιμοποιούνται οι εξής συντομογραφίες: ΝΛ: Νεολιθική, ΠΜ: Πρωτομινωική, ΜΜ: Μεσομινωική και ΥΜ: Υστερομινωική. Για την απόλυτη χρονολόγηση των περιόδων της κρητικής προϊστορίας βλ. Cadogan 1992.

<sup>7</sup> Soles 1992.

<sup>8</sup> Βαβουρανάκης 2005.

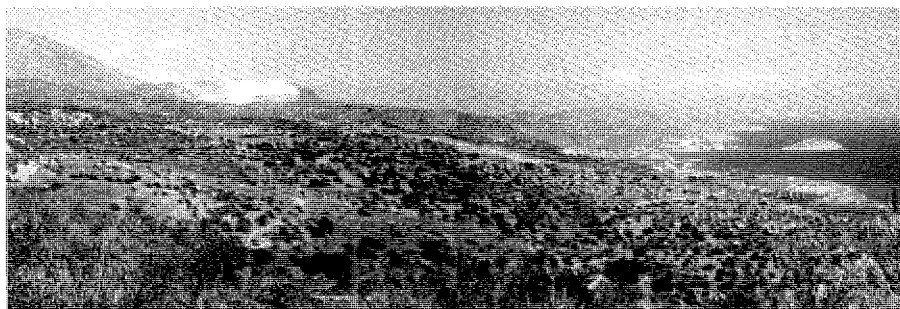
## Ι. Σκαρίφημα της τοπογραφίας και των αρχαιολογικών καταλοίπων της Εποχής του Χαλκού στον Μόχλο

Ο Μόχλος βρίσκεται 18 χλμ. δυτικά της σύγχρονης Σητείας (**εικ. 2**). Είναι μία πεδινή παράκτια περιοχή, η οποία περικλείεται από μία ζώνη χαμηλών λόφων και αυτή με τη



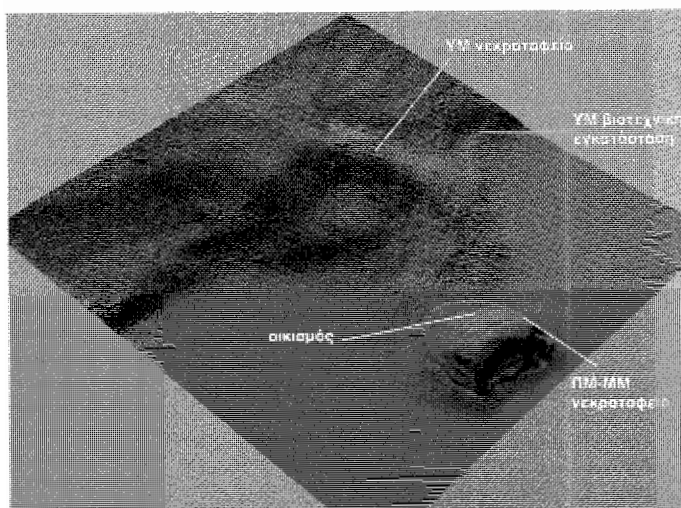
**Εικ. 2.** Χάρτης αρχαιολογικών θέσεων και σύγχρονων οικισμών της περιοχής του Μόχλου.

σειρά της από μέρος του ορεινού όγκου της ευρύτερης περιοχής της Σητείας (**εικ. 3**). Η περιοχή χαρακτηρίζεται από μία νησίδα, η οποία στο παρελθόν, από ένα ξωκλήσι στο νότιο τμήμα της, ονομαζόταν Άγιος Νικόλαος. Σήμερα και η νησίδα και η γύρω περιοχή ονομάζονται Μόχλος.<sup>9</sup> Η νησίδα κατά την αρχαιότητα ήταν μάλλον ενωμένη με την κυρίως ακτή με στενή και λεπτή λωρίδα γης, δημιουργώντας έτσι ένα φυσικό, διπλό λιμάνι (**εικ. 4**).



**Εικ. 3.** Γενική άποψη της περιοχής του Μόχλου από βορειοανατολικά.

<sup>9</sup> Οι παλιές ονομασίες απαντούν σε παλιούς χάρτες, γεωφυσικούς, γεωλογικούς και τοπογραφικούς, όπως επίσης και σε παλιές δημοσιεύσεις.



**Εικ. 4.** Ψηφιακή αποκατάσταση τοπογραφίας του Μόχλου κατά την προϊστορία.

Οι γύρω λόφοι αποτελούνται από ασβεστολιθικής σύστασης χρώμα, το οποίο κατακρατά το νερό της βροχής, με αποτέλεσμα να δημιουργεί έδαφος πρόσφορο για καλλιέργειες που δεν απαιτούν συστηματική άρδευση, όπως π.χ. αμπέλια και ελιές. Τα βουνά στα νότια των λόφων είναι ιδανικοί βοσκότοποι. Οι δυνατότητες της γης δεν πέρασαν απαρατήρητες από τους εκάστοτε κατοίκους της περιοχής. Ακόμη και πριν από την εισαγωγή συστημάτων ποτισμού, η αγροτική και κτηνοτροφική παραγωγή ήταν αρκετή για να συντηρήσει αρκετές, αν και περιορισμένες σε μέγεθος, κοινότητες, όπως της Μυρσίνης, της Τουρλωτής, της Σφάκας και του Λάστρους. Ωστόσο, το έντονο ανάγλυφο δεν επιτρέπει εκτεταμένες καλλιέργειες, ούτε μαζική παραγωγή. Σημειώνεται ότι ο Μόχλος, δηλαδή η παραλία, σήμερα, έχει κάποιο μόνιμο και κάποιο ημιμόνιμο πληθυσμό, αλλά πριν αρχίσει η τουριστική ανάπτυξη του τόπου ήταν σχεδόν ακατοίκητος και η ενασχόληση με το ψάρεμα και άλλες θαλασσινές δραστηριότητες ήταν πολύ περιορισμένη. Τα παραπάνω είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικά για το πώς αλλάζει ο τρόπος εκμετάλλευσης, αλλά και βίωσης, του ίδιου τόπου σε διαφορετικές ιστορικές και κοινωνικές περιστάσεις.

Επίσης, είναι χρήσιμα για να κατανοήσει κανείς τα προϊστορικά κατάλοιπα του Μόχλου, τα οποία είναι πλουσιότατα. Συγκεκριμένα, η σημαντικότερη θέση είναι ο οικισμός<sup>10</sup> στη νότια ακτή της νησίδας, δηλαδή στον μυχώ του προϊστορικού διπλού λιμανιού. Ο οικισμός αυτός υπήρξε μακροβιότατος, εφόσον τα παλαιότερα κατάλοιπα χρονολογούνται στο τέλος της ΝΛ ή αρχές της ΠΜ Ι εποχής και τα τελευταία κατάλοιπα φθάνουν στην ΥΜ ΙΙΒ περίοδο. Ο οικισμός τότε εγκαταλείπεται και πιθανότατα οι κάτοικοι μετακομίζουν σε ορεινές και φυσικά οχυρές περιοχές, π.χ. στον βράχο

<sup>10</sup> Soles και Davaras 1996.

του Κάστελλου, ο οποίος βρίσκεται κοντά στο χωριό Μυρσίνη και αποτελεί το ανατολικό όριο του ευρύτερου κόλπου του Μόχλου, ή στη θέση Καστρί της Τουρλωτής.<sup>11</sup> Περίοδος ακμής του προϊστορικού οικισμού θεωρείται η ΥΜ Ι φάση του, οπότε και χτίστηκε και το κτήριο Β2, το οποίο είναι ιδιαίτερα επιμελημένο και κομψό, με πελεκητή τοιχοδομία, κίονες και εσωτερικό αίθριο, αποθήκες για αγροτικά προϊόντα, χαλκό και κασσίτερο, τελετουργικούς χώρους, αλλά και πλήθος σφραγίδων, που αποτελούν ένδειξη άσκησης ελέγχου στη διακίνηση προϊόντων. Επομένως, στους ΥΜ Ι χρόνους ο Μόχλος διέθετε κάποιο ισχυρό κέντρο εξουσίας, το οποίο πιθανότατα ελεγχόταν από κάποια ηγετική ομάδα (ελίτ).

Την ίδια περίοδο, αλλά και λίγο υστερότερα, δημιουργείται στην κυρίως ακτή ένα συγκρότημα βιοτεχνικών εργαστηρίων<sup>12</sup> κεραμικής, χαλκουργίας και υφαντουργίας, δείγμα της ανάπτυξης του τόπου. Ταυτόχρονα, πέτρα που είχε εξορυχθεί από την περιοχή του Μόχλου, έχει εντοπισθεί ως οικοδομικό υλικό στο ανάκτορο των γειτονικών Γουρνιών.<sup>13</sup> Η περιοχή του πιθανού λατομείου έχει εντοπισθεί στην κυρίως ακτή του Μόχλου, νοτιοδυτικά της νησίδας. Επομένως, η κοινότητα του Μόχλου εξήγε και οικοδομική πέτρα κατά τους ΥΜ χρόνους. Μία αγροικία στη θέση Χαλινομούρι,<sup>14</sup> ανατολικά της νησίδας του Μόχλου, τεκμηριώνει την άποψη ότι η καλλιέργεια της γης είχε συστηματοποιηθεί σε σχέση με τις προηγούμενες περιόδους. Ωστόσο, στον Μόχλο δεν δημιουργήθηκε ποτέ ανάκτορο, σε αντίθεση με άλλες θέσεις, όπως τα Γουρνιά, ο Πετράς και η Ζάκρος. Δεν αποκλείεται, πέρα από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες,<sup>15</sup> να έπαιξαν σημαντικό ρόλο και οι περιορισμένες δυνατότητες της εύφορης, αλλά περιορισμένης σε έκταση, πεδινής λεκάνης του Μόχλου.

Η δεύτερη σημαντική θέση είναι το νεκροταφείο,<sup>16</sup> στη δυτική πλευρά της νησίδας (εικ. 5). Το νεκροταφείο αυτό επιλέχθηκε για μελέτη και στο παρόν πρόγραμμα, διότι αποτελεί ίσως το διασημότερο εύρημα της περιοχής ως τώρα, εξαιτίας των καλοχτισμένων τάφων του και της πληθώρας χρυσών και άλλων πολύτιμων κτερισμάτων που ήρθαν στο φως. Το νεκροταφείο αποτελείται σήμερα από τριάντα τάφους, αλλά τμήμα του μάλλον έχει καταρρεύσει λόγω της διάβρωσης του φυσικού βράχου από τη θάλασσα. Έτσι, αρχικά πρέπει να είχε περισσότερους. Οι περισσότεροι τάφοι είναι χτισμένοι πάνω στην επιφάνεια του εδάφους. Το υλικό που χρησιμοποιήθηκε είναι ντόπιες σχιστολιθικές πλάκες, υλικό από το οποίο αποτελείται ο φυσικός βράχος της θέσης. Οι περισσότεροι τάφοι είναι μονόχωροι ή δίχωροι, ενώ υπάρχουν και δύο συμπλέγματα τρίχωρα, τα Ι/Π/ΠΙ και ΙV/V/VI. Οι περισσότεροι τάφοι χρησιμοποιούν το φυσικό βάθρο αντί για πίσω τοίχο, ενώ υπάρχουν και κάποιες ταφικές βραχοσκεπές.

<sup>11</sup> Nowicki 2000, 103-4.

<sup>12</sup> Soles και Davaras (επιμ.) 2004.

<sup>13</sup> Soles 1983-1991, 26 σημ. 9.

<sup>14</sup> Soles και Davaras (επιμ.) 2004.

<sup>15</sup> Whitelaw 2004.

<sup>16</sup> Seager 1912. Soles 1992. Soles και Davaras 1996.



με τον ορθοστάτη. Διατηρείται σε ύψος 0,72 μ. Το δωμάτιο II διαθέτει και ανατολικό τοίχο, ο οποίος επενδύει τμήμα του φυσικού βράχου που ορθώνεται πίσω από το ταφικό σύμπλεγμα I/II/III. Η επένδυση καλύπτει κοιλότητα του βράχου και για τον λόγο αυτό έχει μέγιστο πάχος 1,24 μ. στο σημείο αυτό, ενώ διατηρείται σε μέγιστο ύψος 1,26 μ. Το πάχος του δυτικού τοίχου περιορίζεται σημαντικά στη βόρεια απόληξή του. Εκεί ίσως υπήρχε είσοδος. Εναλλακτικά, θα μπορούσε να υπάρχει μία κόγχη. Σε αυτή την περίπτωση η είσοδος τοποθετείται αναγκαστικά στο νότιο τμήμα του δυτικού τοίχου, το οποίο σήμερα δεν σώζεται.

Σε αυτή την περίπτωση το δωμάτιο II θα έμοιαζε με το δωμάτιο III, το οποίο είναι χτισμένο με αργούς λίθους, χωρίς ορθοστάτες, γεγονός που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι το δωμάτιο III αποτελεί ύστερη προσθήκη στον τάφο. Μέσα στο δωμάτιο III εντοπίστηκε μία ΠΜ II ταφή, η οποία υποδεικνύει ότι η πιθανή προσθήκη δεν απέχει χρονολογικά από την ανέγερση του αρχικού συγκροτήματος. Οι τοίχοι του δωματίου III έχουν πάχος 0,32 μ. - 0,87 μ. και διατηρούνται σε ύψος 0,68 μ. - 0,82 μ. Αντί ανατολικού τοίχου χρησιμοποιείται ο φυσικός βράχος, με εξαίρεση ένα μικρό τμήμα στο βόρειο άκρο του τάφου, όπου υπάρχει επένδυση από αργούς λίθους. Για τον λόγο αυτό, ο χώρος αυτός χαρακτηρίζεται και ως προθάλαμος του δωματίου.<sup>20</sup> Στον φυσικό βράχο εντοπίζεται μία κοιλότητα, αμέσως νότια της λίθινης επένδυσης.

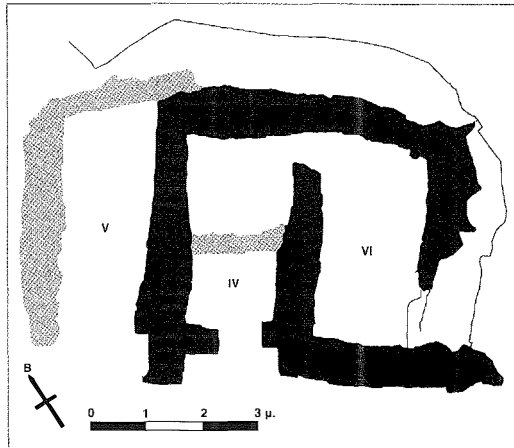
Η ανασκαφή του ταφικού συμπλέγματος I/II/III απέδωσε οστά ανάμικτα με κεραμική που καλύπτει όλο το διάστημα μεταξύ ΠΜ II και ΜΜ ΙΑ. Ταυτόχρονα το ανώτερο στρώμα απέδωσε ΜΜ III κεραμική, αλλά δεν απέδωσε οστά. Επομένως, ο τάφος χρησιμοποιήθηκε αδιάλειπτα κατά το διάστημα ΠΜ II - ΜΜ ΙΑ, ενώ η υστερότερη δραστηριότητα δεν σχετίζεται απαραίτητα με ταφές.

Αμέσως βόρεια του τάφου I/II/III επιβιώνουν ίχνη πλακόστρωσης, η οποία καλύπτει όλο τον ανοιχτό χώρο μέχρι τη βόρεια απόληξη του Δυτικού Αναλήμματος, εκεί όπου έχει χτιστεί το ταφικό σύμπλεγμα IV/V/VI<sup>21</sup> (εικ. 7). Μάλιστα, στη νοτιοανατολική γωνία αυτού του συμπλέγματος δημιουργείται βαθμιδωτή κατασκευή από λίθους, πιθανότατα κάποιος βαθμιδωτός βωμός με θρανίο. Ο ίδιος ο τάφος είναι ένα από τα καλύτερα δείγματα ΠΜ ταφικής αρχιτεκτονικής, με μέγιστες εξωτερικές διαστάσεις 8,20 μ. x 5,54 μ.

Όπως και ο τάφος I/II/III, η είσοδος του τάφου IV/V/VI έχει δύο παραστάδες, οι οποίες δημιουργούν έναν μικρό προθάλαμο στον χώρο IV. Οι τοίχοι του κεντρικού αυτού δωματίου, συνολικών μέγιστων διαστάσεων 3,50 μ. x 1,90 μ., είναι χτισμένοι με αργούς λίθους και ορθοστάτες. Διατηρούνται σε αξιοσημείωτο ύψος (1,60μ.) και κατά τόπους διασώζονται ακόμη και έως το επίπεδο της στέγης (2,09 μ.). Τον χώρο IV διαιρεί ένα εγκάρσιο τοιχάριο, πάχους 0,30 μ. - 0,45 μ. Πιθανότατα το τοιχάριο αυτό αποτελεί υστερότερη προσθήκη, όταν τα δωμάτια VI και IV είχαν γεμίσει με ταφές.

<sup>20</sup> Soles 1992, 48.

<sup>21</sup> Soles 1992, 51-60.



**Εικ. 7.** Κάτοψη του τάφου IV/V/VI στον Μόγλο. Με μαύρο χρώμα οι σωζόμενοι τοίχοι του αρχικού κτίσματος. Με γκρίζο η μετέπειτα προσθήκη (με βάση την κάτοψη του Soles 1992: 52 fig. 20).

Το δωμάτιο VI έχει διαστάσεις 3,62 μ. x 1,90 μ. και είναι προσβάσιμο μόνο από το δωμάτιο IV. Οι τοίχοι του είναι χτισμένοι με τον ίδιο τρόπο όπως το δωμάτιο IV. Έχουν πάχος 0,30 μ. - 0,80 μ. και διατηρούνται σε ύψος 1,50 μ. - 2,06 μ. Ο ανατολικός τοίχος έχει ξαναχτιστεί σε υστερότερη φάση, ίσως κατά τη ΜΜ ΙΙΙ περίοδο, αλλά υπάρχει λιθινή κρηπίδα που υποδεικνύει ότι στο σημείο υπήρχε κάποιος αντίστοιχος αρχικός τοίχος, του οποίου όμως η πορεία δεν ήταν απαραίτητα η ίδια με αυτόν που σώζεται σήμερα.

Σημειώνεται ότι και τα δύο αυτά δωμάτια ανήκουν στον αρχικό σχεδιασμό του τάφου IV/V/VI και έχουν χτιστεί με ίδιου τύπου αργούς λίθους και ορθοστάτες, ενώ οι τοίχοι και των δύο δωματίων θεμελιώνονται είτε επάνω σε προεξοχές του φυσικού βράχου, είτε σε χαμηλούς τοιχοβάτες και λιθοσειρές θεμελίωσης. Αντίθετα, το δωμάτιο V, διαστάσεων 4,40 μ. x 1,70 μ. δείχνει χτισμένο με διαφορετικό και λιγότερο επιμελή τρόπο. Η είσοδός του είναι απλή, χωρίς τις χαρακτηριστικές παραστάδες. Οι τοίχοι του, πάχους 0,54 μ. - 0,80 μ. είναι χτισμένοι κυρίως με αργούς λίθους και πολύ λίγους ορθοστάτες.

Η είσοδος, επίσης, δεν έχει λιθινό κατώφλι όπως η είσοδος του δωματίου IV. Αν και ο Seager<sup>22</sup> αναφέρει ότι είχε εντοπίσει εκτός θέσης δύο λιθινές πλάκες, που πιθανότατα έκλειναν τις δύο εισόδους, είναι πιθανό ότι η είσοδος του δωματίου IV αρχικά έκλεινε με πόρτα και όχι με πλάκα. Σε αυτή την περίπτωση η πλάκα θα μπορούσε να είναι υστερότερη προσθήκη, ίσως ένδειξη της τελικής σφράγισης του τάφου. Αν ισχύει αυτή η υπόθεση, θα πρέπει κανείς να αναρωτηθεί κατά πόσον το δωμάτιο V έκλεινε εξαρχής. Ίσως και η δική του πλάκα να ήταν ύστερη προσθήκη και αρχικά το δωμάτιο να έμενε ανοιχτό.

<sup>22</sup> Seager 1912, 40-3.

Σε κάθε περίπτωση, το δωμάτιο V διαφέρει σε σχέση με τα άλλα δύο. Πιθανότατα προστέθηκε στο αρχικό κτίσμα. Οι αποθέσεις οστών και κεραμικής μέσα στα δωμάτια του ταφικού συμπλέγματος υποδεικνύουν ότι ο τάφος χτίστηκε αρχικά ως συγκρότημα δύο δωματίων στην ΠΜ ΙΑ. Κατά την ΠΜ ΙΒ και ιδίως προς το τέλος της περιόδου αυτής και την αρχή της ΠΜ ΙΙΙ τα αρχικά διαμερίσματα γέμισαν με ταφές, χτίστηκε ο εγκάρσιος τοίχος του δωματίου ΙV για να τις σφραγίσει και προστέθηκε και το δωμάτιο V. Ο τάφος ξαναχρησιμοποιήθηκε σποραδικά για ταφές κατά τη ΜΜ ΙΙΙ.

### ΙΙΙ. Η αρχιτεκτονική αποκατάσταση των ταφικών συμπλεγμάτων Ι/ΙΙ/ΙΙΙ και ΙV/V/VI

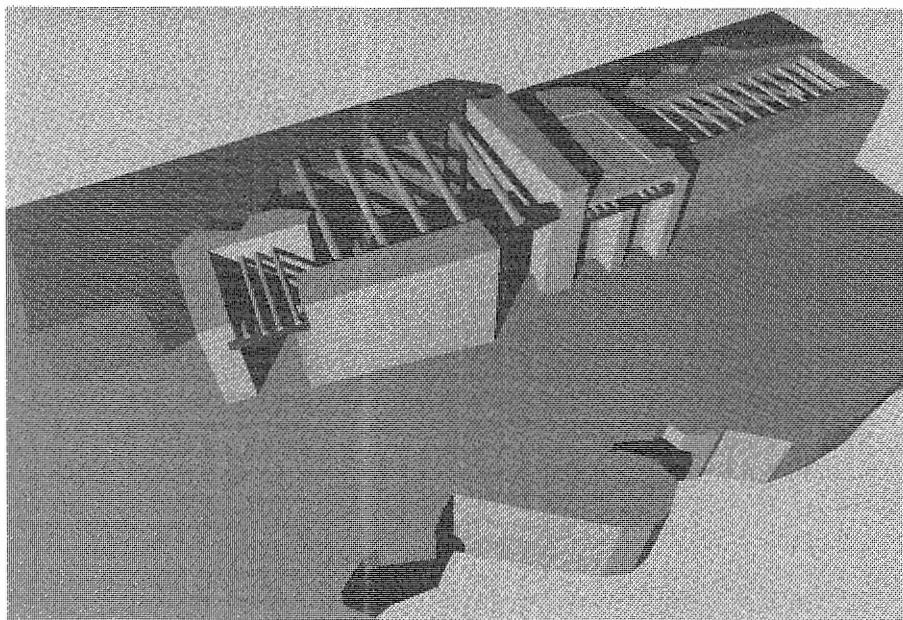
Η αρχιτεκτονική αποκατάσταση των δύο ταφικών συμπλεγμάτων φαίνεται σχετικά απλό έργο, διότι οι τοίχοι των τάφων διατηρούνται σε σχετικά ικανοποιητικό ύψος, ενώ ειδικά οι τοίχοι του συμπλέγματος ΙV/V/VI διατηρούνται σε κάποια σημεία πλήρως. Η προσπάθεια αποκατάστασης των δύο ταφικών κτηρίων εστίασε περισσότερο στα τεχνικά ζητήματα για την κατά το δυνατόν ακριβέστερη απόδοσή τους.

Το κυριότερο πρόβλημα στην αποκατάσταση του ταφικού συμπλέγματος Ι/ΙΙ/ΙΙΙ ήταν η τοποθέτησή του στον περιβάλλοντα χώρο του. Κάτι τέτοιο ήταν αδύνατον, διότι ο χώρος ανάμεσα στον κατακόρυφο βράχο της απόκρημνης ακτής και τα αρχαιολογικά κατάλοιπα είναι πολύ στενός, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατη η φωτογράφιση του χώρου από ικανοποιητική απόσταση, έστω και υπό γωνία. Για τον λόγο αυτό αποφασίστηκε να δημιουργηθεί αρχικά ένα πολύ σχηματικό πρόπλασμα του κτίσματος αλλά και του φυσικού αναγλύφου του άμεσου περιγυρού του (εικ. 8). Στο πρόπλασμα αυτό αποκαταστάθηκαν μόνο τα ανοίγματα εισόδου και οι εσοχές που τεκμηριώνονται με βάση τα αρχαιολογικά δεδομένα, όχι όμως και τα πιθανολογούμενα ανοίγματα του δωματίου ΙΙ.

Στα αρχικά προπλάσματα τοποθετήθηκαν και τα δοκάρια της στέγης. Η στέγη έχει αποδοθεί ως επίπεδη, καθώς δεν υπάρχουν στοιχεία για δίρριχτες στέγες στη μινωική αρχιτεκτονική, αλλά το αντίθετο. Η μελέτη αποκατάστασης της στέγης ακολούθησε την αντίστοιχη πορεία με τη μελέτη των τάφων Ι και ΙΙ στα Γουρνιά.<sup>23</sup> Αρχικά διαπιστώθηκε ότι τα διαστήματα μεταξύ τοίχων δεν έχουν μεγάλο πλάτος. Επομένως, δεν ήταν απαραίτητη η χρήση χοντρών δοκαριών. Αντίθετα, οι λεπτοί τοίχοι επέβαλαν τη χρήση λεπτών κορμών, π.χ. νεαρών δένδρων, ή χοντρών κλαδιών. Αυτού του τύπου τα δοκάρια αποτελούν μία εύκολη, γρήγορη και φτηνή λύση, διότι δεν απαιτούν συστηματική υλοτόμηση.

Η απόδοση συμπεριέλαβε και το δωμάτιο ΙΙΙ, αντίθετα με την άποψη του Soles, ο οποίος θεωρεί ότι το δωμάτιο ΙΙΙ ήταν υπαίθριος χώρος, ώστε να είναι προσβάσιμη η κοιλότητα στο φυσικό βράχο. Στηρίζει την άποψή του στη μεγάλη υψομετρική δια-

<sup>23</sup> Βαβουρανάκης 2005.



Εικ. 8. Σχηματικό πρόπλασμα ψηφιακής αποκατάστασης τάφου I/II/III στον Μόχλο.

φορά μεταξύ του δαπέδου του δωματίου και του υψηλότερου σημείου της κοιλότητας. Από την άλλη πλευρά, οι μετρήσεις που ο ίδιος παραθέτει στα σχέδιά του,<sup>24</sup> δείχνουν ξεκάθαρα ότι υπάρχει έντονη κλίση στον χώρο από βορρά προς νότο. Η διαφορά ύψους ανάμεσα σε δάπεδο και πυθμένα κοιλότητας στο σημείο που έχει μετρηθεί η κοιλότητα είναι 1,78 μ.<sup>25</sup> Αν και το ύψος ορόφου με βάση τον τάφο IV/V/VI είναι στα 2 μ. - 2,10 μ., δεδομένης της κλίσης, θα μπορούσε να υπάρχει ελαφρά χαμηλότερη στέγη, η οποία δεν θα συμπεριλάμβανε και την κοιλότητα. Η πρόσβαση σε αυτή την περίπτωση εξασφαλίζεται με μία οπή στη στέγη και κάποια ξύλινη σκάλα. Εναλλακτικά θα μπορούσε έτσι κι αλλιώς στο σημείο αυτό να μην υπάρχει στέγη και το δωμάτιο III να αποτελεί ημι-υπαίθριο χώρο. Τέλος, για να αποδοθεί η άποψη του Soles, σχετικά με τη χρήση του βόρειο τμήματος του δωματίου III ως προθαλάμου, τοποθετήθηκαν δοκίδες σε πυκνότερα διαστήματα, από ό,τι στο υπόλοιπο δωμάτιο.

Εξαιτίας αυτής της ασάφειας αποφασίσθηκε να μην αποκατασταθεί η στέγη σε ολόκληρο το κτίσμα, παρά μόνο στο κεντρικό δωμάτιο I. Επάνω από τη σειρά των δοκών έχει υποτεθεί στρώση καλαμιών και κλαδιών. Ο Seager,<sup>26</sup> κατά την ανασκαφή

<sup>24</sup> Soles 1992, 44 Fig. 16.

<sup>25</sup> Ό.π. Η κοιλότητα έχει μετρηθεί στα 24,39 μ. και το κατώτατο σημείο του δαπέδου κοντά στον δυτικό τοίχο στα 22,61 μ.

<sup>26</sup> Seager 1912, 46.

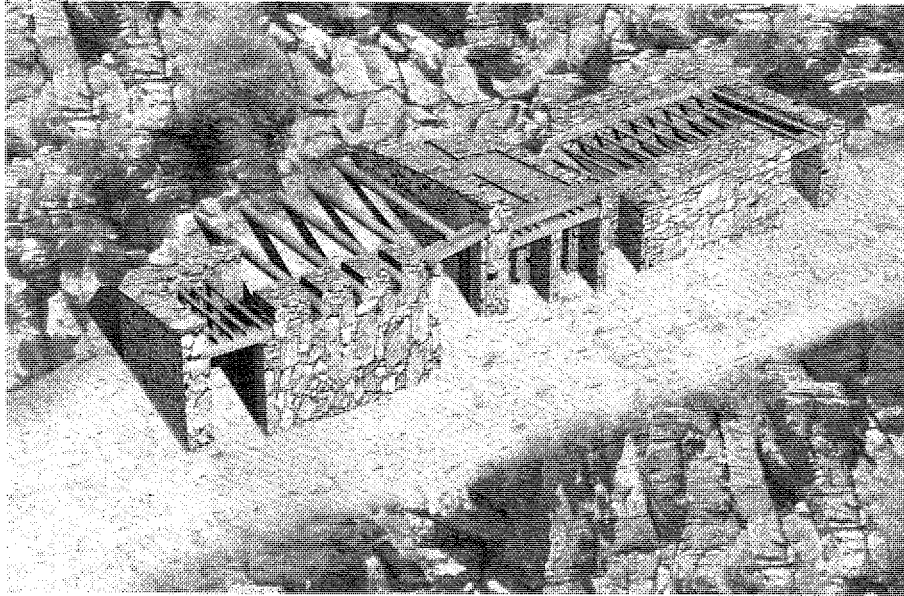
των τάφων του Μόχλου, είχε εντοπίσει τμήματα κονιάματος με αποτυπώματα καλαμιών ή κλαδιών και είχε υποθέσει ότι προέρχονταν από την οροφή του τάφου IV/V/VI. Επάνω στα καλάμια και τα κλαδιά πιθανότατα στρωνόταν στρώμα πηλοκονιάματος ή απλού κούσκουρα. Αντίστοιχη είναι και η υπόθεση της στέγασης των ΠΜ II οικιών στο Μύρτος.<sup>27</sup> Παρόμοιες, αλλά πιο σύνθετες λύσεις, παρατηρούνται στη σύγχρονη λαϊκή και παραδοσιακή αρχιτεκτονική της Κρήτης.<sup>28</sup> Πάνω από τα δοκάρια της οροφής τοποθετούνται καλάμια και σανίδες ή και σχιστολιθικές πλάκες. Στη συνέχεια τοποθετούνται θάμνοι και επάνω από αυτούς πηλόχωμα πάχους 0,5 - 0,10 μ. Τελικά, η στέγη επιστρώνεται με λεπίδα ή δωματόχωμα πάχους 0,15 - 0,20 μ. Με βάση τις παραπάνω προδιαγραφές, οι στέγες των παραδοσιακών σπιτιών έχουν συνολικό πάχος 0,50 μ., εφόσον προστεθεί το πάχος των δύο στρωμάτων χώματος και υπολογισθούν και άλλα 0,20 μ. για τα στρώματα των θάμνων και των καλαμιών.

Για την αποκατάσταση της στέγης ιδιαίτερα χρήσιμη αποδείχθηκε η διαδικασία παραγωγής των φωτορραλιστικών αποκαταστάσεων, η οποία συμπεριέλαβε προσομοίωση της κατασκευής του κτηρίου μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια και αποκατάσταση όλων των επιμέρους στοιχείων σε τρεις διαστάσεις, ακόμη και των αφανών. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, έγινε προσπάθεια προσομοίωσης της πίεσης που θα ασκούσαν τα στρώματα καλαμιών, κλαδιών και κούσκουρα στα δοκάρια της οροφής. Ωστόσο, τα διαστήματα μεταξύ του φυσικού βράχου και των δυτικών τοίχων δεν είναι ιδιαίτερα μεγάλα, οπότε τα δοκάρια μάλλον θα άντεχαν το βάρος της στέγης. Σημειώνεται ότι δεν έγινε πλήρης προσομοίωση της στέγης του δωματίου I, διότι η αποκατάσταση θα έκρυβε την εσωτερική διαρρύθμιση του δωματίου με το εσωτερικό τοιχάριο. Ουσιαστικά τοποθετήθηκε το πρώτο στρώμα καλαμιών, θάμνων και πηλοχώματος που απαντά στη σύγχρονη παραδοσιακή αρχιτεκτονική.

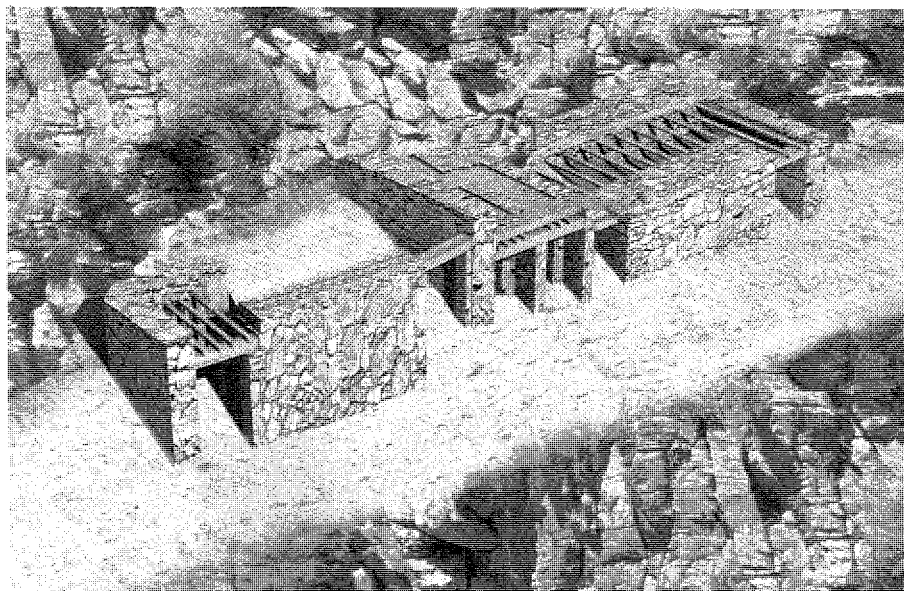
Από το αρχικό πρόπλασμα προέκυψαν δύο τελικές εικόνες (**εικ. 9** και **10**). Στην πρώτη έχει αποδοθεί μία μόνο είσοδος στο δωμάτιο II, στο νότιο τμήμα του και μία κόγχη στο βόρειο τμήμα του, κοντά στο δωμάτιο I. Επίσης, το δωμάτιο III αποδίδεται εξ ολοκλήρου στεγασμένο. Στη δεύτερη αποκατάσταση αποδίδονται δύο εισοδοί στο δωμάτιο II, ενώ στο δωμάτιο III μόνο ο θεωρούμενος προθάλαμος έχει δοκίδες στέγασης. Το υπόλοιπο δωμάτιο αποδίδεται υπαίθριο. Η υφή των τοίχων προσομοιώθηκε εξ ολοκλήρου, με βάση τη φωτογραφική αποτύπωση των καταλοίπων (**εικ. 11**). Πόρτες δεν τοποθετήθηκαν, καθώς είναι πολύ πιθανόν ότι οι εισοδοί φράσσονταν με μεγάλες σχιστολιθικές πλάκες. Τέλος, έγινε προσπάθεια προσομοίωσης του άμεσου περιβάλλοντος χώρου, η οποία όμως δεν είναι λεπτομερής, αλλά προσπαθεί να αποδώσει τη γενική εντύπωση και μόνο. Π.χ. δεν σημειώνεται η κοιλότητα στο δωμάτιο III, ούτε οι οδοντώσεις του φυσικού βράχου στο δάπεδο (σύγκρινε **εικ. 8-11**).

<sup>27</sup> Cameron 1972.

<sup>28</sup> Βασιλειάδης 1955, 45-6. Επιτροπάκης 2004, 457. Ζαγορήσιου 1996, 58-9.



**Εικ. 9.** Τελική ψηφιακή αποκατάσταση τάφου I/II/III στον Μόγλο: Αποδίδεται στέγαση σε όλα τα δωμάτια, ενώ δεν σημειώνεται είσοδος στο δωμάτιο II.

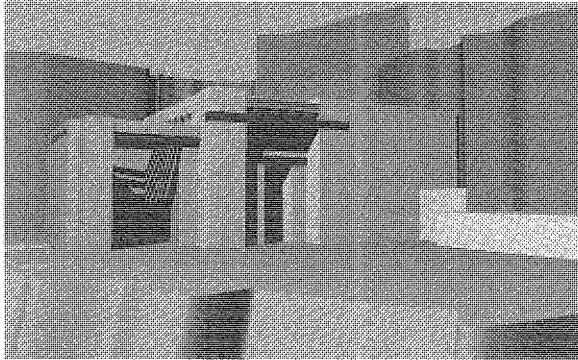


**Εικ. 10.** Τελική ψηφιακή αποκατάσταση τάφου I/II/III στον Μόγλο: Το δωμάτιο III είναι αστέγαστο, ενώ το δωμάτιο II έχει δύο εισόδους.

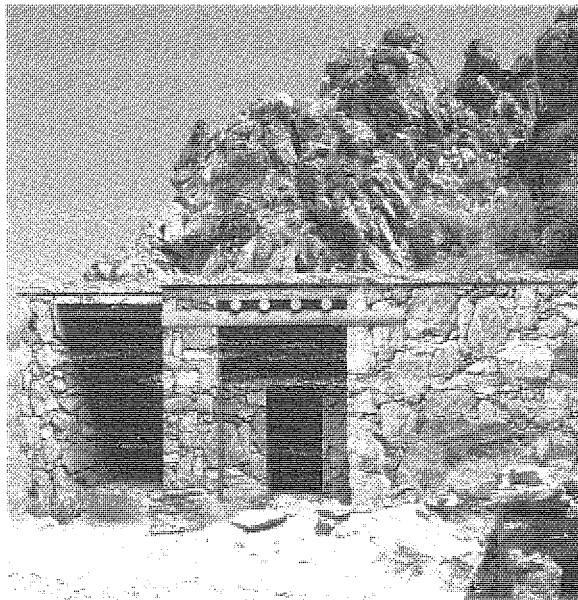


**Εικ. 11.** Άποψη του τάφου I/II/III στον Μόχλο από βορειοδυτικά.

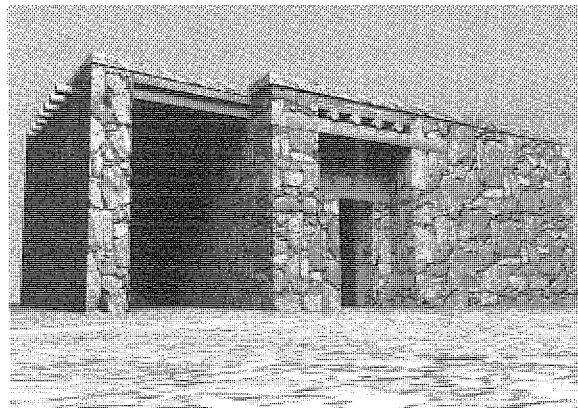
Η αποκατάσταση του τάφου IV/V/VI ακολούθησε ανάλογη πορεία. Αρχικά δημιουργήθηκε ένα σχηματικό πρόπλασμα (**εικ. 12**), για να τοποθετηθούν οι όγκοι του κτηρίου σε σχέση με τον περιβάλλοντα χώρο, ο οποίος αποδόθηκε σχηματικά. Στο πρόπλασμα τοποθετήθηκαν και τα δοκάρια της στέγης, ενώ έγινε και προσομοίωση των στρωμάτων χώματος και θάμνων, όπως και με το ταφικό σύμπλεγμα I/II/III. Στη συνέχεια δημιουργήθηκαν δύο τελικές αποκαταστάσεις (**εικ. 13** και **14**). Στην πρώτη ο θεατής βρίσκεται ακριβώς μπροστά στην πρόσοψη του τάφου. Στην αποκατάσταση αυτή, η ψηφιακή εικόνα του κτηρίου τοποθετήθηκε στη φωτογραφία του άμεσου περιγύρου του κτίσματος, ώστε να αποδοθεί η συνολική εντύπωση του προϊστορικού επισκέπτη. Στη δεύτερη αποκατάσταση το κτήριο αποδίδεται υπό γωνία, χωρίς υπόβαθρο, διότι ήταν αδύνατον να γίνει φωτογράφιση από το αντίστοιχο σημείο στον ίδιο τον χώρο. Η δεύτερη αποκατάσταση αποδίδει καλύτερα τους όγκους του κτηρίου, οι οποίοι δεν είναι τόσο σαφείς στη μετωπική αποκατάσταση, η οποία όμως έχει το πλεονέκτημα της απεικόνισης του γύρω χώρου.



**Εικ. 12.** Σχηματικό πρόπλασμα ψηφιακής αποκατάστασης του τάφου IV/V/VI στον Μόγλο.



**Εικ. 13.** Τελική φωτορρεαλιστική αποκατάσταση τάφου IV/V/VI στον Μόγλο.



**Εικ. 14.** Τελική ψηφιακή αποκατάσταση τάφου IV/V/VI στον Μόγλο, υπό γωνία, χωρίς βάθος.



Και στις δύο περιπτώσεις οι τοίχοι αποκαταστάθηκαν με βάση φωτογραφίες των ίδιων των αρχιτεκτονικών καταλοίπων. Στη μετωπική αποκατάσταση μάλιστα διατηρήθηκαν κατά το δυνατόν οι πραγματικοί τοίχοι και συμπληρώθηκαν ψηφιακά όπου ήταν απαραίτητο. Στη δεύτερη αποκατάσταση οι τοίχοι είναι εξ ολοκλήρου δημιουργημένοι ψηφιακά. Στη στέγη τοποθετήθηκε ένα απλό και μονό γείσο. Όπως σημειώνει η Schoep,<sup>29</sup> πολλά πήλινα πλαστικά ομοιώματα οικιών φέρουν είτε μονό είτε, συχνότερα, διπλό γείσο. Αν και δεν υπάρχουν αρχιτεκτονικά ευρήματα που να επιβεβαιώνουν την ύπαρξη γείσου στα μινωικά κτήρια, η τόσο συχνή τους παρουσία στα ομοιώματα υποδηλώνει ότι μάλλον υπήρχαν. Στις αποκαταστάσεις του τάφου IV/V/VI προτιμήθηκε απλό και όχι διπλό γείσο, το οποίο εξέχει ελάχιστα από τη γραμμή του τοίχου, ώστε να μην απομακρύνεται πάρα πολύ και από την πιθανότητα να μην υπήρχε γείσο. Τέλος, όπως και στην περίπτωση του τάφου I/II/III, δεν αποκαταστάθηκαν πόρτες, διότι ο ανασκαφέας αναφέρει την εύρεση λίθινων πλακών, οι οποίες πιθανότατα σφράγιζαν τις δύο εισόδους του τάφου.

#### IV. «Οργανική αρχιτεκτονική», τοπογραφία και κοινωνική δομή

Όπως ήδη σημειώθηκε, οι τάφοι I/II/III και IV/V/VI αποτελούν δείγματα «οργανικής αρχιτεκτονικής». Χτίστηκαν με αυτόν τον τρόπο ώστε να μην ξεχωρίζουν εμφαντικά από τον περιβάλλοντα χώρο τους. Από την άλλη πλευρά, ο Soles<sup>30</sup> έχει τονίσει την ιδιαίτερη μνημειακότητα των δύο αυτών συμπλεγμάτων, τουλάχιστον σε σύγκριση με τα γνωστά παραδείγματα ΠΜ αρχιτεκτονικής, οικιστικής και ταφικής. Έχει μάλιστα προτείνει ότι οι τάφοι αυτοί, όπως και οι περισσότεροι στον Μόχλο, είναι οικιόμορφοι, δηλαδή μιμούνται τα πρότυπα της οικιστικής αρχιτεκτονικής. Οι δύο αυτές προτάσεις εμπεριέχουν μία αντίφαση, όσον αφορά τη σχέση αρχιτεκτονικής και φυσικού τοπίου.

Η «οργανική αρχιτεκτονική», χρησιμοποιεί ντόπια υλικά δομής και επομένως τα κτήρια εντάσσονται ομαλά στον τοπογραφικό τους περίγυρο και στο φυσικό περιβάλλον. Λ.χ. ένας ξένος περαστικός, χωρίς ιδιαίτερη γνώση της περιοχής και των κτισμάτων της, δύσκολα θα ξεχώριζε το νεκροταφείο του Μόχλου μέσα από τις ιδιαιτερότητες του αναγλύφου. Η εμφάνιση της αισθητικής αυτής αντίληψης είναι ένα φαινόμενο χρονικά και ιστορικά καθορισμένο, διότι συγχρονίζεται με την εδραίωση οικιστικών συνόλων π.χ. στον Μόχλο, τα Γουρνιά, το Παλαίκαστρο, τα Μάλια, τη Ζάκρο, το Μύρτος και τη Βασιλική.<sup>31</sup> Επιπλέον, η εγκατάλειψή της κατά την ΠΜ III και ΜΜ I περίοδο, συγχρονίζεται με εκτεταμένες καταστροφές και αλλαγές στους οικισμούς, που οδήγησαν σε ακόμη σημαντικότερες αρχιτεκτονικές αλλαγές, αυτή τη φορά σε ολόκληρο το νησί. Αμέσως μετά εμφανίζονται και τα πρώτα πολύ γνωστά μι-

<sup>29</sup> Schoep 1994.

<sup>30</sup> Soles 1988-1992.

<sup>31</sup> Watrous 1994, 705-10.

νωικά ανάκτορα, ενώ πολλοί οικισμοί μετασχηματίζονται σε ισχυρά και εκτεταμένα οικιστικά κέντρα.

Έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι η «οργανική αρχιτεκτονική» ήταν ένας τρόπος οργάνωσης δραστηριοτήτων στο τοπίο, για τη νοσηματοδότηση αυτού του τοπίου με συγκεκριμένο τρόπο.<sup>32</sup> Ο τρόπος κατασκευής του ΠΜ ΙΙ τάφου προσπαθούσε να προσομοιώσει την εμπειρία του σπηλαίου, καθώς οι κτιστές προσθήκες αποσκοπούσαν στη διαμόρφωση του φυσικού βράχου σε μικρό κλειστό χώρο, πολύ ανάλογο με το εσωτερικό σπηλαίου. Κάτι ανάλογο έχει υποστηριχθεί<sup>33</sup> και για τους ΠΜ θόλους της Μεσαράς στη νότια κεντρική Κρήτη, με τη διαφορά ότι αντί να μιμούνται εξωτερικά τη μορφή σπηλαίων, ο λιθόκτιστος θόλος τους προσομοίωνε την εμπειρία του εσωτερικού ενός σπηλαίου. Οι προσομοιώσεις αυτές πιθανότατα οργάνωναν τη συλλογική μνήμη, συνδέοντας τις νέες ΠΜ ΙΙ κοινότητες με το ΝΛ και ΠΜ Ι παρελθόντους, όταν τα σπήλαια χρησιμοποιούνταν ευρέως.<sup>34</sup> Έτσι δημιουργούνταν οι αναγκαίες ιστορικές ρίζες για την εδραίωση των ΠΜ ΙΙ κοινοτήτων στον χώρο. Η ταφική τελετουργία βρισκόταν στο επίκεντρο αυτής της διαδικασίας, καθώς εξ αντικειμένου σχετίζεται άμεσα με την πραγμάτευση του παρελθόντος.

Οι οικιόμορφοι τάφοι, από την άλλη πλευρά, έχουν διαφορετικές κοινωνικές προεκτάσεις. Αφενός, το χτίσιμό τους συνεπάγεται αυξημένη επένδυση σε εργατώρες και, σύμφωνα με τον Soles, προδίδει την ύπαρξη ηγετικής ομάδας (ελίτ), η οποία ήταν σε θέση να οργανώσει και να υποστηρίξει το κόστος για ένα αντίστοιχο οικοδομικό πρόγραμμα. Αφετέρου, οι οικιόμορφοι τάφοι υποβάλλουν την ιδέα ότι το πεδίο της ταφικής τελετουργίας είναι αντίγραφο του κόσμου της καθημερινής ζωής. Σύμφωνα πάντα με την αντίληψη αυτή, οι όποιες διαφορές παρατηρούνται στην κτέριση των νεκρών, αναλογούν σε διαφορές κοινωνικής ιεραρχίας στην καθημερινή ζωή. Το ταφικό πεδίο θεωρείται έτσι ακριβής αντανάκλαση της κοινωνικής δομής.

Αναμφισβήτητα, τα δύο ταφικά συμπλέγματα του Μόχλου αποτελούν δείγματα εξαιρετικής ποιότητας αρχιτεκτονικής σχεδίασης και κατασκευής, τουλάχιστον για τα μέτρα της ΠΜ περιόδου. Μολοντούτο, οι αποκαταστάσεις δείχνουν ξεκάθαρα ότι στη συνολική εντύπωση το «οργανικό» στοιχείο κυριαρχεί του οικιόμορφου. Τα οικιόμορφα στοιχεία περιορίζονται στη διαμόρφωση της εισόδου με παραστάδες και πιθανώς στην αποκατάσταση του γείσου στη στέγη. Έχω υποστηρίξει αλλού<sup>35</sup> ότι τα οικιόμορφα στοιχεία της πρόσοψης διευκόλυναν το συμβολικό πέρασμα του νεκρού από τον χώρο των ζωντανών στη μεταφυσική σφαίρα των προγόνων και λειτουργούσαν ως στοιχείο σύνδεσης ανάμεσα στους ζωντανούς που παρευρίσκονταν στις ταφικές τελετές με τους νεκρούς που είχαν αποτεθεί στο εσωτερικό των τάφων. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλιζόταν η σύνδεση των δύο κόσμων και πιθανότατα υπογραμ-

<sup>32</sup> Vavouranakis 2002a, 110-3· 2002β.

<sup>33</sup> Branigan 1993, 37-40.

<sup>34</sup> Branigan 1998, 55-60. Ζώης 1973, 74· 1997, 44.

<sup>35</sup> Vavouranakis 2002a.

μιζόταν η σημασία των νεκρών και άρα του παρελθόντος, της παράδοσης και της τοπικής ιστορίας. Μέσα από αυτό το πρίσμα, η επιλεκτική χρήση οικιόμορφων στοιχείων ενίσχυε τις συμβολικές προεκτάσεις της «οργανικής αρχιτεκτονικής».

Επομένως, το νεκροταφείο του Μόχλου δείχνει μία προσπάθεια αναπαραγωγής του φυσικού προτύπου μέσα από την οργανική αρχιτεκτονική και, άρα, έναν προβληματισμό σχετικά με την έννοια του φυσικού τοπίου. Ο προβληματισμός αυτός συνεπάγεται ότι το τοπίο δεν ήταν απλώς το ουδέτερο, φυσικό υπόβαθρο της ανθρώπινης δράσης, αλλά μία νοηματοδοτημένη και άρα σημαντική για τον κοινωνικό ιστό οντότητα. Τα παραπάνω αποκτούν ιδιαίτερη σημασία όσον αφορά την κατανόηση της θέσης και του ρόλου του νεκροταφείου στην κοινότητα του Μόχλου. Για να πλευσει κανείς προς τον Μόχλο, θα έπρεπε να ακολουθήσει τα δυτικά θαλάσσια ρεύματα, τα οποία οδηγούν κατευθείαν στη δυτική πλευρά της νησίδας, όπου δηλαδή βρίσκεται το νεκροταφείο. Στη συνέχεια είτε ακολουθεί το ρεύμα προς το πιθανό δυτικό λιμάνι του Μόχλου, είτε πλέει γύρω από τη νησίδα και καλυμμένος από τα ρεύματα εισέρχεται στο ανατολικό λιμάνι του Μόχλου, πρακτική που και σήμερα ακολουθούν οι ντόπιοι ψαράδες. Σε κάθε περίπτωση, το νεκροταφείο βρίσκεται στην είσοδο του λιμανιού, ως ένα είδος άτυπου σήματος της τοπικής ταυτότητας.

Για να γίνει καλύτερα κατανοητή η πλευση προς τον Μόχλο, επιχειρήθηκε μία εικονική αποκατάσταση της περιοχής (εικ. 15),<sup>36</sup> πολύ σχηματική, που στόχο έχει να αποδώσει την εικόνα της πλευσης προς τον Μόχλο. Αποδίδει πιστά τις ισοϋψείς του δημοσιευμένου τοπογραφικού χάρτη του Μόχλου,<sup>37</sup> αλλά δεν προσομοιώνει τη βλά-



**Εικ. 15.** Ψηφιακή αποκατάσταση της περιοχής του Μόχλου κατά την προϊστορία, από βορειοδυτικά.

<sup>36</sup> Οι εικονικές αποκαταστάσεις μνημείων αλλά και ολόκληρων τοπίων έχουν εξελιχθεί ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια και μαζί τους και η σχετική προβληματική, θεωρητική, μεθοδολογική και τεχνική Ενδεικτικά βλέπε ανακοινώσεις στο Barceló, Forte και Sanders (επιμ.) 2000. Πιο πρόσφατη δημοσίευση είναι του Forte (2005), όπου και επιπλέον βιβλιογραφία. Η εμφάνιση σε τέτοια ζητήματα έχει αναδείξει την ανάγκη του σχολιασμού κάθε απόπειρας εικονικής απεικόνισης, ιδίως όσον αφορά τους στόχους της.

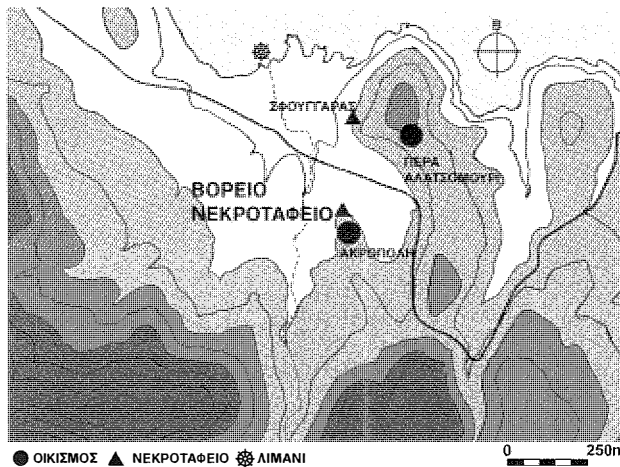
<sup>37</sup> Soles και Davaras 1996.

σταση της εποχής, γιατί η βλάστηση δεν αποτελεί στόχο του παρόντος προγράμματος. Με αυτή την αποκατάσταση ενισχύεται η άποψη που σημειώθηκε παραπάνω, ότι, δηλαδή, ένας ξένος δύσκολα θα ξεχώριζε το νεκροταφείο από τον περίγυρό του. Επομένως, η «οργανική» αρχιτεκτονική θα λειτουργούσε ως όριο εδραίωσης της τοπικής ταυτότητας, ως ένα μέτρο διαχωρισμού ντόπιων και επισκεπτών, μέσα από τους διαφορετικούς βαθμούς γνώσης του τοπίου και άρα τη διαφορετική ικανότητα δράσης των υποκειμένων στην περιοχή του Μόχλου.

### VI. Σκαρίφημα της τοπογραφίας και των αρχαιολογικών καταλοίπων της Εποχής του Χαλκού στα Γουρνιά

Ένα ακόμη νεκροταφείο, σύγχρονο του Μόχλου, έχει εντοπισθεί δυτικότερα, στα Γουρνιά. Η τοπογραφία της περιοχής των Γουρνιών (εικ. 16) έχει ήδη σκιαγραφηθεί με αρκετή λεπτομέρεια στην παρουσίαση των τάφων Ι και ΙΙ.<sup>38</sup> Εδώ ενδεικτικά επαναλαμβάνονται τα κυριότερα σημεία. Τα Γουρνιά είναι μία πεδινή περιοχή δίπλα στη θάλασσα. Περικλείεται από βουνά και λόφους και στην αρχαιότητα υδρευόταν από ποτάμι που σήμερα είναι ξερό. Η καλλιεργήσιμη γη και τα ημιορεινά και ορεινά βοσκοτόπια αρκούν για την επιβίωση μίας περιορισμένης σε μέγεθος κοινότητας. Ωστόσο, οι εγκαταστάσεις ελλιμενισμού στις εκβολές του ποταμού, όπως μαρτυρούν κατάλοιπα προϊστορικών τοίχων που σήμερα βρίσκονται κάτω από τη θάλασσα,<sup>39</sup> υποδεικνύουν ότι η οικονομία των Γουρνιών στηριζόταν και στο εμπόριο.

Κεντρική θέση στην τοπογραφία των Γουρνιών κατέχει ο λεγόμενος λόφος της Ακρόπολης, όπου και ο κύριος οικισμός της Εποχής του Χαλκού. Απέναντι από την



Εικ. 16. Τοπογραφικός χάρτης της περιοχής των Γουρνιών.

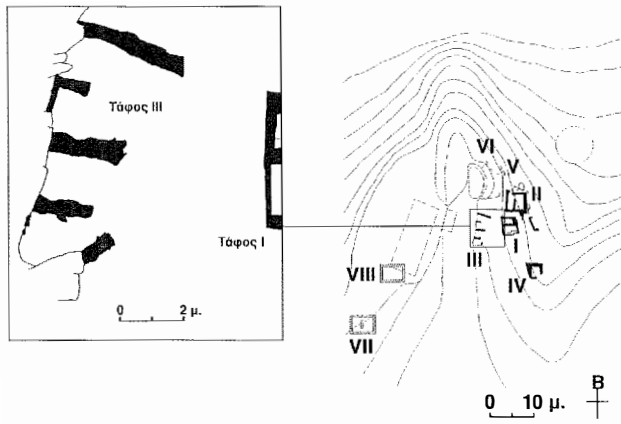
<sup>38</sup> Βαβουρανάκης 2005, 40-3.

<sup>39</sup> Watrous και Blitzer 1999.

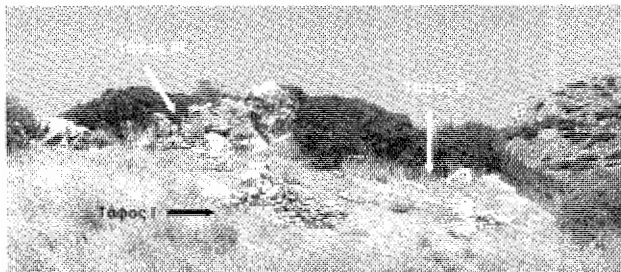
Ακρόπολη, στα βόρεια, είναι ένας δεύτερος λόφος, ο οποίος ονομάζεται Πέρα Αλατσομούρι. Και αυτός είχε κατοικηθεί κατά τους προϊστορικούς χρόνους. Επιπλέον, θα πρέπει να αποτελούσε σημείο αναφοράς για τη ναυσιπλοΐα, διότι είναι ιδιαίτερα εμφανής σε όσους πλέουν από τα δυτικά, ακολουθώντας τα ετήσια θαλάσσια ρεύματα.<sup>40</sup>

Τα πρώτα δείγματα ανθρώπινης παρουσίας στα Γουρνιά χρονολογούνται στη ΝΔ περίοδο. Αποθέσεις ΠΜ ΙΙ υλικού στη δυτική κλιτύ του λόφου της Ακρόπολης επιτρέπουν την υπόθεση ότι ο οικισμός που έχει ήδη αναφερθεί ιδρύθηκε κατά την περίοδο αυτή.<sup>41</sup> Ο οικισμός αυτός επιβίωσε μέχρι το τέλος της Εποχής του Χαλκού, γύρω στο 1200 π.Χ. Η μεγαλύτερη περίοδος ακμής του υπήρξε η ΜΜ ΙΙΙ - ΥΜ Ι, όταν εξελίχθηκε σε εκτεταμένο αστικό κέντρο, με οργανωμένο δίκτυο δρόμων και ανάκτορο στην κορυφή του λόφου.

Πιο καλά σώζονται τα δύο νεκροταφεία της εποχής, το λεγόμενο Βόρειο Νεκροταφείο<sup>42</sup> και ο Σφουγγαράς.<sup>43</sup> Το Βόρειο Νεκροταφείο (**εικ. 17 και 18**), όπως φαίνεται



**Εικ. 17.** Κάτοψη του Βόρειου Νεκροταφείου των Γουρνιών με έμφαση στον τάφο ΙΙΙ (με βάση τα σχέδια του Soles 1992: 29 fig. 11, Plan 1).



**Εικ. 18.** Άποψη του Βόρειου Νεκροταφείου των Γουρνιών από ανατολικά.

<sup>40</sup> Agourides 1997.

<sup>41</sup> Soles 1979.

<sup>42</sup> Boyd 1904, 42. Βλ. και Boyd 1905, 182-8. Boyd-Hawes κ.ά. 1908, 20, 40, 56. Soles 1992, 1-40.

<sup>43</sup> Boyd 1905, 180-3. Hall 1912. Soles 1992, 1-3.

και από το όνομά του, βρίσκεται σε ένα έξαρμα της βόρειας κλιτύς του λόφου της Ακρόπολης. Τουλάχιστον οκτώ τάφοι έχουν ανασκαφεί. Οι πρωιμότεροι, δηλαδή ΠΜ ΙΙ, είναι οι βραχοσκεπές V και VI και ο κτιστός τάφος ΙΙΙ. Στην ΠΜ ΙΙΙ και ΜΜ Ι οι τρεις αυτοί τάφοι εγκαταλείπονται. Στη θέση τους ανεγείρονται τουλάχιστον πέντε κτιστοί τάφοι. Σήμερα σώζονται μόνοι οι τάφοι Ι, ΙΙ και ΙV, στην ανατολική πλευρά του εξάρματος. Ο Σφουγγαράς εκτείνεται στη δυτική και νότια κλιτύ του λόφου Πέρα Αλατσομούρι. Χρησιμοποιήθηκε αδιάλειπτα από την ΠΜ ΙΙ έως την ΥΜ Ι. Οι ταφές γίνονταν αρχικά σε δύο βραχοσκεπές και σε απλούς λάκκους στο έδαφος. Κατά την ΠΜ ΙΙΙ οι βραχοσκεπές εγκαταλείπονται, ενώ στη ΜΜ Ι εισάγεται η ταφική πρακτική της τοποθέτησης του νεκρού σε πίθο ή πήλινη λάρνακα.

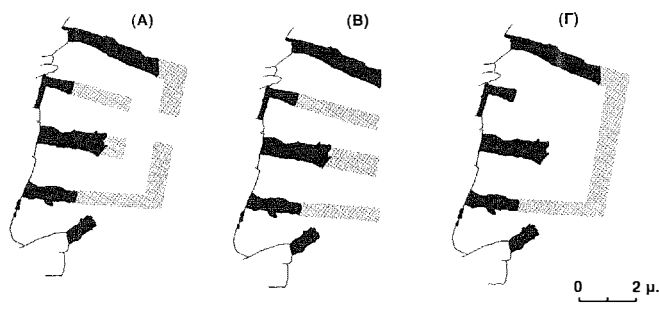
### VII. Ο τάφος ΙΙΙ: Τα αρχαιολογικά δεδομένα

Ο τάφος ΙΙΙ, ένας από τους πρωιμότερους τάφους, χτίστηκε σχεδόν στην κορυφή του Βόρειου Νεκροταφείου. Εκεί ο βράχος υψώνεται απότομα και έχει χρησιμοποιηθεί αντί τοίχου ως η πίσω πλευρά του τάφου. Από το αρχιτεκτόνημα σώζονται σήμερα μόνο πέντε ευθύγραμμα τοιχάρια, κάθετα τοποθετημένα στον φυσικό βράχο. Η διατήρηση των τοιχαρίων ποικίλλει. Το βορειότερο από αυτά σώζεται σε μήκος 3,28 μ. και ύψος 0,78 μ. Αντίθετα, το νοτιότερο σώζεται σε ύψος μόνο 0,52 μ. Η ποιότητα κατασκευής τους είναι μάλλον μέτρια. Οι τοίχοι έχουν χτιστεί απευθείας στον φυσικό βράχο με λογάδες λίθους, μικρού και μεσαίου μεγέθους. Για τον λόγο αυτό το πλάτος των τοίχων είναι σχετικά περιορισμένο (0,30 μ. – 0,60 μ.). Μόνο η κατασκευή του βορειότερου τοίχου είναι κάπως πιο προσεγγισμένη, με λίθους μεσαίου μεγέθους, διαστάσεων περίπου 0,50 μ. – 0,60 μ., και βύσματα. Ο ιδιαίτερος προσανατολισμός του νότιου τοίχου δηλώνει ότι το νότιο διαμέρισμα αποτελεί ύστερη προσθήκη.

### VIII. Ο τάφος ΙΙΙ: αρχιτεκτονική αποκατάσταση

Η μελέτη της αποκατάστασης του τάφου ΙΙΙ στα Γουρνιά δεν είναι μόνο τεχνικό ζήτημα, όπως στην περίπτωση των τάφων του Μόχλου, εξαιτίας της μέτριας διατήρησης του τάφου ΙΙΙ. Καταρχήν πρέπει να διερευνηθούν οι δυνατότητες αποκατάστασης της ανατολικής πλευράς του τάφου. Ο Soles, ο κυριότερος μελετητής του τάφου ΙΙΙ, έχει διατυπώσει τρεις προτάσεις<sup>44</sup> (εικ. 19), οι οποίες διαφοροποιούνται κυρίως ως προς τον τρόπο εισόδου στον τάφο. Σύμφωνα με την πρώτη πρόταση, ο τάφος είχε μία είσοδο, στον ανατολικό τοίχο, ο οποίος σήμερα δεν σώζεται καθόλου, αλλά τοποθετείται περίπου στα 3,50 μ. από τη δυτική πλευρά του τάφου. Τόσο είναι το πλάτος του πλατώματος, πάνω στο οποίο έχει θεμελιωθεί ο τάφος ΙΙΙ, ενώ στην περιοχή αυτή εντοπίστηκαν χαλαροί λίθοι, οι οποίοι πιθανότατα αποτελούν οικοδομικό υλικό του

<sup>44</sup> Soles 1992, 28-30.



**Εικ. 19.** Αποκαταστάσεις του τάφου ΙΙΙ στα Γουρνιά: Α) Με μία κύρια είσοδο. Β) Με τέσσερις εισόδους. Γ) Χωρίς είσοδο και πρόσβαση από την οροφή.

τοιχίου. Σύμφωνα με τη δεύτερη υπόθεση, το κάθε διαμέρισμα του τάφου ΙΙΙ είχε ιδιαίτερη είσοδο.

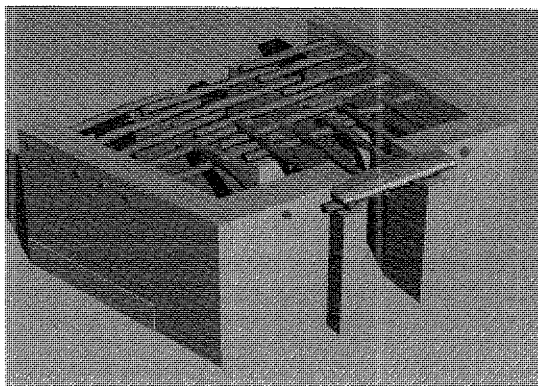
Σύμφωνα με την τρίτη υπόθεση του Soles, ο χαμένος ανατολικός τοίχος δεν έφερε ανοίγματα και ο τάφος ΙΙΙ ήταν προσβάσιμος από την οροφή, μέσω κάποιας καταπακτής και κλίμακας από φθαρτά υλικά, εφόσον δεν υπάρχουν ενδείξεις για σταθερή κατασκευή. Αν και δεν είναι δυνατόν να απορριφθεί εντελώς αυτή η πιθανότητα, υπάρχουν ενδείξεις που προκρίνουν άλλες λύσεις. Καταρχήν όλα τα διαμερίσματα είναι αρκετά πλατιά (περίπου 1,30 μ.), ώστε να είναι προσβάσιμα από ανατολικά. Ακόμη και το πλάτος της εισόδου του νοτιότερου, υστερότερου και μικρότερου διαμερίσματος (περίπου 0,70 μ.)<sup>45</sup> επιτρέπει οριακά το πέρασμα ενός ανθρώπου. Συγκριτικά, ο υστερότερος, ΜΜ Ι, τάφος ΙΙ στο ίδιο νεκροταφείο έχει στενότερο άνοιγμα εισόδου, περίπου 0,51 μ. Τέλος, υπέρ της υπόθεσης για είσοδο στην ανατολική πλευρά συνηγορεί και το συγκριτικό παράλληλο του Μόχλου,<sup>46</sup> όπου οι τάφοι έχουν σχεδόν πάντα εμφανή είσοδο σε μία από τις πλευρές τους.

Επομένως, από τις τρεις υποθέσεις του Soles, πιο πιθανές φαίνονται οι δύο που δέχονται την ύπαρξη μίας ή πολλών εισόδων. Θα εξετασθεί αρχικά η πρώτη υπόθεση, με βάση την οποία θα γίνει η αποκατάσταση και των υπολοίπων αρχιτεκτονικών στοιχείων του τάφου. Κατόπιν, θα συζητηθούν οι διαφορές που προκύπτουν στην αποκατάσταση με τη δεύτερη υπόθεση. Στην πρώτη αποκατάσταση ο βόρειος τοίχος του νοτίου διαμερίσματος και ο βόρειος τοίχος του τάφου αποτελούν τους αρχικούς εξωτερικούς τοίχους. Εσωτερικά το κενό μεταξύ των δύο εσωτερικών τοίχων και του ανατολικού τοίχου πιθανότατα δημιουργούσε έναν διάδρομο πρόσβασης των διαμερισμάτων, με πλάτος 1 μ. – 1,50 μ. περίπου, ανάλογα με την ακριβή τοποθέτηση του ανατολικού τοίχου.

Όπως και στην περίπτωση του Μόχλου, έτσι και εδώ δημιουργήθηκε ένα αρχικό σχηματικό πρόπλασμα (**εικ. 20**), για να γίνουν κατανοητοί οι όγκοι του αρχιτεκτονήματος. Δεν συμπεριλήφθηκε το νοτιότερο διαμέρισμα, διότι ουσιαστικά αποτελεί μία

<sup>45</sup> Soles 1992, 20.

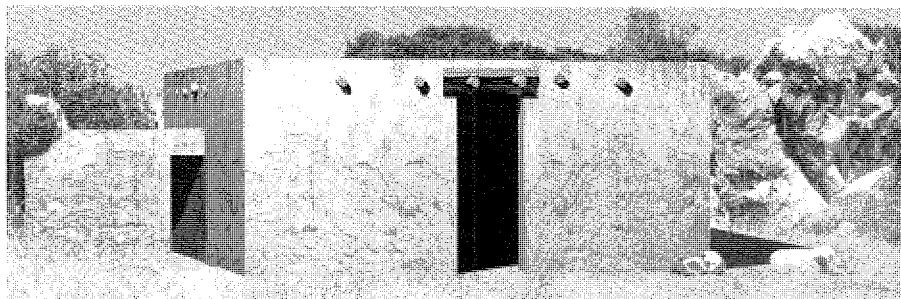
<sup>46</sup> Seager 1912. Soles 1992, 41-113.



**Εικ. 20.** Σχηματικό πρόπλασμα ψηφιακής αποκατάστασης τάφου ΙΙΙ στα Γουρνιά με μία είσοδο.

κοντή προσθήκη στον φυσικό βράχο, με διαφορετικό προσανατολισμό από το υπόλοιπο κτήριο. Για τους λόγους αυτούς θεωρήθηκε ιδιαίτερο πρόσκτισμα, το οποίο ενσωματώθηκε κατευθείαν στις τελικές αποκαταστάσεις. Στο αρχικό πρόπλασμα η είσοδος αποκαταστάθηκε με παραστάδες. Η αποκατάσταση αυτή ακολουθεί τα εικονογραφικά παράλληλα πολλών πήλινων πλαστικών ομοιωμάτων οικιών.<sup>47</sup> Επειδή όμως τα περισσότερα από αυτά τα ομοιώματα είναι υστερότερα από τον τάφο ΙΙΙ, η υπόθεση αυτή δεν αποδόθηκε στις τελικές εικόνες. Ένα δεύτερο σημαντικό ζήτημα που προέκυψε με το πρόπλασμα είναι η αποκατάσταση της στέγης. Και εδώ, όπως στις υπόλοιπες εικόνες, τοποθετήθηκαν τα ξύλινα δοκάρια. Διαπιστώθηκε ότι τα διαστήματα μεταξύ τοίχων είναι πολύ μικρά. Επομένως, όπως και στον Μόχλο, δεν ήταν απαραίτητη η χρήση χοντρών δοκαριών. Αντίθετα, οι λεπτοί τοίχοι μάλλον επέβαλαν τη γρήγορη και φτηνή λύση των λεπτών κορμών, π.χ. νεαρών δένδρων, ή χοντρών κλαδιών.

Με αυτές τις σκέψεις δημιουργήθηκε η τελική φωτορρεαλιστική αποκατάσταση (εικ. 21). Σε αυτήν θεωρήθηκε ότι η ανωδομή θα αποτελούνταν είτε από ωμοπλίνθους



**Εικ. 21.** Τελική φωτορρεαλιστική αποκατάσταση τάφου ΙΙΙ στα Γουρνιά με μία είσοδο.

<sup>47</sup> Schoep 1994.



είτε από μικρούς λίθους, με πιθανή ενίσχυση με ξύλινα δοκάρια. Η λύση αυτή υπαγορεύεται αφενός από το μικρό πλάτος των τοίχων, που λογικά θα ήταν αδύνατον να στηρίξει οτιδήποτε βαρύτερο, αλλά και από όσα είναι γνωστά για τη μινωική αρχιτεκτονική γενικότερα.<sup>48</sup> Τέτοιου τύπου τοίχοι είναι σχετικά ευπαθείς στις καιρικές συνθήκες, με αποτέλεσμα την ανάγκη επιχρίσματος για προστασία. Αν και μέχρι σήμερα δεν έχει βρεθεί ΠΜ ΙΙ τάφος που να σώζει κατάλοιπα από επιχρίσμα, η χρήση επιχρίσματος μαρτυρείται στους λίγο υστερότερους ΠΜ ΙΙΙ τάφους στα Μάλια<sup>49</sup> και στο Φουρνί Αρχανών,<sup>50</sup> αλλά και στις ΠΜ ΙΙ οικίες στη Βασιλική<sup>51</sup> και στο Μύρτος,<sup>52</sup> δηλαδή οικισμούς σχετικά κοντά στα Γουρνιά. Αν ο τάφος ΙΙΙ ήταν επιχρισμένος, θα αποτελούσε το πρωιμότερο παράδειγμα χρήσης κονιάματος. Το κονίαμα ήταν πιθανότατα απλή λάσπη από χώμα με πλαστικές ιδιότητες και όχι ασβεστοκονίαμα, το οποίο απαιτεί εκκαμίνευση της πρώτης ύλης για τη δημιουργία ασβέστη.<sup>53</sup>

Ως προς τη στέγη, επάνω από τη σειρά των δοκών έχει υποτεθεί η συνήθης στρώση καλαμιών και κλαδιών και χώματος. Η προσομοίωση της κατασκευής του κτηρίου μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια και η αποκατάσταση όλων των επιμέρους στοιχείων σε τρεις διαστάσεις, ακόμη και των αφανών, επέτρεψε μία προσπάθεια προσομοίωσης της πίεσης που θα ασκούσαν τα στρώματα κλαδιών και κούσκουρα στα δοκάρια της οροφής, τα οποία πιθανότατα θα στράβωναν. Η εικόνα που θα έδιναν γίνεται καλύτερα αντιληπτή στην αποκατάσταση της ΥΜ αγροικίας στο Χαλινομούρι του Μόχλου<sup>54</sup> αλλά και σε παραδείγματα σύγχρονης παραδοσιακής αρχιτεκτονικής.<sup>55</sup> Η χρήση λεπτών κορμών και κλαδιών στην αποκατάσταση οδήγησε στην υπόθεση ότι τα δοκάρια δε θα άντεχαν το βάρος της στέγης, αν αυτή είχε κατασκευασθεί σύμφωνα με όλες τις προδιαγραφές της σύγχρονης παραδοσιακής αρχιτεκτονικής. Για τον λόγο αυτό έχει αποκατασταθεί λεπτότερη, δηλαδή πάχους 0,25 - 0,30 μ. Επισημαίνεται ότι στην αποκατάσταση του τάφου ΙΙΙ δεν τοποθετήθηκε γείσο στη στέγη, αντίθετα με το ταφικό σύμπλεγμα ΙV/V/VI του Μόχλου, αν και δεν υπάρχει κάποιο στοιχείο κατά της αποκατάστασης γείσου στα Γουρνιά. Η επιλογή αυτή έγινε για να είναι δυνατή η σύγκριση ανάμεσα στις δύο πιθανές αποκαταστάσεις στέγης.

Τέλος, σημειώνεται ότι η οροφή του νοτιότερου διαμερίσματος του τάφου ΙΙΙ έχει τοποθετηθεί σε χαμηλότερο επίπεδο, διότι ο βράχος εκεί φτάνει σε αντίστοιχο ύψος.

<sup>48</sup> Μαντζουράνη 2002, 42-5. Shaw 1973, 78-9, 104-5.

<sup>49</sup> Van Effenterre 1980, 242.

<sup>50</sup> Σακελλαράκης και Σακελλαράκη 1997, 241.

<sup>51</sup> Ζώης 1976, 45, 109.

<sup>52</sup> Cameron 1972, 305-10.

<sup>53</sup> Για τη συζήτηση σχετικά με το κονίαμα στους τάφους των Γουρνιών βλ. Βαβουρανάκης 2005, 48 υποσημ. 18. Σύγκρινε και Soles (1992, 214), Zois (1990) και Ζώης (1998, 41-8). Για την απόδοση της υφής του κονιάματος του τάφου ΙΙΙ έγιναν συγκρίσεις με φωτογραφίες κονιάματος από τα κτήρια του γειτονικού μινωικού οικισμού στη Βασιλική (Ζώης 1976, πίνακες 36-41).

<sup>54</sup> Soles 2004, 106, figs. 59, 63.

<sup>55</sup> Επιτροπάκης 2004, 454, εικ. 14.

Με αυτή την αποκατάσταση δίνεται η εντύπωση ενός βοηθητικού δωματίου, ενώ υπογραμμίζεται και το γεγονός ότι αποτελεί ύστερη προσθήκη στο κτήριο. Η εξωτερική όψη του κτηρίου αποκαταστάθηκε φθαρμένη από την έκθεση στις καιρικές συνθήκες. Επιπλέον, οι δοκοί έχουν κυκλική διατομή, όπως και στην αποκατάσταση των τάφων Ι και ΙΙ και με βάση εικονογραφικά παράλληλα.<sup>56</sup> Η κυκλική διατομή είναι σύμφωνη και με την υπόθεση χρήσης λεπτών κορμών και κλαδιών, που μπορούν να κοπούν εύκολα.

Παράθυρα δεν έχουν αποκατασταθεί, διότι δεν υπάρχει κανένα σχετικό στοιχείο. Περισσότερες δυνατότητες συζήτησης προσφέρει το ζήτημα του ανοίγματος εισόδου, το οποίο έχει ήδη αναφερθεί σε συντομία. Η μέχρι τώρα αποκατάσταση του τάφου ΙΙΙ ακολούθησε την πρώτη υπόθεση του Soles, με μία κεντρική είσοδο. Εφόσον δεν έχουν εντοπισθεί λίθοι μεγάλου μεγέθους στη θέση, οι παραστάδες και το ανώφλι έχουν αποκατασταθεί ως ξύλινες δοκοί, ενώ το κατώφλι δεν παρουσιάζει κάποια ιδιαίτερη διαμόρφωση. Οι παραστάδες είναι μάλιστα στενότερες από τον τοίχο, δημιουργώντας την εντύπωση εσοχής στην είσοδο, κατά το πρότυπο των τάφων του νεκροταφείου του Μόχλου.<sup>57</sup> Ο τάφος ΙΙΙ δεν διασώζει στοιχεία σχετικά με την ύπαρξη και τη μορφή θύρας. Όμως υπάρχουν τα συγκριτικά παράλληλα τριών υστερότερων ΜΜ Ι στροφών θύρας: ενός χάλκινου από τον Χρυσόλακκο στα Μάλια, και δύο λίθινων στροφών, από τον τάφο ΙΙ στα Γουρνιά,<sup>58</sup> και από τον Μόχλο.<sup>59</sup> Σύγχρονα του τάφου ΙΙΙ παράλληλα αποτελούν οι στροφείς από τον οικισμό στο Μύρτος.<sup>60</sup> Τέλος, η είσοδος ενός τάφου στον Μόχλο ενδεχομένως φρασσόταν με λίθινη πλάκα.<sup>61</sup> Στα Γουρνιά βέβαια δεν είναι εύκολο να λατομευθούν πλάκες από τη βραχώμαζα, λόγω της φύσης του υλικού, όπως στον Μόχλο. Το ζήτημα της θύρας παραμένει ανοιχτό.

Μία εναλλακτική αποκατάσταση της εισόδου του τάφου ΙΙΙ ακολουθεί τη δεύτερη υπόθεση του Soles (εικ. 22). Ο τάφος αποκαθίσταται με τέσσερις εισόδους, μία για κάθε διαμέρισμα. Σύμφωνα με αυτή την πρόταση είναι δυνατόν να υποτεθεί ότι ο τάφος ΙΙΙ δεν αποτελεί ενιαίο κτίσμα, αλλά δημιουργήθηκε σταδιακά, με συνεχείς προσθήκες δωματίων και ανακατασκευές της στέγης, ώστε να διατηρηθεί η τελευταία ισούψης. Εναλλακτικά (εικ. 23), τα δοκάρια της οροφής στηρίζονταν στην οροφή του διπλανού διαμερίσματος, με αποτέλεσμα κάθε νέο διαμέρισμα να είναι κατά τι υψηλότερο από το προηγούμενό του. Αν και η βαθμιδωτή λύση ξενίζει αρχικά, η δημιουργία οικοδομημάτων με συνεχείς προσθήκες στο κελυφος αποτελεί διαδεδομένη πρακτική και για την ταφική αρχιτεκτονική αλλά και για τη μινωική αρχιτεκτονική γενικότερα.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Βαβουρανάκης 2005, 51 εικ. 6-7. Evans 1921, 301-8. Λεμπέση 1976. Lempessi 2002. Boulotis 1990. Schoep 1994.

<sup>57</sup> Seager 1912. Soles 1992.

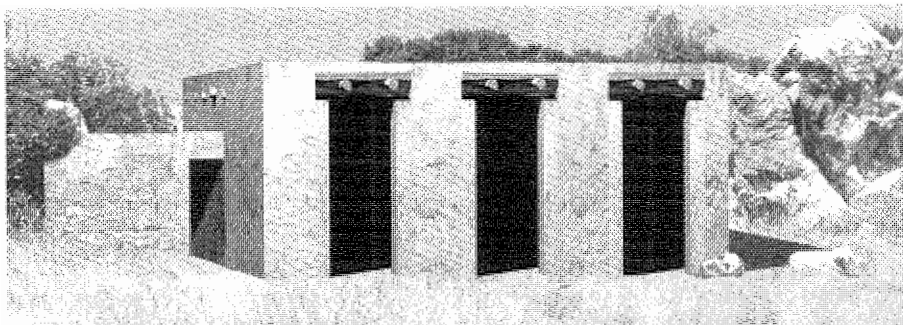
<sup>58</sup> Soles 1992, 213.

<sup>59</sup> Τάφος Ζ (Soles 1992, 108).

<sup>60</sup> Warren 1972, 218-9.

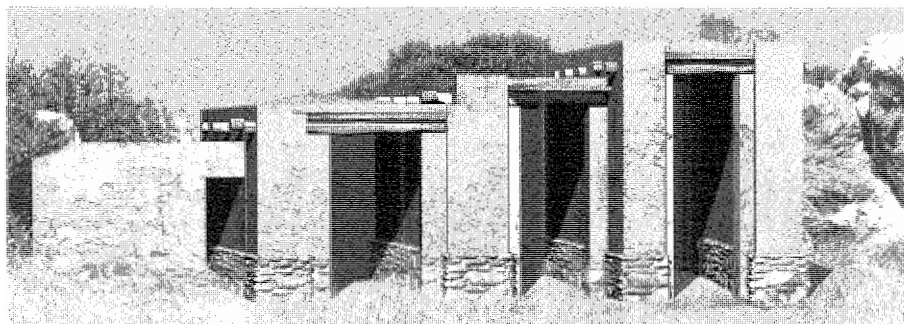
<sup>61</sup> Τάφος ΙV/V/VI (Seager 1912, 42. Soles 1992, 56).

<sup>62</sup> Soles 1992, 205-7.



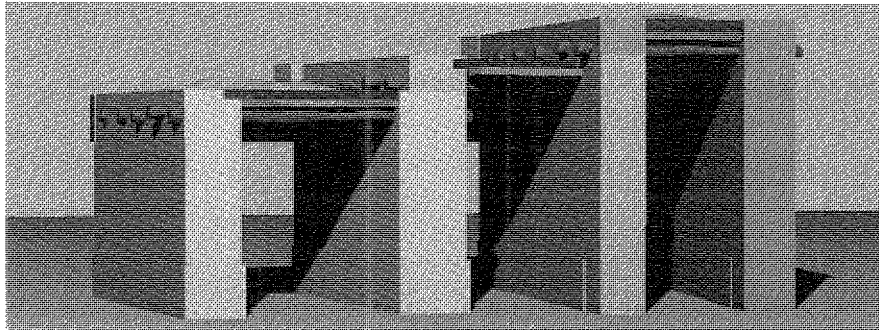
Εικ. 22. Τελική φωτορραλιστική αποκατάσταση τάφου ΙΙΙ στα Γουρνιά με πολλές εισόδους.

Πρέπει να τονιστεί ότι η αποκατάσταση αυτή κατέστη δυνατή χάρη στις φωτορραλιστικές αποκαταστάσεις. Η διαδικασία προσομοίωσης της κατασκευής του κτηρίου οδήγησε σε ένα εναλλακτικό σχηματικό πρόπλασμα (εικ. 24) και κατέστησε σαφές ότι το σταδιακό χτίσιμο των διαμερισμάτων του τάφου ΙΙΙ θα ήταν πιο εύκολο αν η στέγη είχε χτιστεί βαθμιδωτά. Σε αυτή την περίπτωση τα δοκάρια της οροφής τοποθετούνται εγκάρσια στους τοίχους και όχι παράλληλα, με αποτέλεσμα να αποφεύγονται οι συνεχείς ανακατασκευές της στέγης και να παρέχεται καλύτερη στήριξη στα δοκάρια από τους τοίχους. Πρέπει να σημειωθεί ότι στην τελευταία αυτή εκδοχή του τάφου ΙΙΙ, το επίχρισμα δεν καλύπτει ως κάτω τους τοίχους. Δύο με τρεις σειρές λίθων φαίνονται ακάλυπτες, ως ένα είδος κρηπίδας. Η αποκατάσταση αυτή είναι εξίσου πιθανή και στηρίζεται στην αποκατάσταση του Soles για τους υστερότερους ΜΜ Ι τάφους Ι και ΙΙ,<sup>63</sup> αλλά και στους τοιχοβάτες των ταφικών συμπλεγμάτων Ι/ΙΙ/ΙΙΙ και ΙV/V/VI του Μόχλου. Παρατίθεται ακριβώς για να υπογραμμισθεί η ποικιλία των δυνατών μορφών που θα μπορούσε να έχει ο τάφος ΙΙΙ.



Εικ. 23. Τελική φωτορραλιστική αποκατάσταση τάφου ΙΙΙ στα Γουρνιά με πολλές εισόδους και κλιμακωτή στέγαση.

<sup>63</sup> Soles 1992, 4, Fig. 1. Βλ. και Βαβουρανάκης 2005.



**Εικ. 24.** Σχηματικό πρόπλασμα ψηφιακής αποκατάστασης τάφου III στα Γουρνιά με πολλές εισόδους και κλιμακωτή στέγαση.

### IX. Τάφος III και «οργανική αρχιτεκτονική»

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο τάφος III θεωρείται δείγμα της «οργανικής αρχιτεκτονικής», επειδή κάνει εκτεταμένη χρήση του φυσικού βράχου, ξύλου, ντόπιου λίθου και ντόπιου κούσκουρα και επομένως εντάσσεται ομαλά στον τοπογραφικό του περίγυρο και στο φυσικό περιβάλλον. Ωστόσο, η σχέση του τάφου με τον φυσικό περίγυρο αλλάζει ανάλογα με την αποκατάσταση της μορφής του τάφου. Στην πρώτη αποκατάσταση (**εικ. 21**) η οργανική σχέση με το τοπίο δεν φαίνεται τόσο έντονα όσο έχει υποστηριχθεί. Το οικοδόμημα τονίζεται ως συμπαγές και αυτόνομο σύνολο, ενώ ο φυσικός βράχος χάνεται πίσω από τις ανθρώπινες παρεμβάσεις. Στη δεύτερη αποκατάσταση (**εικ. 22**) η σειρά των τεσσάρων εισόδων διαρρηγνύει την εντύπωση της αρχιτεκτονικής ενότητας, αν και πάλι το οικοδόμημα εξακολουθεί να κυριαρχεί στον φυσικό περίγυρο.

Περισσότερο οργανική εντύπωση δίνει η τρίτη αποκατάσταση (**εικ. 23**). Εκεί ο κατακερματισμός της ενότητας του οικοδομήματος είναι πλήρης, διότι η αρχιτεκτονική μορφή αποτυπώνει τα διαφορετικά πιθανά στάδια κατασκευής. Εδώ γίνεται καλύτερα αντιληπτή η περιοδική επιστροφή των ανθρώπων στον χώρο και η αντίστοιχη περιοδική ανανέωση και επανανοσηματοδότηση μνημείου και τόπου. Γίνεται αντιληπτό ότι το τοπίο, όπως σημειώνει ο Ingold,<sup>64</sup> είναι ένα αμάλγαμα από φυσικά στοιχεία και ανθρώπινη δραστηριότητα. Τα κτήρια δεν αποτελούν αμετάβλητα και παθητικά στοιχεία, αλλά συμμετέχουν ενεργά σε αυτό το δυναμικό αμάλγαμα, καθώς οι άνθρωποι έρχονται και επανέρχονται στο τοπίο. Εδώ ο τάφος III προσεγγίζει πάρα πολύ τα όσα έχουν γραφτεί παραπάνω για τους τάφους του Μόχλου.

Σημειώνεται ότι το Βόρειο Νεκροταφείο είναι σε αρκετά κομβικό σημείο της τοπογραφίας των Γουρνιών,<sup>65</sup> διότι προεξέχει ακριβώς στο σημείο που συναντιούνται οι

<sup>64</sup> Ingold 1993.

<sup>65</sup> Βαβουράνακης 2006.

πιθανότεροι δρόμοι από το λιμάνι των Γουρνιών προς τον οικισμό και από την περιοχή της Ιεράπετρας πάλι προς τον οικισμό. Και πάλι, δηλαδή, το νεκροταφείο βρίσκεται στην είσοδο του οικισμού, ως άτυπο σήμα της τοπικής ταυτότητας.

### X. Κατακλείδα

Η απόπειρα αρχιτεκτονικής μελέτης των ταφικών συμπλεγμάτων I/II/III και IV/V/VI του Μόχλου και του τάφου III των Γουρνιών βασίσθηκε κυρίως στη μελέτη των ιδίων των μνημείων, αλλά και σε συγκρίσεις με άλλα μινωικά αρχιτεκτονήματα. Όπου αυτό δεν ήταν αποτελεσματικό, δοκιμάστηκαν εναλλακτικές υποθέσεις εργασίας που ξεπερνούν τα αυστηρά όρια που θέτουν τα αρχαιολογικά κατάλοιπα. Οι υποθέσεις αυτές έχουν δοκιμαστικό χαρακτήρα, γι' αυτό και καμία από αυτές δεν πρέπει να προτιμηθεί έναντι των υπολοίπων. Από την άλλη πλευρά, οι τρεις πιθανές αποκαταστάσεις δεν αποτελούν διανοητικά παιχνίδια. Έχει αλλού υποστηριχθεί<sup>66</sup> ότι η εικόνα έχει τη δύναμη να επιβάλλεται στον θεατή. Ειδικά οι σύγχρονες πολυμεσικές εφαρμογές επιτρέπουν υψηλό βαθμό ρεαλισμού.<sup>67</sup> Με αυτόν τον τρόπο, δημιουργούν μία ψευδαίσθηση πιστότητας και αυθεντικότητας, ενώ, όπως όλες οι αποκαταστάσεις, αποτελούν παράγωγα του πνευματικού και ιδεολογικού υπόβαθρου αυτού που τις παράγει.

Η παραγωγή εναλλακτικών αποκαταστάσεων αποτέλεσε συνειδητή επιλογή των μελών του ερευνητικού προγράμματος αποκατάστασης των τάφων του Μόχλου και των Γουρνιών. Η συγκριτική τους αποτίμηση επιτρέπει στον θεατή να διατηρήσει την κριτική του εγρήγορση, ώστε να επιτύχει μία καλύτερη κατανόηση της σχέσης του τάφου III με τον περίγυρό του και άρα να διερευνήσει τον κοινωνικό ρόλο της «οργανικής» αρχιτεκτονικής. Η τελευταία θεωρείται ότι αποτυπώνει τον βαθμό της πρακτικής γνώσης του τοπίου και κατ' επέκταση της πληρέστερης αντίληψης των μνημείων από το εκάστοτε υποκείμενο. Η γνώση αυτή συσσωρεύεται μόνο με τη συνεχή εμπλοκή του υποκειμένου με το τοπίο, με την καθημερινή διατριβή και «πρακτική δράση».<sup>68</sup>

Η «οργανική» αρχιτεκτονική αποτελεί ένα μέτρο διάκρισης αυτών που γνωρίζουν και όσων έχουν άγνοια του τόπου, των ντόπιων και των ξένων και, ουσιαστικά, λειτουργεί ως δείκτης της τοπικής ταυτότητας. Όμως η λειτουργία αυτή ξεπερνά και τον ταφικό χαρακτήρα του κτηρίου και την προσομοίωση του ΝΛ και ΠΜ I τοπίου και ενεργοποιεί τη διαφορετική ικανότητα ντόπιων και επισκεπτών στον Μόχλο και στα Γουρνιά να εστιάζουν στο τοπίο, να το βιώνουν και να καθορίζουν τη θέση τους μέσα σε αυτό και στο κοινωνικό γίγνεσθαι του εκάστοτε τόπου. Αυτή η ικανότητα αποτελεί έναν «Λόγο», σύμφωνα με τη φρασεολογία του Foucault,<sup>69</sup> δηλαδή μία αξεδιάλυτη διαλεκτική και δυναμική σχέση αλληλοπροσδιορισμού τοπίου, αρχιτεκτονικής και

<sup>66</sup> Βαβουρανάκης 2005, 56-7. Emele 2000.

<sup>67</sup> Ενδεικτικά, Barceló, Forte και Sanders (επιμ.) 2000. Forte (2005).

<sup>68</sup> Bourdieu 2000 [1994].

<sup>69</sup> Foucault 1970.

κοινωνικού γίνεσθαι, και άρα μία συνθετότερη και πιο περίπλοκη δομικά κοινωνική και ιστορική οντότητα από ό,τι έχει μέχρι τώρα υποστηριχθεί. Αυτό το πρίσμα θέασης των κοινωνικών συμφραζομένων επαναπροσδιορίζει τις προϋποθέσεις της αποκατάστασης της ιστορικής εικόνας των ΠΜ κοινοτήτων του Μόγλου και των Γουρνιών και βάζει τις βάσεις για μία καλύτερη κατανόηση της εικόνας αυτής μέσα από τα αρχαιολογικά κατάλοιπα.

*Γιώργος Βαβουράνακης*

Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης  
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών  
Σελεύκου 10  
Νέα Ιωνία, 142 32 Αθήνα  
e-mail: Georgios.Vavouranakis@gmx.net

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Βαβουρανάκης, Γ. 2005. Αρχιτεκτονική αποκατάσταση των τάφων Ι και ΙΙ του Βόρειου Νεκροταφείου των προϊστορικών Γουρνιών στην Κρήτη. *Αριάδνη* 11: 39-63.
- . 2006. Η τοπογραφία των Μινωικών ταφών: Αρχαιολογικές παρατηρήσεις, κοινωνιολογικές σκέψεις και ιστορικές ερμηνείες. Στο: *Πεπραγμένα του Θ' Κρητολογικού Συνεδρίου*. Ηράκλειο: Εταιρεία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 283-295.
- Βασιλειάδης, Δ. Β. 1955. *Εισαγωγή στην αιγαιοπελαγίτικη λαϊκή αρχιτεκτονική*. Αθήνα: Νέα Εστία.
- Επιτροπάκης, Π. Ι. 2004. Συνοπτική θεώρηση του κρητικού παραδοσιακού αγροτικού σπιτιού. Στο: Ν. Μ. Γιγουρτάκης (επιμ.), *Το Ηράκλειο και η περιοχή του: Διαδρομή στο χρόνο. Ιστορία, αρχαιολογία, λογοτεχνία, κοινωνία*. Ηράκλειο: Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας – Γενική Γραμματεία Ολυμπιακών Αγώνων, 447-477.
- Ζαγορήσιου, Μ. Γ. 1996. *Λαϊκή αρχιτεκτονική στην Κρήτη*. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.
- Ζώης, Α. 1973. *Κρήτη – Εποχή του Λίθου* (Αρχαίες Ελληνικές Πόλεις 18). Αθήνα: Αθηναϊκό Κέντρο Οικιστικής.
- . 1976. *Βασιλική Ι: Νέα αρχαιολογική έρευνα εις το Κεφάλι πλησίον του χωριού Βασιλική Ιεραπέτρας* (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 83). Αθήνα.
- . 1997. *Κρήτη – Η Πρώιμη Εποχή του Χαλκού*, 1. Αθήνα: Απόδεξις.
- . 1998. *Κρήτη – Η Πρώιμη Εποχή του Χαλκού*, 3. Αθήνα: Απόδεξις.
- Λεμπέση, Α. 1976. Ο οικίσκος των Αρχανών. *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 12-43.
- Μαντζουράνη, Ε. 2002. *Προϊστορική Κρήτη: Τοπογραφία και αρχιτεκτονική από τη νεολιθική εποχή έως και τους νεοανακτορικούς χρόνους*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- Παπαδάκης, Ν. 1984. ΚΔ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων: Ανασκαφικές εργασίες. *Αρχαιολογικό Δελτίο* 39, Β (Χρονικά): 304-307.
- . 1986. ΚΔ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων: Ανασκαφικές εργασίες. *Αρχαιολογικό Δελτίο* 41, Β (Χρονικά): 228-232.
- Πλάτων, Ν. 1954. Χρονικά: Αρχαιολογική κίνησης εν Κρήτη κατά το έτος 1954. *Κρητικά Χρονικά* 8: 499-517.
- . 1959. Χρονικά: Αρχαιολογική κίνησης εν Κρήτη κατά το έτος 1959. *Κρητικά Χρονικά* 13: 356-393.
- Σακελλαράκης, Γ. και Ε. Σακελλαράκη. 1997. *Αρχάνες: Μια νέα ματιά στη Μινωική Κρήτη*. Αθήνα: Εκδόσεις Άμμος - Ίδρυμα Ελένης Νάκου.

- Agourides, C. 1997. Sea routes and navigation in the third millennium Aegean. *Oxford Journal of Archaeology* 16/1: 1-24.
- Barceló, J. A., M. Forte και D. H. Sanders (επιμ.). 2000. *Virtual Reality in Archaeology: Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology (CAA)* (BAR International Reports 843). Οξφόρδη: Archaeopress.
- Boyd, H. 1904. Gournia. *Transactions of the Department of Archaeology, University of Pennsylvania* I/I.
- . 1905. Gournia. *Transactions of the Department of Archaeology, University of Pennsylvania* I/III.
- Boyd-Hawes, H. κ.ά. 1908. *Gournia, Vasiliki and other sites on the Isthmus of Hierapetra, Crete*. Philadelphia: The American Exploration Society, Free Museum of Science and Art.
- Boulotis, C. 1990. Villes et palais dans l'art Égéen du IIe millénaire av. J.-C. Στο: Darcque και Treuil (επιμ.) 1990, 421-459.
- Bourdieu, P. 2000 [1994]. *Raisons pratiques: Sur la théorie d'action*. Παρίσι: Seuil [Πρακτικοί λόγοι για τη θεωρία της δράσης, μτφ. Ρ. Τουτουτζή. Αθήνα: Πλέθρον].
- Branigan, K. 1993. *Dancing with death: Life and death in Southern Crete, c. 3000-2000 BC*. Amsterdam: Hakkert.
- . 1998. Prehistoric and early historic settlement in the Ziros region. *Annual of the British School at Athens* 93: 23-90.
- Cameron, M. A. S. 1972. Appendix IV: The Plasters. Στο: Warren 1972, 305-314.
- Darcque, P. και R. Treuil (επιμ.). 1990. *L'habitat Égéen Préhistorique (Bulletin de Correspondence Hellenique Supplement 19)*. Αθήνα: Ecole française d'Athènes.
- Emele M. 2000. Virtual spaces, Atomic Pig-Bones and Miscellaneous Goddesses. Στο: I. Hodder (επιμ.), *Towards reflexive method in archaeology: The example at Çatalhöyük. By members of the Çatalhöyük teams* (British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph 28). Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 219-228.
- Evans, A. 1921. *The Palace of Minos at Knossos, I: The Neolithic and Early and Middle Minoan Ages*. Λονδίνο: Macmillan & Co.
- Forte, M. 2005. The virtual reconstruction of the archaeological landscape. Στο: J.-F. Berger, F. Bertoncello, F. Braemer, G. Davtian και M. Gazenbeek (επιμ.), *Temps et espaces de l'homme en société. Analyses et modèles spatiaux en archéologie (XXVe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes)*. Antibes: Éditions APDCA, 55-66.
- Foucault, M. 1970. *Η τάξη του λόγου*, μτφ. Χ. Χρηστίδης και Μ. Μαϊδάτσης. Αθήνα: Ηριδανός.
- Hall, E. 1912. Excavations in Eastern Crete: Sphoungaras. *University of Pennsylvania, The Museum, Anthropological Publications* III/2: 41-73.
- Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25/2: 152-174.



- Lempessi, A. 2002. A Minoan architectural model from the Syme sanctuary, Crete. *Athenische Mitteilungen* 117: 1-19.
- Nowicki, K. 2000. *Defensible sites in Crete c. 1200 – 800 B.C. (LM IIIB/IIIC through Early Geometric)* (Aegaeum 21). Λιέγη: Université de Liège.
- Shaw, J. 1973. Minoan architecture: Materials and techniques. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* 49.
- Schoep, I. 1994. Home sweet home: Some comments on the so-called models from the Prehellenic Aegean. *Opuscula Atheniensi* 20: 189-210.
- Seager, R. B. 1912. *Explorations in the island of Mochlos*. Βοστώνη/Νέα Υόρκη: The American School of Classical Studies at Athens.
- Soles, J. S. 1979. The early Gournia town. *American Journal of Archaeology* 83: 147-167.
- . 1983. A Bronze Age Quarry in Eastern Crete. *Journal of Field Archaeology* 10: 33-46.
- . 1988. Social ranking in prepalatial cemeteries. Στο: E. B. French και K. A. Wardle (επιμ.), *Problems in Greek prehistory: Papers presented at the Centenary Conference of the British School of Archaeology at Athens, Manchester April 1986*. Bristol: Bristol University Press, 49-61.
- . 1991. The Gournia palace. *American Journal of Archaeology* 95: 17-78.
- . 1992. *The Prepalatial cemeteries at Mochlos and Gournia and the house tombs of Bronze Age Crete (Hesperia Supplement 24)*. Princeton, N.J.: American School of Classical Studies.
- . 2004. The Chalinomouri Farmhouse. Στο: Soles και Davaras (επιμ.) 2004, 103-125.
- Soles, J. S. και C. Davaras. 1996. Excavations at Mochlos, 1992–1993. *Hesperia* 65: 175-230.
- Soles, J. S. και C. Davaras (επιμ.). 2004. *Mochlos 1A-C. Period III. Neopalatial Settlement on the Coast: The Artisans' Quarter and the Farmhouse at Chalinomouri*. Philadelphia: INSTAP Academic Press.
- Van Effenterre, H. 1980. *Le palais de Mallia et la cité minoenne: Étude de synthèse*. (*Incunabula Graeca* 76/1). Ρώμη: Edizioni dell'Ateneo.
- Vavouranakis, G. 2002α. *Funerary landscapes east of Lasithi, Crete, in the Bronze Age*. Ph.D. Thesis. Sheffield: The University of Sheffield.
- . 2002β. Towards an elemental approach of Early Minoan funerary architecture: The enduring bedrock. Στο: G. Muskett, K. Koltsida και M. Georgiadis (επιμ.), *Symposium On Mediterranean Archaeology 2001* (BAR International Series 1040). Οξφόρδη: Archaeopress, 39-46.
- Warren, P. 1972. *Myrtos: An Early Bronze Age settlement in Crete*. Λονδίνο: The British School of Archaeology at Athens / Thames and Hudson.

- Watrous, L. V. 1994. Review of Aegean Prehistory III: Crete from the earliest Prehistory through the Protopalatial period. *American Journal of Archaeology* 98: 695-753.
- Watrous, L. V. και H. Blitzer. 1999. The region of Gournia in the Neopalatial period. Στο: P. P. Betancourt, V. Karageorghis, R. Laffineur και W.-D. Niemeier (επιμ.), *Meletemata: Studies in Aegean Archaeology presented to Malcolm H. Wiener as he enters his 65th year (Aegaeum 20)*. Λιέγη: Université de Liège, 905-909.
- Whitelaw, T. 2004. Alternative Pathways to Complexity in the Southern Aegean. Στο: J. C. Barrett και P. Halstead (επιμ.), *The Emergence of Civilisation Revisited* (Sheffield Studies in Aegean Archaeology 6). Οξφόρδη: Oxbow, 232-256.
- Zois, A. 1990. Pour un schéma évolutif de l'architecture minoenne: A. Les fondations. Techniques et morphologie. Στο: Darcque και Treuil (επιμ.) 1990, 75-93.

**Architectural reconstructions of prehistoric tombs from  
Mochlos and Gournia in Crete:  
“organic architecture” and social context**

GIORGOS VAVOURANAKIS

*Summary*

The prehistoric cemeteries of Mochlos and Gournia have been considered to be examples of “organic architecture”. The term describes buildings that take advantage of natural bedrock ledges. As a result, built parts resemble organic extensions of the natural setting. “Organic architecture” demonstrates the dialectic relationship between architecture, topography and socio-historical process. Such significance hinges upon the ways in which the tombs of Mochlos and Gournia may be reconstructed. For this reason, this paper presents a study of tomb III at Gournia and tombs I/II/III and IV/V/VI at Mochlos. They were all built in the Early Minoan II period and constitute some of the most monumental examples of funerary architecture of the period. As a result, they occupy a central place in all arguments on the understanding of Early Minoan social processes. Their study has been based on the extensive literature as well as new field measurements. A series of photorealistic models presents alternative reconstructions of the tombs. By comparing different pictures, viewers are able to retain their critical spirit and appreciate better the arguments that this paper offers on the social importance of “organic architecture”. The latter is understood as part of a social discourse that distinguished between locals and visitors, because the monumentality of the tombs was better apprehended by the former rather than the latter. Locals had the necessary knowledge to zoom into the detail of the landscape they inhabited and used on a daily basis and thus distinguish between natural and manmade features. The visitors’ view had to be restricted to a coarser grain resolution. The appreciation and understanding of “organic architecture” required a certain degree of practical knowledge, which thus served the reinforcement of local identity. This reinforcement was further accentuated by the funerary character of these buildings. As repositories

of the material remains of past generations, the tombs were places of collective memories and, hence, treasuries of local tradition and history through ritual activity that emphasised kinship, lineage and ancestry. In this respect, “organic architecture” was much more than simply a practical technique for economising time and material in building. It was a practice, which occupied a firm place within social discourse.

## Λυσίας, *Κατὰ Τείσιδος* (απ. 17 Gernet – Bizos): μια ερμηνευτική προσέγγιση \*

ΔΗΜΟΣ Γ. ΣΠΑΘΑΡΑΣ

καὶ μὴν εἰ θέλετε σκέψασθαι παρ' ὑμῖν αὐτοῖς, ὧ ἄνδρες δικασταί, τί δούλον ἢ ἐλεύθερον εἶναι διαφέρει, τοῦτο μέγιστον ἂν εὔροίτε, ὅτι τοῖς μὲν δούλοις τὸ σῶμα τῶν ἀδικημάτων ἀπάντων ὑπεύθυνόν ἐστιν, τοῖς δ' ἐλευθέροις ὕστατον τοῦτο προσήκει κολάζειν. (Δημοσθένης, *Κατὰ Τιμοκράτους*, 167).

Ἄν θελήσετε, ὅμως, να εντοπίσετε και μόνοι σας, κύριοι δικαστές, τη διαφορά ανάμεσα στο να είναι κανείς δούλος ή ελεύθερος, τούτη θα ξεχωρίσετε ως σημαντικότερη: ὅτι για κάθε ἀδίκημα που διαπράττεται ἀπὸ δούλο δοκιμάζεται τὸ σῶμα του, ἐνῶ τὸ σῶμα των ἐλευθέρων εἶναι τὸ τελευταῖο που ἀρμόζει να τιμωροῦμε.

### Εισαγωγικά

Το ἔκτασης ἑξὶ παραγράφων ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν λόγο του Λυσία *Κατὰ Τείσιδος* που ἔχει σωθεῖ, τὸ οφείλουμε στὸν Διονύσιο τὸν Ἀλικαρνασσεά. Περιέχει μέρος τῆς *δηγήσεως* του λόγου, τὴν ὁποία παραθέτει ὁ Διονύσιος στὸ ἔργο του *Περὶ τῆς Δημοσθένεως*.

---

\* Θερμές ευχαριστίες οφείλω στὸν συνάδελφο Κωνσταντῖνο Ἀποστολάκη, ὁ ὁποῖός μου ἔκανε ἀρκετές χρήσιμες παρατηρήσεις και με βοήθησε να βελτιώσω σημαντικά τὸ κείμενό μου. Θερμά ευχαριστώ και τὴν/τον κριτική/ὸ ἀναγνώστρια/στη τῆς *Αριάδνης* για τὴς υποδείξεις τῆς/του. Τὸ κείμενο αὐτὸ παρουσιάστηκε τὸν Μάρτιο του 2006 στὸ Λονδίνο, στὴν σειρά σεμιναρίων του Institute of Classical Studies με ἀντικείμενο τὸ ἀρχαῖο ἐλληνικό δίκαιο· ευχαριστῶ ἀπὸ καρδιάς τὸ ἀκροατήριό του σεμιναρίου για τὰ ἐρωτήματα που μου ἔθεσε και κυρίως για ὅσα μου ἀπάντησε. Ὅποιες ἀβλεψίες ἢ σφάλματα παραμένουν οφείλονται ἀποκλειστικά σε ἐμένα.

νους λέξεως (11) ως συγκριτικό μέγεθος, για να αποδείξει ότι η *διήγησις* του *Κατὰ Κόωνος* λόγου του Δημοσθένη διαθέτει τις αρετές του ύφους του Λυσία. Ο λόγος αφορά στην μαστίγωση του Αρχίππου, ενός νεαρού Αθηναίου πολίτη από τον νεαρό επίσης Τείσιν, η οποία συνέβη στο σπίτι του τελευταίου. Ομιλητής δεν είναι κανένας από τους δύο άμεσα εμπλεκόμενους στην υπόθεση, αλλά ένας άνδρας για τον οποίο μαθαίνουμε ότι ήταν φίλος του Αρχίππου και είχε περιορισμένη ανάμειξη στα γεγονότα. Ως προς την θεματική του, το απόσπασμα συμπυκνώνει πολλά από τα στοιχεία που εντοπίζουμε σε άλλους λόγους οι οποίοι σχετίζονται με υποθέσεις βιαιοπραγίας και αναδεικνύει αρκετά από τα τυπικά χαρακτηριστικά της *ἔβρεως*. Η ειδοποιός διαφορά της υπόθεσης αυτού του λόγου από τις υποθέσεις άλλων ομόθεμων λόγων έγκειται στην ακραία μορφή βίας που εκδηλώνει ο Τείσις μαστιγώνοντας τον Αρχίππο.

Στόχος της παρούσας μελέτης είναι να προτείνει μια ερμηνεία αυτού του ενδιαφέροντος αλλά παραμελημένου από την έρευνα αποσπάσματος και περιλαμβάνει τις ακόλουθες ενότητες: (α) παρουσίαση της υπόθεσης και ανασύσταση των βασικών θέσεων και της επιχειρηματολογίας των δύο πλευρών επί τη βάση των πληροφοριών που αντλούμε από τον Διονύσιο, (β) εξέταση των τυπικών χαρακτηριστικών υβριστικής συμπεριφοράς που απαντούν στον λόγο, και (γ) προσπάθεια προσδιορισμού της νομικής διαδικασίας με την οποία οδηγήθηκε ο Τείσις στο δικαστήριο.

## I. Η υπόθεση

Σύμφωνα με τον ομιλητή, ο οποίος είναι φίλος του θύματος, αφορμή της έχθρας του Τείσιδος με τον Αρχίππο στάθηκε ένας καβγάς των δύο νέων ανδρών που συνέβη σε μια παλαιίστρα, την ώρα που ετοιμάζονταν να προπονηθούν: λογομάχησαν και αντάλλαξαν βαριές κουβέντες και προσβολές. Ο νεαρός κατηγορούμενος θέλησε να δώσει συνέχεια στη μεταξύ τους αντιπαλότητα, και γι' αυτόν τον λόγο αργότερα συνάντησε τον κηδεμόνα του που ονομαζόταν Πυθέας και τον ενημέρωσε για το περιστατικό. Ο Πυθέας, που ήταν και εραστής του Τείσιδος, θέλοντας να δείξει την εύνοιά του προς τον νεαρό, τον συμβούλευσε να φανεί διαλλακτικός και να προσποιηθεί ότι επιθυμεί να συμφιλιωθεί με τον Αρχίππο, αλλά παράλληλα να καιροφυλακτεί ώστε να τον πετύχει κάπου μόνο του. Πράγματι, ο Τείσις ακολούθησε τη συμβουλή του Πυθέα, και όταν συνάντησε τον Αρχίππο μαζί με τον φίλο του τη στιγμή που περνούσαν από το σπίτι του, τους κάλεσε να δειπνήσουν μαζί του· ο Αρχίππος αρνήθηκε αρχικά να πάει στο δείπνο, αλλά τελικά υπέκυψε στην επίμονη πρόσκληση του Τείσιδος σε *κῶμον*. Πράγματι, όταν πια νύχτωσε, ο Αρχίππος, έχοντας ήδη δειπνήσει, πήγε μαζί με τον φίλο του (τον άνδρα που εκφωνεί τον λόγο) στο σπίτι του Τείσιδος, χτύπησαν την πόρτα και μπήκαν μέσα. Όσα ακολουθούν στην αφήγηση είναι σκηνές άγριας και ατιμωτικής βίας: ο Τείσις και όσοι συνδειπνούσαν μαζί του έδωξαν κακήν κακώς από το σπίτι τον φίλο του Αρχίππου και έπειτα, ίσως με τη βοήθεια του Πυθέα, ο Τείσις έδεσε τον Αρχίππο σε μια κολώνα, πήρε ένα μαστίγιο, τον χτύπησε αλύπητα και τέλος

τον κλείδωσε σε ένα δωμάτιο. Όταν ξημέρωσε, ο Τείσις ξεπερνώντας κάθε προηγούμενο βαρβαρότητας, διέταξε τους δούλους του να ξαναδέσουν τον Αρχίππο και να τον ξαναμαστιγώσουν. Έπειτα από τη διπλή μαστίγωσή του, ο Αρχίππος βρισκόταν σε άθλια κατάσταση και ο Τείσις ζήτησε από τους δούλους (;) να καλέσουν κάποιον Αντίμαχο· του είπε ότι ο Αρχίππος χτύπησε την πόρτα την ώρα που έτρωγαν, μπήκε στο σπίτι απρόσκλητος και προσέβαλε τον ίδιο, τον Αντίμαχο<sup>1</sup> και τις γυναίκες του σπιτιού. Ο Αντίμαχος κατάλαβε ότι συνέβησαν τρομερά πράγματα, ωστόσο κάλεσε μάρτυρες και ρώτησε τον Αρχίππο πώς μπήκε στο σπίτι· εκείνος απάντησε «κατόπιν προσκλήσεως του Τείσιδος και των συγγενών του». Τότε οι μάρτυρες, ταραγμένοι από τα γεγονότα, έπεισαν τον Τείσιν να απελευθερώσει τον Αρχίππο και τον παρέδωσαν στους αδελφούς του, οι οποίοι τον πήραν με φορείο, διότι ήταν αδύνατον να περπατήσει· κατόπιν εκείνοι τον μετέφεραν στην αγορά (δειγμα, β) και έδειξαν το ταλαιπωρημένο σώμα του στους περαστικούς, οι οποίοι εξέφρασαν την αγανάκτησή τους που η πόλη δεν τιμωρεί με συνοπτικές διαδικασίες τους δράστες τόσο αποτροπιαστικών πράξεων.

## II. Η επιχειρηματολογία των διαδίκων

Δυστυχώς η αποσπασματική μορφή στην οποία έχει σωθεί ο λόγος καθιστά δυσχερή την πλήρη κατανόηση της επιχειρηματολογίας. Εντούτοις, είναι δυνατό να εξαγάγουμε κάποια σχετικώς ασφαλή συμπεράσματα στηριζόμενοι σε όση από την *διήγησιν* έχει σωθεί, διότι το περιεχόμενο των αφηγήσεων στους δικανικούς λόγους συχνά διαμορφώνει τη βάση επάνω στην οποία ικριώνεται η λογική επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται στις *πίστεις*. Παράλληλα, η *διήγησις* –ιδιαίτερα στους λόγους του Λυσία– παρέχει γόνιμο έδαφος για τη σκιαγράφηση των χαρακτήρων που εμπλέκονται στην εκάστοτε υπόθεση και συμβάλλει στην ενστάλαξη προκαταλήψεων στο συναίσθημα των δικαστών. Το μέρος της *διηγήσεως* που σώζει ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεάς επιτρέπει σε κάποιο βαθμό την ανασύσταση της επιχειρηματολογίας των δύο πλευρών και τον εντοπισμό των βασικών τους θέσεων.

Ο ομιλητής αφηγείται με αρκετά ουδέτερο τρόπο το περιστατικό στην παλαιστρα, χωρίς να αποδίδει την ευθύνη για την αρχή της αντιπαλότητας στην πλευρά του κατηγορουμένου: οι δύο αντίπαλοι γδύθηκαν μαζί προετοιμαζόμενοι να προπονηθούν και κάποια στιγμή λογομάχησαν, ανταλλάζοντας βαριές κουβέντες. Το περιστατικό αυτό, παρά την οξύτητα που δηλώνει η λέξη *λοιδορία*,<sup>2</sup> δεν θα πρέπει να προκάλεσε

<sup>1</sup> Το απόσπασμα δεν καθιστά σαφές ποιος είναι ο Αντίμαχος, αλλά σύμφωνα με την εκδοχή του Τείσιδος ο Αρχίππος εκτόξευσε ύβρεις εναντίον του Αντιμάχου και «των γυναικών τους», και έτσι μπορούμε να εικάσουμε ότι θα ήταν συγγενής του Τείσιδος.

<sup>2</sup> Βλ. Dover 1978, 56. Ο λόγος *Πρός Σίμωνα* του Λυσία αφορά εξ ολοκλήρου σε μια τέτοια υπόθεση (βλ. υποσημ. 4).

ιδιαίτερη εντύπωση ή έπληξη στους δικαστές, οι οποίοι θα ήταν συνηθισμένοι σε διπληκτισμούς νεαρών ιδίως ανθρώπων για υποθέσεις που προέρχονταν από ερωτική ζήλια,<sup>3</sup> αν και η σιωπή του ομιλητή σχετικά με όσα συνέβησαν στην παλαιίστρα θα μας έκανε να υποπτευθούμε ότι ο κατηγορούμενος υπέστη πρώτος την προσβολή του Αρχίππου. Στον *Κατά Κόνωνος* λόγο (Δημ. 54.14), ο νεαρός κατηγορός, ο Αρίστων, προΐδεάζοντας τους δικαστές σχετικά με την υπερασπιστική τακτική του Κόνωνος προβλέπει ότι ο τελευταίος θα υποβαθμίσει τη βίαιη επίθεση εναντίον του λέγοντας πως οι καβγάδες στο πλαίσιο του ερωτικού κυνηγιού (εδώ, για τον έρωτα *έταιρων*) ανάμεσα στους γιούς των καλύτερων οικογενειών είναι συχνοί.<sup>4</sup> Εκείνο που θα μπορούσε εντούτοις να προκαλέσει κάποιες υποψίες στους δικαστές σχετικά με την αξιοπιστία του ομιλητή είναι ο χειρισμός του περιστατικού στην παλαιίστρα. Είδαμε ότι σύμφωνα με τον ομιλητή, μετά την εκεί λογομαχία, ο Τείσις έσπευσε να αναφέρει όσα συνέβησαν στον Πυθέα, κηδεμόνα και εραστή του, και ο τελευταίος τον συμβούλευσε να συμφιλιωθεί με τον Αρχίππο και να του συμπεριφέρεται φιλικά, καιροφυλακτώντας να τον βρει κάπου μόνο του. Μήπως ο Πυθέας δεν συμβούλευσε τίποτε τον νεαρό Τείσιν;

Η ουδέτερη παρουσίαση του περιστατικού από τον ομιλητή –είναι χαρακτηριστικό ότι στην παλαιίστρα δεν φαίνεται να ασκήθηκε σωματική βία– δεν αποδεικνύει καθ' εαυτήν τίποτε σε σχέση με την ενοχή ή την αθωότητα του Τείσιδος. Είναι μάλιστα πιθανό ο Τείσις να δέχτηκε πρώτος τις προσβολές του Αρχίππου για τη σχέση του με τον Πυθέα. Όπως υποστηρίζει ο Fisher (2001, 197), «μπορεί κανείς να υποπτευθεί ότι ο Αρχίππος περιέλαβε στις προσβολές του το θέμα της δουλείας, προσβολές που ίσως να είχαν ως στόχο την εκούσια ερωτική υποδούλωση του Τείσιδος στον εραστή/κηδεμόνα του».<sup>5</sup> Εντούτοις, ο Τείσις βρίσκεται σε δύσκολη θέση: αν υποστή-

<sup>3</sup> Τα γυμνάσια και οι παλαιίστρες προσέφεραν τις κατάλληλες προϋποθέσεις στους εραστές για να εκδηλώσουν το ενδιαφέρον τους στους ερωμένους, βλ. Dover 1978, 54 κ.ε., Fisher 1998, 95-104 σχετικά με τη νομοθεσία που ρύθμιζε τη λειτουργία των γυμνασίων, βλ. MacDowell 2000, 15-7.

<sup>4</sup> Το συγγνωστό της χρήσης μέτριας βίας σε περιπτώσεις ερωτικής φιλονικίας αναδεικνύεται στον *Κατά Τιμάρχου* (Αισχίν. 1.134), όπου ο ίδιος ο ρήτορας παραδέχεται πως οι *καλοί κάγαθοί* νέοι γίνονται *περιμάχητοι*, και αμέσως μετά, όταν ο ρήτορας ανασκευάζει την κατηγορία που υποθέτει ότι θα του απευθύνει η αντίπαλη πλευρά, ότι ο ίδιος έχει υπάρξει *όκληρός* στα γυμνάσια (135). Εξαιρετικά χρήσιμος είναι ο σχολιασμός των χωρίων αυτών από τον Fisher (2001, 274-82). Επίσης, το ίδιο θέμα θίγεται στον *Πρός Σίμωνα* λόγο (Λυσ. 3.4), παρόλο που εκεί ο ομιλητής είναι σχετικά με γάλης ηλικίας, και ως εκ τούτου ο Λυσίας τον παρουσιάζει να υιοθετεί απολογητικό τόνο σχετικά με την ερωτική του δραστηριότητα (*παρά τήν ηλικίαν τήν έμμαντοῦ άνοητότερον προς τό μειράκιον διατεθείς*). Σχετική βιβλιογραφία: Dover 1964, 31-42 και 1978, 54-7, Winkler 1990, 49, Coehn 1995, 127-8, και Fisher 1998, 73-8.

<sup>5</sup> Σην άποψη αυτή επανέρχεται ο Fisher και αλλού (1998, 95), και την ερμηνεία του δέχεται ο Cohen (1995, 138), προσθέτοντας ότι είναι αδύνατο να γνωρίζουμε τι προκάλεσε την αντιπαλότητα μεταξύ τους. Είναι ενδεικτικό πάντως ότι ο Τείσις ακινητοποιεί πιθανώς μαζί με τον Πυθέα τον Αρχίππο (*συναρπάσαντες έδησαν*, 4), πράγμα που ίσως να υποδηλώνει την επιθυμία του κηδεμόνα/εραστή του Τείσιδος να μοιραστούν ως ένα σημείο την εκδίκηση. Σχετικά με τα όρια της δοτικότητας του ερωμένου στον εραστή, βλ. Dover 1978, 81-91.



ριζε ότι ο Αρχίππος του επιτέθηκε πρώτος στην παλαιίστρα, δεν θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να εξηγήσει γιατί δεν τον ενήγαγε τότε, αλλά προτίμησε να τον εκδικηθεί με τον βάνουσο τρόπο που παρουσιάζει ο ομιλητής. Το βέβαιο είναι, πάντως, ότι η πλευρά του Αρχίππου –ή καλύτερα ο λογογράφος Λυσίας– έκρινε ότι θα ήταν συμφέρουσα μια αναφορά στο περιστατικό αυτό. Το ερώτημα είναι για ποιον λόγο.

Η υπερασπιστική γραμμή του Τείσιδος θα στηριζόταν στον ισχυρισμό ότι ο Αρχίππος μπήκε απρόσκλητος στο σπίτι και προσέβαλε βάνουσα τα μέλη του οίκου (5). Η πλευρά του κατηγορουμένου συνεπώς θα παρουσίαζε τον Αρχίππο ως έναν εκδικητικό νέο, ο οποίος, παρόλο που προσέβαλε πρώτος τον Τείσιν, δεν ξέχασε ποτέ τη μεταξύ τους διαφορά, και μεθυσμένος μπήκε βίαια στο σπίτι του με σκοπό να *υβρίσει* τον ίδιο και την οικογένειά του. Ακολουθώντας αυτή την υπερασπιστική τακτική, ο Τείσις θα κατέθετε στο δικαστήριο τις μαρτυρίες των μελών της οικογένειάς του ή και φίλων ότι πράγματι έτσι συνέβησαν τα πράγματα. Αυτή η στάση του θα μπορούσε να παραλληλιστεί (παρά τις επί μέρους διαφορές των υποθέσεων) με τη στάση των γιων του Κόνωνα, οι οποίοι, επίσης τελώντας σε κατάσταση μέθης, επίσης υβριστικοί και βίαιοι, έδωσαν συνέχεια στην αντιπαλότητά τους με τον Αρίστων, επιστρέφοντας στην πόλη από τη φρουρά στο Πάνακτο. Ίσως ο Λυσίας να προέβλεψε ότι ο Τείσις –αντικρούοντας την εκδοχή ότι ενήργησε σύμφωνα με τις εντολές του Πυθέα– θα παρουσίαζε τον εαυτό του ως έναν ήσυχο νέο,<sup>6</sup> και θα ισχυριζόταν ότι η διάθεσή του να συμφιλιωθεί με τον Αρχίππο ήταν ειλικρινής και συνεπώς ότι ήταν δική του απόφαση να μην δώσει συνέχεια στο περιστατικό που συνέβη στην παλαιίστρα. Αυτή του η στάση θα ήταν παρόμοια (όχι, όμως, και πανομοιότυπη) με τη στάση του ομιλητή στον *Πρὸς Σίμωννα* λόγο (Λυσ. 3),<sup>7</sup> ο οποίος αποφεύγει τους αντιπάλους του και δεν δίνει συνέχεια στη βίαιη εισβολή τους στο σπίτι του ή με τη συνετή στάση του Αρίστων, που προτιμά να αποφεύγει ανθρώπους σαν τους γιους του Κόνωνα (Δημ. 54.6 – αλλά εκεί ο Αρίστων δέχεται ότι έτρεφε εχθρικά συναισθήματα εναντίον τους).

Ο Αρχίππος από την άλλη πλευρά, που έχει άγνοια του σχεδίου του Πυθέα,<sup>8</sup> παρουσιάζεται να υιοθετεί σχετικά ανεμμένη συμπεριφορά απέναντι στον Τείσιν, προκειμένου να καταστεί φανερό ότι υπήρξε θύμα της δολοπλοκίας τους: δεν διστάζει να περάσει μπροστά από το σπίτι του Τείσιδος –αν και ο ομιλητής αισθάνεται την ανάγκη να εξηγήσει ότι αυτό συνέβη επειδή ήταν γείτονες– και δέχεται να συμμετάσχει το βράδυ (*συσκοτάζοντας*) στον *κῶμον* στον οποίον τον προσκαλεί ο Τείσις, αν και μπορούμε να διακρίνουμε κάποια σκόπιμη επιφυλακτικότητα όταν αρχικά αρνείται

<sup>6</sup> Η διαπίστωση του Cohen (1995, 139 σημ. 38) ότι δεν διαθέτουμε την ανασκευή των επιχειρημάτων της υπεράσπισης είναι σωστή, εντούτοις ο ομιλητής σαφώς μας πληροφορεί σχετικά με την αξονική θέση του κατηγορουμένου, μεταφέροντας τα λόγια του Τείσιδος προς τον Αντίμαχο (5).

<sup>7</sup> Βλ. Carey 1989, 89.

<sup>8</sup> Την άγνοια αυτή υπαινίσσεται η φράση *ἐκ τῶν πεπραγμένων ἡσθήμεθα*, που δηλώνει ότι η πλευρά του Αρχίππου συνήγαγε εκ των υστέρων ότι ο Πυθέας είχε συμβουλευσει τον Τείσιν να καμφθεί τον φίλο του Αρχίππου.

να δειπνήσει μαζί του. Το γεγονός, πάντως, ότι ο Άρχιππος τελικά δέχεται την πρόσκληση του Τείσιδος, παρά την κάπως πεποιημένη αρχική του άρνηση να ανταποκριθεί στην πρόσκληση σε δείπνο, καθώς και η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς (στο απόσπασμά μας τουλάχιστον) σε συγκεκριμένα περιστατικά που θα αποδείκνυαν έμπρακτα τη μεταστροφή της συμπεριφοράς του Τείσιδος είναι δύο στοιχεία που προκαλούν κάποιες υποψίες σχετικά με την αξιοπιστία του ομιλητή και μας οδηγούν στο να εικάσουμε ότι στο διάστημα που μεσολάβησε ανάμεσα στη συνάντηση των δύο ανδρών στην παλαίστρα και την πρόσκληση σε δείπνο θα συνέβησαν πράγματα που ο ομιλητής προτιμά να αποκρύψει.<sup>9</sup> Στη *διήγησιν* πάντως έχει κάθε λόγο να αναδείξει την υποκριτική, ύπουλη και παράλογη (*είς τοῦτο μανίας*, 3) στάση του Τείσιδος, ο οποίος καλοδέχεται τον Άρχιππο στο σπίτι του (*έκέλευον εἰσέναι*, 4), για να τον μαστιγώσει λίγη ώρα αργότερα.

Ο Λυσίας συνεπώς παρενθέτει στη *διήγησιν* την πληροφορία ότι ο Τείσις ανέφερε στον Πυθέα όσα έγιναν στην παλαίστρα και ότι εκείνος τον συμβούλευσε να συμφιλιωθεί με τον Άρχιππο και να τον εκδικηθεί αργότερα, προκειμένου να θεραπεύσει τη βασική αδυναμία της πλευράς του πελάτη του. Η μαστίγωση του Αρχίππου συνέβη στο σπίτι του Τείσιδος, αφού μάλιστα εκδιώχθηκε βίαια ο μοναδικός πιθανός μάρτυρας του πρώτου, δηλαδή ο άνδρας που εκφωνεί τον λόγο. Η αφήγηση του περιστατικού στην παλαίστρα και η περιγραφή της μηχανορραφίας, εμπνευστής της οποίας ήταν ο Πυθέας, αποσκοπεί στην προκατάληψη των δικαστών, ενώ παράλληλα –και τούτο είναι ίσως σημαντικότερο– συμπληρώνει ένα λογικό κενό στην υπόθεση,<sup>10</sup> διότι παρέχει το κίνητρο της πράξης του κατηγορουμένου, κατά τρόπο μάλιστα εξαιρετικά αληθοφανή, εφ' όσον ο Τείσις πληρώνει τον Άρχιππο με το ίδιο νόμισμα: ο Άρχιππος, ο οποίος έσκωψε τον Τείσιν για εκούσια ερωτική δουλεία στον Πυθέα, τιμωρείται τώρα ο ίδιος σαν να είναι δούλος.<sup>11</sup> Το περιστατικό αυτό, άλλωστε, και η κατάσταση της υγείας του Αρχίππου μετά τη μαστίγωση (6) είναι τα μοναδικά στοιχεία που φαίνεται ότι θα μπορούσε να στηρίξει η πλευρά του κατηγορού σε μαρτυρίες προσώπων μη εμπλεκόμενων στην υπόθεση.

Μήπως, όμως, υπάρχουν και πρόσωπα που εμπλέκονται στην υπόθεση, τα οποία θα μπορούσαν να καταθέσουν; Ασφαλώς, είναι οι δούλοι του Τείσιδος που μαστίγωσαν τον Άρχιππο. Αν ο Τείσις αρνούσαν ότι ο ίδιος ή οι δούλοι του μαστίγωσαν τον Άρχιππο, είναι πολύ πιθανό ότι σε κάποιο σημείο του λόγου ο ομιλητής θα ανέφερε ότι ο Άρχιππος προκάλεσε τον Τείσιν να παραδώσει τους δούλους του για να παρά-

<sup>9</sup> Εντύπωση προκαλεί και η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς εκ μέρους του ομιλητή σε κάποια ενέργειά του μετά από τη βίαιη εκδίωξή του από το σπίτι του Τείσιδος, όταν πια θα είχε κατανοήσει τις απειλητικές διαθέσεις του Τείσιδος.

<sup>10</sup> Ο Λυσίας χρησιμοποιεί την ίδια τακτική και στον *Υπέρ του Έρατοσθένους φόνου* (1.16, 29) και στον *Πρός Σίμωνα* (3.6-9). Βλ. Carey 1989, 95-6.

<sup>11</sup> Την ερμηνεία αυτή υιοθετεί ο Cohen 1995, 137· για τη μαστίγωση και τον ιδιωτικό εγκλεισμό του Αρχίππου, βλ. την επόμενη ενότητα.

σχουν μαρτυρίες με τη διαδικασία της *βασάνου* και εκείνος αρνήθηκε. Σε αυτή την περίπτωση θα είχαμε μια εντελώς παράδοξη κατάσταση, διότι ο Αρχίππος θα γινόταν βασανιστής των βασανιστών του και εκείνοι θα έπρεπε –πιθανώς υφιστάμενοι μαστίγωση– να απαντήσουν στο ερώτημα: «με μαστίγωσε ο κύριός σας και εσείς;». Βεβαίως, είναι εντελώς απίθανο η *βάσανος* να πραγματοποιήθηκε, διότι, ενώ οι ομιλητές στους δικανικούς λόγους συχνά χρησιμοποιούν την *πρόκλησιν* αυτή για να στηρίζουν την επιχειρηματολογία τους, σε καμία από τις γνωστές σε εμάς υποθέσεις δεν εφαρμόστηκε αυτό το είδος ανάκρισης.<sup>12</sup> Στον συγκεκριμένο λόγο εντούτοις, η *πρόκλησις* σε βασανισμό θα υπογράμμιζε την πλήρη αντιστροφή των ρόλων και συνεπώς θα αναδείκνυε την ακραία υβριστική συμπεριφορά του Τείσιδος.

### III. Ὑβρις

Παρόλο που άλλοι δικανικοί λόγοι περιλαμβάνουν αρκετές αναφορές σε περιστατικά βίας ανάμεσα σε Αθηναίους πολίτες και αποκαλύπτουν την ύπαρξη κοινωνικής ανοχής σε συμπλοκές νέων, στο απόσπασμα που εξετάζουμε ανιχνεύονται δύο αρκετά σπάνια χαρακτηριστικά, τα οποία έχουν έναν κοινό παρονομαστή: τη μαστίγωση και τον ιδιωτικό εγκλεισμό του Αρχίππου, πράξεις ατιμωτικές καθ' αυτές, οι οποίες αρμόζουν αποκλειστικά και μόνο σε δούλους και όχι σε Αθηναίους πολίτες. Επιπροσθέτως, και τα δύο αυτά παραπτώματα είναι τυπικά δείγματα *ύβρεως* και συνοδεύονται από άλλα τυπικά χαρακτηριστικά υβριστικής συμπεριφοράς. Στο υπόλοιπο της εργασίας αυτής θα με απασχολήσουν δύο ζητήματα: (α) τα τυπικά χαρακτηριστικά της *ύβρεως* που διακρίνουμε στον λόγο, και (β) η ταυτότητα του κατηγορού και η διαδικασία με την οποία ενάγει τον Τείσιν.

#### 1. Συμπτώματα Ὑβρεως Στον Κατὰ Τείσιδος

Η έννοια της *ύβρεως* έχει πρόσφατα προσελκύσει το ενδιαφέρον της έρευνας και είναι βέβαιο ότι σήμερα βρισκόμαστε σε πολύ καλύτερο σημείο κατανόησης απ' ότι πενήντα χρόνια πριν, όταν ακόμη θεωρούνταν ότι η *ύβρις* είχε κατ' εξοχήν θρησκευτικό περιεχόμενο και ως εκ τούτου η σημαντικότερη συμβολή της σύγχρονης έρευνας εντοπίζεται κυρίως στις προσπάθειες ανάδειξης του πολιτικού, κοινωνικού και νομικού περιεχομένου της *ύβρεως*. Εντούτοις, παρά την αναμφισβήτητη πρόοδο που έχει σημειωθεί, δεν έχει ακόμη καταστεί δυνατό να δοθεί ένας κοινώς αποδεκτός ορισμός της *ύβρεως*, παρά το γεγονός ότι οι περισσότεροι μελετητές τείνουν να συμφωνήσουν ως προς τα τυπικά χαρακτηριστικά της υβριστικής συμπεριφοράς. Για τις ανάγκες

<sup>12</sup> Σχετικά με τη *βάσανον*, βλ. Thür 1977· μια σύντομη, αλλά διαφωτιστική παρουσίαση του θέματος παρέχει ο Gagarin 1997, 21-2.

της παρούσας μελέτης θα είναι αρκετό να παραθέσω τις δύο επικρατούσες απόψεις σχετικά με το περιεχόμενο της έννοιας της *ύβρεως*, ώστε να επανέλθω στην εξέταση των εκδηλώσεων υβριστικής συμπεριφοράς στο απόσπασμά μας. Η πρώτη σύγχρονη συστηματική μελέτη της έννοιας της *ύβρεως* γράφτηκε από τον MacDowell,<sup>13</sup> ο οποίος εξετάζοντας έναν σημαντικό αριθμό χωρίων, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι *ύβρις* είναι το να «διαθέτει κανείς ενέργεια ή δύναμη και να την χρησιμοποιεί για προσωπική του ευχαρίστηση». Την αντίληψη αυτή αντέκρουσε μεταγενέστερα ο Fisher, ο οποίος μελέτησε διεξοδικά την *ύβριν* στη λογοτεχνία,<sup>14</sup> και μετατοπίζοντας την έμφαση από τον υβριστή στο θύμα της *ύβρεως*, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι *ύβρις* είναι η συμπεριφορά που έχει ως στόχο την ατίμωση ενός προσώπου ή μιας ομάδας ανθρώπων.<sup>15</sup>

Ποια είναι όμως τα συνοδά χαρακτηριστικά της *ύβρεως*, είτε πρόκειται για αιτίες που την προκαλούν είτε για συνέπειες που προκαλούνται από αυτήν; Ο MacDowell κατατάσσει στις πρώτες «τη νεότητα, την αφθονία τροφής και ποτού, και τον πλούτο», ενώ στις δεύτερες «την ακόμη μεγαλύτερη κατανάλωση τροφής και ποτού, την ερωτική δραστηριότητα, τα πειράγματα, τα χτυπήματα και τους φόνους, την υφαρπαγή της περιουσίας και των προνομίων των άλλων, το να κοροϊδεύει κανείς τους άλλους, και την ανυπακοή στην ανθρώπινη και τη θεϊκή εξουσία».<sup>16</sup> Η μελέτη του αποσπάσμάτος μας αναδεικνύει αρκετά δείγματα *ύβρεως* και τα καταστασιακά συμφραζόμενα της υπόθεσης παρέχουν τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την εκδήλωση υβριστικής συμπεριφοράς.

Η λέξη *ύβρις* δεν απαντά ούτε μία φορά στο απόσπασμα που εξετάζουμε, αλλά μπορούμε να εικάσουμε με αρκετή ασφάλεια ότι σε άλλα σημεία του λόγου ο ομιλητής δεν θα έχανε την ευκαιρία να επαναλάβει ότι ο Τείσις υπήρξε υβριστής ή να εξομοιώσει την επίθεσή του με *ύβριν*. Ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεάς, εισάγοντας τη σύγκριση της παρούσας *διηγήσεως* με τη *διήγησιν* του *Κατά Κόνωνος* λόγου του Δημοσθένη, την χαρακτηρίζει *ύβριστικήν*, ενώ η λέξη *ύβρις* απαντά σχεδόν πάντοτε σε υποθέσεις βιαιοπραγίας,<sup>17</sup> ανεξάρτητα από τη νομική διαδικασία με την οποία κατέληξε η κάθε υπόθεση στο δικαστήριο.<sup>18</sup> Τα συνοδά χαρακτηριστικά της *ύβρεως* που συναντούμε στο απόσπασμα –εκτός από τη μαστίγωση και τον ιδιωτικό εγκλεισμό

<sup>13</sup> MacDowell 1976 και 1990, 18-23.

<sup>14</sup> Fisher 1992.

<sup>15</sup> Και οι δύο ερμηνείες είναι συμβατές με τον ορισμό της *ύβρεως* στη *Ρητορική* (1378b23-25) του Αριστοτέλη (*ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχύνῃ ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίγνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὃ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἴσθη*), αλλά ο μεν MacDowell δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην φράση *ὅπως ἴσθη*, ο δε Fisher στη φράση *ἐφ' οἷς αἰσχύνῃ ἔστι τῷ πάσχοντι*.

<sup>16</sup> MacDowell 1990, 19.

<sup>17</sup> Βλ. Fisher 1992, 50-3.

<sup>18</sup> Ο MacDowell (1990, 22) παρατηρεί ότι όλες οι γνωστές σε εμάς υποθέσεις που σχετίζονται με την *ύβριν* περιλαμβάνουν σωματική ή σεξουαλική βία.

του Αρχίππου που θα εξεταστούν στη συνέχεια– περιλαμβάνουν (α) τη νεότητα και τον πλούτο, (β) τη μέθη, και (γ) τη βία και τους προπηλακισμούς.

(α) Ο Τείσις (και ο Άρχιππος) είναι νέοι.<sup>19</sup> ο Τείσις είναι ορφανός –εφ’ όσον ο Πυθέας είναι επίτροπός του– και έχει πάρει πρόσφατα την πατρική περιουσία στα χέρια του (*τὰ πατρῶα*, 5).<sup>20</sup> Η λέξη *νεωστί*<sup>21</sup> δεν μας βοηθά να προσδιορίσουμε με απόλυτη ακρίβεια την ηλικία του Τείσιδος, ο οποίος πάντως, εφόσον πλέον δικαιούται να πάρει κληρονομιά θα είναι τουλάχιστον 18, ή ίσως 20 ετών (*μειράκιον*, 1)<sup>22</sup> –εάν έχει ολοκληρώσει ήδη τη στρατιωτική του εκπαίδευση. Πόσο ευκατάστατος είναι ο Τείσις δεν είμαστε σε θέση να το γνωρίζουμε, ο ομιλητής, πάντως, τον παρουσιάζει ως πλούσιο (4), και έχει περισσότερους από έναν δούλους στο σπίτι (4), αλλά επίσης διαθέτει αρκετό ελεύθερο χρόνο για να γυμνάζεται στην παλαιστρα (1)<sup>23</sup> και να καλεί φίλους σε *δείπνα*.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Ρητορική* 1383a2-3), κατ’ εξοχήν υβριστές είναι οι πλούσιοι, οι ισχυροί και εκείνοι που έχουν πολλούς φίλους, διότι δεν φοβούνται τις συνέπειες των πράξεών τους. Αργότερα στο ίδιο κείμενο (1390b32–1391a2), σχολιάζει ότι ιδιαίτερα υβριστικοί είναι όσοι απέκτησαν πρόσφατα πλούτο, αφ’ ενός διότι επιθυμούν να τον επιδεικνύουν, αφ’ ετέρου διότι θεωρούν ότι μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν. Αυτές οι στερεοτυπικές αντιλήψεις σχετικά με τον πλούτο προβάλλονται ξεκάθαρα στον Τείσιν.<sup>24</sup> Ο Λυσίας παρουσιάζει τον νεαρό άνδρα ως τυπικό υβριστή, ο οποίος, μόλις παίρνει στα χέρια του την πατρική περιουσία, υιοθετεί αλαζονική και επιδεικτική συμπεριφορά. Είναι αρκετά πιθανό ότι σε κάποιο σημείο του λόγου του ο ομιλητής θα καλούσε τους δικαστές να τιμωρήσουν με την μεγαλύτερη δυνατή αυστηρότητα τον Τείσιν, προκειμένου να παραδειγματιστούν και όσοι άλλοι νέοι υιοθετούν παρόμοια συμπεριφορά,<sup>25</sup> ή ότι θα έθιγε το ζήτημα της ασυδοσίας αριστοκρατικών νέων, όπως ο Τείσις, προειδοποιώντας για τους κινδύνους που ενέχει αυτή η συμπεριφορά για τη δημοκρατία. Αυτή εν πολλοίς είναι η βασική θέση του ομιλητή

<sup>19</sup> Στην περίπτωση που ο φίλος του Αρχίππου λειτουργεί εδώ ως *συνήγορος*, είναι βέβαιο ότι η επιλογή του Αρχίππου να μην εκφωνήσει μόνος του τον λόγο θα αποδιδόταν στο νεαρό της ηλικίας του (βλ. Todd 2000, 348).

<sup>20</sup> Παρουσίαση του ζητήματος της νομικής προστασίας των ορφανών και του τρόπου διανομής της πατρικής περιουσίας παρέχουν ο MacDowell (1978, 92-8) και η Romeroy (1997, 171-2).

<sup>21</sup> Είναι αξιοπρόσεκτο ότι στο σημείο αυτό ο Λυσίας δίνει έμφαση στην έννοια της νεότητας με την επανάληψη *τῶν νέων...νεωστί...νέος*.

<sup>22</sup> Για τη λέξη *μειράκιον*, πρβλ. Λυσ. 3.5.

<sup>23</sup> Ο Fisher (1998) εντούτοις, υποστηρίζει ότι οι παλαιστρες και τα γυμνάσια με την πάροδο του χρόνου στην κλασική περίοδο γίνονταν ολοένα και πιο προσβάσιμα σε μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού.

<sup>24</sup> Η σχέση *ὑβρεως* – πλούτου και ως εκ τούτου οι προκαταλήψεις των δικαστών έναντι της ελίτ των πλουσίων αναδεικνύονται στον *Κατὰ Λοχίτου* λόγο του Ισοκράτη, από τον οποίο διαθέτουμε ένα μικρό μόνο μέρος. Σχετικά με την ιστορία του ζητήματος αυτού και τη σχέση του με τη Σολωνεια νομοθεσία, βλ. Murray 1990.

<sup>25</sup> Πρβλ. Ισοκράτη, 20.17.

στον *Κατὰ Λοχίτου* λόγο (Ισοκρ. 20), συμπυκνώνεται δε στον *Κατὰ Μειδίου* (Δημ. 21.143), όταν ο ρήτορας διακηρύσσει ότι «δεν υπάρχει ούτε και θα υπάρξει ποτέ στο μέλλον τίποτε, ούτε η καταγωγή, ούτε ο πλούτος, ούτε η δύναμη, το οποίο θα πρέπει εσείς να ανεχθείτε αν συνοδεύεται από *ὑβριν*».<sup>26</sup>

(β) Η βίαη συμπεριφορά του Τείσιδος (αλλά και η υποτιθέμενη εισβολή του Αρχίππου στο σπίτι του) συνδέονται με τη μέθη. Ας ξαναθυμηθούμε ότι ο Τείσις καλεί τον Αρχίππο πρώτα σε δείπνο και όταν ο τελευταίος αρνείται, του προτείνει να ενωθεί με την παρέα τους για να διασκεδάσουν σε *κῶμον*, δηλαδή στο ξεφάντωμα που θα ακολουθούσε στους δρόμους της πόλης. Το *δείπνον* και ο *κῶμος*, όπως και οι επισκέψεις στις παλαισטרές, είναι δραστηριότητες των προνομιούχων τάξεων της κλασικής Αθήνας και συχνά παρέχουν τις αφορμές για εκδήλωση υβριστικής συμπεριφοράς.<sup>27</sup> Εμβληματικής υφής ως προς τον κίνδυνο της εκτροπής των συμποσιαστών σε *ὑβριν* είναι ένα απόσπασμα του κωμικού ποιητή Ευβούλου, όπου ο Διόνυσος μοιράζει ως συμποσιάρχος το κρασί που θα καταναλωθεί σε δέκα κρατήρες, και όταν φτάνει στον τέταρτο λέει: *ὁ δὲ τέταρτος οὐκέτι / ἡμέτερός ἐστ' ἄλλ' ὑβρεος* (απ. 94, 6-7).<sup>28</sup>

Στο απόσπασμά μας συμποτική *ὑβρις* αποδίδεται ρητά μόνο στον Αρχίππο, για τον οποίον ο Τείσις ισχυρίζεται ότι μπήκε μεθυσμένος στο σπίτι και προσέβαλε τα μέλη του οίκου. Όμως δεν θα πρέπει να αμφιβάλουμε ότι το *δείπνον* στο οποίο κάλεσε ο Τείσις τον Αρχίππο θα περιελάμβανε οινοποσία,<sup>29</sup> και συνεπώς ότι, όταν ο Τείσις μαστίγωσε τον Αρχίππο, βρισκόταν σε κατάσταση μέθης.

Τόσο η πλευρά του κατηγορού ο όσο και η πλευρά του κατηγορουμένου είχαν κάθε λόγο να επικαλεστούν την *παροιμίαν*<sup>30</sup> του αντιδίκου τους ως επιβαρυντικό στοιχείο. Ο Λυσίας εξουδετερώνει τον ισχυρισμό της αντίπαλης πλευράς ότι ο Αρχίππος εισέβαλε μεθυσμένος στο σπίτι του Τείσιδος, προσθέτοντας μια πληροφορία την ακρίβεια της οποίας αδυνατούμε να ελέγξουμε: ο Τείσις δεν μαστίγωσε τον Αρχίππο μόνο το

<sup>26</sup> Πρβλ. Ισοκράτη, 20.18, όπου ο ομιλητής συμβουλεύει τους δικαστές να ψηφίσουν λαμβάνοντας υπ' όψιν (ως οικονομικά ασθενέστεροι του κατηγορουμένου) τα δικά τους συμφέροντα (*ἔστιν δὲ δικαστῶν νοῦν ἐχόντων περὶ τῶν ἀλλοτρίων τὰ δίκαια ψηφίζομένους ἅμα καὶ τὰ σφέτερ' αὐτῶν εὖ τίθεσθαι*). Βλ. Ober 2003, 320-5, κυρίως 324-5.

<sup>27</sup> Βλ. Murray 1990, 149-61, Fisher 1990, 128-9 και 1992, 99-102, Ober 2003, 391.

<sup>28</sup> Βλ. Hunter 1983, 185-6, 188, του οποίου την έκδοση ακολουθώ.

<sup>29</sup> Η οινοποσία δεν άρχιζε, αλλά συνεχιζόταν στον *κῶμον*, κατά τον οποίο οι παρέες πήγαιναν απρόσκλητες σε άλλα συμπόσια. Ένα καλό παράδειγμα παρέχει το *Συμπόσιον* του Πλάτωνα (212c6-212e3), όταν ξαφνικά διακόπτεται η συζήτηση από τον θόρυβο κάποιων κωμαστών –ανάμεσά τους και ο Αλκιβιάδης– και τη φωνή μιας αυλητρίδας– ο Αγάθων, προκειμένου να τους αποφύγουν, προτείνει στους συμποσιαστές να υποκριθούν ότι έχουν σταματήσει να πίνουν, και όταν μπαίνει ο Αλκιβιάδης (212e3-4) είναι ήδη «ολότελα μεθυσμένος» (*μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην, ἢ ἀπίωμεν...*). Αλλά και μετά την ολοκλήρωση του λόγου του Αλκιβιάδη εμφανίζεται ένα νέο κύμα κωμαστών (223b2).

<sup>30</sup> Η λέξη *παροιμία* δεν απαντά στο κείμενο, αλλά χρησιμοποιείται συχνά για να δηλώσει την επιθετική και υβριστική συμπεριφορά (ιδίως των νέων) που προκαλείται από τη μέθη (πρβλ. για παράδειγμα Λυσ. 3.19, Δημ. 54.5, Αισχίν. 1.61 και Ησύχιο s.v. *παροιμία*: *ἡ ἐκ τοῦ οἴνου ὑβρις*).

βράδου, αλλά ζήτησε από τους δούλους του να τον μαστιγώσουν και όταν είχε πια ξημερώσει, όταν δηλαδή θα ήταν νηφάλιος ή έστω σχετικά πιο νηφάλιος.<sup>31</sup> Αυτή η πληροφορία, που δίνεται στενά συνδεδεμένη με την περιεκτική σκιαγράφηση του υβριστικού χαρακτήρα του Τείσιδος (*ἀλλ' ἐξηλωκώς... πλούσιος εἶναι*, 4), συμβάλλει αποφασιστικά στην εικόνα που θα διαμόρφωσαν οι δικαστές για το ήθος του κατηγορουμένου, ο οποίος όχι μόνο επαναλαμβάνει την πράξη του, αλλά την επαναλαμβάνει και νηφάλιος υπό το φως της ημέρας.<sup>32</sup> Ό,τι φαίνεται να υπαινίσσεται εδώ ο ομιλητής –σε όσο από το κείμενο μας έχει σωθεί– το λέει ρητά ο Δημοσθένης, συγκρίνοντας το χτύπημα που ο ίδιος δέχτηκε από τον νηφάλιο Μειδία (*ὑβρει καὶ οὐκ οἴνω*, Δημ. 21.74) με τα θανάσιμα χτυπήματα που δέχτηκε ο Βοιωτός από τον μεθυσμένο Ευαίωνα (Δημ. 21.71-76):<sup>33</sup> Την *ὑβριν* του Τείσιδος, όπως και την *ὑβριν* του Μειδία, δεν χρειάζεται να την συνδαυλίσει το ποτό για να εκδηλωθεί, αλλά είναι εγγενές γνώρισμα του χαρακτήρα του.

(γ) Ίχνη υβριστικής συμπεριφοράς διακρίνονται στον καβγά που ξέσπασε στην παλαιστρά, αλλά η συχνότητα τέτοιων επεισοδίων και ο τρόπος με τον οποίο αφηγείται το περιστατικό ο ομιλητής δεν αφήνουν περιθώρια για βέβαια συμπεράσματα. Ωστόσο, η απάντηση του Τείσιδος στον Αντίμαχο περιέχει δύο τουλάχιστον εκδηλώσεις *ὑβρεως*: την εισβολή του Αρχίππου στο σπίτι του Τείσιδος και τον προπηλακισμό (*κακῶς λέγει*, 5) των παρισταμένων και ιδίως των γυναικών του οίκου.

Η εισβολή του Αρχίππου στο σπίτι του Τείσιδος, αν πράγματι συνέβη, και οι προπηλακισμοί που εκτόξευσε εναντίον των παρισταμένων (ιδίως των γυναικών) είναι ένας γνώριμος ρητορικός τόπος, τον οποίο ο Λυσίας χρησιμοποιεί αλλού,<sup>34</sup> αλλά εξουδετερώνει εδώ, εφ' όσον εντάσσεται στην υπερασπιστική τακτική του αντιδίκου. Ο τόπος αυτός σχετίζεται με την τρέχουσα ηθική της κλασικής Αθήνας, σύμφωνα με την οποία ήταν ανεπίτρεπτο οι αξιοπρεπείς γυναίκες ενός οίκου να εκτίθενται στη θέα ανδρών που δεν ανήκαν στον ίδιο οίκο. Στον λόγο *Κατὰ Διογείτονος* του Λυσία, ο ομιλητής –μεταφέροντας τα λόγια που υποτίθεται ότι απηύθυνε η χήρα του Διοδότου στον αδελφό του και επίτροπο των παιδιών του, τον Διογείτονα– αποδεικνύεται ιδιαίτερα προσεκτικός, όταν σπεύδει να διευκρινίσει

<sup>31</sup> Είναι πιθανόν ότι η πλευρά του Αρχίππου θα μπορούσε να πιστοποιήσει τη διπλή μαστίγωση με τη μαρτυρία γιατρών ή των περαστικών που είδαν τον Αρχίππο (6). Ο ομιλητής στον *Κατὰ Κόνωνος* υιοθετεί αρκετά τεχνικό ιατρικό λεξιλόγιο, το οποίο προφανώς θα συνέβαλε στην αληθοφάνεια του ισχυρισμού του ότι ο Αρίστων λίγο έλειψε να «καταλήξει» (Δημ. 54.11-12).

<sup>32</sup> Πρβλ. Αριστοτέλη, *Ρητ.* 1402b8-12.

<sup>33</sup> Ο Fisher (1990, 129), εξετάζοντας τη σχέση μέθης και *ὑβρεως* οδηγείται στο συμπέρασμα ότι «οι περιπτώσεις νηφάλιων, προσχεδιασμένων και αλαζονικών επιθέσεων συνιστούν τη χειρότερη μορφή *ὑβρεως*». Βλ. επίσης MacDowell 1990, 290.

<sup>34</sup> Στον *Πρὸς Σίμωνα* λόγο (Λυσ. 3.6), όταν ο Σίμων εισβάλλει μεθυσμένος στην *γυναικωνίτιν*, όπου βρίσκονταν η αδελφή και οι ανιψιές του ομιλητή, και φτάνει σε τέτοιο σημείο *ὑβρεως* (7), ώστε πείθεται να απομακρυνθεί μόνον όταν τον επιπλήττουν οι παρευρισκόμενοι και όσοι είχαν μπει στο σπίτι μαζί του (βλ. Carey 1989, 97).

πως ει και μη πρότερον εἴθισται λέγειν ἐν ἀνδράσι, τὸ μέγεθος αὐτὴν ἀναγκάσει τῶν συμφορῶν... δηλώσαι πάντα πρὸς ἡμᾶς (11).<sup>35</sup> Ο ομιλητής στον λόγο *Κατὰ Εὐέργου και Μνησιβούλου* ([Δημ.] 47.38) μπαίνει στο σπίτι του Θεόφημου επειδή η πόρτα είναι ανοικτή και αφού προηγουμένως έχει βεβαιωθεί ότι ο άνδρας είναι άγαμος. Ομοίως, ο Δημοσθένης αναφέρεται συνοπτικά στην εισβολή του Μειδία και του Θρασύλοχου στο σπίτι του και στην απρεπή γλώσσα που χρησιμοποίησαν ενώπιον της μητέρας του και της αδελφής του με τη λέξη *ὕβρισματα* (81).<sup>36</sup> Ο Λυσίας, λοιπόν, προβλέποντας ότι οι αντίπαλοι θα χρησιμοποιούσαν αυτόν τον ρητορικό τόπο, επαναλαμβάνει δύο φορές ότι ο Αρχίππος και ο φίλος του μπήκαν στο σπίτι κατόπιν προσκλήσεως του κατηγορουμένου (*κόπτομεν τὴν θύραν, οἱ δ' ὑμᾶς ἐκέλευον εἰσιέναι*, 4 και *κελεύσαντος Τείσιδος και τῶν οἰκείων*, 5). Είναι πιθανόν ότι οι προπηλακισμοί του Αρχίππου –αν δεχθούμε την εκδοχή του Τείσιδος– θα εκτράπηκαν στην αισχρολογία και θα περιείχαν ὕβρεις σεξουαλικού περιεχομένου.<sup>37</sup>

## 2. Ο Κατὰ Τείσιδος και ο νόμος

Έχει καταστεί φανερό, ελπίζω, ότι το απόσπασμα περιέχει αρκετά τυπικά χαρακτηριστικά *ὕβριστικής* συμπεριφοράς, είτε πρόκειται για αιτίες που την προκαλούν είτε για συνέπειες που επιφέρει. Στο υπόλοιπο αυτής της μελέτης θα ασχοληθώ με την πράξη για την οποία κατηγορείται ο Τείσις, δηλαδή τη μαστίγωση του Αρχίππου, και θα προσπαθήσω να απαντήσω σε δύο ερωτήματα: (α) με ποια νομική διαδικασία βρέθηκε ο Τείσις κατηγορούμενος και (β) με ποια ιδιότητα εκφωνεί τον λόγο ο ομιλητής.

Παρατηρήσαμε ήδη ότι ομιλητής δεν είναι ο ίδιος ο Αρχίππος, αλλά ένας φίλος του, ο οποίος έχει περιορισμένη συμμετοχή στα γεγονότα που αφηγείται. Υπάρχουν συνεπώς δύο πιθανότητες: είτε ο φίλος του Αρχίππου δέχθηκε να τον εκπροσωπήσει στο δικαστήριο ως *συνήγορος*, και σε αυτή την περίπτωση η δίκη είναι ιδιωτική ή ο φίλος του Αρχίππου ενήγαγε τον Τείσιν ως *βουλόμενος*, οπότε η δίκη είναι δημόσια, ίσως μια *γραφὴ ὕβρεως*.

Η διπλή μαστίγωση και ο εγκλεισμός του Αρχίππου ισοδυναμούν με σοβαρή προσβολή της *τιμῆς* του,<sup>38</sup> διότι και οι δύο είναι αυστηρές τιμωρίες τις οποίες θα επέβαλλε

<sup>35</sup> Ο Gagarin (2001) παρέχει μια σημαντική επισκόπηση του τρόπου με τον οποίο παρουσιάζονται οι γυναίκες στην αττική ρητορεία και επιμέρους αναλυτική εξέταση της περίπτωσης της χήρας του Διοδότου.

<sup>36</sup> Πρβλ. Λυσ. 3.6: *ἐλθὼν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν νύκτωρ μεθύων, ἐκκόψας τὰς θύρας εἰσῆλθεν εἰς τὴν γυναικωνίτιν*.

<sup>37</sup> Σύμφωνα με τον Cohen 1995, 143· ο Δημοσθένης περιγράφοντας το περιστατικό της εισβολής του Μειδία και του αδελφού του στο σπίτι του αποφεύγει την αισχρολογία, αλλά επιτείνει τον εντυπωσιασμό που επιθυμεί να προκαλέσει με την αφήγησή του, λέγοντας ότι οι δύο άνδρες *ἐφθέγγοντο αἰσχρὰ και τοιαῦτα οἷ' ἂν ἄνθρωποι τοιοῦτοι φθέγγοντο*, μπροστά στην αδελφή του και τη μητέρα του (Δημ. 21.79).

<sup>38</sup> Ο Todd προσφύως παρατηρεῖ ότι το όνομα του Αρχίππου σημαίνει «αφέντης αλόγου» και συνεπώς



ένας Αθηναίος πολίτης σε έναν ανυπάκουο δούλο. Ενώ άλλες μορφές βίας αντιμετωπιζόνταν με μεγαλύτερη επιείκεια (ιδιαίτερως όταν παραβάτες ήταν νέοι) και θα πρέπει να υποθέσουμε ότι δεν ήταν σπάνιες στην κλασική Αθήνα, η μαστίγωση συνιστούσε έναν ιδιαίτερα επιδεικτικό εξευτελισμό, ακριβώς λόγω της συμβολικής εξομοίωσης του θύματος με τους δούλους.<sup>39</sup> Η περιγραφή της μαστίγωσης του Αρχίππου δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας σχετικά με την πρόθεση του δράστη: ο Τείσις (μαζί με τον Πυθέα;) δένουν τον ελεύθερο Αρχίππο πάνω στον *κίονα* για να τον ακινητοποιήσουν, και τότε ο Τείσις αρχίζει να τον μαστιγώνει. Την επόμενη μέρα, σε μια πλήρη αντιστροφή των ρόλων ελεύθερος / δούλος, οι δούλοι του Τείσιδος δένουν τον Αρχίππο στον *κίονα* και τον μαστιγώνουν για δεύτερη φορά.<sup>40</sup>

Ο *Κατὰ Μειδίου* λόγος παρέχει ένα παράδειγμα μαστίγωσης Αθηναίου πολίτη από κάποιον συμπολίτη του, ενώ χαλαρότερα σχετίζεται με την υπόθεσή μας η περίπτωση του Πιτταλάκου στον *Κατὰ Τιμάρχου* λόγο του Αισχίνη.<sup>41</sup> Ανάμεσα στα παραδείγματα ανθρώπων στους οποίους επιβλήθηκαν αυστηρές τιμωρίες για αδικήματα λιγότερο σοβαρά από αυτό του Μειδία, ο Δημοσθένης αναφέρει και την υπόθεση κάποιου Κτησικλή (Δημ. 21.180), ο οποίος συμμετέχοντας έφιππος σε μια πομπή χρησιμοποίησε το μαστίγιό του εναντίον κάποιου περαστικού.<sup>42</sup> Ο Δημοσθένης θεωρεί ότι το αδίκημα του Κτησικλή ήταν λιγότερο σοβαρό από αυτό του Μειδία, διότι εκείνος συμμετείχε σε πομπή και συνεπώς ο περαστικός θα έπρεπε να παραμερίσει αναγνωρίζοντας την προτεραιότητα του εφίππου.<sup>43</sup> εντούτοις ο Κτησικλής, που απέδωσε την επίθεση στο γεγονός ότι ήταν μεθυσμένος, καταδικάστηκε σε θάνατο, διότι η πράξη του ήταν προϊόν *ὑβρεως*, κυρίως, όμως, διότι «μεταχειρίστηκε έναν ελεύθερο Αθηναίο πολίτη ως δούλο».<sup>44</sup>

Όπως είδαμε, ο Τείσις δεν περιορίστηκε στο να μαστιγώσει τον Αρχίππο, αλλά μετά την πρώτη μαστίγωση την οποία διέπραξε με τα ίδια του τα χέρια, τον έκλεισε σε

---

το να τον μαστιγώσει κανείς την ημέρα των Ανακείων (3), μιας εορτής προς τιμήν του Κάστορα και του Πολυδεύκη που –όπως φαίνεται από το κείμενο περιελάμβανε υποδρομία– ίσως να συνιστούσε ιδιαίτερη προσβολή.

<sup>39</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι ο κακός δούλος που υφίσταται συχνά μαστίγωση για την πλημμελή εκτέλεση των καθηκόντων του αποκαλείται *μαστιγίας* (πρβλ. για παράδειγμα Αριστοφάνη, *Λυσιστράτη* 1240 και *Γπής* 1228).

<sup>40</sup> Σχετικά με τον *κίονα*, αλλά και τα μέσα βασανισμού, βλ. Hunter 1994, 166-8.

<sup>41</sup> Για το περιστατικό αυτό βλ. Fisher 2001, 188-200.

<sup>42</sup> Ο Κτησικλής ενήχθη με τη διαδικασία της *προβολής*, για την οποία βλ. MacDowell 1990, 13-6.

<sup>43</sup> Βλ. MacDowell 1990, 397. Συγκρίνοντας το περιστατικό αυτό με τη μαστίγωση του Αρχίππου διαπιστώνουμε ότι στο πρώτο η βία ασκήθηκε εν κινήσει, ενώ στην δεύτερη προηγήθηκε η ακινητοποίηση του θύματος. Εικάζω ότι η στατικότητα της σκηνής της μαστίγωσης του Αρχίππου θα ενέτεινε την αλγεινή εντύπωση που θα προκάλεσε στους δικαστές.

<sup>44</sup> Σχετικά με το ζήτημα της σωματικής τιμωρίας στην κλασική Αθήνα, βλ. Hunter 1994, κεφ. 6 και κυρίως 181-4, και 243, σημ. 5, όπου εξηγεί ότι η μαστίγωση ενός Αθηναίου πολίτη ήταν πράξη *ὑβρεως* που επέσυρε την θανατική καταδίκη. Βλ. επίσης Fisher 1990, 129.

ένα *οἶκημα*· και αυτή η πράξη του Τείσιδος εξομοιώνει τον Αρχίππο με δούλο,<sup>45</sup> είναι δε παράνομη, διότι ο ιδιωτικός εγκλεισμός ενός ελεύθερου πολίτη επιτρεπόταν μόνο σε μία περίπτωση: αν συλλαμβανόταν να διαπράττει μοιχεία με την μητέρα, την αδελφή, την κόρη, ή την παλλακή ενός άλλου πολίτη (την οποία συντηρούσε με στόχο να του γεννήσει ελεύθερους πολίτες). Στην περίπτωση αυτή ο *κύριος* των γυναικών είχε το δικαίωμα να σκοτώσει επί τόπου τον μοιχό (όπως κάνει ο Ευφίλιτος στον *Ἵπὲρ τοῦ Ἐρατοσθένους φόνου* λόγο του Λυσία) ή να τον περιορίσει στο σπίτι του μέχρι να του καταβάλει αποζημίωση ή μέχρι να παράσχει εγγυήσεις ότι η αποζημίωση θα εξοφληθεί.<sup>46</sup> Ο *Πρὸς Νικόστρατον* λόγος ωστόσο ([Δημ.] 53.16) παρέχει μια μαρτυρία που σχετίζεται στενότερα με το απόσπασμα που εξετάζουμε· ο ομιλητής παραπονείται, ότι οι αντίπαλοί του, θέλοντας να τον παγιδεύσουν, έβαλαν ένα ελεύθερο παιδί να μπει στο κτήμα του και να κόψει τριαντάφυλλα, προκειμένου εκείνος να το δέσει και να το κρατήσει παράνομα στο σπίτι του σαν να ήταν δούλος και έτσι να τον εναγάγουν με *γραφὴν ὕβρεως*.<sup>47</sup>

Ο νόμος (Δημ. 21.47) δεν προσδιόριζε ποιες πράξεις συνιστούσαν *ὑβριν* και συνεπώς «ήταν στην διακριτική ευχέρεια του δικαστηρίου να αποφασίσει αν μια πράξη συνιστούσε *ὑβριν*».<sup>48</sup> Παρά ταύτα, τόσο τα τυπικά χαρακτηριστικά *ὑβρεως* στην συμπεριφορά του Τείσιδος όσο και η πράξη για την οποία κατηγορείται καθ' αυτήν δεν αφήνουν περιθώρια να αμφιβάλλουμε ότι ο ομιλητής και φίλος του Αρχίππου θα μπορούσε να εναγάγει τον Τείσιν ως *βουλόμενος με γραφὴν ὕβρεως*. Αν ο ομιλητής δεν διαστρέφει πλήρως την πραγματικότητα σχετικά με όσα συνέβησαν, μπορούμε να συναγάγουμε ότι ο Τείσις θα μπορούσε πράγματι να έχει εναχθεί με *γραφὴν ὕβρεως*.<sup>49</sup>

Οι μελετητές εντούτοις θεωρούν πιθανότερο ότι ο ομιλητής είναι *συνήγορος*<sup>50</sup> του

<sup>45</sup> Βλ. Hunter 1994, 243 σημ. 50.

<sup>46</sup> Η μοιχεία έχει πρόσφατα συζητηθεί εκτενώς στη βιβλιογραφία· αναλυτική παρουσίαση του ζητήματος περιλαμβάνεται στον Todd 1993, 276-9, στην Patterson 1998, 107-80, και την Opiotowoju 2002, 72-115. Ο Cohen (1999, 131-215), βασιζόμενος σε ανθρωπολογικά δεδομένα, υιοθετεί *contra mundum* την άποψη, ότι μόνο ο σύζυγος μιας Αθηναίας είχε δικαίωμα να τιμωρήσει τον *μοιχόν*, αλλά η άποψή του δεν έχει γίνει ευρύτερα δεκτή.

<sup>47</sup> Υπάρχουν κάποια παραδείγματα ιδιωτικών εγκλεισμών και το γνωστότερο ίσως από αυτά, ο εγκλεισμός του ζωγράφου Αγαθάρχου από τον Αλκιβιάδη προκειμένου να τον εξαναγκάσει να του ζωγραφίσει το σπίτι, είναι αρκετά αμφιλεγόμενο (πρβλ. [Ανδοκ.], 4.17, Δημ. 21.147, Πλούτ., Άлк. 16.5, και την ανάλυση του περιστατικού από τον MacDowell (1990, 363), ο οποίος θεωρεί πως η φράση *τι πλημμελοῦντα* δηλώνει ότι ο Αγάθαρχος διέπραξε μοιχεία με την παλλακή του Αλκιβιάδη, και συνεπώς ότι ο εγκλεισμός του ήταν σύννομος).

<sup>48</sup> MacDowell 1990, 22.

<sup>49</sup> Ο Fisher 1990, 126 αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο η υπόθεση να αφορά σε *γραφὴν ὕβρεως*.

<sup>50</sup> Η λέξη *συνήγορος* έχει διαφορετική σημασία στην αρχαιότητα από αυτήν που έχει στο σύγχρονο δίκαιο. Αν κάποιος ομιλητής δεν είχε αρκετή αυτοπεποίθηση να απευθυνθεί σε ένα μεγάλο ακροατήριο μπορούσε να ζητήσει από κάποιο οικείο του πρόσωπο – φίλο ή συγγενή – να μιλήσει στο δικαστήριο στη θέση του, υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα αποζημιωνόταν χρηματικά για αυτή την υπηρεσία. Για τον λόγο αυτό οι *συνήγοροι* συχνά προβάλλουν την οικειότητά τους με το πρόσωπο που στηρίζουν· εδώ ο φίλος του Αρχίππου εμπλέκεται ως έναν βαθμό στα γεγονότα, δεδομένου ότι

Αρχίππου και ότι ο λόγος αφορά σε *δίκην αίκείας*.<sup>51</sup> Η άποψη αυτή στηρίζεται σε δύο ενδοκειμενικές ενδείξεις: (α) στη φράση *ὁ φεύγων τὴν δίκην* (1), με την οποία ο ομιλητής προσδιορίζει τον Τείσιν, και (β) στη φράση *οὐ δημοσία* (6), η οποία προσδιορίζει το ρήμα *τιμωρεῖται*, για να δηλώσει την αγανάκτηση των περαστικών που είδαν τον Αρχίππο μετά την μαστίγωσή του. Ο Fisher (1990, 126 και 1992, 39-40) αμφισβητεί ότι η φράση (α) παραπέμπει δεσμευτικά σε *δίκην αίκείας*, διότι ομιλητής είναι φίλος του θύματος. Εντούτοις, είναι εξ ίσου πιθανό ο φίλος του θύματος να μιλά ως *συνήγορος*, και έτσι πριν από αυτόν ίσως να μίλησε σύντομα και ο ίδιος ο Αρχίππος, δίνοντας έπειτα τον λόγο στον φίλο του, με τη δικαιολογία ότι ο ίδιος δεν ήταν αρκετά έμπειρος ή ικανός ομιλητής. Η μορφή της ατίμωσης που υπέστη άλλωστε ήταν τόσο σοβαρή, που ίσως ο ίδιος να αισθανόταν ντροπή να αναπαραγάγει στη *διήγησίν* του όσα φοβερὰ συνέβησαν. Η λέξη *δίκη* πάντως δεν συνιστά δεσμευτικό κριτήριο για να αμφισβητήσουμε την πιθανότητα ο λόγος να αφορά σε *γραφὴν ὕβρεως*, διότι είναι πιθανό ότι δηλώνει τον «δικαστικό αγώνα» και όχι το είδος του δικαστικού αγώνα.<sup>52</sup>

Σύμφωνα με όσους απορρίπτουν το ενδεχόμενο η υπόθεση να αφορά σε *γραφὴν ὕβρεως*, η φράση (β) δείχνει ότι η δίκη ήταν ιδιωτική, διότι διαφορετικά οι περαστικοί που είδαν τον Αρχίππο μετά τη μαστίγωσή του δεν θα είχαν κανέναν λόγο να παραπονούνται ότι η πόλη δεν τιμωρεί *δημοσία* ανθρώπους σαν τον Τείσιν. Θεωρώ ότι και η φράση αυτή δεν είναι ασφαλές κριτήριο για να διαγνώσουμε τη νομική διαδικασία που επέλεξε η πλευρά του Αρχίππου. Στο σημείο αυτό περιγράφεται η οργή των περαστικών, που είναι εμβρόντητοι από την άθλια κατάσταση του πληγωμένου Αρχίππου· ο Λυσίας μεταφέρει στη *διήγησιν* την αγανάκτηση των περαστικών για να εντείνει τη δραματικότητα του λόγου του και να φορτίσει συναισθηματικά την αφήγησή του, κερδίζοντας έτσι τη συμπάθεια των δικαστών για τον Αρχίππο· θεωρώ ότι είναι μάλλον απίθανο να επετύγχανε τον στόχο αυτό αν παρουσίαζε τους περαστικούς να συζητούν σχετικά με τις δυνατότητες επιλογής της μιας νομικής διαδικασίας έναντι μιας άλλης.<sup>53</sup> Ο Τείσις θα μπορούσε ούτως ή άλλως να εναχθεί με *γραφὴν ὕβρεως*, αλλά όποια από τις δύο διαδικασίες και αν επιλεγόταν, η δίκη θα έφτανε στο δικαστήριο αφού θα είχε παρέλθει κάποιο χρονικό διάστημα

ο Τείσις κάλεσε και τον ίδιο να συμμετάσχει στον *κῶμον* και εν συνεχεία, όπως υποστηρίζει, εκδιώχθηκε βίαια από το σπίτι. Σχετικά με τον *συνήγορον*, βλ. Rubinstein (2000, 129), η οποία συζητά σύντομα τον ρόλο του Αρχίππου. Βλ. επίσης MacDowell 1978, 251 και Todd 1994, 94-5.

<sup>51</sup> Βλ. Gernet και Bizos 1926, 262 σημ. 2, Todd 2000, 347, Rubinstein 2000, 67-8.

<sup>52</sup> Ο Πολυδεύκης (8.41) παρατηρεί σχετικά με τη λέξη *δίκη*: *ἐκαλοῦντο αἱ γραφαὶ δίκαι, οὐ μέντοι αἱ δίκαι γραφαί*. Ο Todd (2000, 347) δέχεται ότι η λέξη *δίκη* μπορεί να χρησιμοποιείται για να δηλώσει την *γραφὴν*, αλλά προσθέτει ότι αυτή η χρήση της λέξης θα ήταν «αφύσικη».

<sup>53</sup> Με κανέναν τρόπο δεν δέχομαι ότι ο Λυσίας παραθέτει αυτολεξεί τα λόγια των περαστικών, τα οποία εντάσσει στη *διήγησιν* για να τονίσει τις εντυπώσεις που προκάλεσε σε τρίτους η βίβανυση κακοποίηση του Αρχίππου.

από τη διάπραξη του αδικήματος.<sup>54</sup> Αυτό που τονίζει ο Λυσίας μεταφέροντας τα λόγια των περαστικών είναι ότι η πόλη δεν δίνει τη δυνατότητα σε θύματα πράξεων όπως αυτή του Τείσιδος να εκδικηθούν τους δράστες άμεσα και με συνοπτικές διαδικασίες (*παραχρήμα*). Για εμάς, ως αναγνώστες του αποσπάσματος, αυτό σημαίνει ότι οι περαστικοί θα ήθελαν περιπτώσεις όπως αυτή του Τείσιδος να ενέπιπταν στην διαδικασία της *άπαγωγής* και συνεπώς ο δράστης να εκτελούνταν με συνοπτικές διαδικασίες.<sup>55</sup>

Η ενδεχόμενη πρόθεση του Αρχίππου να εναγάγει τον Τείσιν με τη δημόσια διαδικασία της *γραφής ὕβρεως* θα προσέκρουσε κυρίως στην αδυναμία του να εξασφαλίσει ευνοϊκές μαρτυρίες για τον ίδιο σχετικά με όσα συνέβησαν στο σπίτι του αντιπάλου του. Υπάρχουν ωστόσο και κάποια εξωκειμενικά κριτήρια τα οποία θα μας απέτρεπαν από το να θεωρήσουμε ότι ο *Κατὰ Τείσιδος* αφορούσε σε *γραφὴν ὕβρεως*. Και στους δύο σωζόμενους λόγους που αφορούν σε υποθέσεις *αἰκείας* (Ισοκρ. 20 και Δημ. 54), οι ομιλητές υποστηρίζουν ότι η βία που ασκήθηκε πάνω τους ισοδυναμεί με *ὑβριν*, το ίδιο δε ισχύει και στην περίπτωση του *Κατὰ Μειδίου*, η οποία είχε μεν ως αφορμή το χτύπημα του Μειδία στον Δημοσθένη, αλλά δεν αφορά σε *δίκην αἰκείας* ούτε σε *γραφὴν ὕβρεως*.<sup>56</sup> Στον *Κατὰ Κόνωνα* (Δημ. 54.1), ο νεαρός κατηγορος υποστηρίζει ότι θέλησε να εναγάγει τον Κόνωνα με *γραφὴν ὕβρεως*, αλλά τον απέτρεψαν οι οικείοι του, διότι αν επέλεγε αυτή τη διαδικασία θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ασκεί κατηγορίες βαρύτερες από αυτές που του επιτρέπει η ηλικία του. Αυτή η αιτιολόγηση της επιλογής του να εναγάγει τον Κόνωνα με *δίκην* συμβάλλει μεν ρητορικά στη γενικότερη σκιαγράφηση του *ἠθους* του Αρίστωνα ως συνετού και μετρημένου νέου, αλλά αποκρύπτει κάποιους ρεαλιστικότερους υπολογισμούς, στους οποίους θα προέβαινε οποιοσδήποτε έπρεπε να αποφασίσει αν θα ενήγε τον αντίπαλό του με *γραφὴν* ή με *δίκην*.<sup>57</sup> (α) Αν ο ομιλητής ενήγε τον Τείσιν με *γραφὴν ὕβρεως* και αποτύγχανε να εξασφαλίσει το ένα πέμπτο των ψήφων θα έπρεπε να πληρώσει πρόστιμο 1.000 δραχμών. (β) Εάν ο Αρχίππος επέλεγε την *δίκην αἰκείας* και κέρδιζε την υπόθεση, τότε θα εισέπραττε ο ίδιος την αποζημίωση. Αντίθετα, αν ο Τείσις δικάζεται με *γραφὴν ὕβρεως*,

<sup>54</sup> Για μια διαφωτιστική παρουσίαση των διαδικασιών που προηγούνταν της δίκης, βλ. Todd 1993, 123-9.

<sup>55</sup> Την άποψη αυτή υιοθετεί ο Fisher (1999, 67-8). Σχετικά με την *άπαγωγήν*, βλ. Hansen 1976 και τη διαφωτιστική παρουσίαση του θέματος από τη Hunter (1994, 135). Ο Carawan (1984) θεωρεί γράμμα νεκρό τη δικαιοδοσία των Ένδεκα να επιβάλλουν στους ένοχους θανατική καταδίκη με συνοπτικές διαδικασίες, αλλά βλ. Hansen 1990, 234 σημ. 93 και Todd 1993, 80-1.

<sup>56</sup> Ο MacDowell (1990, 22) παρατηρεί ότι σε όλες τις γνωστές υποθέσεις όπου γίνεται μνεία στη διαδικασία της *γραφής ὕβρεως* υπάρχει είτε άσκηση σωματικής βίας είτε σεξουαλικό αδίκημα, και υποστηρίζει ότι αν ο Δημοσθένης είχε εναγάγει τον Μειδία με *γραφὴν ὕβρεως* θα κέρδιζε την υπόθεση.

<sup>57</sup> Σχετικά με τον ανοιχτό χαρακτήρα του Αθηναϊκού δικαίου και τους παράγοντες –κυρίως κοινωνικούς– που θα συνεκτιμούσε ένας κατηγορος επιλέγοντας την προσφορότερη διαδικασία, βλ. Osborne 2003, 264-7.

ακόμη και αν ο ομιλητής κέρδιζε τη δίκη, το πρόστιμο θα αποδιδόταν από τον κατηγορούμενο στο κράτος.<sup>58</sup>

Οι μελετητές συχνά προβάλλουν μία ακόμη δυσκολία που θα απέτρεπε τους κατηγορούμενους από το να επιλέξουν τη *γραφὴν ὕβρεως*. Στη *δίκην αἰκείας* ο κατηγορούμενος θα έπρεπε να αποδείξει αποκλειστικά ότι ο αντίπαλός του άρχισε πρώτος να του επιτίθεται· ο κατηγορούμενος, όμως, που θα επέλεγε τη *γραφὴν ὕβρεως*, έπρεπε να πείσει τους δικαστές σχετικά με την πρόθεση του κατηγορουμένου. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Δημοσθένης (21.72), αναδεικνύοντας την δυσκολία να διακριθεί η *ὑβρις* από την *αἰκείαν*, υποστηρίζει ότι η *ὑβρις* αποκαλύπτεται την ώρα που διαπράττεται από τη «συμπεριφορά, το βλέμμα, τη φωνή» του δράστη, στοιχεία τα οποία πολλές φορές είναι αδύνατον να αποδώσει με λόγια το θύμα. Στο απόσπασμα που εξετάζουμε, ο Αρχίππος βρίσκεται από μια άποψη σε προνομιακή θέση: σε καμία από τις υποθέσεις βιαιοπραγίας που γνωρίζουμε δεν εκδηλώνεται μια τόσο ακραία μορφή ατιμωτικής βίας, όσο αυτή στην οποία εξετράπη ο Τείσις –πιθανή εξαίρεση είναι η μαστίγωση του Πιττάλακου (Αισχίν. 1.54-60), εάν ο Πιττάλακος ήταν ελεύθερος. Αν η πλευρά του κατηγορούμενου κατόρθωνε να αποδείξει ότι ο Τείσις μαστίγωσε και φυλάκισε ιδιωτικά τον Αρχίππο –πράγμα εξαιρετικά δύσκολο λόγω της απουσίας μαρτύρων– δεν θα υπήρχαν περιθώρια αμφιβήτησης ότι στόχος της πράξης του ήταν να πλήξει την τιμή του αντιπάλου του, προσβάλλοντας σοβαρά δύο από τα προνόμια που απέρρεαν από τη θέση του ως Αθηναίου πολίτη: το απαραβίαστο της σωματικής του ακεραιότητας<sup>59</sup> και την ελευθερία του.

Δυστυχώς, είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε με βεβαιότητα τη νομική διαδικασία με την οποία οδηγήθηκε ο Τείσις στο δικαστήριο, και συνεπώς να αντιληφθούμε με ποια ιδιότητα μιλά ο φίλος του Αρχίππου. Το απόσπασμα, όμως, αποκαλύπτει μιαν ακραία μορφή βίαιης συμπεριφοράς, η οποία θα έδωσε λαβή στον Λυσία να χειριστεί την υπόθεση με όρους *ὑβρεως*. Η συμπεριφορά του Τείσιδος απέναντι στον Αρχίππο περιέχει όλα τα συνοδά χαρακτηριστικά της *ὑβρεως* και είναι πολύ πιθανόν ότι σε άλλα σημεία του λόγου θα γινόταν ρητή αναφορά στην *ὑβριν*, όπως άλλωστε συμβαίνει και σε άλλους δικανικούς λόγους που αφορούν σε υποθέσεις βιαιοπραγίας. Θα ήταν ελκυστικό το ενδεχόμενο ο λόγος να αφορά σε *γραφὴν ὕβρεως*, διότι τότε θα είχαμε ένα σπάνιο δείγμα σωζόμενου –έστω και αποσπασματικά– δικανικού λόγου που εκφωνήθηκε για μια τέτοια υπόθεση. Φαίνεται ωστόσο ελκυστικότερη, όπως υποστηρίζαμε, η υπόθεση ότι το περιστατικό είχε έρθει στο δικαστήριο με *δίκην αἰκείας*. Σε κάθε περίπτωση, όμως, το απόσπασμα που εξετάσαμε παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον στον βαθμό που συμπληρώνει ή επαληθεύει τις γνώσεις μας σχετικά με τις κοινωνικές διαστάσεις της *ὑβρεως*, και συνεπώς παρέχει ένα σημαντικό μέτρο σύ-

<sup>58</sup> Σχετικά με τη χαμηλή συχνότητα που *γραφαὶ ὕβρεως* έφταναν στο δικαστήριο βλ. Fisher 1992, 43 και σημ. 30, όπου και παραπομπές σε σχετική βιβλιογραφία.

<sup>59</sup> Πρβλ. Ισοκρ. 20.3.

γκρισης για την πληρέστερη κατανόηση άλλων δικανικών λόγων, οι οποίοι σχετίζονται με υποθέσεις βιαιοπραγίας.

*Δήμος Σπαθάρας*

Οδυσσέως 6

146 71, Ν. Ερυθραία, Αττική

e-mail: [spatharas@mail.phl.uoc.gr](mailto:spatharas@mail.phl.uoc.gr)

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Carawan, E. 1984. *Akriton apokteinai*: Execution without Trial in Fourth-Century Athens. *GRBS* 25: 111-122.
- Carey, C. 1989. *Lysias: Selected Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carey, C. και R. A. Reid. 1985. *Demosthenes: Selected Private Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, D. 1999. *Νόμος, σεξουαλικότητα και κοινωνία: Η επιβολή της ηθικής στην κλασική Αθήνα*, μτφ. Π. Πασχίδης. Αθήνα: Ιστορητής/Κάτοπτρο.
- Dover, K. J. 1964. Eros and Nomos (Plato, *Symposium* 182A-185C). *BICS* 9: 31-42.
- . 1978. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fisher, N. 1990. The Law of *hubris* in Athens. Στο: P. A. Cartledge, P. C. Millett και S. Todd (επιμ.), *Nomos: Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 123-138.
- . 1992. *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris & Phillips.
- . 1998. Gymnasia and the Democratic Values of Leisure. Στο: P. A. Cartledge, P. C. Millett και S. von Reden (επιμ.), *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 84-104.
- . 1999. Workshops of Villains: Was there much organised crime in classical Athens?. Στο: K. Hopwood (επιμ.), *Organised Crime in Antiquity*. Λονδίνο: Classical Press of Wales, 1999, 53-96.
- . 2001. *Aeschines, Against Timarchos*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Gagarin, M. 1997. *Antiphon, The Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. Women's Voices in Attic Oratory. Στο: A. Lardinois και L. McLure (επιμ.), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 161-176.
- Gernet, L. και M. Bizon. 1924, 1926. *Lysias: Discours*. Παρίσι: Les belles lettres.
- Hansen, M. 1976. *Apagoge, Endeixis, and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi, and Pheugontes: A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.* (Odense University Classical Studies 8). Odense: Odense University Press.
- Hunter, R. L. 1983. *Eubulus, The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, V. J. 1994. *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lardinois, A. και L. McLure (επιμ.). 2001. *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- MacDowell, D. M. 1976. *Hybris* in Athens. *G&R* 23: 14-31.
- . 1978. *The Law in Classical Athens*. Λονδίνο: Cornell University Press.
- . 1990. *Demosthenes, Against Meidias*. Οξφόρδη: Oxford University Press.

- . 2000. Athenian Laws about Homosexuality. *RIDA* 47: 13-27.
- Medda, E. 1995. *Lisia, Orazioni (XVI-XXXIV)*, 1. Μιλάνο: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Murray, O. 1990. The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group. Στο: του ιδίου (επιμ.), *Symptotica: A Symposium on the Symposion*. Οξφόρδη: Oxford University Press, 1990, 149-161.
- Ober, J. 2003. *Μάζες και Ελίτ στη Δημοκρατική Αθήνα*, μτφ. Β. Γ. Σερέτη, επισημ. επιμ. Γ. Ι. Μανιάτης. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Omitowaju, R. 2002. *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborne, R. G. 2003. Ο νόμος στην πράξη στην κλασική Αθήνα. Στο: Δ. Γ. Σπαθάρας και Λ. Τζαλλήλα (επιμ.), *Πειθώ: Δεκαετία μελετήματα για την ρητορική των κλασικών χρόνων*. Αθήνα: Σμίλη, 2003, 258-304.
- Patterson, C. B. 1998. *The Family in Greek History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pomeroy, S. B. 1997. *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Rubinstein, L. 2000. *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens* (Historia 147). Στουτγάρδη: Steiner.
- Thür, G. 1977. *Beweisführung vor der Schwurgerichtshöfen Athens: Die Proklesis zur Basanos*. Βιέννη: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Todd, S. 1993. *The Shape of Athenian Law*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- . 2000. *The Speeches of Lysias*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Winkler, J. J. 1990. *The Constraints of Desire*. Νέα Υόρκη/Λονδίνο: Routledge.



**An interpretation of Lysias' *Against Teisis*  
(fr. 17 Gernet – Bizos)**

DIMOS SPATHARAS

*Summary*

All we have from Lysias' speech *Against Teisis* are the first six paragraphs of the *diegesis* which are preserved in Dionysios of Halikarnassos's *Περὶ τῆς Δημοσθένους λέξεως*. The extant text provides substantial evidence on the circumstances of the quarrel between two Athenian youths which included the flogging of the defendant by the prosecutor and allows us to look into the main lines of argument of the two sides involved in the case. This paper provides the first detailed interpretation of the text and offers a reconstruction of the pivotal arguments of both the prosecutor and the defendant on the basis of information provided in the preserved portion of the speech and in other similarly themed forensic speeches. It also includes examination of the features of *hybris* ('insolence') which is germane to cases of physical assault and discussion of the legal aspects of the case.

**Ἀρχαϊκὲς ἠθικὲς ἀξίες καὶ πολιτικὴ συμπεριφορὰ  
σὲ πρῶιμους καὶ μέσους διαλόγους  
τοῦ Πλάτωνα καὶ τοὺς *Νόμους*  
(ἢ, ἀπὸ τὴν παλαιὰ διαμάχη ἀνάμεσα στὴν ποίηση  
καὶ τὴ φιλοσοφία)\***

**ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ**

**Εἰσαγωγή**

Οἱ λέξεις *ἀγαθός*, *ἀρετή*, καὶ τὰ συνώνυμά τους ἀποτελοῦν τοὺς ἰσχυρότερους ὄρους ἐπαίνου καὶ ἐπιδιοκμασίας γιὰ τὸν ὀμηρικὸ ἄνθρωπο, καὶ ἐπομένως δηλώνουν τὴν κατοχὴ ὄλων τῶν ἰδιοτήτων ποὺ ἐκτιμῶνται περισσότερο στὴν ὀμηρικὴ κοινωνία, ἀλλὰ καὶ σὲ ὅλο τὸ μῆκος τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας. *Ἀγαθός* ἀποτελεῖ τὸν πῶ θαυμαστὸ τύπο ἀνθρώπου: εἶναι ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἔχει τὶς ἰκανότητες καὶ τὶς ιδιότητες τοῦ πολεμιστῆ ἢ τοῦ ἀρχηγοῦ στὸν πόλεμο καὶ τὴν εἰρήνη, καθὼς καὶ τὰ κοινωνικὰ πλεονεκτήματα ποὺ ἔχει ἕνας τέτοιος ἀρχηγός. *Ἀγαθός* σημαίνει ταυτόχρονα τὶς τέσσερις σημασίες: νὰ εἶναι εὐγενὴς στὴν καταγωγὴ, γενναῖος στὸν πόλεμο, νὰ ἔχει ὑψηλὴ κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ θέση καθὼς καὶ πλοῦτο. Εἶναι θέμα συμφραζομένων

---

\* Τὸ κείμενο ποὺ ἀκολουθεῖ ἀπέτελεσε τὸ περιεχόμενο ὀμιλίας ποὺ παρουσιάστηκε στὸ Ρέθυμνο στὸ πλαίσιο τῆς σειρᾶς διαλέξεων «Μνήμη Πάννη Καμπίτση». Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ θεώρησα ἐξαιρετικὴ τιμὴ τὴν πρόσκληση τοῦ Προέδρου τοῦ Τμήματος Φιλολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης κ. Τάσου Νικολαΐδη νὰ δώσω τὴ διάλεξη αὐτή. Τὴν ἴδια ὥρα αἰσθανόμουν τριπλὴ τὴν εὐθύνη: πρῶτα, πρὸς τὸ Τμήμα, τοὺς συναδέλφους καὶ τὸ Πανεπιστήμιο· ἔπειτα, πρὸς τὴν πατρικὴ γῆ καὶ τὶς προδιαγραφὲς μίας ἀναφορᾶς· καὶ τρίτο, πρὸς τὴ σκιά τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ, ποὺ, δὲν γίνεταί, κάτι θὰ ἄκουσε σὲ τὶς γειτονιὲς τῶν ἀγγέλων, *εἰ τις ἔστιν αἴσθησις τοῖς τετελευτηκόσιν*. Ἡ μνήμη Πάννη Καμπίτση ἐπιστρατεύει τὴ φιλοσοφικὴ προσήλωση στοὺς θεσμοὺς ποὺ ἀκυρώνονται καθημερινά.

Καὶ ἀποφάσισα αὐτὸν τὸν τίτλο, πρῶτα γιὰτὶ ἦταν θέμα μεταπτυχιακοῦ μαθήματος, καὶ ἄρα, ἐν ἐξελίξει· καὶ ἔπειτα, γιὰτὶ ὁ τελευταῖος ἐπιστημονικὸς λόγος ποὺ ἄκουσα ἀπὸ τὸν ἐκλιπόντα καθηγητῆ, προτοῦ ἀναχωρήσει ἀπὸ τὰ Ἰωάννινα γιὰ τὸ Ρέθυμνο, ἦταν μία διάλεξη γιὰ τοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνα σὲ σχέση μὲ τὸ ἀττικὸ δίκαιο καὶ τοὺς θεσμοὺς, μὲ τοὺς ὁποῖους ἀσχολοῦνταν ὁ ἴδιος.

κάθε φορά ποιά από τις σημασίες αυτές τονίζεται περισσότερο, αλλά πάντοτε συνυπάρχουν ταυτόχρονα όλες.

Αντίθετα, τὸ ἐπίθετο *κακός* σημαίνει πρώτιστα ἄνθρωπος ταπεινῆς καταγωγῆς, φτωχός, ὁ ὅποιος δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ προστατεύσει τὸν ἑαυτό του, ἄσχημος ἐξωτερικά, καὶ ἀργότερα, δειλὸς στὸν πόλεμο, ἀφοῦ ὁ *κακός* δὲν εἶχε ἀρχικὰ τὸ δικαίωμα νὰ φέρει ὅπλα. *Τιμὴ* ἔπειτα σημαίνει τὴ θέση τοῦ *ἀγαθοῦ* στὴν κοινωνία, καὶ ἐπιβάλλει τὴν παραμονή του σὲ αὐτὴ τὴν κατάσταση: τιμὴ εἶναι ὅλες οἱ ιδιότητες καὶ οἱ κτήσεις τοῦ *ἀγαθοῦ*: ὅλα ὅσα διαφοροποιοῦν τὴ ζωὴ ἐνὸς πλούσιου ἡγεμόνα: περιουσία, κοινωνικὴ κατάσταση, γόητρο, δικαιώματα. Ὁλόκληρη ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ γραμματεία εἶναι ἰδωμένη ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ *ἀγαθοῦ*, καὶ οἱ *κακοὶ* δὲν ἀμφισβητοῦν τίς ἀξίες αὐτές.<sup>1</sup>

Στὴν ὀμηρικὴ κοινωνία, ὅπως καὶ σὲ κάθε κοινωνία, ὑπάρχουν δραστηριότητες στὶς ὁποῖες ἡ ἐπιτυχία εἶναι πρωταρχικῆς σπουδαιότητος. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ὁ ἔπαινος ἢ ὁ ψόγος φυλάσσεται γιὰ ἐκείνους ποὺ στὶς πράξεις τους ἐπιτυγχάνουν ἢ ἀποτυγχάνουν. Τέτοιες ἐνέργειες εἶναι ὅσες σχετίζονται μὲ τὴν ἄμιλλα σὲ καιρὸ πολέμου ἢ εἰρήνης. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς δὲν ἔχει πολλὴ σημασία ἡ πρόθεση γιὰ τὴν πράξη. Ἡ ἐπιτυχία στὴν ὀμηρικὴ κοινωνία ἀποτελεῖ κατηγορικὴ προστακτικὴ, ὥστε μόνον τὰ ἀποτελέσματα ἔχουν ἀξία: δὲν ἔχουν σημασία οἱ προθέσεις. Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἄλλες δραστηριότητες, ὅπως διάφορες συμφωνίες, στὶς ὁποῖες οἱ ἄνθρωποι συνεργάζονται ὁ ἓνας μὲ τὸν ἄλλο γιὰ κάποιον κοινὸ σκοπὸ. Οἱ δραστηριότητες αὐτὲς ἐκτιμοῦνται μὲ βάση τὴ δικαιοσύνη, ἡ ὁποία ἐγείρει διαφορετικὰ ἐρωτήματα ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς ἐπιτυχίας ἢ τῆς ἀποτυχίας. Ἀφοῦ οἱ δραστηριότητες αὐτὲς εἶναι διαφορετικές, διαφορετικοὶ εἶναι καὶ οἱ ὅροι οἱ ὁποῖοι χρησιμοποιοῦνται νὰ ἐπαινέσουν ἢ θικὰ τίς ἐνέργειες αὐτές. Πρὸς ἀποφυγὴ συγχύσεως ὀνομάζουμε «ἀνταγωνιστικὲς ἀξίες» ἐκεῖνες ποὺ ἀξιολογοῦν τὴν ἐπιτυχία ἢ τὴν ἀποτυχία καὶ «συνεργατικὲς ἀξίες» ἐκεῖνες ποὺ χαρακτηρίζουν πράξεις στὶς ὁποῖες ἡ δικαιοσύνη εἶναι σημαντικὴ προϋπόθεση.<sup>2</sup>

Ἀπὸ τὸν Ὅμηρο καὶ ἐξῆς τὸ κύριο πρόβλημα τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν ἀξιῶν ἦταν ἡ ἀνάγκη νὰ ἀνακαλυφθεῖ τὸ μέσον νὰ σχετισθεῖ ὁ *δίκαιος* μὲ τὸν *ἀγαθόν*, τὴν *ἀρετὴ* καὶ τίς σχετικὲς λέξεις, μὲ ἕναν τέτοιον τρόπο ὥστε νὰ γίνῃ ἡ δικαιοσύνη εἴτε τὸ ὅλο εἴτε μέρος τῆς *ἀρετῆς*, ὥστε νὰ καταστῇ οὐσιαστικὸ μέρος τῆς πρὸ ἐλκυστικῆς ομάδας ἀξιῶν· ἢ ἐναλλακτικά, νὰ ἀποδείξει ἢ νὰ ὑποστηρίξει ὅτι τὸ νὰ εἶναι κανεὶς *δίκαιος* εἶναι ἕνα ἀναγκαῖο, ἂν καὶ ἐνοχλητικὸ, μέσο νὰ γίνῃ κανεὶς ἢ νὰ παραμείνῃ *ἀγαθός* – ἢ πρὸ ἐπιθυμητῆς κατάστασης τῆς ὑπαρξῆς σὲ αὐτὸν τὸν κόσμον ἢ ἡ εὐτυχία στὸν ἄλλον. Καθ' ὅλη αὐτὴ τὴν περίοδο οἱ παραδοσιακὲς ἀνταγωνιστικὲς ἠθικὲς ἀξίες ὑπερισχύουν.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Adkins 1960α, 30 κ.έ., καὶ Adkins 1960β, 23-32. Ἡ προσέγγιση προϋποθέτει ὀρισμένη ἐρμηνεῖα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας, πρβλ. Περυσινάκης 1991.

<sup>2</sup> Adkins 1960α, 6-7.

<sup>3</sup> Adkins 1960α, 153.

Ὅρισμένες, ὅμως, χρήσεις τῆς λέξης *ἀγαθός* καὶ τῶν ἄλλων σχετικῶν τὸν πέμπτον αἰῶνα ὑποδηλώνουν ὅτι τὸ πρόβλημα τείνει νὰ λυθεῖ μόνο του. Ἡ πὸ ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ περίπτωση τῆς *Ἠλέκτρας* τοῦ Εὐριπίδη ἀλλὰ καὶ τὸ γνωστὸ *σκόλιον* τοῦ Σιμωνίδη. Αὐτὸ πού πραγματικά φαίνεται ἀπὸ τὰ λόγια τοῦ Ὀρέστη (367 κ.έ., 380 κ.έ.) εἶναι ὅτι ὁ *ἀγαθός* ἔχει γίνει *ἀγαθὸς πολίτης*. Καὶ μπορούμε νὰ υποθέσουμε ὅτι αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ κάνει τῆ *δικαιοσύνη* προσδιοριστικὸ γνώρισμα τοῦ *ἀγαθοῦ*, ἐφόσον πολὺς κόσμος μπορούσε τώρα νὰ σκέφτεται ὅτι ἡ φράση «ὁ ἀγαθὸς πολίτης εἶναι δίκαιος» ἀποτελεῖ μία ἀναλυτικὴ δήλωση, καὶ μερικοὶ μπορούσαν νὰ πιστεύουν ὅτι ἦταν τὸ ἴδιο. Εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι μὲ τὸ νὰ ὀνομάζεται ὁ *ἀγαθός* «ἀγαθὸς πολίτης», ὁ Ἀθηναῖος σχετίζει τὸν *ἀγαθὸν* καταφανῶς μὲ τὴν πόλη του.<sup>4</sup>

Ἡ *ἀρετὴ* στοὺς πρώιμους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα χρησιμοποιοῦται, γιὰ νὰ ἐπαινέσει τὴ δημιουργία συγκεκριμένων ἀποτελεσμάτων στὴ διακυβέρνηση καὶ τὴ διοίκηση. Ἐφόσον ὁ κύριος σκοπὸς τῆς διακυβέρνησης καὶ τῆς διοίκησης εἶναι νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἀσφάλεια καὶ τὴν εὐημερία τῆς πόλης, εἶναι προφανές ὅτι ὁ *ἀγαθός* καὶ ἡ *ἀρετὴ* θὰ χρησιμοποιοῦνται, γιὰ νὰ ἐπαινῶν ἐκείνους πού ἐπιτυχάνουν σὲ αὐτὸν τὸν σκοπὸ. Τὰ ἐπιχειρήματα στοὺς πρώιμους διαλόγους πολλὲς φορές διαμορφώνονται ἀπὸ τὴν ἐκπεφρασμένη ἐπιθυμία τοῦ «συνηθισμένου Ἀθηναίου» νὰ γίνει *ἀγαθός*. Αὐτὸ δηλώνει σαφῶς τὴν ἐπιθυμία νὰ γίνει κάποιος ἀγαθὸς πολίτης, ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τῶν δικανικῶν λόγων, ὅπου ἡ ἀπόδειξη ὅτι κάποιος ἦταν *ἀγαθός* ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν ἐκτέλεση ὄχι εὐχάριστων ἢ δαπανηρῶν καθηκόντων ἐν ὀνόματι τῆς πόλεως, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια νὰ γίνει πολιτικὸς ἰκανὸς στοὺς λόγους καὶ στὰ ἔργα, γιὰ τὸν ἴδιο σκοπὸ, γιὰ νὰ προωθήσει τὴν εὐημερία τῆς πόλεως του.<sup>5</sup>

Δὲν ἔχω σκοπὸ νὰ ἀναπτύξω τὸ θέμα «ὁ Ὀμηρὸς στὸν Πλάτωνα»<sup>6</sup> οὔτε τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα σχετικὰ μὲ τὴν *ἀρετὴ*, τὶς ἀρετὲς καὶ τὶς ἀξίες. Μία καταλογηγραφικὴ καταγραφή ὀμηρικῶν ἀναφορῶν δὲν ἀποκαλύπτει τὴ χρήση πού κάνει ὁ Πλάτων τοῦ Ὀμήρου (α' τρόπος ἐξέτασης). Ὁ Πλάτων, ὅπως καὶ οἱ σοφιστές, μελετᾶ καὶ χρησιμοποιοῦ τὸν Ὀμηρὸ (καὶ τὴν ἄλλη προηγούμενη λογοτεχνία – πού ἦταν ἄλλωστε ἡ βιβλιογραφία γι' αὐτούς) γιὰ τὶς δικές του φιλοσοφικὲς ἀναζητήσεις. Πολὺ περισσότερο πού ὁ Πλάτων εἶναι ὁ πρῶτος πού ἐρευνᾶ καὶ συζητεῖ σὲ πεζὸ λόγο θέματα ἠθικὰ ἢ πολιτικὰ πού σχετίζονται μὲ τὴν προηγούμενη ποίηση.<sup>7</sup> Γιατὶ αἴφνης παραθέτει μία λέξη ἀπὸ τὸν Ὀμηρὸ, πού συνήθως περνᾶ ἀπαρατήρητη ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς τοῦ φιλοσόφου, ἢ ὅποια ὅμως ἔχει ἰδιαίτερη σημασία στὰ συμφραζόμενα ἐκεῖ, καὶ εἶναι νόμιμο νὰ ἐξετάσουμε τὴ μετωνυμία πού ἀποκτᾶ στὰ νέα πλατωνικὰ συμφραζόμενα. Μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε ὅτι ὁ Πλάτων διαλέγεται οὐσιαστικὰ μὲ τὸν ποιητὴ – εἰρωνικὰ – καὶ παραπέμπει στὰ ἀντίστοιχα συμφραζόμενα τῶν ὀμηρικῶν ἐπῶν, γιὰ νὰ δώσει νόημα στὰ δικά του ἐπιχειρήματα (β' τρόπος ἐξέτασης). Θὰ ἐξετάσουμε σύ-

<sup>4</sup> Adkins 1960a, 176-8, 165-7.

<sup>5</sup> Adkins 1960a, 225-6.

<sup>6</sup> Π.χ. Labarbe 1949 πού ἐξετάζει τὰ ὀμηρικὰ παραθέματα τοῦ Πλάτωνα.

<sup>7</sup> Πρβλ. Nussbaum 1986, 122-5 καὶ Pfeiffer 1972, 53-4.

ντομα (παραλείποντας πολλές περιπτώσεις και πολλά θέματα) την *ἀρετή* και τὸν *ἀγαθὸ* σὲ πρώιμους καὶ μέσους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα,<sup>8</sup> τὸν *Πρωταγόρα*, τὸν *Μένωνα*, τὰ πρώτα βιβλία τῆς *Πολιτείας*, ἀλλὰ καὶ τοὺς *Νόμους*. Ἐξετάζουμε, δειγματοληπτικά, ἂν ἀπαντοῦν ἀκόμη (χρησιμοποιοῦνται) ἢ ἂν μεταπλάθονται καὶ πῶς οἱ ἀρχαϊκὲς ἠθικὲς ἀξίες στοὺς διαλόγους αὐτοὺς (γ' τρόπος). Ἡ προσέγγιση αὐτὴ δὲν ἔχει καμία ἀξίωση φιλοσοφίας. Οἱ φιλόσοφοι δὲν πρέπει νὰ γίνουν μόνο βασιλεῖς· πρώτα πρέπει νὰ γίνουν φιλόλογοι, καὶ οἱ φιλόλογοι νὰ γίνουν φιλόσοφοι, ἂν εἶναι νὰ ἔχουμε μία δίκαιη ἀνάλυση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας. Ἡ, ἂς θεωρηθεῖ ἢ προσέγγιση μέρος τῆς διένεξης (ἢ τῆς φιλίας) ποὺ ἔχουν ἀπὸ παλιὰ ἢ ποίηση καὶ ἢ φιλοσοφία (*Πολ.* 607b5).<sup>9</sup>

### I. Πρωταγόρας

Ὁ Σωκράτης εἰσάγει τὸν Ἴπποκράτη στὸν Πρωταγόρα στὸν ὁμώνυμο διάλογο τοῦ Πλάτωνα μὲ τὰ λόγια: *Ἴπποκράτης ὁδε ἐστὶν τῶν ἐπιχωρίων, Ἀπολλοδώρου υἱός, οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος, αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις. ἐπιθυμεῖν δέ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει* (316b). Ὁ Ἴπποκράτης εἶναι ἀγαθός, ἀπὸ μέγαλον οἶκο· ἓνα ἄρθρο μελετᾷ τὴν τραγικὴ τύχη τῶν νέων τοῦ διαλόγου.<sup>10</sup> Ὑστερα ἀπὸ λίγο ὁ Πρωταγόρας ἰσχυρίζεται ὅτι ἀντίθετα ἀπὸ ἄλλους σοφιστὲς ἐκεῖνος θὰ διδάξει τὸν Ἴπποκράτη ἐκεῖνο *περὶ οὗ ἦκει: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (318e). («Καὶ αὐτὸ ποὺ διδάσκω εἶναι ἡ *εὐβουλία* [ἢ ἰκανότητα γιὰ τὴ λήψη ὀρθῶν ἀποφάσεων] γιὰ τὶς ὑποθέσεις τοῦ οἴκου του, πῶς δηλ. θὰ κυβερνᾷ ἄριστα τὸν οἶκο του, καὶ γιὰ τὶς ὑποθέσεις τῆς πόλης, πῶς δηλ. θὰ γίνῃ ἰκανότατος στὸ νὰ πράττει καὶ στὸ νὰ ὁμιλεῖ».) Τὸ μάθημα αὐτὸ ὁ Σωκράτης τὸ χαρακτηρίζει πολιτικὴ τέχνη: *δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας* (319a)· καὶ ὁ Πρωταγόρας συμφωνεῖ.<sup>11</sup>

Τὸ μάθημα τοῦ Πρωταγόρα εἶναι τὸ ἴδιο τὸ μάθημα ποὺ ἀνέθεσε ὁ Πηλεὺς στὸν Φοῖνικα νὰ διδάξῃ στὸν νεαρὸ Ἀχιλλεῖα ὅταν τὸν ἔστειλε στὴν Τροία: *μύθων τε ῥητῆρα ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (*Ιλ.* 9.443). Τὸ ἔργο τοῦ *ἀγαθοῦ*, ὅπως ἐρμηνεύεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Φοῖνικα ἢ τὸν Νέστορα, εἶναι ἡ γνώση τοῦ πολέμου καὶ τῶν συνελεύσεων (440-41). Ὁ *ἀγαθός* πρέπει νὰ ἐπιτυγχάνει στὸν πόλεμο καὶ τὰ συμβούλια,

<sup>8</sup> Σύμφωνα μὲ τὴν ταξινόμηση τοῦ Guthrie 1986. Πρβλ. ἐπίσης Irwin 1979, 291-3, καὶ τὴν ἔξοχη ἀνάλυση τοῦ Kahn 1998.

<sup>9</sup> Ὅχι μὲ τὸ εἰδικὸ νόημα Gould 1990· πρβλ. Kannicht 1988.

<sup>10</sup> Walsh 1984.

<sup>11</sup> Πρβλ. *Γοργίας* 452d: *Τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ποὺ δημιουργεῖ ἡ τέχνη τοῦ Γοργία στὸν μαθητὴ του εἶναι αἴτιον [...] τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω.* Ὁ ἀγαθὸς ρήτορας ἔχει σκοπὸ νὰ παρασκευάζῃ *ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί* (*Γοργ.* 503a). Πρβλ. ὅσα λέγει ὁ Πλάτων γιὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Πρωταγόρα καὶ τοῦ Πρόδικου (*Πολ.* 600d).

στις πράξεις και τούς λόγους (πρβλ. 53-4, 374). Η διδασκαλία δηλ. του Πρωταγόρα είναι ή παραδοσιακή διδασκαλία τών *ἀγαθών* και τὸ περιεχόμενό της. Ὁ Πλάτων στήν *Πολιτεία* (599c) ἐλέγχει τὸν Ὅμηρο πού τολμᾷ νὰ λέγει γιὰ στρατηγίες και διοικήσεις πόλεων.

Ἡ *ἀρετή* πού ἔχει στὸν νοῦ του ὁ Σωκράτης ταυτίζεται με τὴν πολιτικὴ τέχνη τοῦ Πρωταγόρα. Ἡ χρήση τῆς *ἀρετῆς* αὐτὴ τὴν περίοδο εἶναι σύνθετη και δημιουργεῖ σύγχυση. Παραδοσιακὰ ἡ *ἀρετή* δήλωνε και ἐπαινοῦσε ἀρετὲς πού θεωροῦνταν ὅτι ἐξασφάλιζαν ἐπιτυχία, εὐημερία και σταθερότητα τῆς ομάδας με τὴν ὁποία συνδέεται κάποιος ιδιαίτερα· και οἱ ἀρετὲς αὐτὲς παραδοσιακὰ ἐπίσης εἶναι «ἀνταγωνιστικὲς». Στὸν ὕστερο πέμπτον αἰώνα *ἀρετή* και *ἀγαθός* ἄρχισαν νὰ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ ὀρισμένους Ἕλληνες σὲ πολὺ εὐρύτερο πεδίο ιδιοτήτων, σὲ συμφραζόμενα πού δηλώνουν ἐπίσης «συνεργατικὲς» ἀρετὲς.<sup>12</sup>

Στὴ φράση *ἀρετῆς τεκτονικῆς* [...] ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς στὸν μῦθο τοῦ Πρωταγόρα (322d)<sup>13</sup> χρησιμοποιεῖται *ἀρετή* ὅπου συνήθως χρησιμοποιεῖται *τέχνη*. Ὅποιοσδήποτε εἶναι *ἀγαθός* μπορεί νὰ ἔχει *ἀρετή*, ὥστε *ἀγαθός τέκτων* ἀναμφισβήτητητα ἔχει ἀξιώσεις νὰ ἔχει *ἀρετὴ τεκτονική*· τέτοια ὅμως *ἀρετή* εἶναι ἀσυνήθιστη, γιατί κανένας τέκτων δὲν μπορεί νὰ ἔχει παραδοσιακὴ *ἀρετή*, γιατί αὐτὸ ἦταν χαρακτηριστικὸ τοῦ *ἀγαθοῦ*, τοῦ ἀνθρώπου με πλοῦτο και κοινωνικὴ θέση. Ὁ Πρωταγόρας εἶχε συγκεκριμένο κίνητρο γι' αὐτό. Μία τέτοια ἔκφραση, ὅπως *ἀρετὴ τεκτονική*, μπορούσε νὰ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ δημοκρατικούς θεωρητικούς τῆς ἐποχῆς γιὰ νὰ δείξουν ὅτι ὅλοι οἱ τεχνίτες πού ἦταν *ἀγαθοὶ τεχνίται*, καλοὶ στήν τέχνη τους, εἶχαν μία *ἀρετή*, προερχόμενη ἀπὸ τὴν κατοχὴ τῆς τέχνης τους. Ἡ *ἀρετή* διαφέρει ἀπὸ τὴν *τέχνη*. Ἀλλὰ ἀν κάποιος ὑποστηρίξει ὅτι ὅλοι οἱ ἀνθρωποὶ ἔχουν *αἰδῶ* και *δίκη* και ὅτι αὐτὲς ἀποτελοῦν *ἀρετή*, ἡ ὁποία εἶναι *πολιτική*, γιατί εἶναι οὐσιώδης γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν πόλεων, και ἀν λάβουμε ὑπόψη μας τὴν εὐρύτητα τοῦ ὅρου *τέχνη* νὰ ἐκφράσει τὴν *αἰδῶ* και τὴ *δίκη* ὡς *πολιτικὴ τέχνη*, καθὼς και τὴν εὐρύτητα τῶν δύο ἐνοιῶν νὰ ὑποδηλώνουν ὅτι ὅλοι ἔχουν τὶς ικανότητες και τὶς ιδιότητες πού οἱ δύο ὅροι σημαίνουν και ἐπαινοῦν, τότε ἐκεῖνος πού δὲν ἦταν *ἀγαθός* με ὅρους παραδοσιακοῦς μπορούσε νὰ ἀξήσει τὴν αὐτοπεποίθησή του με τὸ νὰ ὀμιλεῖ στήν ἐκκλησία τοῦ δήμου γιὰ θέματα εὐρύτερης πολιτικῆς.

Στὸν πρώϊμο πέμπτον αἰώνα *φύσις* σήμαινε, και ἐπαινοῦσε (ὅπου ἡ καταγωγή ἦταν ὑψηλή) ὅλες τὶς ιδιότητες με τὶς ὁποῖες (θεωροῦνταν ὅτι) ἦταν προικισμένος ὁ Ἕλληνας, με τὸ νὰ ἔχει γεννηθεῖ σὲ ἕναν συγκεκριμένο οἶκον με συγκεκριμένη κοινωνικὴ θέση, ὥστε χρησιμοποιοῦνταν γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὰ ἀποτελέσματα τῆς παραδοσιακῆς *ἀρετῆς*. Καθένας πού δὲν ἦταν *φύσει ἀγαθός*, δηλ. ἡ πλειοψηφία τῶν πολιτῶν τῆς Ἀθήνας (και ὁποιασδήποτε ἄλλης πόλεως), θὰ ἦταν τώρα πολὺ εὐχαριστημένος νὰ μάθει ὅτι μπορούσε ἐπίσης νὰ γίνεῖ *ἀγαθός ἐξ ἐπιμελείας και ἀσκήσεως και διδαχῆς* (323d), ἢ ἀκόμη και νὰ ἀποκτήσει μία νέα βελτιωμένη *φύσιν*. Μία τέτοια ὑπόσχεση

<sup>12</sup> Adkins 1973, 4-5.

<sup>13</sup> Adkins 1973, 10-1.

πρέπει να προσέδωσε στους σοφιστές πελατεία από εκείνους που αν και δεν ανήκαν στις εξέχουσες στην πολιτική παραδοσιακές οικογένειες, προσδοκούσαν τώρα να λάβουν ένεργό μέρος και μπορούσαν να το επιτύχουν με τη διδασκαλία.<sup>14</sup>

Πολλά από τα προβλήματα στην έρμηνεία του *Πρωταγόρα* οφείλονται στο γεγονός ότι λειτουργεί με δύο τελείως διαφορετικές έννοιες της αρετής: ή συνηθισμένη έννοια της δημοτικής αρετής, που είναι διαθέσιμη στον μέσο πολίτη και διδάσκεται με τον τρόπο που περιγράφεται από τον Πρωταγόρα στη μεγάλη όμιλία του· και ή κατ' εξαίρεση αρετή του αληθινού φιλοσόφου, όπως προσωποποιείται από τον Σωκράτη. Η δεύτερη αυτή φιλοσοφική αρετή δεν αναγνωρίζεται ποτέ φανερά και δεν αποτελεί θέμα στον διάλογο αυτό· όμως ή έννοια της ενότητας εφαρμόζεται πειστικά μόνο στη δεύτερη.<sup>15</sup>

Όταν ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ή αρετή δεν διδάσκεται, πρόκειται για την παραδοσιακή *αρετή* των *ἀγαθῶν*, τῶν ὀλίγων εκείνων, που κυβερνοῦσαν τις πόλεις και οί όποιοι αποτελοῦσαν τή δεξαμενή πολιτικής σοφίας. Ἄν ὅμως ὅλα τὰ πράγματα εἶναι γνώση, και ή δικαιοσύνη και ή σωφροσύνη και ή ἀνδρεία, και ὀλόκληρη ή αρετή, ἐπομένως και ή αρετή διδάσκεται. Εἶναι φανερό στη δεύτερη περίπτωση ὅτι πρόκειται για τήν πολιτική τέχνη, κατ' ἀναλογίαν πρὸς τήν τέχνη τοῦ *δημοεργοῦ*, τήν πολιτική αρετή που μπορούν να διδάξουν οί σοφιστές. Πι αυτό, ὅταν πρόκειται για *συμβουλήν πολιτικῆς αρετῆς* στις συνελεύσεις, ή ὅποια πρέπει να περνᾶ από τή δικαιοσύνη και τή σωφροσύνη, δέχονται να ἀκοῦν κάθε ἄνδρα με τή σκέψη ὅτι καθένας ταιριάζει να ἔχει μέρος στην *αρετή*, ἀλλιῶς δεν θὰ ὑπάρχουν πόλεις (323a)· γιατί, *τούτου τοῦ πράγματος, τῆς αρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ιδιωτεύειν* (327a). Βρισκόμαστε ἔτσι σέ ἕνα στάδιο προχωρημένης ἀντίληψης, τροποποίησης και διάχυσης τῆς *αρετῆς* σέ ὅσους μπορούν να πληρώσουν για να τήν διδαχθοῦν – και μπορούν πολλοί, ὄχι μόνο οί *ἀγαθοί*.

## II. Μένων

Ἀπαντώντας ὁ Μένων στον ὁμώνυμο διάλογο τοῦ Πλάτωνα στην ἐρώτηση τοῦ Σωκράτη *τί φῆς αρετὴν εἶναι* διατυπώνει δύο ὁρισμούς τῆς *αρετῆς*: ὁ πρώτος ὁρισμός ὀρίζει τήν *αρετή* ἱκανότητα να ἄρχει κάποιος τῶν ἀνθρώπων (*ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων*, 73d). (Πρβλ. *Γοργίας* 466b, 468e, 483d, 488b, 510e). Σύμφωνα με τὸν δεύτερο ὁρισμό *αρετή* εἶναι τὸ *χαίρειν τοῖς καλοῖσι και δύνασθαι* (77b, ἢ *δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τάγαθά*, 78c). Καί στους δύο ὁρισμούς προστίθεται ὡς προϋπόθεση να συνοδεῦουν τήν ἀπόκτηση τῶν ἀγαθῶν τὰ ἐπιρρήματα *δικαίως* και *δσίως* ἢ κάποιο ἄλλο μόριο τῆς *αρετῆς* (78d). Καί οί δύο προσθήκες περιλαμβάνουν κάτι αὐτονόητο για τοὺς *ἀγαθοὺς*: δικαίως θὰ πεί «σύμφωνα με τή δίκη»· και οί ἀγαθοί εἶχαν κάθε λόγο να ὑποστηρίζουν τή *δίκη* «ὅ,τι ἀνήκει σέ κάποιον παραδοσιακά και ἀδιαμφισβήτητα».

<sup>14</sup> Adkins 1973, 11.

<sup>15</sup> Kahn 1998, 223.

Οἱ ἀγαθοὶ ἔχουν τὴν ἰκανότητα νὰ ἄρχουν σύμφωνα μὲ τὴ δίκη ποὺ ἀναγνωρίζει στοὺς ἀγαθοὺς τὰ δικαιώματα μεταξύ τους καὶ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν (πρῶτος ὀρισμός). Ὅποιαδήποτε σημασία καὶ ἂν ἔχει τὸ «δύνασθαι», στὸν δεῦτερο ὀρισμὸ, εἶναι μέσα στὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀγαθοῦ νὰ ἐπιθυμῆ τὰ ἀγαθὰ καὶ νὰ ἔχει τὴν ἰκανότητα νὰ τὰ προσπορίζεται. Πάντως, ἡ σημασία του γίνεται σαφέστερη ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Θρασυμάχου γιὰ τὸ δίκαιον ὡς «τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον» στὴν *Πολιτεία* (338c), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ἀγαθῶν ρητόρων ἢ τῶν τυράννων ὅπως τὰ περιγράφει ὁ Πῶλος στὸν *Γοργία*: μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν (466b). Καὶ οἱ δύο ὀρισμοὶ περιγράφουν συμπεριφορὲς ποὺ ἀνήκουν στὶς ἀνταγωνιστικὲς ἀξίες, ὅπως π.χ. ἐκφράζονται στὸν ὁμηρικὸ στίχο αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (*Ιλ.* 6.208). Ἐνας τρόπος νὰ παραβαίνει κάποιος ἀγαθὸς τὸν πρῶτον ἀλλὰ καὶ τὸν δεῦτερο ὀρισμὸ εἶναι νὰ βρίσκεται στὴ θέση τῶν δωροφάγων βασιλῶν τοῦ Ἡσιόδου.

Ἐπίσης, ὁ πρῶτος ὀρισμὸς ἄμεσα, ἀλλὰ καὶ ὁ δεῦτερος ἔμμεσα εἶναι πολὺ κοντὰ στὸ μάθημα τὸ ὁποῖο ὑπόσχετα νὰ διδάξει στοὺς μαθητὲς του ὁ Πρωταγόρας στὸν ὁμώνυμο διάλογο τοῦ Πλάτωνα (318e): *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων...* Ὁ Μένων μάλιστα προηγουμένως δίδοντας τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀνδρικής ἀρετῆς ἔχει ὑποστηρίξει ὅτι «ἀνδρὸς ἀρετὴ» εἶναι *ἰκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν* (71e, 73a, 91a). Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ὀρισμοῦ ταυτίζεται μὲ τὸ ἔργο τοῦ Πρωταγόρα· τὸ δεῦτερο ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τίς βασικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων μὲ ἀνταγωνιστικὰ κριτήρια (*ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθρούς*), καὶ τὸ τρίτο περιγράφει μία βασικὴ συμπεριφορὰ τοῦ πολιτισμοῦ τῆς ντροπῆς.

Οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες, οἱ ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, καὶ σήμερα καὶ στὰ περασμένα (ὅπως ὁ Θεμιστοκλῆς, ὁ Ἀριστείδης, ὁ Περικλῆς, ὁ Θουκυδίδης) ἀνορθώνουν τίς πόλεις. Αὐτὰ ποὺ ὀρθὰ κυβερνοῦν τίς πόλεις εἶναι μόνο δύο, ἡ ἀληθινὴ γνώμη (*δόξα ἀληθής*) καὶ ἡ γνώση (*ἐπιστήμη*). Ἀγαθοὶ ἄνδρες δὲν γίνονται μόνο δι' *ἐπιστήμην*, ἀλλὰ καὶ διὰ *ὀρθὴν δόξαν*· κανένα ὅμως ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους στὸν ἄνθρωπο. Οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες κυβερνοῦσαν τίς πόλεις τους ὄχι μὲ κάποια σοφία ἢ *ἐπιστήμη* (γνώση), ἀλλὰ μὲ *ὀρθὴν δόξα, εὐδοξία* – ἀλλὰ καὶ ἡ *εὐδοξία* δὲν εἶναι λιγότερο ὠφέλιμη στὶς πράξεις ἀπὸ τὴν *ἐπιστήμη* (γνώση).<sup>16</sup> (Πρβλ. *Πολιτ.* 506c: *οὐκ ἤσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχροί;*) Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ διευρύνεται καὶ ἐπεκτείνεται ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τοὺς παραδοσιακὰ ἀγαθοὺς σὲ ὅποιους μποροῦν νὰ ἔχουν ὀρθὴ δόξα. Στὸν *Πρωταγόρα* ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς διευρύνεται σὲ ὅποιους ἔχουν τέχνη, ὅπως οἱ *δημοεργοί*. Στὸν *Μένωνα* ἐκεῖνοι στοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ ἔλθει ἡ *εὐδοξία*, καὶ ἡ κατοχὴ τῆς ἀρετῆς, ἐμφανίζεται ἀπὸ θεϊκὴ εὐνοια ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς

<sup>16</sup> Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι αὐτὸς ποὺ κατασκευάζει ἕνα σκεῦος ἔχει γνώμη σωστὴ (*δόξα, πίστις ὀρθή*) καὶ αὐτὸς ποὺ τὸ χρησιμοποιεῖ (*εἰδώς*) γνώση (*ἐπιστήμη*), ἐνῶ ὁ μιμητής, τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας, μήτε τὸ ἕνα μήτε τὸ ἄλλο (*Πολ.* 602a).



χρησιμωδούς, τούς μάντεις και με όσους έχουν τὸ δαιμόνιο τοῦ ποιητῆ, πάλι δηλ. ἡ ἀρετὴ εἶναι τέχνη τοῦ δημοεργοῦ. Στὴν περίπτωση δηλ. αὐτὴ ἔχουμε μίαν ἀντίστροφη πορεία ἐπέκτασης τῆς ἀρετῆς: οἱ μάντεις κτλ. εἶναι δημοεργοί, δὲν ἔχουν παραδοσιακὴ ἀρετὴ, ἔχουν ὅμως τέχνη· τέχνη καὶ ἀρετὴ ταυτίζονται, ἄρα ἐκεῖνοι ποὺ δὲν ἔχουν παραδοσιακὴ ἀρετὴ ἀλλὰ εὐδοξία σὰν τούς μάντεις ἔχουν ἀρετὴ. Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία ποὺ ἐπιθυμεῖ ὁ Μένων εἶναι ἐκεῖνη μετὰ τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι, καὶ τούς γονέας τούς αὐτῶν θεραπεύουσι, καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαί τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ (91a), δηλ. τὸ μάθημα τοῦ Πρωταγόρα, ἡ γηροτροφία καὶ ἡ παραδοσιακὴ ἀρετὴ τῆς ξενίας γιὰ τὸν ἀγαθόν.

Ὅταν στὴ συζήτηση ἂν ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτόν, ἢ οὐ διδακτόν ἀλλ' ἀσκητόν, κλπ. διαπιστώνεται, πρῶτα μετὰ τὸν Μένωνα καὶ ἔπειτα μετὰ τὸν Ἄνυτο, ὅτι οἱ ἄριστοι πολιτικοὶ ἄνδρες δὲν ἔχουν διδάξει οἱ ἴδιοι τὰ παιδιά τους ἐκεῖνα ποὺ θὰ τοὺς ἔκαναν ἀγαθοὺς ἄνδρες ἢ δὲν βρῆκαν ἐκεῖνον ποὺ θὰ δίδασκε τοὺς γιούς τους ὥστε νὰ γίνουν ἀγαθοί, ὁ Σωκράτης χρησιμοποιοῖ ὡς μαρτυρία τὸν Θεόγνη γιὰ νὰ δείξει ὅτι «ἡ ἀρετὴ ἄλλοτε εἶναι διδακτὸ καὶ ἄλλοτε ὄχι». Καὶ παραθέτει ἐλαφρῶς παραλλαγμένους τοὺς στίχους 33-36W τοῦ Θεόγνη:

*καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν  
ἴξε, καὶ ἄνδανε τοῖς, ἂν μεγάλη δύναμις.  
ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσι  
συμμίσημις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον*

στοὺς ὁποίους, σχολιάζει ὁ Σωκράτης, ἡ ἀρετὴ θεωρεῖται διδακτὸ, ἐνῶ σὲ ἄλλο σημεῖο παρακάτω λέγει ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ θὰ ἦταν ἱκανοὶ νὰ κάνουν τέτοιο πρᾶγμα

*πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον,*

καὶ συνεχίζει (434-38 W):

*εἰ δ' ἦν ποιητόν τε καὶ ἐνθετον ἀνδρὶ νόημα,  
οὐποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός,  
πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν· ἀλλὰ διδάσκων  
οὐποτε ποιήσει τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν*

στοὺς ὁποίους, σχολιάζει πάλι ὁ Σωκράτης, ὁ Θεόγνης ὑποστηρίζει τὰ ἀντίθετα.

Τὸ πρῶτο παράθεμα προέρχεται ἀπὸ τὴν περίφημη «σφραγίδα» τοῦ Θεόγνη (ἂν θεωρήσουμε ὡς ἐνιαία ἐνότητα τοὺς στ. 19-30 καὶ 31-38), ποὺ δηλώνει τὴν ταυτότητα τοῦ ποιητῆ καὶ τοῦ συγκεκριμένου εἴδους τῆς γνωμικῆς ποιήσεως, ἡ ὁποία ἐκφράζει τὰ ἰδανικά τῶν ἀγαθῶν, τὸ σκοπὸ καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν ὑποθηκῶν.

Στὴν ἐλεγεία αὐτῆ (31-8) ὁ Θεόγνης διδάσκει τὸν Κύρνο νὰ μὴ συναναστρέφεται μετὰ τοὺς κακοὺς, ἀλλὰ νὰ εἶναι πάντοτε μετὰ τοὺς ἀγαθοὺς, ποὺ ἔχουν μεγάλη δύναμη (34), γιὰ νὰ μάθει καὶ αὐτός, ὅπως καὶ ὁ Θεόγνης, τὶς ἀξίες καὶ τὸν κώδικα συμπεριφορᾶς τῶν ἀγαθῶν. «Ἀπὸ τοὺς ἐσθλοὺς θὰ μάθεις τὶς ἀξίες καὶ τὸν κώδικα συμπεριφορᾶς τῶν ἀγαθῶν» (: ἐσθλὰ). Ὡς πρὸς τὴ γνώμη ἦν δὲ κακοῖσι συμμίσημις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον (35-6) ἴσως ἀρκεῖ νὰ ὑπενθυμίσει κανεὶς πόση δημοτικότητα ἔχει γνωρίσει ὡς θέμα ἐκθέσεως ἰδεῶν στὴν «περίοδο τῶν γνωμικῶν». Οἱ καθηγητὲς ζητοῦσαν

ἀπὸ τοὺς μαθητὲς τοὺς νὰ ἐξετάσουν τὴ σημασία τῶν κακῶν καὶ καλῶν συναναστροφῶν, ὡσὰν ὁ Θεόγνης νὰ ἦταν ἓνας χριστιανὸς συγγραφέας. Ὅλοι ἦταν ἐκτὸς θέματος. Αὐτὸ καὶ μόνον δηλώνει ἐπαγωγικὰ (καὶ συμβολικὰ) τὸ μέγεθος τῆς νόθευσης καὶ τῆς ὑπονόμησης τῆς ἀρχαίας λογοτεχνίας· καὶ μερικὸς ἀπὸ τοὺς ‘δολοφόνους’ τοῦ Ὀμήρου. Ἀπευθυνόμενος σὲ ἓναν νεαρὸ εὐγενῆ ὁ ποιητὴς λέγει ἀπλὰ στὸ δίστιχο αὐτὸ ὅτι ἂν συναναστρέφεται μὲ ἀνθρώπους ταπεινῆς καταγωγῆς (κακοὺς) δὲν θὰ μάθει τίς ἀξίες καὶ τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀγαθῶν, ἢ θὰ λησμονήσει ὅσα ἀπὸ τίς ἀξίες τῶν ἀγαθῶν ἐνδεχομένως εἶχε μάθει προηγουμένως. Ἡ συναναστροφή μὲ κακοὺς εἶναι ἀπὸ μόνον τῆς μίας ἀ-δικίας. «Ἄδικες» πράξεις εἶναι ἐκεῖνες ποὺ δὲν ταιριάζουν στοὺς ἀγαθοὺς, εἶναι πράξεις αἰσχρῆς, ὅπως εἶναι οἱ κακοὶ καὶ οἱ πράξεις τοὺς. Δὲν περιέχεται δηλ. στὴ γνώμη αὐτῆ, καὶ σὲ ὅλη τὴν ἐλεγεία, καμία ἠθικὴ ἔννοια καὶ κανένας ἠθικὸς χαρακτηρισμὸς. Τὰ ἐπίθετα ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἔχουν ἠθικὴ σημασία στὸ μέτρο ποὺ τὸ ἐπίθετο κακὸς ὀνόμαζε καὶ ἔκρινε συμπεριφορὰς ποὺ ταίριαζαν στοὺς κακοὺς, καὶ τὸ ἐπίθετο ἀγαθὸς ὀνόμαζε καὶ ἔκρινε συμπεριφορὰς ποὺ ταίριαζαν σὲ ἀγαθοὺς.

Δὲν ὑπάρχει ἀντίφαση ἀνάμεσα στὸ πρῶτο καὶ τὸ δεῦτερο παράθεμα, ὅπως ἄλλωστε παρατηρεῖ ὁ Bluck.<sup>17</sup> Τὴ συμπεριφορὰ καὶ τίς ἀντιλήψεις ποὺ ἐκφράζει τὸ πρῶτο παράθεμα ἐκφράζει ἢ ἀντίληψη τοῦ Ἄνυτου ὅτι οἱ σύγχρονοι καλοὶ κάγαθοι ἔχουν γίνεαι ἔτσι ἀπὸ τοὺς προηγούμενους καὶ ὅτι ὅποιοιδήποτε ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς καλοὺς κάγαθοὺς ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους συναναστραφεῖ θὰ τὸν κάμει βελτίω ἀπὸ ὅσο θὰ τὸν κάμουν οἱ σοφιστῆς (92e καὶ 93a)· ἢ ἀντίληψη αὐτῆ εἶναι ἢ παραδοσιακὴ ἀντίληψη τῶν ἀγαθῶν. Καὶ δικαιολογεῖ τὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἱστορικοῦ Ἄνυτου.

Τὸ δεῦτερο παράθεμα ἐκφράζει ἐπίσης τὴν παραδοσιακὴ αὐτονόητη «ταξικὴ» ἀντίληψη ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ γίνεαι κάποιος κακὸς ἀπὸ ἀγαθὸν πατέρα, ἂν ἀκολουθεῖ σώφρονες λόγους, δηλ. συμβουλὲς καὶ ἀξίες τῶν ἀγαθῶν, ἐνῶ ἀντίθετα δὲν μπορεῖ κάποιος μὲ διδαχῆς νὰ κάμει τὸν κακὸν ἄνδρα ἀγαθόν. Ἄν ἦταν δυνατὸν νὰ φτιαχθεῖ νοῦς (νόημα καὶ φρένες ἐσθλαί), ὅ,τι ἀποτελεῖ τίς πολιτικὲς ιδέες καὶ συμπεριφορὰς τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ νὰ τοποθετηθεῖ στοὺς ἀνθρώπους, ἂν δηλ. μπορούσε κάποιος νὰ κάνει κάποιον ἄλλον ἀγαθὸν ἀπὸ κακόν, θὰ κέρδιζε πολλὰ χρήματα, ἀφοῦ κάτι τέτοιο ἦταν περιζήτητο ἀπὸ τοὺς κακοὺς ποὺ εἶχαν ἀποκτήσει χρήματα καὶ ἐνδιαφέρονταν νὰ γίνουν ἀγαθοί, νὰ ἀποκτήσουν δηλ. τὰ πλεονεκτήματα τῶν ἀγαθῶν. (Πρβλ. Ἀριστ. Ἡ. Ν. 1170a11-12: γίνονται δ' ἂν καὶ ἄσκησὶς τίς τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς· καὶ Πολ. 1332b10-11).

Στὸν Ἀριστοτέλη δύο εἶναι τὰ εἶδη τῆς ἀρετῆς, ἡ διανοητικὴ καὶ ἡ ἠθικὴ. Τῶν διανοητικῶν ἀρετῶν τὸ κύριο γνῶρισμα εἶναι ὅτι τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχουσι καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, καὶ ἐπομένως ἢ ἀπόκτησίν τοὺς προϋποθέτει ἐμπειρία

<sup>17</sup> Bluck 1961, *ad loc.* Ἀκόμη καὶ ἡ ἐλεγεία 305-8 (οἱ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν,| ἄλλ' ἄνδρεςσι κακοῖς συνθέμενοι φιλήν| ἔργα τε δεῖλ' ἔμαθον καὶ ἔπη δύσφημα καὶ ἔβρινον| ἐλπίμενοι κείνους πάντα λέγειν ἔτυμα) μπορεῖ νὰ ἐρμηνευτεῖ μὲ τίς ἀνταγωνιστικὲς ἀξίες καὶ τὴ «μίξη τῶν γενῶν» (στ. 190).

καί χρόνο. Σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὲς οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς *περιγίγνονται ἐξ ἔθους*, εἶναι ἀποτελεσμα ἐθισμού, συνήθειας (καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὄνομα ἄλλωστε μικρὴ μόνο διαφορὰ παρουσιάζει ἀπὸ τῆ λέξη ἔθος). Ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀρετὴ γίνεται, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, *διὰ τοῦ ἔθους*. Ἡ ἀπόκτηση μιᾶς ἠθικῆς ἀρετῆς εἶναι, ἐπομένως, ἀπὸ κάποια ἀποψη, κάτι ἀνάλογο μὲ τὴν ἐκμάθηση τῶν τεχνῶν: *τεχνίτης γίνεται κανεὶς μόνο ἂν ἀσκηθεῖ μὲ ἐπιμονὴ στὴν τέχνη του (οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί)*, μὲ τὸν ἴδιο, ὅμως, τρόπο γίνεται κανεὶς –λέει ὁ Ἀριστοτέλης– καὶ δίκαιος ἢ σώφρων ἢ ἀνδρεῖος. «Ἡ καθημερινή, συνεχῆς καὶ ἀδιάλειπτη συναλλαγή μας μὲ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι ποὺ μᾶς κάνει δίκαιους», ὅπως ἀκριβῶς «ἡ ἀδιάλειπτη ἄσκησή μας νὰ μένουμε θαρραλέοι μπροστὰ στοὺς κινδύνους μᾶς κάνει ἀνδρεῖους». Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, ἐπίσης, γινόμαστε καὶ ἄδικοι ἢ δειλοί. Καί, φυσικά, τὸ πράγμα δὲν εἶναι καθόλου διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ γίνεται στὶς τέχνες· καὶ ἐκεῖ *ἐκ τοῦ κακῶς οἰκοδομεῖν ἢ ἐκ τοῦ κακῶς κιθαρίζειν* γίνονται, ἐπίσης, οἱ κακοὶ οἰκοδόμοι καὶ οἱ κακοὶ κιθαριστὲς (*H. N. 1103a14-b12*).<sup>18</sup>

### III. Πολιτεία

Ὁ πρῶτος ὀρισμὸς τοῦ Πολέμαρχου γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὴν *Πολιτεία*, «τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι», ἢ «τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι» (332c) ἐξειδικεύει τὴν παραδοσιακὴ ἔννοια τῆς *δίκης*: «ὅ,τι ἀνήκει σὲ κάποιον παραδοσιακὰ καὶ ἀδιαμφισβήτητα» (ἀπὸ τῆ ρίζα *δεικ-* τοῦ *δείκνυμι* = δείχνω ὅρια στὰ χωράφια ἢ τὶς πολιτικὲς συμπεριφορές).<sup>19</sup> Τὸ νὰ ἀποδίδει κάποιος τὰ *ὀφειλόμενα* ἐκάστῳ ἢ τὸ *προσῆκον* ἐκάστῳ σημαίνει ὅτι τοῦ ἀποδίδει, τοῦ ἀναγνωρίζει ὅ,τι τοῦ ἀνήκει σύμφωνα μὲ τὴ *δίκη*. Ἐπομένως ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς ὄχι μόνο εἶναι σύμφωνος μὲ ἀλλὰ ἀπορρέει ἄμεσα ἀπὸ τὶς ἀρχαϊκὲς ἀνταγωνιστικὲς ἠθικὲς ἀξίες καὶ συμπεριφορές. Ὁδηγημένος ἀπὸ τὸν Σωκράτη ὁ Πολέμαρχος συμφωνεῖ μαζί του σὲ ἕναν ἐναλλακτικὸ ὀρισμὸ· δικαιοσύνη εἶναι *τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς* (332d· πρβλ. 332e), ποὺ ἀποτελεῖ ἐπίσης βασικὴ συμπεριφορὰ ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών.

Ὁ δεῦτερος ὀρισμὸς τοῦ Θρασυμάχου, ὅτι τὸ *δίκαιον* δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἢ *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (338c), ἐκφράζει ἐπίσης τὴν ἀξίωση τοῦ *ἀγαθοῦ* στὸν κόσμον τοῦ Ὀμήρου: ὁ *ἀγαθὸς* ὀφείλει νὰ διεκδικήσει καὶ νὰ ἀποκτήσει αὐτὸ ποὺ ἦταν γι' αὐτὸν συμφέρον, μέσα στὰ ὅρια τῆς *δίκης*, διότι αὐτὴ ἢ συμπεριφορὰ αὐξανε τὴν *τιμὴ* του, ὄχι μόνο ἠθικὰ τὴν ὑπόληψή του, ἀλλὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν περιουσία του. *Δίκη* γιὰ τὸν *ἀγαθόν* εἶναι νὰ ἐπιδιώκει νὰ ὑπερέχει, *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* (*Il.* 6.208). Στὴ συνέχεια ὁ Θρασύμαχος ἀναφέρει ὅτι κάθε ἀρχὴ θέτει τοὺς νόμους σύμφωνα μὲ τὸ συμφέρον της, καὶ σὲ ὅλες τὶς πόλεις εἶναι τὸ ἴδιο τὸ δίκαιο, δηλ. τὸ συμφέρον ἐκείνου ποὺ ἔχει τὴν ἐξουσία (338e), ἐνῶ στοὺς *Νόμους* ὁ Ἀθηναῖος

<sup>18</sup> Λυπουρλῆς 2002, 67-9.

<sup>19</sup> Ἀκολουθῶ τὴν ἐτυμολογία ποὺ πρότεινε ὁ Palmer (1950) καὶ ὑποστήριξε ὁ Gagarin (1973, 1974)· διαφορετικὰ ὁ Benveniste 1973 (ρίζα *dik* ὁμιλῶ, λέγω, λατ. *dico, judico*).

ισχυρίζεται ότι δεν είναι δυνατό να νικήσει ποτέ κάποιος στην πολιτεία και να μην φτιάξει νόμους που να αποβλέπουν πρωτίστως σε αυτό που συμφέρει τον ίδιο, να διατηρηθεί δηλαδή για πάντα στην εξουσία, είτε είναι δήμος είτε τύραννος (714 cd) (πρβλ. *Τορυ*. 483b). Η ιδέα προέρχεται από τον Θουκυδίδη (3.82.8) και την επαναλαμβάνει ο Αριστοτέλης (*Πολ.* 1296a 27-38).

Αυτή η «άμοραλιστική» συμπεριφορά του Θρασύμαχου συνεχίζεται ονομάζοντας την δικαιοσύνη μεγαλοπρεπή ευήθεια, *γενναίαν ευήθειαν* (προφανώς με κριτήρια συνεργατικών αξιών) και την άδικια φρόνηση, *εύβουλίαν* (προφανώς με κριτήρια ανταγωνιστικών αξιών) (348c-d). Αν ο Θρασύμαχος πιστεύει ότι μπορεί να αποδείξει ότι η *άδικια* είναι πιο επικερδής από τη δικαιοσύνη, τότε οι αρχαίες ελληνικές αξίες δικαιολογούν τον εκ μέρους του ορισμό της *άδικίας* ως *ἀρετής*. Και μολονότι δεν μπορεί να πείσει τον έαυτό του να ονομάσει τη δικαιοσύνη *κακία*, τη στιγματίζει ως μία πραγματική αριστοκρατική άνοησία (*γενναία ευήθεια*).<sup>20</sup> Η Δικαιοσύνη, υποστηρίζει ο Θρασύμαχος, είναι *ἀλλότριον αγαθόν, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθόμενου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη* (343c, πρβλ. 392b). Έφθσον ἢ ἀρετὴ ἐπαινεῖ τις ιδιότητες που καθιστοῦν κάποιον ικανό να είναι ἐλεύθερος και να κυβερνᾶ και να ἐξουσιάζει ἄλλους, ἢ ἀδικία ἐπαινεῖται ως ἀρετὴ, ἐπαινεῖται δηλ. ὅσο είναι δυνατό πὸ ἔντονα. Ὁ Θρασύμαχος μπορεί να ἀντικρουσθεῖ μόνο ἂν ἀποδείξει κάποιος ὅτι ἡ δικαιοσύνη είναι στην πραγματικότητα πὸ συμφέρουσα, ὅπως προσπαθεῖ να κάμει ὁ Πλάτων στην *Πολιτεία*. Καὶ δὲν πρόκειται μόνο για τὸν Θρασύμαχο και τοὺς ὁμοίους του: ὅλοι οἱ Ἕλληνες χρειάζονται να πειθοῦν ὅτι οἱ συνεργατικὲς ἀρετὲς είναι συμφέρουσες, και ἐκτιμῶνται πὸ πολύ, ως ἀρετὲς.<sup>21</sup>

Μὲ παρόμοιο τρόπο ἐρμηνεύονται οἱ ἰσχυρισμοὶ τοῦ Γλαῦκωνα και τοῦ Ἀδείμαντου. Κατὰ τὸν Γλαῦκωνα τὸ δίκαιο ἔχει τεθεῖ ἀπὸ τὴν ἀδυναμία (*ἀρρωστίᾳ*) τοῦ ἀδικεῖν (359b), κατὰ τὸν Ἀδείμαντο ὅσοι ἐπαινοῦν τὴ δικαιοσύνη τὸ κάνουν για τις ὠφέλειες (*εὐδοκιμήσεις*) πὸν πορίζει (363a). Καὶ στην πρώτη και στή δευτέρα περίπτωση ως βάση ὑπόκειται ἡ συνθήκη, ἡ δίκη, τῶν *ἀγαθῶν* να μὴν παραβαίνουν τὴ δίκη, τὰ ὅρια, τῶν ἄλλων. Στην πρώτη περίπτωση είναι αὐτὸ πὸν ἀποτρέπει τὸν ἐπίδοξο τύραννο. Στὴ δευτέρα, είναι ἡ αἰτία πὸν ἔκανε τὸν Μαιάνδριο (Ηρόδ. 3.142-3) να καταθέσει ἐς μέσον τὴν ἀρχὴ και να ἐπιδιώξει να γίνει *ἀνήρ δικαιοτάτος*, χωρίς να τὸ ἐπιτύχει.

Κατὰ τὴ συζήτηση περὶ δικαιοσύνης στην πολιτεία και στὸ ἄτομο στὸ Δ βιβλίο τῆς *Πολιτείας* γίνεται παραδεκτὸ ὅτι μία πόλις, ἂν ἔχει ὀργανωθεῖ πάνω σε ὀρθὲς βάσεις, πρέπει να εἶναι *τελέως ἀγαθὴ*. Μία τέτοια πόλις *δήλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ και ἀνδρεία και σώφρων και δικαία* (427e- πρβλ. *Μέν.* 74a, *Πρωτ.* 329c), ὅπου δικαιοσύνη εἶναι *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν και μὴ πολυπραγμονεῖν* (433a-b): «Ἴσοδύναμος συναγωνιστὴς μὲς στην πόλη μὲ τὴ σοφία και τὴ σωφροσύνη και τὴν ἀνδρεία της, για να ἀπο-

<sup>20</sup> Adkins 1972, 118- 1960a, 277-8. Guthrie 1986, 441.

<sup>21</sup> Τὸ ἴδιο χαρακτηριστικὸ πὸν για τὸν Θρασύμαχο τὴν κάνει *γενναίαν ευήθειαν* για τὸν Αριστοτέλη τὴν κάνει *κρατίστην τῶν ἀρετῶν* (*Η. Ν.* 1129b25-28).

κτήσει την τέλειά της ἀρετή, εἶναι καθὼς φαίνεται, καὶ ἡ δύναμη τοῦ νὰ κάνει ὁ καθένας τὴ δουλειά του», καὶ «αὐτὸς ὁ συναγωνισμὸς εἶναι ἡ δικαιοσύνη» (433d-e, πρβλ. 443b. Πρβλ. Ἀλκ. Α 127c: *δίκαια πράττουσιν ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν· Χαρμ. 161b: σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν*). (Πρβλ. Ἀριστ. Ἡ. Ν. 1142a1-2). Ἀλλὰ καὶ ὁ τρίτος αὐτὸς ὀρισμὸς τῆς δικαιοσύνης, καὶ μάλιστα κατ' ἐξοχὴν αὐτὸς, προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ ἔννοια τῆς *δίκης*: ὅ,τι ἀνήκει σὲ κάποιον παραδοσιακὰ καὶ ἀδιαμφισβήτητα, ἀλλὰ λαμβάνει ὑπόψη του καὶ τὴν *τέχνη* καθενός.

Ἡ πολιτεία, συμφωνοῦν ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Ἀδείμαντος, γεννήθηκε ἐπειδὴ καθένας ἀπὸ μᾶς δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἐξοικονομεῖ μόνος του ὅλες του τίς ἀνάγκες (369b).<sup>22</sup> Καὶ σὲ ὅλες τίς καλοκυβερνημένες πολιτείες ἔχει ὀριστεῖ γιὰ τὸν καθένα καὶ ἀπὸ μία ἐργασία πού εἶναι ἀνάγκη νὰ τὴν κάνει (406c). Ἡ τέχνη καὶ ἡ ἐργασία πού ἐξασκεῖ καθένας ἀπὸ μᾶς εἶναι *ἀρετή*. Κατὰ τὴ θεμελίωση μιᾶς τέτοιας πόλης συμφωνήθηκε πὼς καθένας ἀπὸ ἐμᾶς ὀφείλει νὰ καταγίνεται μὲ ἓνα μόνον ἀπὸ τὰ διάφορα ἐπαγγέλματα πού εἶναι στὴν πόλη, μὲ ἐκεῖνο πού θὰ ἦταν ἀπὸ τὴ φύση του πιὸ ἐπιτήδειος νὰ κάνει, καὶ αὐτὸ ὀρίσθηκε ὡς δικαιοσύνη (433a). Καθένας ἀπὸ μᾶς εἶναι *ἀγαθός* σὲ ἐκεῖνα πού εἶναι σοφός, καὶ κακὸς σὲ ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα δὲν γνωρίζει. Ὁ ὀρισμὸς δηλ. τῆς δικαιοσύνης εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴν ἴδρυση τῆς πόλης. (Πρβλ. *Λάχης* 194d). Ὁ Πλάτων ταυτίζει τὴν τέχνη πού ἀσκεῖ κάποιος μὲ τὴν *ἀρετή* καὶ ἐπεκτείνει τὴν *ἀρετή* σὲ ὅσους ἀσκοῦν μία τέχνη.

Ἀπὸ τὸν ἐπιμερισμὸ τῆς ἐργασίας καὶ τὸν ἐπιμερισμὸ τῆς *ἀρετῆς*, πού ἴσχυε ἤδη ἀπὸ τὸν Ὅμηρο σὲ φράσεις ὅπως *βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης* κτλ., ὁ Πλάτων ἀνάχθηκε στὴν ἐπέκταση τῆς *ἀρετῆς* πέραν ἀπὸ τοὺς παραδοσιακὰ *ἀγαθούς*. Στὸν Ὅμηρο ὁ *ἀγαθός* ἔχει *ἀρετή*· οἱ *δημοεργοὶ* δὲν εἶναι βέβαια *ἀγαθοὶ* καὶ δὲν ἔχουν *ἀρετή*. Ὁ Πλάτων ὁμως ὑποστηρίζει γιὰ κάθε πράγμα, πού τοῦ ἔχει ἀνατεθεῖ νὰ ἐκτελεῖ μία ὀρισμένη λειτουργία, καὶ γιὰ κάθε τέχνη, πὼς ἔχει μιὰν ἀρετὴ ὅπως διόλου δική του (*οἰκεία ἀρετή*, 353b).<sup>23</sup> «Ὡστε κι' ἀπὸ τοῦτο θὰ μπορούσαμε νὰ συμφωνήσουμε, πὼς δικαιοσύνη εἶναι τὸ νὰ ἔχει κανεὶς καὶ νὰ κάνει τὴ δική του τὴ δουλειά καὶ ὅ,τι τοῦ ταιριάζει» (434a). Ὁ ὄξυδερκὴς αὐτὸς ὀρισμὸς τῆς δικαιοσύνης ἀποτελεῖ ἰνδοευρωπαϊκὴ κληρονομιά καὶ ὀρίζει τὴ *δίκη* ὡς ἀναπόσπαστο μέρος μιᾶς συνεποῦς δομῆς τῆς συμπαντικῆς καὶ ἠθικῆς τάξης, ἔγραφε πρὶν ἀπὸ πενήντα πέντε χρόνια ὁ L. R. Palmer.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ὁ Σκουτερόπουλος 2002, 797 παραθέτει τὸν Π. Κονδύλη πού ὑπενθυμίζει ἀπόψεις τοῦ K. Marx γιὰ τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας. Τὸ βασικὸ κίνητρο γιὰ τὴ συγκρότηση μιᾶς κοινωνίας εἶναι καθαρὰ ὀικονομικῆς φύσεως.

<sup>23</sup> Πρβλ. *Γοργίας* 506e: *τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου*.

<sup>24</sup> Palmer 1950, 168. Ἀκόμη καὶ ὁ περίφημος στίχος 147 τοῦ Θέογνη *ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἐστὶν* (πού ἀποδίδεται καὶ στὸν Φωκυλίδη ἀπ. 10GP) δὲν λέγει ὅτι *δικαιοσύνη* ἀποτελεῖ τὴν πεμπτοσύνη τῆς ἀρετῆς, οὔτε ὅτι εἶναι ἡ *τελεία ἀρετὴ* ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης (*Η. Ν.* 1129b25 κ.έ.), ἀλλὰ ὅτι ὅλες οἱ ἄλλες ἀρετές, δηλ. ὅλα τὰ συστατικὰ στοιχεῖα τῆς ἐνιαίας παραδοσιακῆς ἀρετῆς ἐμπεριέχονται στὴ *δικαιοσύνη*, στὴ γνώση καὶ τὴν τήρηση τῆς *δίκης*, τῶν κατεστημένων δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων τοῦ *ἀγαθοῦ*, στὴ μὴ διατάραξη τοῦ κοινωνικοῦ status· πρβλ. Περυσινάκης 1991, 57-8.

Ὁ Πλάτων στὴν ἐπιχειρηματολογία του γιὰ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς φαίνεται νὰ λέγει: οἱ παραδοσιακοὶ ἀγαθοὶ ποὺ κυβέρνησαν μὲ ἐπιτυχία τὴν πόλη εἶχαν ἀρετὴ καὶ ἐπιστήμη (γνώση) γιὰ τὴ διακυβέρνηση. Οἱ πολιτικοὶ ποὺ δὲν ἀνήκουν στὴν παραδοσιακὴ τάξη τῶν ἀγαθῶν ἔχουν δόξα (ὀρθὴ γνώμη). Οἱ τεχνῖται, δημοεργοὶ εἶναι «ἀγαθοὶ» στὴν τέχνη τους καὶ ἔχουν ἀρετὴ στὴν τέχνη τους. Κάθε πράγμα, ποὺ τοῦ ἔχει ἀνατεθεῖ νὰ ἐκτελεῖ μία ὀρισμένη λειτουργία, καὶ κάθε τέχνη, ἔχει μιὰν ἀρετὴ δική του, οἰκεία ἀρετὴ (353b). Ἀρετὴ καὶ τέχνη ταυτίζονται. Δὲν κυβερνᾷ τὴν ὀρθὴ πράξη μόνο ἡ φρόνησις-ἐπιστήμη ἀλλὰ καὶ ἡ ὀρθὴ γνώμη. «Ἀγαθοὶ» ἄνδρες δὲν γίνονται μόνο μὲ ἐπιστήμη (γνώση) ἀλλὰ καὶ μὲ ὀρθὴ γνώμη. Ἐτσι ἐπεκτείνεται ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ. Στὴν πραγματικότητα αὐτὸ ποὺ γίνεται θεωρητικὰ στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ἔχει γίνῃ στὴν τραγωδία: ἡ ἐκβολὴ τοῦ ἔπους τῶν ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών στὴν πόλη τῶν συννεργατικῶν ἀξιών τοῦ 5ου αἰῶνα.

#### IV. Νόμοι

Ὅπως καὶ στὸν *Μένωνα*, ὁ Πλάτων στὸ Α βιβλίον τῶν *Νόμων* ἐπικαλεῖται τὸν Θεόγονη γιὰ νὰ διδάξει τὴν ἀρετὴ καὶ τὴ δικαιοσύνη. Ὁ Ἀθηναῖος Ξένος θεωρεῖ (629a-e) ὅτι ὁ Τυρταῖος ἐγκωμίασε τοὺς γενναίους στοὺς ἐξωτερικοὺς πολέμους (ἀπ. 12W. 11-12), ἐνῶ αὐτὸς καὶ οἱ συνομιλητὲς του θεωροῦν, βέβαια, αὐτοὺς γενναίους, θεωροῦν ὅμως πιὸ ἀξιόλογους ἀκόμη ἐκείνους ποὺ διακρίνονται γιὰ τὴν ἀνδρεία τους στὸν πιὸ σοβαρὸ ἐσωτερικὸ ἐμφύλιον πόλεμο (630a)· ἐπικαλεῖται δὲ ὡς μάρτυρα τὸν Θεόγονη (στ. 77-78):

*πιστὸς ἀνὴρ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀντερύσασθαι  
ἀξιος ἐν χαλεπῇ, Κύρνε, διχοστασίῃ*

«ἀξίζει νὰ ζυγιστεῖ μὲ τὸ χρυσάφι καὶ τὸ ἀσήμι, | Κύρνε, αὐτὸς ποὺ στὴ δύσκολη ἐποχὴ τοῦ ἐμφυλίου πολέμου παραμένει πιστὸς» («στοὺς νόμους», θεωρεῖ ὁ Πλάτων, στὴν εὐρύτερη πολιτικὴ κατάσταση – καὶ μάλιστα «στοὺς ἀγαθοὺς», καλύτερα).<sup>25</sup>

Πατὶ ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος, συνεχίζει ὁ Πλάτων, ἀποδεικνύεται πολὺ ἀνώτερος ἀπὸ τὸν ἄλλο, ἐπειδὴ ὁ πόλεμος εἶναι πιὸ δύσκολος, σχεδὸν ὅσο εἶναι ἀνώτερες ἡ δικαιοσύνη, ἡ σωφροσύνη, ἡ φρόνησις (σοφία) ἐνωμένες μὲ τὴν ἀνδρεία, παρὰ ἡ ἀνδρεία μονάχη της. Πατὶ πραγματικά, πιστὸς καὶ ἀκέραιος, σὲ ἀνώμαλες πολιτικὲς καταστάσεις δὲν μπορεῖ νὰ μείνει κανένας χωρὶς νὰ κατέχει τὸ σύνολο τῶν ἀρετῶν. Ὁ ἐμπνευσμένος νομοθέτης δὲν ἔχει ἄλλον στόχο ὅταν νομοθετεῖ παρὰ τὴν ὑπέρτατη ἀρετὴ· καὶ ὑπέρτατη ἀρετὴ, ὅπως λέγει ὁ Θεόγονης, εἶναι τὸ νὰ μένει πιστὸς στοὺς νόμους, ἡ νομιμοφροσύνη στὶς κρίσιμες περιστάσεις, ποὺ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ τὴν ὀνομάσει *δικαιοσύνην τελέαν*, ἐνῶ ἡ ἀρετὴ ποὺ ἐπαίνεσε ὁ Τυρταῖος, εἶναι ὡραία, καὶ δίκαια τὴν ἐπαίνεσε, ἔρχεται ὅμως τέταρτη ὡς πρὸς τὴν ἀξία καὶ τὴ δύναμη, ἂν θέλουμε νὰ τὴν ἀξιολογήσουμε μὲ ἀκρίβεια (630b-c).

<sup>25</sup> Πρβλ. Donlan 1985, 223-4. Καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει τὴν πολιτεία ποὺ προσανατολίζεται γιὰ πόλεμο: πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἶεσθαι εἶναι (Πολ. 1324b32-33)· τῆς πολιτείας ἡ σύνταξις οὐ πρὸς πόλεμον οὐδὲ πρὸς τὸ κρατεῖν ἔσται τῶν πολεμίων (1324a3-7).

Τὸ χωρίο μὲ τὸν Θεόγνη ἀντιστοιχεῖ ἀπὸ τὴν *Πολιτεία* μὲ τὴ δικαιοσύνη στὴν ψυχὴ καὶ στὴν πόλη. Στὴν *Πολιτεία* σωφροσύνη εἶναι μία συμφωνία ἀνάμεσα στὸ φύσει χειρότερο καὶ στὸ φύσει καλύτερο, ποῖο ἀπὸ τὰ δύο πρέπει νὰ ἔχει τὴν ἐξουσία καὶ μέσα στὴν πόλη καὶ μέσα στὸ κάθε ἄτομο (432a, 430e, 431b). Στὴν ἀρχὴ τοῦ (ἴδιου) πρώτου βιβλίου τῶν *Νόμων*, ὁ Κλεινίας ὑποστήριξε ὅτι *τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἰσχιστόν τε ἄμα καὶ κάκιστον*. Τὸ χωρίο γίνεται κατανοητὸ μὲ ὄρους ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών, καὶ ἀποδεικνύει ὅτι διεξάγεται πόλεμος ἀπὸ ἐμᾶς ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ μας (*Νόμοι* 626e-*Πολ. passim*). Μὲ τὴ διαπίστωση αὐτῆ, ὁ Ἀθηναῖος ὁδηγεῖ τὴ συζήτηση στὴ στάση καὶ τὸν ἐμφύλιο πόλεμο, καθὼς καὶ στὸν πολιτικὸ πού φέρνει τὴν ἄρμονία μέσα στὴν πόλη (628b, 629d). Ἡ ἄρμονία αὐτὴ περιγράφει στὸν *Γοργία* τὴ μέθοδο τοῦ *δημοουργοῦ* πού προσαρμόζει τὸ ἓνα στὸ ἄλλο τὰ στοιχεῖα τῆς τέχνης του ἕως ὅτου καταστήσει τὸ σύνολο νὰ ἔχει ἄρμονία καὶ χάρη, καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἄνδρα πού ὀμιλεῖ στὴν ἐκκλησία ἢ τὸ δικαστήριό καὶ ἔχει καθῆκον νὰ ἐναρμονίσει τὰ μέρη τῆς ψυχῆς τῶν ἀκροατῶν του (503e-504a). Στὴν *Πολιτεία* ἡ δικαιοσύνη ἐπιβάλλει στὸ καθένα ἀπὸ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς νὰ τακτοποιήσῃ καλὰ ἐκεῖνα πού εἶναι ἀποκλειστικά δικά του, νὰ κυριαρχήσῃ τοῦ ἑαυτοῦ του, νὰ βάλῃ σὲ τάξη τὸν ἑαυτό του, νὰ συμφιλιωθεῖ μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ νὰ συναρμόσει τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς του (443 d-e). Ἀδικία εἶναι ἡ *στάσις* ἀνάμεσα στὰ μέρη τῆς ψυχῆς.

Στὴ συζήτηση αὐτῆ γιὰ τὴ στάση καὶ τὸν ἐμφύλιο πόλεμο, ὁ Ἀθηναῖος προσθέτει (628 c-d): τὸ καλύτερο, βέβαια, εἶναι ἡ εἰρήνη καὶ ἡ φιλοφροσύνη μεταξὺ τῶν πολιτῶν (*εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἄμα καὶ φιλοφροσύνη*). Ἡ τελευταία αὐτῆ λέξη παραπέμπει στὴν κατ' ἐξοχὴν φιλονικία στὴν *Ἰλιάδα*, τὴ *μῆνιν* τοῦ Ἀχιλλεῦ. Ἀνάμεσα στὰ ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιεῖ ὁ Ὀδυσσεύς, γιὰ νὰ πείσει τὸν Ἀχιλλεῦ εἶναι ἡ συμβουλή *φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων, ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου*, τὴν ὁποία μάλιστα μὲ τὸ ρητορικὸ σχῆμα τῆς ἠθοποιίας τοποθετεῖ στὸ στόμα τοῦ πατέρα του, τοῦ γέροντα Πηλέα (*Ἰλ.* 9.256-57). Ἀλλὰ καὶ ἡ πρώτη λέξη *εἰρήνη* ἀνακαλεῖ τὴν καταληκτικὰ σκηνὴ τῆς *Ὀδύσσειας*, ὅταν ἡ Ἀθηνὰ κλείνοντας κατὰ κάποιον τρόπο ὀλόκληρο τὸν ἐπικὸ κόσμο, καὶ προλαμβάνοντας τὴν *Ὀρέστεια* ὡς ἀπὸ μηχανῆς θεοῦ ἀπευθυνόμενῃ στὸν Ὀδυσσεύ, τὸν Τηλέμαχο καὶ τὸν Λαέρτη ἀπὸ τὴ μία, καὶ στοὺς συγγενεῖς τῶν μνηστήρων ἀπὸ τὴν ἄλλη, προσπαθώντας νὰ τοὺς συμφιλιώσῃ λέγει: *πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω* (24.486). Ἐτσι οἱ ἔριδες δύο ἐπῶν περιλαμβάνονται στὴ συζήτηση αὐτῆ γιὰ τὸν ἐμφύλιο πόλεμο στοὺς *Νόμους*, γιὰ τὸ χρέος τοῦ νομοθέτη καὶ τὴ συμπεριφορὰ τῶν πολιτῶν – σὲ ἄρμονία μὲ τὴ βασικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὴν ψυχὴ τῶν πολιτῶν καὶ τῆς πόλης.

Ὁ λόγος τοῦ Κλεινία (*τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν*) εἰσάγει τὸ οἰκεῖο θέμα τοῦ «κρεῖττονος ἑαυτοῦ», τῆς ἐσωτερικῆς ἔντασης ἀνάμεσα στὸν καλύτερο καὶ τὸν χειρότερο ἑαυτὸ κάποιου, τοῦ ἀτόμου ἢ τῆς πόλης, δηλ. τὴν ἀρετὴ τῆς σωφροσύνης (πρβλ. *Πρωτ.* 358c, *Πολ.* 430e, 431a, *Γοργ.* 491d). Ἡ ἐσωτερικὴ σύγκρουση παρατηρεῖται ἐπίσης μεταξὺ πόλεων, στίς ὁποῖες τὸ χειρότερο στοιχεῖο μπορεῖ νὰ ἀνέλθῃ στὴν κορυφή, ἢ ὁποῖα ὀρθῶς θὰ λέγεται *κρεῖττων ἑαυτῆς*, καὶ *ἥσσων ἑαυτῆς* (*Νόμ.* 627a-b, πρβλ.

689b).<sup>26</sup> Ἡ φιλοφροσύνη πού παραγγέλλει ὁ Πηλεὺς στὸν νεαρὸ Ἀχιλλεὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀρετὴ τῆς *σωφροσύνης* μὲ πλατωνικά κριτήρια. Ὁ Νέστωρ περισσότερο ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ λόγου διακρίθηκε γιὰ τὴ *σωφροσύνη* (*Νόμ.* 711e). Τὰ λόγια τοῦ Νέστορα στὸ Α εἶναι ἡ ἰσορροπία τῆς ψυχῆς. Καὶ ἡ κατάσταση τοῦ ἀκήρυκτου πολέμου ἐναντίον ὄλων στὴν ὁποία βρίσκονται ὅλες οἱ πόλεις, πού χαρακτηρίζεται μάλιστα κατὰ φύσιν, ἀλλὰ καὶ οἱ οἴκοι ἐναντίον οἴκων (626c), ἀποτελεῖ ἔκφραση τῶν ἀνταγωνιστικῶν ἀξιών, πού χαρακτηρίζουν ὄχι μόνο τὴν ὁμηρικὴ ἀλλὰ ὀλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ κοινωμία. Ἡ ἀνταγωνιστικὴ ἔνταση στὴν ὁποία βρίσκεται ἡ ψυχὴ τοῦ *ἀγαθοῦ* στὴν *Ἰλιάδα* ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν πάλη τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς ὅταν δὲν ἔχουν ἀρμονία μεταξὺ τους ἢ ἀντιστέκονται στὸ *λογιστικόν*.

Τὸ ὕψιστο πρότυπο τοῦ Ἀχιλλεὺ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιεῖται καὶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις: ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ δύο. Συνεχίζοντας τὴν ἀπαρίθμηση τῶν ὑποχρεώσεων τῶν κατοίκων τῆς νέας πόλης στὴν ἀρχὴ τοῦ Ε βιβλίου τῶν *Νόμων*, ὁ Ἀθηναῖος ὑποστηρίζει ὅτι πρέπει νὰ ἀποδίδουμε στὴν ψυχὴ μας τὴν τιμὴ πού τῆς ἀνήκει καὶ νὰ μὴν τὴν τιμοῦμε μὲ δῶρα ἀφοῦ δὲν τὰ ἔχει ἀνάγκη, διότι ἀπὸ ὅλα ὅσα κατέχει ὁ ἄνθρωπος ἡ ψυχὴ εἶναι μετὰ τοὺς θεοὺς τὸ πιὸ θεϊκὸ πράγμα: εἶναι πολὺ λίγο τὸ χρυσάφι γιὰ νὰ ἐξαγοραστεῖ ἡ τιμὴ τῆς ψυχῆς μαζί μὲ τὴν ὁμορφιά της, γιὰτὶ ὅλο τὸ χρυσάφι πού ὑπάρχει πάνω στὴ γῆ καὶ κάτω ἀπὸ αὐτὴ δὲν ἀξίζει ὅσο ἡ ἀρετὴ (*πᾶς γὰρ ὁ ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος*, 728a). Ἡ φράση αὐτὴ ἀνακαλεῖ ἔντονα τὰ λόγια τοῦ Ἀχιλλεὺ στὸ ἔνατο βιβλίον τῆς *Ἰλιάδας* (401-02): *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα φασὶν Ἰλίον ἐκτῆσθαι, εὖ ναιόμενον πτολίεθρον*. Ἡ παραχώρηση στὸ δεῦτερο μέρος τῆς φράσης, πού συνεχίζεται σὲ τρεῖς ἀκόμη στίχους, ἀπορρίπτοντας ἐκτὸς ἀπὸ τὰ πλοῦτη τοῦ Ἰλίου, τὰ πλοῦτη τῆς Πυθῶς, ἔχει προηγουμένως ἀναπτυχθεῖ σὲ ἓνα ἐντυπωσιακὸ *griamel* διατυπωμένο μὲ ὄρους τῆς «γλώσσας τοῦ Ἀχιλλεὺ» σὲ ἔνδεκα στίχους (379-89), πού ἀπορρίπτει ἐπίσης τὰ πλοῦτη τῆς ἐκατόμυπλης Θήβας τῆς Αἰγύπτου. Ἐτσι ἡ ἔμφαση στὰ λόγια τοῦ Πλάτωνα εἶναι πολὺ λογικὸ νὰ μᾶς κάνει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι παραπέμπει σκόπιμα στὸ ὁμηρικὸ χωρίο· πολὺ περισσότερο πού στὸ ὁμηρικὸ χωρίο ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ *ἀρίστου τῶν Ἀχαιῶν*, τοῦ Ἀχιλλεὺ, ἡ ἥρωικὴ ἀρετὴ ἔναντι τοῦ πλούτου. Ἡ κορυφαία συμπεριφορὰ τοῦ Ἀχιλλεὺ μεταφέρεται στὴν περιοχὴ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Ἐπίσης, ἡ ἔκφραση στὴν *Πολιτεία* (336e) γιὰ τὴ δικαιοσύνη *πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμώτερον* ὑποστηρίζει τὴν παραπάνω πρόταση. (Ὑπενθυμίζω ὅτι ὁ Πλάτων ρητὰ ἐπικρίνει στὴν *Πολιτεία* τὴ συμπεριφορὰ τοῦ Ἀχιλλεὺ γιὰ εὐτελεῖ καὶ πρόστυχη φιλοχρηματία καὶ γιὰ ὑπερηφάνεια πού δὲν λογαριάζει οὔτε θεοὺς οὔτε ἀνθρώπους, 391c).

Σὲ μία ἄλλη περίπτωση, ρητὰ τὴ φορὰ αὐτὴ, ὁ Πλάτων παραπέμπει στὸν ποιητὴ, στὸ Ζ βιβλίον τῆς *Πολιτείας*, ὅταν ὁ Σωκράτης ἐντάσσει τὰ περιφνημα λόγια τοῦ Ἀχιλλεὺ πρὸς τὸν Ὀδυσσεὺ στὴ *Νέκυια* (*Ὀδ.* 11.489-91) στὴ μεγάλη ἀλληγορία τοῦ σπη-

<sup>26</sup> Στὸ ἔνατο βιβλίον τῶν *Νόμων* (863e-864a) ὀνομάζεται ἀδικία ἡ τυραννικὴ ἐπίδραση πού ἀσκεῖ στὴν ψυχὴ ὁ θυμὸς, ἡ ἡδονή, ἡ λύπη, οἱ φθόνοι, οἱ ἐπιθυμίες, καὶ δικαιοσύνη ἢ *δόξα τοῦ ἀρίστου*, ἡ πίστη στὸ καλύτερο.



λαίου. Ἄν λυνόταν κάποιοι ἀπὸ τοὺς δεσμῶτες τοῦ σπηλαίου, καὶ ἀναγκαζόταν νὰ κινηθεῖ καὶ νὰ κοιτάξει πρὸς τὸ μέρος τῆς φωτιᾶς καὶ δεῖ ἐκεῖνα τῶν ὁποίων ὡς τότε ἔβλεπε τὶς σκιές, ὅταν θὰ εἶχε συνηθίσει στὸ φῶς καὶ τὸν ἥλιο, ἂν ἐκεῖ κάτω ὑπῆρχαν ἔπαινοι καὶ τιμὲς καὶ βραβεῖα γιὰ ὅποιον συγκρατοῦσε στὴ μνήμη του ποῖα ἀπὸ αὐτὰ περνοῦσαν πρῶτα καὶ ποῖα ὕστερα καὶ ποῖα πῆγαιναν μαζὶ μὲ ποῖα, ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς δὲν θὰ εἶχε καμία ἐπιθυμία γιὰ τέτοια πράγματα καὶ δὲν θὰ ζήλευε ἐκείνους ποὺ τιμοῦσαν ἔτσι ἐκεῖ κάτω καὶ ἀφέντευαν ἐπάνω στοὺς ἄλλους, ἀλλὰ θὰ πάθαινε ἐκεῖνο ποὺ λέει ὁ Ὅμηρος γιὰ τὸν Ἀχιλλέα, καὶ «θὰ προτιμοῦσε χίλιες φορές καλύτερα ‘νὰ ζεῖ στὸν ἐπάνω κόσμον καὶ νὰ δουλεύει ὡς θήτης κοντὰ σὲ ἓναν δίχως κλῆρο ἄνθρωπο’, καὶ νὰ παθαίνει ὀτιδήποτε παρὰ νὰ ἔχει τὶς ἴδιες ιδέες καὶ τὴν ἴδια ζωὴ ὅπως ἐκεῖ κάτω» (*Πολιτεία* 516d). (Τὸ χωρίο ἀναφέρει ὁ Πλάτων ἀπορριπτικά στὴν ἀγωγή τῶν φυλάκων, 386c.)

Σύμφωνα μὲ τὴν ἀποκρυπτογράφηση τῆς ἀλληγορίας τοῦ σπηλαίου ποὺ δίδει ὁ Πλάτων, ἡ κατοικία τοῦ δεσμοτηρίου ἀντιστοιχεῖ στὸν ὁρατὸ κόσμον, ἡ ἀναλαμπὴ τῆς φωτιᾶς στὸν ἥλιο, καὶ ὁ δεσμώτης ποὺ ἀνεβαίνει πρὸς τὰ πάνω καὶ θεᾶται τὰ πράγματα τοῦ ἐπάνω κόσμου, παρασταίνει τὸ ἀνέβασμα τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν ὁρατὸ στὸν νοητὸ κόσμον, αὐτὸ ποὺ ἀλληγορικὰ ἐπιθυμεῖ ὁ Ἀχιλλέας: μέσα στὸν νοητὸ κόσμον τελευταία ποὺ παρουσιάζεται εἶναι ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ εἶναι ὁρατὴ μόλις καὶ μετὰ βίας (517b-c). Ἐτσι ὁ Πλάτων ταυτίζει τοὺς δεσμῶτες αὐτοὺς μὲ τοὺς νεκροὺς στὴ *Νέκυια*. Ἡ προτίμηση τοῦ Ἀχιλλέα ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐμπειρία τοῦ δεσμώτη ποὺ ἔχει γνωρίσει καὶ συνηθίσει στὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ, μποροῦμε νὰ ποῦμε, τὴν κατ’ ἐξοχὴν ἀρετὴ τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ ἀριστοῦ τῶν Ἀχαιῶν, γιὰ νὰ συμβολίσει τὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὴ ζήτησή της. Ἄλλωστε, ὁ πραγματικὸς φιλόσοφος πρέπει νὰ κατεβαίνει στὸ σπήλαιον καὶ *συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι* (520c). (Στὴ *Νέκυια* θὰ ἐπανέλθουμε παρακάτω).

Συγκεφαλαιώνοντας, τὸ κύριο πρόβλημα τοῦ Πλάτωνα στὴν ἠθικὴ εἶναι τὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο ὑπῆρχε στὶς ἀρχαῖες ἑλληνικὲς ἀξίες ἀπὸ τὸν Ὅμηρον καὶ ἐξῆς: δηλ. τὸ νὰ προσαρτηθεῖ ἡ *δικαιοσύνη*, καὶ γενικότερα οἱ συνεργατικὲς ἀξίες, στὴν ὁμάδα τῶν ἀξιών ἢ ὁποῖα βασιζέται στὴν *ἀρετή*, τόσο σταθερὰ ὥστε νὰ κάμει ἀδύνατη μελλοντικὴ ἀποκοπή.<sup>27</sup>

Στὴν *Πολιτεία* περιγράφει λεπτομερῶς τὸν τύπο ἑνὸς ἀνθρώπου καὶ τὸν τύπο μιᾶς πολιτείας ἢ ὁποῖα –πιστεύει– θὰ συμφωνηθεῖ ὅτι εἶναι *εὐδαίμων*, καὶ τότε ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ *δικαιοσύνη* καὶ οἱ ἄλλες συνεργατικὲς *ἀρετὲς* εἶναι οὐσιώδεις γιὰ τὴν *εὐδαιμονία* καὶ τῶν δύο. Στὴν *Πολιτεία* ἡ *δικαιοσύνη* ἔχει δεῖχθαι ὅτι εἶναι μία ἀπὸ τὶς τέσσερις *ἀρετὲς* τῆς ψυχῆς· καὶ ἐφόσον κάθε πολίτης πρέπει νὰ ἔχει *δικαιοσύνη* καὶ *σωφροσύνη*, τὸ νὰ εἶναι κάποιοι *ἀγαθοὶ* σημαίνει νὰ εἶναι *δίκαιοι*. Ἡ δικαιοσύνη πάντως καὶ ἡ *σωφροσύνη* δὲν ἔχουν ὑπεροχὴ ἔναντι τῶν ἄλλων. Αὐτὸ εἶναι σημαντικό· γιατί εἶναι μόνο φυσικὸ νὰ ποῦμε γιὰ τοὺς ἄρχοντες αὐτῆς τῆς πόλης ὅτι εἶναι οἱ πῶ

<sup>27</sup> Adkins 1960, 259-60, πρβλ. 282.

ἀγαθοὶ ἀπὸ τοὺς πολῖτες, ὄχι γιὰ αὐτοὶ εἶναι πιὸ δίκαιοι ἀπὸ τοὺς ἄλλους, ἀλλὰ διότι εἶναι πιὸ σοφοί.<sup>28</sup>

Στοὺς *Νόμους*, ὡστόσο, ἂν καὶ τὸ νὰ εἶναι ἀγαθὸς φυσικὰ περιλαμβάνει ἐπιτυχία στὴ μάχη, διότι οἱ ὄροι τῆς ζωῆς δὲν ἔχουν ἀλλάξει, εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ Πλάτων ἔχει κατὰ νοῦν τὴ σχετικὴ σπουδαιότητα τῶν ἀρετῶν. Ἡ κρητικὴ καὶ σπαρτιατικὴ ἀγωγή θεωρεῖται τώρα ὅτι ἦταν λάθος, γιὰτὶ ἡ ἐκπαίδευσή τους ἦταν προσανατολισμένη καθαρὰ σὲ πολεμικοὺς σκοποὺς, γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἀνδρείας. Πρέπει κανεὶς ἀντιθέτως νὰ καταφύγει σὲ ἓνα εἶδος ἐκπαίδευσης (*Νόμ.* 667a· πρβλ. 630 c) «ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ὁποῖου ὁ ἄνθρωπος δὲν πρέπει νὰ εἶναι μόνον ἀγαθὸς στὸν πόλεμο ἀλλὰ ἐπίσης ἰκανὸς στὴ διακυβέρνηση τῆς πόλεως. [...] ὁ ἄνδρας πὸν τιμᾷ τὴν ἀνδρεία ὄχι ὡς πρῶτο ἀλλὰ ὡς τέταρτο ἀπόκτημα πάντοτε καὶ παντοῦ καὶ ἰδιωτικὰ καὶ μπροστὰ σὲ ὅλη τὴν πόλη». Ἀγαθὸς στὸν πόλεμο καὶ ἰκανὸς στὴ διακυβέρνηση τῆς πόλης: τὰ λόγια τοῦ Ὀμήρου καὶ τοῦ Πρωταγόρα.

Ἡ ἀνδρεία τίθεται τέταρτη σὲ ἀξία ἀπὸ τὶς ἀρετές· καὶ μὲ ἓναν κάπως διαφορετικὸν ὑπολογισμό, οἱ γενναῖες πράξεις τοῦ πολεμιστῆ πρόκειται νὰ τοποθετηθοῦν σὲ δευτέρη θέση (*Νόμ.* 922a):

Λοιπὸν, ἂς ὑπάρχει αὐτὸς ὁ νόμος [...] νὰ τιμᾷ κατὰ δεῦτερο λόγο τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρες, ὅσοι εἶναι σωτῆρες ὅλης τῆς πόλεως εἴτε μὲ τὴν ἀνδρεία τους εἴτε μὲ πολεμικὰ στρατηγήματα. Γιατὶ τὸ πρῶτο καὶ μεγαλύτερο βραβεῖο πρέπει νὰ δοθεῖ σὲ ἐκείνους πὸν εἶναι σὲ θέση νὰ τιμοῦν σὲ ἐξαιρετικὸ βαθμὸ τοὺς γραπτὸς νόμους τῶν ἀγαθῶν νομοθετῶν.

Ὁ νομοταγῆς πολίτης τυγχάνει τελικὰ τῆς ὀφειλόμενης ἀναγνώρισης· καὶ ἡ ἐμφατικὴ φρασεολογία δείχνει τὴ βιαιότητα τῆς ἀλλαγῆς στὰ κριτήρια. Ὁ Πλάτων μὲ τὸν ὄρο ἀγαθὸς πολίτης δηλώνει, φαίνεται, κάτι πὸν προσεγγίζει τὴ σύγχρονη δημοκρατικὴ ιδέα τοῦ «καλοῦ πολίτη», διότι τὸν χαρακτηρίζει ὡς ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης: «τὸν ἄνθρωπο πὸν γνωρίζει πῶς νὰ ἄρχει ἀλλὰ καὶ πῶς νὰ ἄρχεται σύμφωνα μὲ τὴ δίκη» (*Νόμ.* 643e). Καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ σκοπὸ τῆς παιδείας στοὺς *Νόμους* (αὐτ.), ἀλλὰ καὶ κατάσταση ἁρμονίας τῆς ψυχῆς καὶ τῆς πόλης στὴν *Πολιτεία* (443 b).

Τὸ «νὰ γνωρίζεις πῶς νὰ ἄρχεσαι» φαίνεται μία περίεργη φράση· ἀλλὰ ἂν συγκριθεῖ μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τὸν Μένωνα (ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων, 73d), τὸν ὁποῖο ἡ *Πολιτεία* δὲν ἀπορρίπτει πλήρως, φαίνεται τὸ ἄνυσμα πὸν ἔχει διανυθεῖ πρὸς τὶς συνεργατικὲς ἀρετές.<sup>29</sup>

Ὁ ἀγαθὸς (εὐδαίμων) καὶ ἡ δικαιοσύνη ἔχουν συνδεθεῖ σταθερὰ· ἀλλὰ ἐφόσον, καθὼς ἦταν ἀναπότρεπτο, τὸ ἀγαθὸς εἶναι ὁ ἰσχυρότερος ἐταῖρος, τὸ δίκαιος ἔχει δεχθεῖ τὴ 'λογικὴ' τοῦ ἀγαθός, ὄχι τὸ ἀντίθετο: ὡς συστατικὸ τῆς εὐδαιμονίας, ἡ δικαιο-

<sup>28</sup> Adkins 1960a, 293, 286-7.

<sup>29</sup> Adkins 1960, 294.

οσύνη είναι αγαθόν, με τη 'λογική' του αγαθόν. Η μόνη αξίωσή της να συνδεθεί με την ἀρετή είναι ακόμη η ουσιαστική συμβολή που έχει στην πολιτική (και προσωπική) ευημερία και σταθερότητα. Ο Πλάτων δικαιολογεί τη νέα κατάταξη της δικαιοσύνης ως εξής (Νόμοι 688c):

«Γιατί πραγματικά [...] εκείνο που προκάλεσε την καταστροφή αυτών των βασιλείων [...] δὲν ἦταν ἡ δειλία ἢ ἡ ἄγνοια γιὰ τὰ πολεμικὰ πράγματα τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκείνων που ἔπρεπε νὰ ἄρχονται, ἀλλὰ [...] ἡ λοιπὴ πάσης φύσεως κακία, καὶ κυρίως ἡ ἀμάθειά τους γύρω ἀπὸ τὰ μέγιστα προβλήματα τῆς ἀνθρωπότητας». Ἡ «ἀμάθεια γύρω ἀπὸ τὰ μέγιστα προβλήματα τῆς ἀνθρωπότητας» ἔχει ἀναφερθεῖ προηγουμένως· εἶναι ἡ ἔλλειψη φρόνησης, σωφροσύνης, ἢ ὁποῖα κατατάσσεται πρώτη καὶ κορυφαία ἀνάμεσα στίς τέσσερις ἀρετές (688b, e, 631c). Ἐνῶ δηλ. ὁ Μέγιστος καὶ ὁ Κλεινίας ὑποστήριζαν, σύμφωνα μὲ τὸ κρητικὸ καὶ τὸ σπαρτιατικὸ ἰδεῶδες, ὅτι τὸ χρέος τοῦ καλοῦ νομοθέτη εἶναι νὰ διατυπώνει τοὺς νόμους χάριν τοῦ πολέμου, ὁ Ἀθηναῖος ὑποστήριξε ὅτι οἱ νόμοι πρέπει νὰ γίνονται μὲ κριτήριον τὸ σύνολο τῶν ἀρετῶν, καὶ προπάντων τὴν πρώτη, καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ δικαιοσύνη τελέα στὸ παράθεμα τοῦ Θέογνη (630c). Δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη εἶναι συνώνυμες.

Οἱ συνεργατικὲς ἀρετὲς ἔχουν τύχει τῆς ὀφειλόμενης ἀναγνώρισης, ἐφόσον ἡ ἔλλειψή τους προκαλεῖ τὴν πτώση τῆς πολιτείας. Ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ δικαιωθοῦν, ἀκολουθεῖ ἓνα ἀναπότρεπτο ἀποτέλεσμα, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ πολλοὺς τρόπους. Στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο αὐτὴ ἡ ἀρετή, ὅπως ἡ παραδοσιακὴ ἀρετή, καθὼς εἶναι ἡ πρώτη ἀναγκαῖότητα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς πόλης, εἶναι κάτι τὸ ὁποῖο ἡ πόλη δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ μὴν τὸ ἔχει: εἶναι τὸ ἀπόλυτο ἀγαθόν, καὶ εἶναι δικαιολογημένα ὅλα τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐξασφάλισή του. Ἐνῶ στὸ προσωπικὸ ἐπίπεδο, ἐφόσον κάθε ἀρετὴ εἶναι ἐπιθυμητή, ἡ δικαιοσύνη καὶ κάθε ἄλλη ιδιότητα ποὺ ὀνομάζεται τώρα ἀρετὴ εἶναι ἀπόλυτο ἀγαθόν γιὰ τὸν πολίτη χωριστὰ ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν πολιτεία, καὶ τὸ ἄτομο πρέπει νὰ συμφωνήσῃ στὴ χρῆση κάθε μεθόδου ἢ ὁποῖα μπορεῖ νὰ τοῦ ἐξασφαλίσῃ τὴν κατοχὴ αὐτῶν τῶν ἐπιθυμητῶν ἀγαθῶν.<sup>30</sup>

## V. Δημοεργός<sup>31</sup>

Ἡ ἀναλογία ἀπὸ τὴν τέχνη εἶναι οὐσιώδης, γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴν ὠριμὴ ἠθικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα. Εἶναι ὥστόσο περίεργο ὅτι ἡ χρῆση τοῦ ὅρου δημιουργός/τέχνη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα δὲν ἔχει χρησιμοποιηθεῖ ἀναλόγως ἀπὸ τὴ διεθνή βιβλιογραφία γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας του.<sup>32</sup> Ὁ Πρωταγόρας εἶναι σοφιστὴς (316d), ὅπως

<sup>30</sup> Adkins 1960a, 296.

<sup>31</sup> Θα μπορούσα νὰ κλείσω στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴν ὁμιλία μου. Θα ἀναφερθῶ ὅμως ἐν εἰδῇ παραρτήματος στὸ θέμα δημιουργός - τέχνη ποὺ διαπερνᾷ ὅλους τοὺς διαλόγους, καὶ ἀνήκει, φυσικά, στὸ θέμα μας. Πρβλ. Murakawa 1957. Ἡ Anne Balansard (2001, 322-84, 404-7) καταγράφει 37 δημιουργοὺς καὶ παραθέτει λεπτομερῶς τὸν ἀριθμὸ παραθεμάτων καὶ τὰ χωρία ὅπου ἀπαντᾷ κάθε τέχνη, καθὼς καὶ τὴ διανομὴ τους κατὰ διάλογο.

<sup>32</sup> Πρόσφατα ἔχουν γραφεῖ δύο μονογραφίες (τῶν ὁποίων ἡ δευτέρα ἀγνοεῖ τὴν πρώτη) σχετικὲς μὲ

καὶ Ὁμηρος, εἶναι δηλ. καὶ οἱ δύο *δημοεργοί*. Εἶναι ὅμως ἀξιοσημείωτο ὅτι ἐνῶ ὁ Πρωταγόρας καυχᾶται γιὰ τὴ σοφιστικὴ τέχνη ποὺ ἀσκεῖ, δὲν λέγει ὅτι εἶναι *δημοεργός*.

Εἶδαμε ὅτι οἱ μεγάλοι ἄνδρες κυβερνοῦν καὶ ἀνορθώνουν τὶς πόλεις τοὺς ὄχι μὲ γνώση (*ἐπιστήμη*) ἀλλὰ μὲ ὀρθὴ γνώμη (*εὐδοξία*), χωρὶς νὰ ἔχουν μὲ τὴ φρόνηση καμιά ἐξαιρετικὴ σχέση περισσότερο ἀπὸ τοὺς χρησμοδούς καὶ τοὺς θεομάντεις (*Μένων* 99b-c). Ἐπομένως, ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι οὔτε ἀπὸ τὴ φύση οὔτε διδακτόν, καὶ σὲ ὅσους ἐμφανίζεται ἔρχεται ἀπὸ θεϊκὴ εὐνοία, χωρὶς νόηση, ἐκτὸς ἂν κάποιος ἐνάρετος πολιτικὸς μπορέσει νὰ μεταδώσει τὴν ἀρετὴ του σὲ ἄλλον. Ὁ τελευταῖος αὐτός, ὑποστηρίζει ὁ Σωκράτης, εἶναι στὴ θέση τοῦ Τειρεσία ἀνάμεσα στοὺς πεθαμένους, γιὰ τὸν ὁποῖο εἶπε Ὁμηρος ὅτι *οἷος πέπνυται τῶν ἐν Ἄιδου, τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσοισι* (*Μένων* 100a-b· πρβλ. Ὀδ. κ 495).

Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση εἶναι ἓνα καλὸ παράδειγμα χρήσης καὶ μετωνυμίας τοῦ Ὁμήρου. Δὲν πρόκειται γιὰ μία διακοσμητικὴ ἀπλὴ ρητορικὴ χρῆση τῆς λογοτεχνίας: τὸ παράθεμα ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος μύθου γιὰ νὰ περιγράψει ποιοὶ ἔχουν τὴν ἀρετὴ καὶ ποιοὶ ὑπερέχουν. Ὁ Τειρεσίας αὐτὸς μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ πραγματικὸς φιλόσοφος ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ γίνε φιλόσοφος βασιλιάς: καμιά ἐλεύθερη κοινότητα, κανένα μεμονωμένο ἄτομο δὲν θὰ φθάσει στὴν τελειότητα προτοῦ τὰ φέρε ἔτσι ἢ τὴν τύχη ὥστε νὰ ἀναγκαστοῦν οἱ λίγοι καὶ ὄχι κακοὶ φιλόσοφοι νὰ πάρουν στὰ χέρια τοὺς τὴν πόλη, ἢ προτοῦ ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουν τὴν ἐξουσία στὶς πόλεις, συνεπαρμένοι ἀπὸ κάποια θεϊκὴ ἔμπνευση, νὰ κυριευθοῦν ἀπὸ ἀληθινὸ ἔρωτα γιὰ ἀληθινὴ φιλοσοφία (*Πολ.* 499 b-c). Τὸ χωρίο ἀναφέρεται στὸν φιλόσοφο βασιλιά στὴν *Πολιτεία*,<sup>33</sup> δείχνει ὅμως, ἐπίσης, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «κάποιος συναντᾷ τὴν ἀρετὴ»: πρβλ. τὶς ἐκφράσεις *ἐκ τίνος θείας ἐπιπνοίας, οἷς ἂν παραγίνηται* (*Μέν.* 100a· *Ἐπ.* 7. 326b· *Πρωτ.* 320a: *ἐάν ποὺ αὐτόματοι περιτύχῃσι τῇ ἀρετῇ*· πρβλ. *Πολ.* 592a *θεία τύχη*, *Φαῖδ.* 244a *θεία δόσει*· *Ἴων* 534b *θεία μοίρα*). Τὰ λόγια τοῦ Φήμιου στὴν *Ὀδύσσεια* ἔρχονται αὐτόματα στὸν νοῦ μας: *θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας/ παντοίας ἐνέφυσεν* (22.347-8). Καὶ ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη: *πάντες γὰρ οἱ τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα* (*Ἴων* 533e). Ἡ πολιτεία αὐτὴ θὰ ὑπάρξει ὅταν ἡ Μοῦσα τῆς φιλοσοφίας πάρει στὴν κατοχὴ τῆς τὴν πολιτεία (*Πολιτ.* 499d). Ὁ Πλάτων δηλ. πάλι ἔχει στὸν νοῦ του τὴν τέχνη τοῦ αἰοιδοῦ, δηλ. τοῦ δημιουργοῦ, στὴν ὁποία ἐντάσσει τὸν ἑαυτό του. Ἡ ἔνταξη αὐτὴ τοῦ Πλάτωνα στὴν τέχνη τοῦ δημιουργοῦ ἔχει εὐκολύνει τὴ χρῆση τοῦ θέματος τῆς τέχνης στὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἀρετὴ. Ὁ ποιητικὸς βίος εἶναι ἔκτος μετὰ τὸν μαντικὸ καὶ τελεστικὸ καὶ

τὸ θέμα καὶ ὑπάρχουν ὀρισμένα ἄρθρα καὶ σποραδικὲς ἀναλύσεις: Roachnik 1986, Tiles 1984, Bambrough 1971, Klosko 1981, Lesses 1982. Ὁ Irwin (1979, 71-97, 127-9) χρησιμοποιοῖ τὴν ἔννοια τῆς τέχνης, craft analogy, γιὰ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς. Πρβλ. Kahn 1998, 102-4, 128-33, 212-6, Nussbaum 1986, 94-9.

<sup>33</sup> Πρβλ. ἐπίσης 473c-e καὶ *Ἐπ.* 7. 326a-b: *κακῶν οὖν οὐ λήξιν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τίνος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ.*

πρὶν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ στὸν μεγάλο μῦθο τῆς ψυχῆς στὸν *Φαῖδρο* (248d-e).

Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῆς δικαιοσύνης θεωρεῖται μέσω τῆς ἀναλογίας ἀπὸ τὴν τέχνη, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται σὲ τρία ἐπίπεδα. Στὸ πρῶτο ἐπίπεδο, ὁ Πλάτων ἐκλεπτύνει τὴν ἀναλογία μεταξὺ τέχνης καὶ ἀρετῆς, ἀρχίζοντας στοὺς πρώτους διαλόγους μετὰ τὴν τέχνη τοῦ ἄρχεῖν καὶ διακρίνοντας τὴν τέχνη αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἀναλογία μεταξὺ τέχνης καὶ ἀρετῆς· στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ἀρετὴ εἶναι τέχνη τοῦ ἄρχεῖν ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὴ λογικὴ. Στὸ δεύτερο ἐπίπεδο, ὁ Πλάτων ἀναπτύσσει τὴν τέχνη τοῦ ἄρχεῖν ὡς μιμητικὴ τέχνη στὴν ὁποία οἱ ἰδέες χρησιμεύουν ὡς παραδείγματα γιὰ τὴν τέχνη τοῦ ἄρχεῖν τοῦ λογιστικοῦ πάνω στὴν ψυχὴ. Στόχος τῆς τέχνης τοῦ ἄρχεῖν εἶναι νὰ φέρει ἀρετὴ στὶς ψυχὰς ἐκείνων γιὰ τοὺς ὁποίους φροντίζει – τίς ψυχὰς τῶν ἄλλων. Ἡ ἀρετὴ ταυτίζεται μὲ μία ἁρμονία καὶ ἰσορροπία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς. Στὸ τρίτο ἐπίπεδο οἱ ἰδέες δὲν εἶναι μόνο παραδείγματα γιὰ μίμηση, ἀποτελοῦν ἐπίσης τὴν ἔμπνευση, ἐμπνέουν τὴ μίμηση. Ὁ φιλόσοφος βασιλιάς μοιάζει μὲ ἕναν ζωγράφο ποὺ κοιτάζει σὲ ἕνα μοντέλο (*παράδειγμα*) ὅταν ζωγραφίζει μία εἰκόνα. Ὅπως ἀκριβῶς ὁ ζωγράφος ἀναπαράγει τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ μοντέλου, ὁ φιλόσοφος βασιλιάς ἀναπαράγει τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ιδεῶν ποὺ εἶναι τὰ παραδείγματά του.<sup>34</sup>

*Ἰωάννης Ν. Περυσινάκης*

Τμῆμα Φιλολογίας

Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων

451 10 Ἰωάννινα

e-mail: perysin@cc.uoi.gr

---

<sup>34</sup> Parry 1996, *passim*.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Λυπουρλῆς, Δ. 2002. *Ἀριστοτέλης: Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Βιβλίο Β. Εἰσαγωγ.-μτφ.-σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτηρος.
- Περυσινάκης, Ι. Ν. 1991. Προβλήματα ἑρμηνείας καὶ μετάφρασης τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας: Θέογνης. *Παλίμνηστον* 11: 41-58.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. 2002. *Πλάτων: Πολιτεία*. Εἰσαγωγ.-μτφ.-σημ. Ἀθήνα: Πόλις.
- Adkins, A. W. H. 1960α. *Merit and Responsibility*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Adkins, A. W. H. 1960β. 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems. *BICS* 7: 23-32.
- Adkins, A. W. H. 1963. Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle. *CQ* 13: 30-45.
- Adkins, A. W. H. 1971. Homeric Values and Homeric Society. *JHS* 91: 1-14.
- Adkins, A. W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. Λονδίνο: Chatto & Windus.
- Adkins, A. W. H. 1973. Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d. *JHS* 103: 3-12.
- Balansard, A. 2001. *Techné dans les Dialogues de Platon* (International Plato Studies 14). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bambrough, J. R. 1971. Plato's Political Analogies. Στό: Gr. Vlastos (ἐπιμ.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, 2. Garden City: Anchor, 187-205.
- Benveniste, E. 1973. *Indo-European Language and Society*, μτφ. E. Palmer. Λονδίνο.
- Bluck, R. S. 1961. *Plato's Meno. Edited with an introduction and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donlan, W. 1985. Pistos, philos, hetairos. Στό: T. J. Figueira καὶ G. Nagy (ἐπιμ.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Βαλτιμόρη & Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press, 223-244.
- Gagarin, M. 1973. Dike in the *Works and Days*. *CPh* 68: 81-94.
- Gagarin, M. 1974. Dike in Archaic Greek Thought. *CPh* 69: 186-197.
- Gould, Th. 1990. *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Guthrie, W. K. C. 1986. *A History of Greek Philosophy, IV: Plato: the Man and his Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. 1979. *Plato's Moral Theory*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Kahn, Ch. H. 1998. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kannicht, R. 1988. *Ἡ Παλαιὰ Διαμάχη Ποίησης καὶ Φιλοσοφίας*, μτφ. Δ. Ἰακώβ. Ἀθήνα: Λωτός.
- Klosko, G. 1981. The Technical Conception of Virtue. *JHPH* 19: 95-102.

- Labarbe, J. 1949. *L'Homère de Platon*. Liège: Faculté de philosophie et lettres.
- Lesses, G. 1982. Virtue as Techne in the Early Dialogues. *Southwest Philosophical Studies* 7: 93-100.
- Murakawa, K. 1957. Demiourgos. *Historia* 6: 385-415.
- Nussbaum, M. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, L. R. 1950. The Indo-european Origins of Greek Justice. *TPhS*: 149-168.
- Parry, R. D. 1996. *Plato's Craft of Justice*. Νέα Υόρκη: State University of New York Press.
- Pfeiffer, R. 1972. *Ιστορία τῆς Κλασικῆς Φιλολογίας ἀπὸ τῶν ἀρχῶν μέχρι τοῦ τέλους τῶν Ἑλληνιστικῶν Χρόνων*, μτφ. Π. Ξένος. Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.
- Roochnik, D. L. 1986. Socrates' Use of the *Techne*-Analogy. *JHPH* 24: 295-310.
- Tiles, J. E. 1984. *Techne* and Moral Expertise. *Philosophy* 59: 49-66.
- Walsh, J. 1984. The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and the Lesson of *Arete*. *CQ* 34: 101-106.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΓΕΝΙΚΟΤΕΡΗ

- Blundell, M. W. 1989. *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, D. L. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dover, K. J. 1974. *Greek Popular Morality at the Time of Plato and Aristotle*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Dover, K. J. 1983. The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry. *JHS* 103: 35-48.
- Ferguson, J. 1979. *Moral Values in the Ancient World*. Νέα Υόρκη: Arno Press.
- Ferguson, J. 1989. *Morals and Values in Ancient Greece*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Finley, M. 1956. *The World of Odysseus*. Λονδίνο: Chatto & Windus.
- Jaeger, W. 1976-1979. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, μτφ. G. Highet. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.
- Havelock, E. 1978. *The Greek Concept of Justice: from Its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Larson, C. W. R. 1965. The Platonic Synonyms, *Dikaiosyne* and *Sophrosyne*. *AJP* 72: 395-414.
- Lloyd-Jones, H. 1971. *The Justice of Zeus* (Sather Classical Lectures 41). Berkeley: University of California Press.
- O'Brien, M. J. 1958. Modern Philosophy and Platonic Ethics. *JHI* 19: 451-472.
- Pearson, L. I. C. 1962. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Rodgers, V. A. 1971. Some Thoughts on *Dike*. *CQ* 21: 289-301.

Rowe, C. J. 1983. The Nature of Homeric Morality. Στό: C. A. Rubino καὶ C. W. Shelmerdine (ἐπιμ.), *Approaches to Homer*. Austin: University of Texas Press, 248-275.

Schofield, M. 1986. *Euboulia* in the *Iliad*. *CQ* 36: 6-31.

Snell, B. 1981. *Ἡ Ἀνακάλυψη τοῦ Πνεύματος*, μτφ. Δ. Ἰακώβ. Ἀθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Segal, C. 1978. 'The myth was saved': Reflection on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*. *Hermes* 106: 315-336.



**Archaic moral values and political behaviour  
in Plato's earlier and middle dialogues and the *Laws*  
(or, from the ancient quarrel  
between poetry and philosophy)**

IOANNIS N. PERYSINAKIS

*Summary*

In this paper basic terms such as *agathos*, *arete* and *dikaiosyne* are traced in Plato's earlier and middle dialogues (*Protagoras*, *Meno*, *Republic*) and the *Laws*. It is examined whether moral values and political behaviour of the Archaic period are valid in Plato's dialogues or not, and if they are transformed and in what way. Methodologically, the analysis deploys the basic distinction between co-operative (or quiet) values (or excellences) and competitive values (or excellences), drawn originally by A. W. H. Adkins. It is acknowledged that Plato's chief problem in ethics is the problem which has existed in the Greek value system from Homer onwards, namely that of affixing *dikaiosyne*, and the quiet virtues generally, to the group of values based on *arete* so firmly as to make future severance impossible.

In the dialogues mentioned above the paper draws attention to unnoticed Homeric or lyric passages which are transformed in the Platonic context, so as to function within the frame of co-operative values. In this way it can be better appreciated how co-operative values manage to come into their own in the Platonic corpus, since the lack of them causes the ruin of the states.

In an annexe *demioergos* and *techne* are examined on the basis of the discussion in *Meno* and the *Republic* primarily. It is suggested that by classifying himself to the craft of the *demioergoi*, Plato manages to use the craft analogy in his theory of virtue. It is also argued that the craft analogy can be found and consistently traced in the Platonic works and it proves essential to the understanding of Plato's mature moral theory. Plato's theory of virtue is through the craft analogy.

## The Rhetoric of an *Antidosis*: [D.] 42 Against *Phaenippus*\*

KOSTAS APOSTOLAKIS

### I. *Proeisphora* and *Antidosis*

*Proeisphora* was a fourth century “liturgy” (compulsory public service); three hundred men, alternatively called *οἱ τριακόσιοι* or *οἱ προεισφέροντες*, constituted a select group among citizens liable to war-tax levies (*eisphora*), and they had the obligation to pay the required amount in advance on behalf of their fellow citizens. As was admissible for all liturgies, if a citizen, charged with *proeisphora*, believed that somebody else was richer than himself, he had the right to call upon him (the *terminus technicus* is *προκαλεῖσθαι*) either to exchange properties or to be charged with the liturgy. This procedure was called *antidosis*. It seems that at the initial stage of *antidosis* a meeting for private arrangement between the challenger and the challenged person (henceforth, the challengee) was run; if this proved to be unsuccessful, the procedure was transferred to the judicial field.<sup>1</sup> In that case a special kind of trial, the so-called *diadikasia*, was activated; in this, though the claimant formally initiated the procedure, neither prosecutor nor defendant existed and the jurors had only to decide who was to carry out the liturgy.<sup>2</sup>

For *antidosis* two different assumptions have been argued. The first, which is usually called “traditional view”, is in accordance with the presentation provided by the ancient lexicographers, that, if a man had been challenged by a fellow citizen, but de-

---

\* I am grateful to Professor Theodoros K. Stephanopoulos, Dr. Demos Spatharas and Dr. Gareth Owens for their valuable comments.

<sup>1</sup> Cf. [D.] 42.12; Gabrielsen 1987, 12.

<sup>2</sup> On the legal nature of a *diadikasia* concerning properties see Harrison 1968, 237-8; MacDowell 1978, 103, 163; Todd 1993, 119-20, 246-7.

nied to undertake the liturgy, then he was obliged to exchange properties, and so the challenger, being the owner of a larger property, had to take over the service originally assigned to him.<sup>3</sup> Some scholars, however, who favour this view, maintain that this exchange could take place only before the final judgement, which exclusively concerned the assignment of the liturgy.<sup>4</sup>

The supporters of the second view believe that the exchange of properties was too impractical a procedure to be an actual option; they argue that no such transaction is attested in the sources; besides, in almost all passages coming from the surviving forensic speeches, in which *antidosis* is mentioned, the term can be interpreted as “comparison” rather than “exchange.” Therefore, the real object of *antidosis* was not the exchange of properties but the liturgy itself, in the sense that this procedure, being the only one available for the assessment of a citizen’s wealth, should just determine who was the richer, in order to undertake the service.<sup>5</sup>

We should note that some references to *antidosis* procedure seem to confirm the traditional view; a passage in Lysias, in particular, does not leave space for doubt regarding the possibility of such a transaction;<sup>6</sup> the speech *Against Phaenippus*, as will be shown below (IV), also supports this view; one more indication is supplied by a decree of the second half of the fifth century, coming from the deme Ikarion; this decree provides an exchange of properties in a context referring to appointment of *choregoi*.<sup>7</sup> Given, however, that an exchange of properties was a cumbersome and time-consuming procedure, it seems that, at least in the fourth century, this was an option not often followed.<sup>8</sup>

## II. The speech *Against Phaenippus*

The speech *Πρὸς Φαίνιππον περὶ ἀντιδόσεως* (*Against Phaenippus in the matter of an Exchange of Properties*), which is included in the Corpus Demosthenicum (or. 42), has often been read as a source for the Athenian society and economy of the late fourth century. First of all, it has been used for the reconstruction of the different stages of the *antidosis* procedure<sup>9</sup> and for the substantiation of the opinion that the avoidance

<sup>3</sup> Boeckh <sup>2</sup>1851, 1: 749-52; Thalheim 1884, 80-91; Lipsius 1984, 588-99.

<sup>4</sup> Cf. Isoc. 15.5 ... ἐγνωσαν ἐμὴν εἶναι τὴν λητουργίαν. For this opinion see e.g. Thalheim 1884, 80-90; Lipsius 1984, 588-99.

<sup>5</sup> Dittenberger 1872, 1-25; Fraenkel 1883, 442-65; Beauchet 1897, 722-37; Gernet 1957, 71-7. For a review of the older bibliography see Goligher 1907, 514-5. For the recent bibliography see Gabrielsen 1987, 8-9; Christ 1990, 161.

<sup>6</sup> Lys. 4.1: καὶ ὅσα ἐξ ἀγροῦ κατὰ τὴν ἀντίδοσιν ἔλαβε, μὴ ἂν δύνασθαι ἀρνηθῆναι ὡς οὐκ ἀπέδωκε.

<sup>7</sup> IG <sup>1</sup> 254: ἀντίδοσιν δὲ εἶναι τῶν χρ[ημάτων] ἐναντίον τοῦ δημάρχου. See Gabrielsen 1994, 93.

<sup>8</sup> Harrison 1968, 236-8; MacDowell 1978, 162-4. Cf. Gabrielsen 1987, 36, who notes that “the main point at issue [...] was the liturgy rather than the exchange of properties”.

<sup>9</sup> Other important references to *antidosis* : Lys. 3.20; 4.1-3; 24.9; D. 20.40; 21.78-79; 28.17; Isoc. 8.128;

of liturgies was very common among rich Athenian citizens.<sup>10</sup> In addition, this speech has captured the attention of a number of scholars, for another reason: Ph's estate is described as the largest one in Attica, and they have yielded to the temptation to estimate its area.<sup>11</sup> On the contrary, less attention has been paid to the rhetorical qualities of this speech, perhaps because it has almost unanimously been regarded as spurious, mainly on account of peculiarities in argumentation and stylistic idiosyncrasies.<sup>12</sup>

Since, however, a jury did not have at their disposal objective criteria, like official land registries and income tax returns, in order to evaluate properties, rhetoric was a determining factor in charging one of the two litigants with the liturgy. As Gabrielsen says, what is finally very important in *antidosis* procedure is "the subordination of substance to sleight-of-hand employment of argument and rhetoric."<sup>13</sup> Accordingly a systematic approach of the speech as a product of oratory, that is as persuasive speech within the context of *antidosis*, seems worthwhile. This paper both analyzes the rhetorical strategy of the speaker and, adopting the work of an *advocatus diaboli*, looks for possible inconsistencies and suspect points in his speech, in the hope that a more reliable version of the particular case will be revealed.

The speaker, whose name is not mentioned, was included in the select group of the Three Hundred, who were liable to the liturgy of *proeisphora*. But, as he claims, he no longer has the financial ability to remain in this group, because he has both failed in his private business and his involvement in mining operations proved to be disastrous (§3). According to *antidosis* law, he named an allegedly richer fellow citizen, the landowner Phaenippus (henceforth Ph.), as the appropriate person to substitute him in the liturgy. Ph., who had not undertaken any liturgy until then, initially pretended that he accepted the institution of the legal proceedings; he allowed the challenger to inspect his estate, record all the contained material and make certain that the estate was not mortgaged (§§5-6). But later on he proved to be uncooperative and obstructed the procedure in every possible way (§§8-9). Finally, when every attempt at arranging the matter privately failed, the challenger decided to bring the case before the Court (§14). At the last moment Ph. also brought a counter-charge against his challenger, on the grounds that he had not delivered a correct and just inventory of his property (§15). After that, a *diadikasia* was initiated and it was in this judicial stage of the *antidosis* procedure that this speech was delivered. The date of the case should probably be assigned to the late 320s.<sup>14</sup>

15.4-5, 8, 144. The best description of this procedure is that of Gabrielsen (1987), who cites a list including the ancient references and the testimonies of lexicographers and scholiasts (p. 10-1). For a completion of this list cf. Christ 1990, 163.

<sup>10</sup> Christ 1990.

<sup>11</sup> The most interesting study on this subject is that of Ste Croix 1966.

<sup>12</sup> On this issue see below (III).

<sup>13</sup> Gabrielsen 1987, 29; cf. Gabrielsen 1994, 93-4.

<sup>14</sup> So MacDowell 1978, 163; cf. Usher 1999, 268, n. 84.

### III. Rhetorical strategies

#### 1. The self-made mine lessee against the profiteer landowner

From the very beginning the speaker attempts on the one hand to inflate the disadvantages of his involvement in mining operations and on the other to stress his opponent's prosperity. He does not confine himself to presenting the legal aspects of the case and the available witnesses, but resorts to all proper means of persuasion, including arguments *ad hominem*. Accordingly he is at pains to contradistinguish his own zeal with his opponent's selfish behavior: he himself is willing but no longer financially able, whereas Ph. is prosperous enough but reluctant.

In particular he claims that he would be happy if he had the ability to remain in the body of the Three Hundred; but he had suffered a severe financial reverse when he invested a part of his property in mining operations, and as a result he is currently a State debtor.<sup>15</sup> Besides, a man who possesses a farm, “the circuit of which is more than forty stades” (§5), should of course have been included in the liturgical class. Moreover, the speaker has obviously collected every detail concerning not only his opponent's property and financial status, but also his family's prehistory and tradition.<sup>16</sup> He reminds the jury that Ph. has inherited two estates, the first from his natural father Callippus and the second from his adoptive father Philostratus. Ph.'s family has a long tradition in public services and each of his fathers has set up a monument in honor of their choregic victories at Dionysia. This demonstration is approved by the speaker and does not cause his envy (§ 21 οὐ φθονῶ). It has been argued that this passage allows a different interpretation: “despite the cover of these tropes of good service it is surely hoped that envy (φθόνος), the sentiment Alkibiades openly claimed as the response among the citizenry to his *khoregiai*, will be sown among his audience of judges.”<sup>17</sup> But it seems excessive to believe that the speaker mentions this fact in the hope of causing the envy of the audience; it is better to accept that he attempts to contradistinguish the *philotimia* which has been demonstrated by Ph.'s fathers with the individualistic behaviour of their heir, who has discontinued his family tradition and deprived his city –and his fellow-citizens– of liturgies.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Obviously he was the *ἐργώνης* (ὁ ἄρχων ἀνῆς οὐτινοσοῦν, *Etym.magn.* s.v.) who was responsible to the State for the whole team, consisted of three members, himself and two partners; he had to pay three talents, in order to retrieve his rights of exploiting the mine.

<sup>16</sup> On this topic see Hunter 1994, 118.

<sup>17</sup> Wilson 2000, 202.

<sup>18</sup> See Fisher 2003, 200. Wilson (2000, 202) wrongly argues that “no speaker in surviving texts ever points to his *own* choregic monument with an assertion of its proof of virtue: it is always the monuments of ancestors that are at issue”; the anonymous speaker in *Lys.* 21.2 includes in his long list of *choregiae* and expenditures the dedication of a choregic tripod: *ἔτι δ' ἀνδράσι χορηγῶν εἰς Διονύσια ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἄρχοντος ἐνίκησα, καὶ ἀνήλωσα σὺν τοῦ τρίποδος ἀναθέσει πεντακισχίλιας δραχμάς...*

Another crucial counterpoint characterization is built on §§19-23, a pathetic section which contains a very long *apostrophe* combined with two rhetorical questions (*eperotesis*);<sup>19</sup> When the speaker claims that in the past he had received a good return on his mining operations through his personal work (§20 *αὐτὸς τῷ ἑμαυτοῦ σώματι πονῶν καὶ ἐργαζόμενος*), he actually describes himself, at least at his starting-point, as a *πένης*, a word etymologically connected with *πόνος* (labor): a *πένης* is somebody who earns his living by his personal labor.<sup>2</sup> In the context of an *antidosis*, therefore, it was possible even for a man who belonged to the liturgical class to equate himself with *πένητες*, who were supposed to man the jury; in addition, the landowner Ph., who did not need to personally work, is likely to be considered richer than his challenger. On the other hand, there are strong indications, supported by inscriptions, that during the decade 330-320 at least three food crises hit Greece including, of course, Attica.<sup>21</sup> The description, therefore, of Ph. as a man who profiteers at the expense of his fellow citizens by selling his products at higher prices during a period of shortage (§20) is a very effective means to incense the jury, who supposedly belonged to lower social strata and were prejudiced against rich elite litigants.<sup>22</sup>

This counterpoint characterization may be an indication of a latent tension between landowners and manufacturers, including mine lessees, as concerns their obligations to the State in the Athenian society of late 320s. This antithesis is in accord with the assumption that the landowners possessed countable property (*φανερὰ οὐσία*) which automatically set them amongst would-be liturgists, while the mine tenants had cash (*ἀφανῆς οὐσία*) and thus they might be expected to cope more effectively with a liturgy. When the speaker claims that the mine tenants (*οἱ ἐν τοῖς ἔργοις*) have suffered reverses, while the landowners (*οἱ γεωργοῦντες*) are prospering beyond their due, he exploits this antithesis for his own benefit. Moreover, since the feeding of the slaves involved in mining works mainly depended on corn, an increase in the prices of cereals affected the mining enterprises and thus landowners like Ph., who sold their products at higher prices during a crisis period, were implicitly considered to have some responsibility for the mine lessees' misfortunes.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Cf. Cic., *Her.* 4.24, where it is stressed that *ἐπερώτησις* (*interrogatio*) is a vehicle for keeping the auditors attentive. For the use of *ἀποστροφή* in attacking opponents cf. Quint., *Inst.* 9.2.38: *aversus a iudice sermo, sive adversarios invadimus...*

<sup>20</sup> See P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. *πένομαι*, *πένης*: "celui qui vit péniblement de son travail, besogneux". Cf. Ober 1989, 303-4; Spatharas 2006, n. on 20.18. The topos that somebody is self-made is old enough to be found almost one century earlier, in Ant. 2.2.12 (ca 430; see Usher 1999, 355-9).

<sup>21</sup> See Garnsey 1988, 154-62, who cites a list including three food crises during the decade 330-320: 330/20, 328/7, 323/2. [D.] 56.9-10 offers the information that during the crisis of 323/2 the price of grain in Athens was pretty high. See Isager-Hansen 1975, 17.

<sup>22</sup> On this subject cf. Markle 1985, 265-97; Cairns 2003, 235-52; Fisher 2003, 181-215.

<sup>23</sup> For the relation of cultivation to mining activities see Isager-Hansen 1975, 42-9; Hopper 1979, 187.

In conclusion, the speaker attempts on the one hand to direct the envy, which the jury usually feel against rich Athenians, to this individualistic landowner and on the other hand to win them over by stressing his efforts in a field of vital importance for the Athenian, the mines of Laurion. Accordingly Ph. is described as a prosperous landowner, prone to expensive tastes, who neither takes care to invest his profits in business useful to his city nor has any disposition of spending money on liturgies to his city's advantage. On the contrary, the speaker presents himself as a self-made citizen, who does not hesitate even to work hand in hand with the slaves<sup>24</sup> and invests his money in mining operations which are expected to contribute to the improvement of the city's finances.

## 2. Violating law and private agreements. *Apragmon* versus *sykophant*

While the challenger scrupulously followed the definite steps of the *antidosis* procedure, the challengee did not demonstrate the same assiduity in the discharge of his duties (§§5-9). After the submission of Ph.'s name in the General's court, the challenger, accompanied by some friends, proceeded to inspect Ph.'s estate in Cytherus, as he had the right to do. There, in the presence of Ph., he made a note of the stored cereals and certified that there was not any sign of mortgage on the estate. In addition, he invited Ph. to inspect his own property, as a mark of his decision to keep the letter of the *antidosis* law. But Ph. attempted to obstruct the completion of the procedure. The contrast culminates in a section where the formal steps of the procedure followed by the challenger are juxtaposed with the challengee's illegal actions: despite the challenger's instructions and the regulations of the law, Ph. violated seals, removed cereals, exported timber, and, in addition, he even reported a number of debts, which did not exist previously. This juxtaposition is epitomized in the terminative conclusion: "in a word, he does just what he pleases, not what the laws bid him do" (§9).

Moreover, Ph. not only violated the *antidosis* law, but he also proved to be completely untrustworthy, concerning his private arrangements. He requested the challenger to arrange a meeting for settlement and to put off the declaration of the property for only a few days (§11). The challenger accepted the request, but Ph. disappeared and neither met him nor gave him any inventory (§12). The challenger finally delivered his inventory to the Generals, while Ph. gave him a useless piece of paper, in order to be able to argue later that he corresponded to his obligation, but the receiver could not make any use of it (§13).

In a private dispute, a settlement before the hearing of the case was always recommended; it was even more praiseworthy in the initial stage of an *antidosis* procedure, which was considered as a private affair and should be arranged between litigants,

<sup>24</sup> §20; Cf. Lauffer <sup>2</sup>1979, 15: "Bergwerksunternehmer und Bergwerkssklave arbeiten hier gleichsam Hand in Hand."

without the intervention of the State.<sup>25</sup> Consequently it is to the speaker's advantage to persuade the jury that his presence before the Court was due to his opponent's behavior. Accordingly in the context of *antidosis* he applies the well tried rhetoric of the dichotomy *apragmon* – *sykophant* and presents himself as *μέτριος* “moderate” and *ἀπράγμων* “not meddling, who avoids troubles, i.e. litigations”,<sup>26</sup> who was forced to prosecute his opponent, whilst Ph., who violated mutual agreements and through his behavior is responsible for the introduction of the dispute in the Court, is compared with a *sykophant* (§13 *ὑπερβάλλων συκοφαντία*). In this context the word *συκοφαντία* is used *latiore sensu*, since it concerns a private issue, the only common elements with *sykophancy* being the deceitful disposition of Ph. and his reckless resort to Courts. The implicit conclusion, which the jury are expected to arrive at, is that a litigant who violates laws and mutual agreements is likely to be untrustworthy regarding his intention to declare his property and to collaborate on the completion of the procedure.

This section is completed with the commonplace rhetoric of “the law's voice” (§15); the speaker attempts to exaggerate a rather minor issue, the violation of a private arrangement, investing his arguments with the authority of the law. The interdependence of jurors and laws is also stressed in D. 21.224-5, where the appeal of law seems more appropriate, since the subject concerns a major offence, namely Meidias' offensive behavior which is described as *hybris*. Finally, when the challenger speaks of Ph.'s shamelessness (*βδελυρία*), he probably hints at his contempt of the laws because of his wealth.<sup>27</sup>

### 3. The rhetoric of *diabole*: revealing a false Phaenippus

In §§ 24-25 the speaker ascribes to Ph. *philotimia* (“love of honor”), a virtue of aristocratic origin, in orators almost always connected with expenditures on the State;<sup>28</sup> he asserts, however, that the unique field where Ph. has demonstrated this virtue is horse breeding (*ἵπποτροφία*).<sup>29</sup> But, when he proceeds to give more details, this char-

<sup>25</sup> Cf. Hunter 1994, 55-62; Christ 1998, 164-6. For the private character of the initial stage of *antidosis* procedure see Gabrielsen 1987, 12-3.

<sup>26</sup> For the combination *μέτριος-ἀπράγμων* cf. D. 54.24. For the old antithesis *ἀπράγμων-συκοφάντης* cf. D. 55.1; 41.1; Ar., *Rax* 190-1: *Τρυγαῖος Ἄθμονεύς, ἀμπελουργός δεξιός, / οὐ συκοφάντης οὐδ' ἐραστής πραγμάτων*; cf. Ar., *V*. 1040. See Christ 1998, 164-6.

<sup>27</sup> For the rhetoric of law see Yunis 2005, 191-208; Kapparis 1999, on [D.] 59.88; for the wealth as a cause for the contempt of laws cf. *Lys.* 24.17; *D.* 21.212; 45.67; *Arist., Rh.* 1372a7-14; Dover 1974, 111; Christ 1998, 76-7.

<sup>28</sup> Cf. *D.* 8.70; 18.257; 28.22; *Lys.* 19.56; 26.3; *Aesch.* 3.19; see Whitehead 1983; Gabrielsen 1994, 248, n. 33.

<sup>29</sup> Ph. maybe used his huge estate as his horses' pasture in the past, like the famous Alcibiades, whose estate from 300 *plethra* must have been used for his horses. Cf. *Isoc.* 16.1 and Burford 1993, 73.



acterization is completely subverted and Ph. seems to contradict his own name: he, a son of a *κάλλιππος* (§21), being himself an *ἵπποτρόφος φαίνιππος*, “lit. a horse breeder who keeps his horses visible”, sold his war horse, in other words put it out of sight, depriving his city and his fellow citizens of his cavalry services, and bought a vehicle, for his comfort! Ph., therefore, is like a tax evader who turns his property from visible (*φανερὰ*) into invisible (*ἀφανής*) by selling it. This attack against his ethos (*ἐπιχείρημα ad hominem*) is carried out by means of *εἰρωνεία*, which consists of calling a person by opposite terms and finds its proper place, according to rhetoricians, in vituperations like the passage at issue.<sup>30</sup>

Ph.’s flamboyant manner, not unlike that of *hippotrophos* Pheidippides’, the comic hero of Aristophanes,<sup>31</sup> is comparable with Meidias’ lavish behavior; he, according to Demosthenes, used to wear luxurious cloaks and ride on a silver mule chair even during the battle.<sup>32</sup> Ph. can also be paralleled with Androtion in D. 22, who *inter alia* was accused of his dissolute life. What is said, therefore, about Androtion, who confused the symbols of honor (crowns) with the symbols of wealth (cups and plates) fits well with Ph.’s behavior, who, at the expense of his fellow-citizens, sold the war horse, the symbol of his honor, and bought a vehicle, the symbol of his self-indulgence: *οὗτος τοίνυν ἀνελών τὰ τῆς δόξης κτήματα τὰ τοῦ πλούτου πεποιήται μικρὰ καὶ οὐχ ἡμῶν ἄξια*.<sup>33</sup>

The *hippotrophos* Ph. behaves quite differently from another *hippotrophos*, the famous Alcibiades, who, thanks to his athletic victories in Olympia, won glory for himself and his city.<sup>34</sup> Ph.’s behavior, moreover, seems even more blameworthy in comparison with the presentation of other young elite litigants in forensic speeches. One of them is Mantitheus, who appears in the Corpus Lysiacum (or. 16). This young prospective Councilor in his *dokimasia* claims that, though he was called upon for cavalry service, which was believed to be safer compared to hoplite service, he asked the competent officer of his tribe to erase his name from the list, thinking that it was shameful to fight from an advantageous post when his fellow citizens were going to face greater danger.<sup>35</sup> Both Mantitheus and Ph. dismount from their war horses, but, whilst Mantitheus is presented as a hero, whose option was expected to be appreciated by his fellow citizens, Ph. emerges from his opponent’s description as an anti-hero: his false *philotimia*, instead of being demonstrated in the public field, has been dis-

<sup>30</sup> Cf. Anaximen., *Rh. Al.* 35.19.

<sup>31</sup> *Ar., Nu.* 14-6: *ὁ δὲ κόμην ἔχων/ ἵππάζεται τε καὶ ξυνωρικεύεται/ ὄνειροπολεῖ θ’ ἵππους*. Cf. also D. 18.320, where Demosthenes speaks sarcastically of Aeschines.

<sup>32</sup> D. 21.133: *ἐπ’ ἀστράβης ὀχοῦμενος ἀργυρᾶς*. For this type of *diabole* see Ober 1989, 207-8. For the wealth as a cause of luxury see Dover 1974, 111.

<sup>33</sup> D. 22.75-6.

<sup>34</sup> *Isoc.* 16.33.

<sup>35</sup> *Lys.* 16.13.

played in activities which seem more proper to an effeminate life.<sup>36</sup> However this attack does not indispensably mean that Ph. violated some special law, otherwise the speaker would have stressed it.<sup>37</sup> The best explanation, in my opinion, is that he was exempted from cavalry service in some legitimate way, perhaps by paying some amount.<sup>38</sup> If this suggestion is correct, then Ph.'s behavior is of course blameworthy, since it has been displayed in such an age, but not illegal.

The special procedure of *diadikasia* allows the speaker to adopt the rhetoric both of a plaintiff and a defendant and that is more obvious in the epilogue; in keeping with his bipolar argumentation, he combines an attack on the opponent's character with emotional appeal (§§31-32).<sup>39</sup> Besides recapitulation (§30), which is common in prosecutions and defending speeches, the speaker makes his last attempt to alienate his opponent from the jury, claiming that he has never been of any service to the city, but instead he became rich by selling large quantities of grain and wine three times above its former price. The place of this *diabole* is in accordance with the recommendation found in the best rhetorical treatises that prosecutors should attack their opponent's character in the epilogue, so that the audience may better remember it.<sup>40</sup> Finally the speaker, this time adopting the line of a defendant, completes his speech with a strong entreaty to the jury to acknowledge his industry (§32 *φιλεργία*) and release him; at that point, the jury should implicitly compare this virtue of the speaker with Ph.'s luxury (§24).<sup>41</sup>

\* \* \*

The invention of the material (*εὔρεσις*), is remarkable, but uneven, in the sense that inventive passages, especially those referring to the opponent's ethos (e.g. in §24), co-exist with less satisfactory ones, such as the commonplace rhetoric in §15. The disposition (*τάξις*) is peculiar; the speaker does not keep a chronological order in his account, but he often sets out the facts in reverse order (*hysteron proteron*); e.g. in *prooimion* §§1-2 Ph.'s illegal actions are set in detail, whilst the inspection in his farm, which was preceded, is stated below, in the narrative (§§5-7). Another typical element of the speech is the easy transition from the personal case (§§12, 13) to general comments (§§14, 15), by which the private dispute is presented as a public matter of vital importance. As a result, narration and argumentation are intermixed and some par-

<sup>36</sup> Cf. Arist., *EN* 1150b2-3: *καὶ γὰρ ἡ τρυφή μαλακία τίς ἐστίν*; Lucianus, *Lex.* 2: *μαλακίζομαι ἐπ' ἀστράβης ὀχηθεὶς*; see MacDowell 1990, 351 (on D. 21.133) and Roisman 2005, 91-2.

<sup>37</sup> See Bugh 1988, 70-4.

<sup>38</sup> This suggestion is supported by nearly contemporary texts, such as X., *Eq. Mag.* 9.5: *καὶ παρὰ τῶν σφόδρα ἀπεχομένων μὴ ἰππεύειν, ὅτι καὶ τοῖς καθίστησι τὸ ἰππικὸν ἐθέλουσι τελεῖν ἀργύριον ὡς μὴ ἰππεύειν.*

<sup>39</sup> Cf. Arist., *Rh.* 3.19, 1419b.

<sup>40</sup> Arist., *Rhet.* 1415a29-34: *τῶ δὲ διαβάλλοντι ἐν τῷ ἐπιλόγῳ διαβλητέον, ἵνα μνημονεύσωσι μᾶλλον.*

<sup>41</sup> As Usher (1999, 267) notes, in the epilogue the tone is "unusually pathetic."

ticular aspects are neither thoroughly treated nor sufficiently elaborated.<sup>42</sup> These deficiencies, in combination with considerable divergences from the Demosthenic norm, indicate that the speech is probably spurious.<sup>43</sup>

There are, however, features which indicate a resemblance both to Demosthenes' and Lysias' speeches. In particular, the juxtaposition in §9, constructed in accumulated unconnected antithesis, has a demosthenic flavor;<sup>44</sup> the speech especially has some topics in common with *Against Meidias* (or. 21): the "voice of the law" (§15; cf. D. 21.224-5), the luxurious habits of Ph. which are similar to Meidias (§§24-25; cf. D. 21.133) and the description of Ph.'s false *philotimia* as escape (*δραπετεύειν* §25; cf. D. 21.166).<sup>45</sup> On the other hand, qualities such as counterpoint argumentation, *diabole* and pathos in the epilogue,<sup>46</sup> are traditionally ascribed to Lysias.<sup>47</sup> This is not surprising; since the age of Dionysius it has been remarked that some of Demosthenes' private speeches are quite similar to Lysias' ones.<sup>48</sup>

In conclusion, we would assume that the author of the speech, who could even be the speaker himself, had at his disposal speeches which were put into circulation at his time, and tried –not always successfully– to imitate selectively qualities proper for his objectives. This clumsy imitation is counterbalanced by the remarkable vividness of the speech (cf. especially §§ 20-21, 24-25, 31-32) and does not seem to subvert its persuasive force.

#### IV. The invisible side of the dispute: looking for the truth behind rhetoric

The terminative statement of Ste Croix's excellent article is this: "The speaker may or may not have taken in the dicasts: he has certainly taken in scholars wholesale."<sup>49</sup> We

<sup>42</sup> Cf. Gernet 1957, 76: "argumentation mal construite et peu probante...".

<sup>43</sup> Cf. the *hypothesis* of Libanius: *ὁ μὲν λόγος οὐκ ἀναφέρεται παρά τινων εἰς τὸν Δημοσθένη*. Schaefer (1858, 284) was the first who noted some unusual pompous expressions, like the solemn invocation to Solon (§1) and to gods and demons (§§ 6,22), the uncommon request to the secretary (§19) and the comparison of the speaker with a slave (§32). See also Blass 1979 [²1887], 508-9; Gernet 1957, 71-7.

<sup>44</sup> §8-9: *παρεσημηνάμην τὰ οἰκήματα, τοῦ νόμου μοι δεδωκότος. οὗτος ἀνέωξε. καὶ τὸ μὲν ἀφελεῖν τὸ σημεῖον ὁμολογεῖ, τὸ δ' ἀνοῖξαι τὴν θύραν οὐχ ὁμολογεῖ [...]* ἔπειτ' ἀπέϊπον τὴν ὕλην μὴ ἐξάγειν. ἐξῆγεν οὗτος [...] χρέως οὐδ' ὅτι οὖν ὠφείλετο [...]. *νῦν οὗτος ἀποφαίνει πολλά*. Cf. D. 18.265. See Usher 1999, 267-8.

<sup>45</sup> This contradistinction is also in line with Demosthenes' attack against Meidias: D. 21.166 *καίτοι τὴν τοιαύτην τριηραρχίαν, ὧ πρὸς θεῶν, πότερον τελωνίαν καὶ πεντηκοστήν καὶ λιποτάξιον καὶ στρατείας ἀπόδρασιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦθ' ἀρμόττει καλεῖν, ἢ φιλοτιμίαν;*

<sup>46</sup> For the use of *περιδεῖν* in the epilogue (§32) cf. Lys. 3.47; 4.20; 9.22; 18.23; 19.64.

<sup>47</sup> For the Lysian oratory see Usher 1999, 54-118.

<sup>48</sup> D.H., *Dem.* 13.

<sup>49</sup> Ste Croix 1966, 113.

would add that this warning must not be defined on the matter of the estate's area, but should be taken into account in reference to the whole speech. In the case at issue, as in most known forensic disputes, we have only one extant speech that was delivered by the anonymous challenger of this *antidosis* procedure. But, no doubt, Ph. delivered his own speech and, had it survived, we would have a more reliable opinion about this particular dispute. Even so, the speech itself gives us some ideas about Ph.'s possible strategy; for other aspects of the hidden agenda, we must rely on historical evidence and on parallel references from other speeches which share relevant issues.

First of all, the speaker describes Ph.'s estate in a completely extraordinary way, stressing that its circuit was more than forty stades, which, in modern terms, amounts to eight kilometers (§5). This description stimulated many scholars to estimate its area. But the results seem to have been disappointing; even if we accept that this perimeter includes both estates that Ph. had inherited from his fathers (§21), which in that case would be adjacent, the estimations given by most scholars are unbelievable; one of them, taking the speaker's description at face value, believed that this estate would be 390 hectares, namely 4165 *plethra*, this size being ten times above the largest known estate in Attica!<sup>50</sup> Even M. I. Finley's more restrained estimation, which takes into account the possibility of an irregular perimeter, seems exaggerated.<sup>51</sup> The solution of the problem is found by Ste Croix, who argues that this huge perimeter is possible, on condition that we suppose an uneven horizontal contour;<sup>52</sup> this possibility is actually very strong, since Ph.' estate is remote (§5 *έσχατιά*), and encloses a woody region (§7). In that case its area would not exceed 600 *plethra* in extent.<sup>53</sup>

Had the speaker had the intention to give an accurate description of his opponent's estate, he would have given the extent in *plethra*, as was expected in such cases; moreover, he would define it naming the neighboring estates lying north, south, east and west, in the way Athenian *πωληται* used to describe properties.<sup>54</sup> It is, therefore, clear that the supposed extent of Ph.'s estate is more a matter of rhetoric than fact; the speaker exaggerates, in order to create the impression of a huge area. Relevant to this intention is the assertion that he noticed two threshing floors in Ph.'s estate, each of them measuring about one plethron (§6 *μικροῦ πλέθρου ἑκατέρω*). This must have been ex-

<sup>50</sup> Jarde 1925, 48.

<sup>51</sup> "anywhere from 700 and 1000 acres, depending on the contour of the farm" (Finley 1973, 58).

<sup>52</sup> Ste Croix 1966, 111. If the estate was regular in shape (rectangular or circular), then its area might have been much larger (even 3000 to 4000 *plethra*, in Burford's 1993, 69, estimation).

<sup>53</sup> Burford 1993, 112. This suggestion is compatible with what we know about the next two largest estates in Attica: Plat., *Alc. i* 123c (the ancestral estate of Alcibiades, being less than 300 *plethra*) and Lys. 19.29 (the land bought by Aristophanes, more than three hundred *plethra*).

<sup>54</sup> Comparable is the way Plato is supposed to have described his own estate in his will (D.L. 3.41-2). See also Isager-Skydsgaard 1992, 78-9.

aggerated as well, since such sizes are not confirmed by archaeological finds; threshing floors found in south Attica are much smaller, twelve to eighteen meters across.<sup>55</sup> In §6 the speaker maintains that Ph. produces more than 1000 *medimnoi* of corn and 800 *metretai* of wine (§20), but these assertions also seem unsupported, since no testimonies are offered by neighbors or persons involved in relative transactions.<sup>56</sup> Finally, when he refers to cereals produced in Ph.'s estate, he deliberately uses the general term *σίτος*,<sup>57</sup> but when he identifies the product in §20, we realize that it is barley, certainly a product of lower quality, and perhaps more proper to an estate described as *έσχατιά*. We can suppose, therefore, that Ph. would try to question the challenger's assertions concerning the quantity and the supposed sales of products at a higher price and would claim that the allusions to profiteering at the expense of his fellow citizens were unsubstantiated.

Another important factor which should be taken into account in relation to assigning liturgies was the opinion that somebody was able to afford cash for these services; from this point of view mine investors, who after all were protected by special laws, were likely to have at their disposal more cash than landowners. However, a difficult point is the speaker's manoeuvre concerning his mining operations: first he cites the relevant law, which assigned immunity to mining investments:

*άποφανώ τήν ούσίαν τήν έμαντοῦ όρθώς και δικαίως, πλην τών έν τοίς έργοις τοίς άργυρείοις, όσα οί νόμοι άτελή πεποιήκασιν. (§18)*

But he immediately turns in on himself and surrenders his investments in the mining-works to his opponent, on condition that he delivers the farm free from encumbrances and replaces the products he had removed from the buildings (§19). It has been suggested that the law cited was already obsolete, on the grounds that the speaker refers to it without stressing that it was recently set, in order to alleviate the mine workers.<sup>58</sup> But it seems better to view this provision as part of an ensemble of measures which Athenian State had taken in the middle of the fourth century, in order to attract new investors and encourage the exploitation of Laurion. This provi-

<sup>55</sup> See Young 1956, 124, who describes such a threshing floor at Sounion: "a terraced and carefully paved circular platform nearly twenty meters in diameter". Cf. Burford 1993, 117.

<sup>56</sup> See Osborne 1991, 125, who notes that "the speaker certainly exaggerates; and the barley price (18 drachmas) is atypically high as a result of a particularly bad harvest in much of Attica".

<sup>57</sup> *LSJ* s.v. 1 "grain, comprehending both wheat (*πυρός*) and barley (*κριθή*)".

<sup>58</sup> Cf. §31: *ώσπερ και κοινή πάσι βεβοηθήκατε τοίς έν τοίς έργοις έργαζομένοις*. See Boeckh 1828, 489-91, who doubts whether this law was instituted in order to encourage the silver mining, because this would release from liturgies a great number of rich men and would pander some to purchase mines in order to escape inclusion in liturgical lists; accordingly, he argues that the exemption was a result of the legal principle that *είσφοραί* and *λειτουργίαι* were assigned only to property owners, whereas mine investors like Ph. were not owners but lessees of a state property, and in that sense mines were excluded from the property transferred by *antidosis*.

sion is in accordance with the *isoteleia* offered to metics involved in mines, which is described as an effective measure by Xenophon in his *On the Ways and Means* 4.29-31 (ca 355/4 B.C):<sup>59</sup>

παρέχει γοῦν (ἡ πόλις) ἐπὶ ἰσοτελείᾳ καὶ τῶν ξένων τῷ βουλομένῳ ἐργάζεσθαι ἐν τοῖς μετάλλοις.

While noting that in his time the exploitation of mines was a risky business and the persons involved were becoming fewer and poorer, the author adds that operations have been resumed recently, without mentioning such a law; instead, he proposes other ways of meeting the difficulties of mining, e.g. that the State offers each tribe an equal number of slaves. Consequently, we incline to presume *ex silentio* that this law was introduced soon after 355/4 and it was recent enough when this speech was delivered.<sup>60</sup>

The problem, we believe, should be spotted in the vague wording τῶν ἐν τοῖς ἔργοις of the law cited in §18. Some take this expression to mean that this beneficial law includes ἐργαστήρια, “establishments above ground for the elaboration of the ore”, since underground mines “could not be *owned* in any case.”<sup>61</sup> But this is not compatible with a passage in Aeschines, which seems to mean that these workshops were included in an *antidosis*, since it is said that Timarchus’ father, fearing he would be liable to liturgies, sold not only his farms, but also two workshops in mining regions.<sup>62</sup> It is better, therefore, to accept that these ἐργαστήρια, being on the surface of the land, were thought of as private property, and thus they were liable to *antidosis*; if so, the challenger, exploiting the vagueness of the law, presents at this point an obligation as a last generous concession to an avaricious and uncooperative challengee. Ph., on his side, was right to accuse his challenger that he had not included his investments in mining workshops in the inventory.

Since, moreover, the accumulated fortune from mining operations was not liable to the immunity law, as was the current year’s income,<sup>63</sup> but on the contrary increased the opinion that somebody was rich, Ph. would doubt his opponent’s claim that he was no longer financially able; accordingly his argumentation, as his counter-charge indicates (§17), must have mainly relayed on the assumption that a man who had cash at his disposal from mining-works, should not be exempted from the undertaking of the particular liturgy. At that point we could imagine the speaker referring to known

<sup>59</sup> For the date of *On the Ways and Means* see Gauthier 1976, 1-6.

<sup>60</sup> See Hopper 1953, 25, who connects this immunity law with Euboulus’ reformative measures.

<sup>61</sup> Hopper 1979, 227, n. 129. On ἐργαστήρια cf. D. 37,4; Finley 1973, 65-71.

<sup>62</sup> Aeschin. 1,101: Φοβηθεὶς γὰρ τὰς λητουργίας ἀπέδοτο ἃ ἦν αὐτῷ κτήματα ἄνευ τῶν ἀρτίως εἰρημένων, χωρίον Κηφισιάσιν, ἕτερον ἀγρὸν Ἀμφιτροπῆσιν, ἐργαστήρια δύο ἐν τοῖς ἀργυρείοις, ἐν μὲν ἐν Αὐλῶνι, ἕτερον δ’ ἐπὶ Θρασύλλῳ.

<sup>63</sup> See Hopper 1979, 188.

cases of mine lessees, who due to their successful involvement in mining operations benefited the city.<sup>64</sup>

Finally, although the speaker had inherited from his father a small property, he has spent much for the city and has promised to give a list of his services (§§ 21-23). But the promise is not kept. This is really a suspect point;<sup>65</sup> one would expect from him to expose his alleged liturgies, like Demosthenes in 21.154-167, who compares his own services and contributions with Meidias' luxurious habits.

\* \* \*

In conclusion, the rhetoric of the speaker and the suggestive restructure of Ph.'s rhetoric imply that both litigants must have attempted to avoid the liturgy at issue. It is indicative that those who attempt to avoid liturgies are described as *δραπετεύοντες* "run-aways" (§25; cf. §32 *ἐπὶ τὸν δραπετεύοντα τῶν ἄλλων*). As far as I know, these two are the only instances of a metaphorical use of this verb in classical text, in such a context.<sup>66</sup> This vocabulary, especially used for slaves who run away,<sup>67</sup> suggests that some elite citizens of the fourth century –especially would-be liturgists, the speaker himself, no doubt, included– regarded liturgies as an undesirable burden, and paralleled themselves with slaves, who attempt to escape the burden assigned to them by a heartless master, the Athenian State.<sup>68</sup>

It seems, however, that they followed different ways of escaping a liturgy. In particular, the challenger probably attempted in advance to turn his property from visible (*φανερὰ οὐσία*) into invisible (*ἀφανῆς οὐσία*), by investing part of it in mining operations. Purchasing the right to exploit mines could be proved a precarious enterprise, but at the same time offered the purchaser a big advantage: it rendered him subject in the beneficial law which allowed exemption of these investments, in case of an *antidosis*. Ph., from his standpoint, who seems to have been far from an easy opponent, attempted to downgrade retrospectively his property. Since he had no reason to conceal signs of mortgage, if they existed, during the challenger's inspection, at least some of these loans were contracted afterwards, probably in collusion with his lenders. It is astonishing that the loans he contracted amounted to three talents, that is the public

<sup>64</sup> A comparable case is that of Lysitheides of the deme of Kikynna (D. 21.157 with MacDowell), who owned land in mining area; due to this possession he was able to make financial contributions and undertake liturgies; as a result, he was awarded a gold crown (cf. Isoc. 15.94).

<sup>65</sup> Cf. Christ 1990, 167, n. 84.

<sup>66</sup> Cf. also the vocabulary used to describe the liturgy avoidance: *διαδύεσθαι* (§23; Lys. 21.12); *ἐκδεδυκένα* (D. 20.1); *κλέπτειν* (X., *Oec.* 2.5-6; Hyp. fr. 134 Jensen); *φεύγειν* (Lys. 19.58; D. 45.66). See Christ 1990, 158, n. 55.

<sup>67</sup> Cf. Cartledge 1985, 29, who notes that "flight and theft were the two commonest slave 'crimes.'" See Hunter 1994, 230, n. 31.

<sup>68</sup> This is in line with Christ's (1990, *passim*) opinion that most elite citizens were reluctant to undertake liturgies.

debt of his opponent. Obviously he delayed the inventory, in order to plan the contractions of the loans and the consequent mortgaging of his land. Such loans usually were not contracted for some investment; mortgages on big estates found from that period mainly concern loans for current obligations, such as the undertaking of public services.<sup>69</sup> Since Ph. had not undertaken any liturgy in the past, it seems that they were consumption loans; this suggestion is supported by the almost permanent need of the landowners for cash,<sup>70</sup> which in Ph.'s case is manifested by selling his products immediately after the harvest (§6) and by his luxurious habits (§24).

In addition, the speech *Against Phaenippus* has its own contribution to the long debate concerning the procedure *per se*. Regarding the question whether an exchange of properties was a real alternative, we should note that, the entire speech being compatible with this assumption, two passages especially do confirm it. The first is §19: the speaker, while initially citing a law which allowed the exception of investments in mines from the inventory in case of an *antidosis*, suddenly he changes his mind and, showing again his intention to complete the procedure, surrenders to his opponent, among the rest of his property, that in the mining works. The second passage is even more conclusive: in a context of inheritance matter, the speaker claims that he permits his mother to share what he possesses, alike whether he has his own estate or that of Ph.: ...*ἐὼ μετέχειν τὴν ἑαυτοῦ μητέρα, ἅν τε τὴν Φαινίππου ἅν τε τὴν ἑμαυτοῦ ἔχω οὐσίαν* (§27). The citation of §27 and the offer of §19 would make no sense, if an exchange of properties was not a real alternative. Moreover, §19 indicates that the exchange could take place even during the trial.<sup>71</sup>

As happens in most ancient litigations, we do not know the verdict. Davies presumes with reservation that the speaker must have lost his case, on the grounds that no Phaenippus is attested in the documentation of the trierarchical class of the later 320s.<sup>72</sup> But this element, though considerable, does not explain how a very large estate escaped notice and did not render its owner liable to liturgies for such a long period; moreover, this assumption does not shed light on the reason of the publication of a speech which, in all probability, does not come from Demosthenes' hand. We are, however, in a better position when trying to conjecture how an eventual exchange of properties was confronted by the two litigants in the particular case. We will argue that their reactions in view of such an exchange were quite different. In particular, it was the challenger who must have been more prepared to exchange properties. Firstly, his operations seem to have definitely failed, since he was rendered a State debtor; this debt would be transferred to his challengee, if the exchange was transacted; secondly, as his description indicates, he was obviously attracted by the lure of Ph.'s big

<sup>69</sup> See Finley 1973, 27 and *passim*.

<sup>70</sup> On this subject see Osborne 1991, 120.

<sup>71</sup> See Gabrielsen 1987, 36.

<sup>72</sup> Davies 1971, 554.



estate and would be happy if this devolved to him, on condition that the removed products would be replaced and the matters concerning the supposed outstanding debts would be arranged; and, finally, judging from his manoeuvre regarding the work-shops (§19), he would be prepared to surrender his mining operations, to which, after all, he was not emotionally bound. On the other hand, if we take into account that land possession and cultivation continued to be considered as a safer investment than mine operations,<sup>73</sup> as well as Ph.'s delays and obstructions, we can suppose that the young farmer was reluctant to part with his paternal estate and radically change his way of life.<sup>74</sup> Consequently, he deliberately caused the introduction of the dispute in the Court, in the hope that the verdict would be favourable; but even if the verdict was to be against him, he could opt for the lesser evil, that is the undertaking of the *proeisphora*.

*Kostas Apostolakis*

Department of Philology  
University of Crete  
GR -74100 Rethymnon  
e-mail: apostolakis@phl.uoc.gr

---

<sup>73</sup> Hopper 1979, 187.

<sup>74</sup> Burford 1993, 97-9 correctly stresses the strong bonds of landowners with their land, where ancestors were often buried (cf. D. 55.13).

## WORKS CITED

- Blass, F. 1979 [21887]. *Die attische Beredsamkeit*, III/i. Hildesheim/NewYork: Olms.
- Boeckh, A. 1828. *A Dissertation on the Silver Mines of Laurion*. In: A. Boeckh, *The Public Economy of Athens*, IV. London: J. Murray, 1828.
- . 21851. *Die Staatshaushaltung der Athener*, 2. Berlin: Georg Reiner.
- Beauchet, L. 1897. *Histoire du Droit Privé de la République Athenienne: Le droit de Propriété*, 3. Paris: Librairie Marescq.
- Bugh, G. R. 1988. *The Horseman of Athens*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Burford, A. 1993. *Land and Labor in the Greek World*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press.
- Cairns, D. L. 2003. The Politics of Envy: Envy and Equality in Ancient Greece. In: Konstan & Rutter (eds.) 2003, 235-252.
- Cartledge, P. 1985. Rebels and Sambos in Classical Greece: A Comparative View. In: Cartledge & Harvey (eds.) 1985, 16-46.
- Cartledge, P. and F. D. Harvey (eds.). 1985. *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix*. London: Duckworth.
- Christ, M. R. 1990. Liturgy Avoidance and Antidosis in Classical Athens. *TAPhA* 120: 147-69.
- . 1998. *The Litigious Athenian*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- de Ste Croix, G. E. M. 1966. The estate of Phaenippus (Ps. Dem., xlii). In: E. Badian (ed.), *Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75<sup>th</sup> Birthday*. Oxford: Blackwell, 1966, 109-114.
- Davies, J. K. 1971. *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.* Oxford: Clarendon.
- Dittenberger, W. 1872. *Über den Vermögenstausch und die Trierarchie des Demosthenes*. Rudolfstadt.
- Dover, K. J. 1994. *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell.
- Finley, M. I. 1973 [1952]. *Studies in Land and Credit in Ancient Athens*. New York: Arno Press.
- Fisher, N. 2003. 'Let Envy be absent'. Envy, Liturgies and Reciprocity in Athens. In: Konstan & Rutter (eds.) 2003, 181-215.
- Fraenkel, H. 1883. Die Antidosis. *Hermes* 18: 442-465.
- Gabrielsen, V. 1987. The antidosis procedure in classical Athens. *C&M* 38: 7-38.
- . 1994. *Financing the Athenian Fleet*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Garnsey, P. 1988. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, P. 1976. *Un commentaire historique des Poroi de Xenophon*. Genève: Minard.
- Gernet, L. 1957. *Demosthène. Plaidoyers Civils*, 2. Paris: Les Belles Lettres.

- Goligher, W. A. 1906. Studies in Attic Law. II. The Antidosis. *Hermathena* 32: 481-515.
- Harrison, A. R. W. 1968. *The Law of Athens, 1: The Family and the Property*. Oxford: Clarendon.
- Hopper, R. J. 1953. The Attic Silver Mines in the Fourth Century B.C. *ABSA* 48: 200-254.
- . 1979. *Trade and Industry in Classical Greece*. London: Thames and Hudson.
- Hunter, V. 1994. *Policing Athens: Social Control in Attic Lawsuits*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Isager, S. and M. H. Hansen. 1975. *Aspects of Athenian Society in the Fourth Century B.C.* Odense: Odense Universitetsforlag.
- Isager, S. and J. E. Skydsgaard. 1992. *Ancient Greek Agriculture*. London: Routledge.
- Jarde, A. 1925. *Les cereals dans l'antiquité grecque*, 1. Paris: E. de Boccard.
- Kapparis, K. 1999. *Apollodoros 'Against Neaira': [D.] 59*. Berlin/N.Y: de Gruyter.
- Konstan, D. and K. Rutter (eds.). 2003. *Envy, Spite and Jealousy: The rivalrous emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lauffer, S. 1979. *Die Bergwerkssklaven von Laurion*, 1. Wiesbaden: Steiner.
- Lipsius, J. H. 1984. *Das attische Recht und Rechtsverfahren*. Hildesheim: Olms Verlag [Leipzig 1905-9].
- MacDowell, D. M. 1978. *The Law in Classical Athens*. London: Thames and Hudson.
- . 1990. *Against Meidias: Oration 21*. Oxford: Clarendon.
- Markle, M. M. 1985. Jury pay and Assembly Pay at Athens. In: Cartledge & Harvey (eds.) 1985, 265-297.
- Ober, J. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Osborne, J. 1991. Pride and prejudice, sense and subsistence: exchange and society in the Greek city. In: J. Rich and A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*. London/New York: Routledge, 119-145.
- Roisman, J. 2005. *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*. California: University of California Press.
- Schaefer, A. 1858. *Demosthenes und seine Zeit*, 3. Leipzig: Teubner.
- Spatharas, D. 2006 = Δ. Σπαθάρας, *Ισοκράτης. Κατά Λοχίτου*. Athens.
- Thalheim, Th. 1884. Die Antidosis. *Hermes* 19: 80-91.
- Todd, S. C. 1993. *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon.
- Usher, St. 1999. *Greek Oratory*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehead, D. 1983. Comparative Outlay and Community Profit: Philotimia in Democratic Athens. *C&M* 34: 55-74.
- Wilson, P. 2000. *The Athenian Institution of the Khoregia: The Chorus, the City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, J. H. 1956. Studies in south Attica: country estates at Sounion. *Hesperia* 25: 122-146.

- Yunis, H. 2005. *The Rhetoric of Law in Fourth-Century Athens*. In: M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 191-208.

**Η ρητορική μιας *ἀντιδόσεως*: [Δ.] 42  
Πρὸς Φαίνιππον**

ΚΩΣΤΑΣ ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗΣ

*Περίληψη*

Ο [Δ.] 42 είναι η βασική λογοτεχνική πηγή που διαθέτουμε για την αποκαλούμενη *ἀντίδοσιν*, μια διαδικασία που αποτελούσε ασφαλιστική δικλίδα στο πλαίσιο του συστήματος ανάθεσης λειτουργιών στην Αθήνα του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> αι. Ο λόγος συντάχθηκε για τη δικαστική φάση μιας *ἀντιδόσεως*, που δρομολογήθηκε όταν ο ανώνυμος ομιλητής του λόγου μας, στον οποίο είχε ανατεθεί η λειτουργία της *προεισφορᾶς*, υπέδειξε ως καταλληλότερο να αναλάβει τη λειτουργία το νεαρό γαιοκτήμονα Φαίνιππο. Ο [Δ.] 42 έχει χρησιμοποιηθεί επίσης για τη μελέτη πτυχών της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας του όψιμου 4<sup>ου</sup> αι., ενώ δεν έχουν τύχει ανάλογης προσοχής οι ρητορικές ποιότητες του λόγου και η λειτουργία τους εντός του νομικού πλαισίου της *ἀντιδόσεως*. Δεδομένου, ωστόσο, ότι η απόφαση του δικαστηρίου για τον οριστικό ανάδοχο της λειτουργίας καθοριζόταν σε μεγάλο βαθμό από την επιχειρηματολογία που ανέπτυξε κάθε διάδικος, η ρητορική αναδεικνύεται σε κρίσιμη παράμετρο της όλης διαδικασίας. Η παρούσα εργασία, αξιοποιώντας συναφείς αναφορές από τους σωζόμενους δικανικούς λόγους και τα πορίσματα της νεότερης έρευνας αναφορικά με ζητήματα ιδιωτικής και δημόσιας οικονομίας, πολιτικής και ιδεολογίας, επιχειρεί να αναδείξει τη στρατηγική του ομιλητή και, στο μέτρο του δυνατού, να ανασυνθέσει την επιχειρηματολογία της άλλης πλευράς, προκειμένου να φωτιστούν λανθάνουσες πτυχές της συγκεκριμένης υπόθεσης.

# Plutarch and Plato's Cretan City

JACKSON P. HERSHBELL

In Plutarch's *Moralia* and *Vitae* which Donald A. Russell considered to be "among the formative books of western civilization," there are many references to, paraphrases of, and quotations from Plato's *Laws*.<sup>1</sup> They are almost ninety in number, and though some of these "quotations" are in the spurious *De musica*, most are in the genuine *Moralia* and *Vitae*.<sup>2</sup> Given their sheer number, all passages where Plutarch uses the *Laws* for his own literary and philosophical purposes, cannot be examined here. This study's goal is rather to give a synopsis of the importance that Plato's *Laws* and its Cretan setting had for Plutarch, and to consider sometimes overlooked aspects of his Platonism.

## I. Plutarch and the Academic Discovery of Crete

In 1960 Glenn R. Morrow's *Plato's Cretan City* was published by Princeton University Press, and for a 1993 reprinting Charles H. Kahn wrote a foreword in which he hailed Morrow's work as a "landmark of Platonic scholarship" which has helped in understanding the *Laws* not as an utopia or sketch for an ideal *polis*, but as legislation for a "Cretan city with a definite location in time and space."<sup>3</sup> Besides Morrow's insights into the *Laws* and the centrality of politics in Plato's philosophy, he also gave attention to Crete's significance for the Academy: Aristotle, for example, while still a member,

---

<sup>1</sup> Russell 1973, vii.

<sup>2</sup> For a list of quotations from the *Laws*, see Helmbold and O'Neil 1958 57-58; see also O'Neil's posthumous 2004, 456-8. Although *De musica* is a most valuable source for knowledge of ancient Greek music, Plutarch is not its author. See Ziegler <sup>2</sup>1964, 179 [= *RE* 1951, 815-6].

<sup>3</sup> Morrow 1993, xvii. Kahn's forward is a good summary and critique of Morrow's insights into the *Laws*.

may have gathered information for his now lost *Constitution of the Cretans*, and for Bk. II of his *Politics* with its comparison of Cretan and Spartan institutions.<sup>4</sup> The *Minos*, if not written by Plato himself, probably had an Academic origin, and in it Crete's legendary king is defended against negative portrayals by Athenian dramatists. Morrow also observed that Academic interest in Crete's history was only "one phase of what has been called the 'discovery of Crete'" which began about the middle of the fourth century B.C.E.<sup>5</sup> For example, Ephoros of Cyme whose histories were known to Plutarch, contributed to this discovery,<sup>6</sup> but the *Laws* and *Minos* alone could have easily sparked a later Platonist's interest in Crete, an interest demonstrable from Plutarch's writings and adherence to the Academy some three hundred years after Plato's death ca. 347 B.C.E.

At the VII International Plutarch conference in Rethymnon, 2005, Jane Francis and George W. M. Harrison presented a study on "Plutarch's Crete" with attention to his personal knowledge of second century Greco-Roman Crete, and supporting archaeological evidence. In their collaborative work, mention was made of the *Minos*, but not of the *Laws*, a very important work for Plutarch's interest in Crete. They also gave brief attention to Plutarch's status as a priest of the Delphic Apollo, and noted that, according to the *Homeric Hymn to Pythian Apollo*, 388 ff. and 427 ff., the god himself first chose Cretans as his priests at Delphi. Quite possibly Plutarch thought himself connected to Crete by his Delphic priesthood. In any case, his admiration for the "divine" Plato's interest in Crete probably had as much influence on him as Delphi.<sup>7</sup>

As textual evidence that Plutarch visited Crete, Francis and Harrison referred to a few passages in the *Moralia*. But before turning to these, the possibility that Plutarch traveled to Crete in imitation of Plato, deserves an excursus. Such a journey, if made in the steps of a revered teacher, would not be unusual. After all, the Muslim *hadji* to Mecca or Christian pilgrimages to Jerusalem, are emblematic of the devotion disciples often have for a teacher. In any case, in *Plato's Cretan City*, Morrow examined the possibility that Plato visited Crete thereby getting firsthand knowledge of the island. But, as Morrow observes, there is no mention in the tradition about Plato's travels that he went to Crete.<sup>8</sup> Moreover, Morrow further observed that Plato's knowledge of Crete could easily derive from written documents, Cretan mercenaries (archers, for example,

<sup>4</sup> See Morrow 1993, 20.

<sup>5</sup> Morrow 1993, 21.

<sup>6</sup> On Ephoros' role in the "discovery of Crete," Morrow 1993, 21-2. For a list of Plutarch's references to and quotations from Ephoros, see Helmbold and O'Neil 1958, 27.

<sup>7</sup> Plutarch calls Plato "divine" at *De capienda ex inimicis utilitate* 90C. At *Quaest. conv.* 700B Plato is lauded as a philosopher "pre-eminent in reputation and influence." Certainly the god Apollo and his oracle at Delphi had importance for Plato; see, for example, *Apol.* 20e f. where Socrates cites the oracle in his defense.

<sup>8</sup> Morrow 1993, 25.

who participated in almost all late fifth-fourth century battles), merchants and travelers, especially philosophical visitors to the Academy.<sup>9</sup>

Given the lack of evidence for Plato's visit to Crete, it seems unlikely that a precedent was set for members of the middle Academy to which Plutarch belonged. Nonetheless, Plutarch could have journeyed to Crete, and the evidence Francis and Harrison use to support this claim, deserves careful scrutiny. One passage which they discuss is at *Bruta animalia ratione uti* 989E, a work of doubtful authenticity, and even if by Plutarch, hardly proves that he himself visited Crete. Gryllos, a fictional character, says to the renowned Odysseus: "then chancing upon you as I recall in Crete decked out festively in casual attire ..." The lines are in a dialogue sometimes described as a youthful *jeu d'esprit*, or as a satire in Menippean style.<sup>10</sup> But whatever the dialogue's assessment, Gryllos' Epicurean sentiments hardly suggest that he was Plutarch's spokesman.<sup>11</sup> As Plutarch's anti-Epicurean treatises demonstrate, he was much opposed to the *horti porci*.

With a similar disregard for text and context, Francis and Harrison cite *De defectu oraculorum* 917B to prove that Plutarch spent "considerable time" on Crete. But whatever "considerable time" (*chronos sychnos*) means, it is Kleombrotos, the Spartan participant in the dialogue, who spent time on Crete after his return from Egypt and the Red Sea. To be sure, Kleombrotos is described as a "holy man" (*hieros aner*), much traveled, and interested in theological matters, a description which might apply to Plutarch. But there are problems in identifying Kleombrotos with Plutarch. First, a far better candidate in *De defectu* is Lamprias, Plutarch's brother, who narrates the dialogue. Second, Konrat Ziegler rightly considered Kleombrotos to be an historical person who belonged to Plutarch's "Freundeskreis."<sup>12</sup> But more important, at 426A-C Kleombrotos sides with Stoic beliefs on the existence and nature of *daimones*. And although he joins Ammonius, Plutarch's Athenian teacher, in rejecting Epicurean *eidola*, Kleombrotos is, as Daniel Babut well argued, essentially a Stoic.<sup>13</sup> And given Plutarch's polemics against Stoicism, Kleombrotos seems to be no more Plutarch's spokesman than the fictional (Epicurean?) Gryllos in *Bruta animalia*.

## II. Sources for Plutarch's Knowledge of Crete

Given his visit to Alexandria (*Quaestiones convivales* 678E), Plutarch could have stayed on Crete to or from his voyage to Egypt, but it seems odd that this is not mentioned

<sup>9</sup> Morrow 1993, 26.

<sup>10</sup> See, for example, Ziegler <sup>2</sup>1964, 104-7 [= *RE* 1951, 740-3].

<sup>11</sup> Ziegler <sup>2</sup>1964, 104 [= *RE* 1951, 740-1], correctly notes that "die gedanken, die gryllos äussert, sind zum Teil den Epikureern entlehnt, so vor allem die Einteilung der Begierden ... und die Definition der menschlichen Tapferkeit ...".

<sup>12</sup> Ziegler <sup>2</sup>1964, 41 [= *RE* 1951, 677].

<sup>13</sup> Babut 1969, 144 *et passim*.



in his extant works. Why would Plutarch have used the fictional Gryllos or the Spartan Kleombrotos as *porte-paroles* when he otherwise mentions most, if not all, of his travels? For example, he often refers to his Athenian visits, and at *Quaest. conv.* 628A even states that he became an adopted member of the *phyle* Leontis.<sup>14</sup> At *Praecepta gerendae reipublicae* 861E Plutarch also reports that after his study in Athens, he returned to his native Chaironeia, and was entrusted with a mission to the proconsul of Achaia. And following in Plato's footsteps he traveled westward where his goal was not Syracuse, but Rome. And the importance of the imperial city in Plutarch's life and work is quite clear.<sup>15</sup> As a priest of Apollo, Plutarch most likely traveled to Delphi with some frequency. That he visited the towns of his native Boeotia can be documented from his works. Why, then, is there no mention of a stay in Crete?

As suggested previously, had Plutarch visited Crete, it most likely occurred either before or after his stay in Alexandria which probably took place in his younger years. It was at Alexandria that Plutarch acquired his knowledge of Egyptian religious beliefs, and met Klea, a Priestess of Isis, to whom he dedicated his *De Iside et Osiride*. Plutarch's interest in Egypt was probably awakened by the works of the "divine" Plato,<sup>16</sup> and further encouraged by Ammonius, his teacher in the Academy at Athens, and who hailed from Alexandria. It is also likely that Plato's works, especially the *Laws*, prompted Plutarch to write his *Life* of Lykourgos and to visit Sparta (see *Lyk.* 18.2). And as already mentioned, the *Laws* with Kleinias, its Cretan interlocutor, no doubt influenced Plutarch's interest in Crete. But just as there is no evidence that Plato ever journeyed to Crete, so there is none that Plutarch himself spent time there.

In brief, Plutarch may have visited Crete on his journey to and from Egypt, but the passages from *Bruta animalia* and *De defectu* cited by Francis and Harrison, are hardly proof. Even when at *Mulierum virtutes* 247D Plutarch mentions the Cretan towns of Chernisos and Lyttos, Francis and Harrison admit that there is no evidence that Plutarch ever visited these places. Lastly, Plutarch's many references to the Cretan customs and institutions, its flora and fauna, and its legends, seem to be no more firsthand than those of Plato before him. For example, when Plutarch discusses the Minotaur and labyrinth (*Thes.* 15-16), he mentions Philochoros, a famous 4<sup>th</sup> century attidographer, and Aristotle's lost *Constitution of Bottiaea*. According to Plutarch, both Philochoros and Aristotle agreed that Minos did not execute the Athenian youths sent to Crete: Philochoros reported that they were kept in a prison, while Aristotle believed

<sup>14</sup> I am much indebted to Ziegler <sup>2</sup>1964, 17-21 [= *RE* 1951, 653-7] who gives a fine survey of Plutarch's known "Reisen".

<sup>15</sup> Jones 1971 remains an excellent study of Rome's influence on Plutarch.

<sup>16</sup> At *De Is.* 354D Plutarch mentions Plato as one of the thinkers who visited Egypt, but Griffins (1970, 285) noted in Plutarch's *De Iside et Osiride* that there is no reason to think that this and reports by other ancient authors, belong to a time when "the Greeks had succumbed to Egyptomania".

that they were held in slavery. In the *Theseus* passage Plutarch also quotes a fragment from a lost play of Euripides, noting the hostility of Athenian dramatists toward Minos. This passage suggests that he drew from the *Minos* attributed to Plato. But his reference to Minos' war with Athens is quite similar to that of Plato's *Laws* 706a-d.

Another literary source from which Plutarch drew his knowledge of Crete is Antenor's *History of Crete*. It is mentioned only at *De Herodoti malignitate* 860B-C, and since the work is lost, it is idle to speculate on its content, or the extent to which Plutarch may have used it. There is further evidence that Plutarch had access to other written sources not named by him: for example, at *De sollertia animalium* 974D (cf. *Bruta animalia* 991E-F), there is a report about Cretan goats' ability to expel arrows (or arrowheads) from their bodies after eating dittany (*organum dictamnus*; see Pliny, *Nat. Hist.* 20.156). This and other reports in *De sollertia* seem taken from lost compendia, the remains of which are also found in Pliny's and Aelian's natural histories. And in his introduction to the *LCL De sollertia*, Helmbold observed that by reading Aelian, Pliny, and Plutarch "side by side", the impression often arises that they drew from the same sources.<sup>17</sup>

Besides written documents for his knowledge of Crete, Plutarch had many Greek and Roman friends: Kleombrotos, for example, belonged to his "Freundeskreis," and *Quaestiones convivales* provides good insights into how Plutarch and his learned friends shared information and discussed many topics, all the while stimulating Plutarch's inquisitive mind. For example, at *Quaest. conv.* 724C Praxiteles (identified at 675E as a "guide" or "interpreter" (*periegētēs*) of the Pythian games) reports on the different wreathes awarded at athletic contests, and the Cretan and Spartan sacrifice to Apollo "the Runner" (*Dromaios*). At 724C Plutarch's teacher Ammonius quotes Pindar (frg. 107, Snell) on the Cretan style of dancing. At 618B Plutarch's brother Lamprias mentions the quality of Cretan cypress. In brief, there is little doubt that Plutarch's numerous friends informed him about Crete.

### III. Plato's Influence on Plutarch's Interest in Crete

Equally important, is the influence that Plato had on Plutarch's literary and philosophical activity, and the shadowy figure of Epimenides, the Cretan priest and prophet from Phaistos, deserves attention since he was much admired by Pythagoreans with whom Plato and later Plutarch had contact.<sup>18</sup> Indeed, the earliest extant mention of Epimenides is at Plato's *Laws* 642d where the Cretan Kleinias remarks that in obedience to the Delphic oracle, Epimenides predicted to the Athenians ten years before the Persian Wars that the Persians would leave Hellas with more woes than they inflicted.

<sup>17</sup> See the introduction to *De sollertia* in Cherniss and Helmbold 1968, 311.

<sup>18</sup> See, for example, Kirk, Raven and Schofield <sup>3</sup>1983, 227-9. To my knowledge there has been no comprehensive study of Epimenides.

Epimenides' association with the Delphic oracle is also mentioned at Plutarch's *De defectu* 409E where the Cretan prophet is said to have inquired about the story of eagles (or swans) flying to Delphi from opposite ends of the earth, thereby showing that Delphi was its center or navel (*omphalos*). At *Septem sapientium convivium* 157D Thales jests about Epimenides' good sense (*eu phronein*) in not wanting to grind his grain and cook it for himself. And at *Sol* 12.4 Epimenides is counted among the seven *sophoi* of Hellas by those who refused Periander a place in the list, the earliest reference to which is at Plato, *Prot.* 343a ff. It is also at *Sol* 12.4 that Epimenides, "beloved by the gods" (*theophilēs*), helps Solon with Athens' legislation and thus paves its way to justice. And at *Praecepta gerendae reipublicae* 820D Epimenides' purification of Athens is mentioned. Clearly Epimenides' importance for Plutarch can readily be traced back to the *Laws* and to the "discovery of Crete" by the Platonic Academy.

After this excursus on Epimenides, an even more detailed examination of Plutarch's knowledge of the *Laws* is in order. That Plutarch studied the *Laws* is suggested both by his many "quotations" from it, and by his mention of its title. There are two explicit references to the *Laws* in Plutarch's extant works. The first is at *Platonicae quaestiones* 1002C where Plutarch cites the *Laws* (898e) as proof that the human soul is "invisible and imperceptible to all the senses," a passage of importance for Plutarch's treatment of the soul as "intelligible" (*noētē*). The second explicit reference to the *Laws* is at *De sollertia* 965E where Aristotimos, probably a student of Plutarch, claims, in accord with Plato, that hunting land animals requires more bravery and skill than hunting aquatic (or sea) animals. Both this passage and that of *Plat. quaest.* strongly suggest that Plutarch not only knew the *Laws* well, but that it was also studied in his own school in Chaironeia.

#### IV. Plutarch and Plato's *Laws*

There are three passages in Plutarch's works where he cites Plato's *Laws* 715e-716a. All deserve special attention. The first passage is at *De exilio* 601D, an essay addressed by Plutarch to a friend exiled from Sardis (probably Menemachos who is the named recipient of *Praecepta gerendae reipublicae*).<sup>19</sup> In the course of *De exilio*, Plutarch argues that the evil of exile exists only in human opinion (599D, 600D), and even if exile is truly an evil, friends, leisure, and wealth can mitigate it greatly (601F, 602A, 604D). Plutarch also develops a common theme of exile literature: the whole *kosmos* is our native land by nature. Wherever one is, there are the same four elements of earth, air, fire, and water and the same heavenly bodies of sun, moon, planets, and stars. Yet the *kosmos* has only one lord (*basileus*) and ruler (*archōn*), and in support of this conviction Plutarch quotes *Laws* 715e-716a:

<sup>19</sup> See Ziegler <sup>2</sup>1964, 42 [= *RE* 1951, 678].

god holding the beginning, middle, end of the universe, proceeds directly as is his nature, in his circuit; upon him follows Justice who visits with punishment those that fall short of the divine law.

This quote seems to be not only a theological reflection, but also a reminder to his exiled friend, and to Plutarch's other readers, many of whom were influential Romans, that Rome held sway over the then known world. Like the whole *kosmos* the *imperium Romanum* had only one *imperator* and lord (*basileus*). And despite Plutarch's occasional criticism of Roman customs and values, he sympathized with Rome and enjoyed the peace it brought.

That Plutarch considered the previous quotation from the *Laws* to have political as well as theological significance is further suggested by a likely reference to or paraphrase of it at *Ad principem ineruditum* 781F where he writes that god "proceeding in accordance with nature in his straight course, reaches his goal." This allusion to the *Laws* passage in *Ad princ. inerud.* occurs in a context where Plutarch asserts that it is neither probable nor fitting that god is, as "some philosophers say," mingled with matter or "things subject to countless necessities, chances, and changes."

That Plutarch thought of the Epicureans at *Ad princ. inerud.* 781F is strongly suggested by another verbatim "quotation" of *Laws* 715e-716a at *Adversus Colotem* 1124F, one of his several treatises against the Epicureans. Before Plutarch quotes the *Laws'* passage in *Adv. Col.*, he argues against the Epicurean Colotes that if teachings such as those of Parmenides and Plato are ignored, together with a society's laws and the government of rulers, humans will lead a very brutish life. And so against Colotes and his fellow Epicureans who "spit on excellence unless pleasure attends it," Plutarch quotes two fragments from lost Hellenic tragedies, and the passage from the *Laws* previously cited.

It is hardly a surprise that Plutarch's condemnation of the Epicureans and their disdain for political involvement accords with his own advocacy of monarchy: the ruler is the image (*eikōn*) of god who governs the *kosmos* (*Ad princ. inerud.* 780E), and at *De unius in respublica dominatione* 827B, Plutarch appeals to Plato in arguing that monarchy is the best form of government. Despite the incompleteness and uncertain authorship of *De unius*, it seems to express Plutarch's views on government found elsewhere in his political writings. As a Platonist of the early Roman empire, Plutarch could criticize the misconduct of emperors such as Nero (see *De sera numina vindicta* 567F ff.) while supporting the principle of monarchy itself.

The importance of Plato's *Laws* is not confined to the *Moralia*, and there is at least one example from the *Vitae* where the *Laws* influenced his thought. Both in *Lykourgos* 5.6 and in *Numa* 8.2 Plutarch uses the metaphor of the "feverish state" (*phlegmainousa polis*): the Spartan Lykourgos reforms the "feverish" kingship of his native *polis*, and Numa became king of Rome when it was still a "feverish state." Although this metaphor of a "feverish state" occurs in Plato's *Republic* at 372e, it seems more likely

that Plutarch thought of *Laws* 691e where there is discussion of the “feverish rule” (*archē phlegmainousa*) of Spartan Kings, a rule Lykourgos improved by instituting the *gerousia* of “council of elders.”

As Alan Wardman observed, the *Vitae* of Lykourgos and of Numa are “full of Platonist ideas.”<sup>20</sup> Plutarch praised both legislators for creating healthy conditions in Sparta and Rome, and clearly the importance that Lykourgos had for Plutarch can be traced to Plato’s *Laws*. Lykourgos was the author of Sparta’s laws and institutions, such as the *gerousia*, and at 704d (cf. 969b) Lykourgos is called *theios*, an adjective Plutarch used to describe Plato himself. Moreover, as Morrow observed in *Plato’s Cretan City*, Plato’s high regard for Sparta was closely tied to his admiration for Crete: at *Resp.* 544c Socrates cites the “Cretan and Spartan constitution” as an example of the best of “imperfect forms of government”. And not surprisingly in *Lykourgos* 4, Plutarch reports that the Spartans studied various forms of government while on Crete. And some centuries before Plutarch, Herodotus whose *Histories* were well known to him, reported that the proud Spartans believed that Lykourgos’ legislation was derived from Crete (Herod. 1.65). Even the shadowy Epimenides discussed earlier, was said to have written a poem on the Cretan constitution (*Diog. Laert.* 1.112), though his *Krētika* used by Diodoros is considered a later forgery.<sup>21</sup> There is no evidence that Plutarch read it.

Some conclusions are in order. First, given the almost ninety “quotations” of Plato’s *Laws* and its Cretan setting, there seems no doubt that this work and the fourth century “discovery of Crete” in the Academy, contributed much to Plutarch’s interest in *Krētika*. Second, there is no specific evidence that Plutarch himself visited Crete, and much, if not all, of his knowledge about the island seems derived from earlier writers and from his numerous Hellenic and Roman friends. Third, Plutarch was obviously interested in the Spartan law-giver Lykourgos who studied forms of government while in Crete, and to a lesser extent in Epimenides, the Cretan religious teacher who was associated with Delphi. Plutarch himself was a priest of the Delphic Apollo who first chose Cretans to be his priests. But ultimately it is “Plato’s Cretan City” (to borrow the title of Glenn R. Morrow’s 1960 study of the *Laws*) which helps to understand Plutarch’s many references to Crete.

*Jackson P. Hershbell*

Professor Emeritus, University of Minnesota  
274 Still House Drive  
Lexington, Virginia 24450  
U.S.A.  
e-mail: ahershbell@alum.wellesley.edu

<sup>20</sup> Wardman 1974, 207.

<sup>21</sup> Morrow 1993, 21.

**WORKS CITED**

- Babut, D. 1969. *Plutarch et le stoïcisme*. Paris: PUF.
- Cherniss H. and W. C. Helmbold (eds and tr.). 1968. *Plutarch Moralia*, XII (Loeb CL). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Griffins, Gwyn J. (tr.). 1970. *Plutarch: De Iside et Osiride*. Cardiff: University of Wales Press.
- Helmbold, W. C. and E. O'Neil. 1958. *Plutarch's Quotations* (American Philological Association Monographs 19). Baltimore.
- Jones, C. P. 1971. *Plutarch and Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Kirk, G. S., J. M. Raven and M. Schofield. <sup>2</sup>1983. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrow, Glenn R. 1993. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- O'Neil, Edward N. (ed. and tr.). 2004. *Plutarch Moralia, Index* (Loeb CL). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Russell, D. A. 1973. *Plutarch*. London: Duckworth.
- Wardman, A. 1974. *Plutarch's Lives*. London: Paul Elek.
- Ziegler, K. <sup>2</sup>1964. *Plutarchos von Chaeroneia*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag [= Plutarchos. *Real-Encyclopädie* 21/1, 1951, cols 636-962].

## Ο Πλούταρχος και η Κρητική Πολιτεία του Πλάτωνα

JACKSON P. HERSHBELL

### *Περίληψη*

Το παρόν άρθρο εξετάζει το ενδιαφέρον του Πλουτάρχου για την Κρήτη –ενδιαφέρον που πιστοποιείται από τις συχνές αναφορές του Χαιρωνέα στα κρητικά πράγματα (ανθρώπους, θεσμούς, φυσική ιστορία κτλ.)– και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το ενδιαφέρον αυτό προέρχεται κυρίως από την επίδραση που άσκησαν στον Πλούταρχο οι *Νόμοι* του Πλάτωνα.

Ειδικότερα, απορρίπτεται η πρόσφατη άποψη ότι ο Πλούταρχος είχε επισκεφθεί την Κρήτη, εντοπίζονται διά βραχέων οι πηγές της κρητογνωσίας του Χαιρωνέα, και υποστηρίζεται ότι, τόσο στους *Βίους* όσο και στα *Ηθικά*, η πολιτική κοσμοθεωρία του Πλουτάρχου είναι σημαντικά επηρεασμένη από τους πλατωνικούς *Νόμους*.

## **P.Mich. inv. 4219: A wooden label used as a wooden board and as a mummy label\***

NIKOS LITINAS

Inventory no 4219 at the University of Michigan Papyrus Collection is a wooden label. Its size is 23.3 cm (length) x 4.6 cm (height) x 0.75 cm (thickness). The label, as it is preserved, was worked to be used as a label for a mummy. The shape is the common one among these labels: it is rectangular (left part, 18.7 cm in length) ending at the right hand side in an “ear”, which is in a triangular shape and 4.6 cm in length. Just 2 cm from the sharp point the center of a hole is drilled, 0.5 cm in diameter.<sup>1</sup> At the right bottom are some small holes made by the woodworms.

On one side three lines are preserved written in black carbon ink with a brush. The text is written in Demotic and was published by Spiegelberg (1930, 39) and republished by Zauzich (1987, 99-100). The translation is as follows: “Harsiesis the elder, son

---

\* I came across this label during my work on the APIS project in the University of Michigan, Ann Arbor. I would like to thank Prof. Traianos Gagos for granting me permission to publish the text and the images here. Also, I would like to thank Prof. Karl-Theodor Zauzich, Arthur Verhoogt, Terry Wilfong, Ghislaine Widmer, Ivan Guerneur for responding immediately to my questions regarding the demotic text and Professors Dieter Hagedorn and Claudio Gallazzi for their remarks. Also, Philip Deloria for informing me about the archives found in tombs and all of them for our valuable discussions concerning the scenarios discussed here and bibliographical references.

The papyrological citations follow the abbreviations used in the web edition of *Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets*, <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

<sup>1</sup> Through that hole, a piece of string, not preserved now, was drawn and then tied around the neck of the mummy. The kind of wood could not be specified in this edition; generally for the wood used in mummy labels see Quaegebeur 1978, 234. For the shapes of the mummy labels and the holes see Quaegebeur 1978, 235.



of Kolanthes, alias Se, priest, who died 67 (?) years old, who had lived in the 10<sup>th</sup> district". The difficulty arises from the word *mr(.t)-iwe.t*, which was so far not found in Demotic and is comparable only with the Coptic PAYH, ΛAYH, which means district of a city.<sup>2</sup>

In both editions, however, there is no mention of the Greek text on the other side, and it is certain that this information was not communicated to the editors at the time of the publication. This is a receipt for the payment of εἴσκρισις to the government for entering hereditary offices of the priests. It is dated in September 3, A.D. 139. The fee was called εἰσκριτικόν (Wallace 1938, 249-252). The area declared in l. 1 is Φενεβ( ), which only points to Phenebythis, a village or a toparchy of the Panopolite nome (*P.Panop.Beatty*, p. xxxvii; Calderini 1987, 67, s.v.).<sup>3</sup>

The receipt is issued in the name of Harsies, the third son of Kolanthos and Senpeteminis, grandson of Orsenouphis, for entering into the priesthood in the temple of Aphrodite and Apollo and the other associated gods in the same temple. The amount paid is 20 drachmae and the payment is made through another person, Ploutog( ), son of Ket( ).

The scribe of the receipt took into consideration the angular ear of the right hand side, which means that he did not write on a rectangular board, which was later cut to form a label, but on an already formed label, a shape well known to be used as a label and not as a board. Also, when the hole was drilled, a lengthwise split of wood in the surface was made and the scribe wrote on top of it. Writing a receipt on a wooden tablet is not the commonest practice in Egypt, even though there are some examples (Brashear and Hoogendijk 1990, 21-2; Worp 1997, 1014-1015 = *SB XXIV 15919*); furthermore, writing a receipt on a wooden label is even less common (Gallazzi 2000; 181-5; Jördens 2003, 163-4). Note that this is the only example of a mummy label, which was used for writing a receipt and a mummy label. But which side was written first cannot be said with certainty.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> This explanation seems right, since, even in the Greek texts of mummy labels we have the the abbreviation λ' after the numerals 7, 9, 10, that is, the seventh, ninth and tenth district; cf. Spiegelberg 1930, first edition of *P.Mich. inv. 4534 (2)* (by mistake 4534 (11), then *P.Coll.Youtie II 111*; *BL IX*, 58); 4534 (3) (by mistake 4534 (10), then *P.Coll.Youtie II 112*; *BL IX*, 58); 4534 (4) (by mistake 4534 (11), then *P.Coll.Youtie II 113*; *BL IX*, 59). See also Smith 1999, 284, footnotes 18 and 19.

<sup>3</sup> The possible identification of Phenebythis with the Demotic place name *Pr-nb-wt* has been discussed (Quaegebeur 1978, 251; Zauzich 1987, 97, 6n.; Chauveau 1992, 108; Smith 1999 and 2005). The name of the area is not mentioned in the Demotic side. If it could be *Pr-nb-wt*, which is found in another mummy label at the Michigan collection (*inv. no 4535.10*, line 2) as well, then the reference in the Greek text to Φενεβ( ) should shed new light to this topographical problem. Moreover, this receipt is dated in A.D. 139 and it could be interesting for the paleography of the Demotic text on the other side.

<sup>4</sup> We could think many possible scenarios, but I am proceeding having in mind H. Youtie's criticism

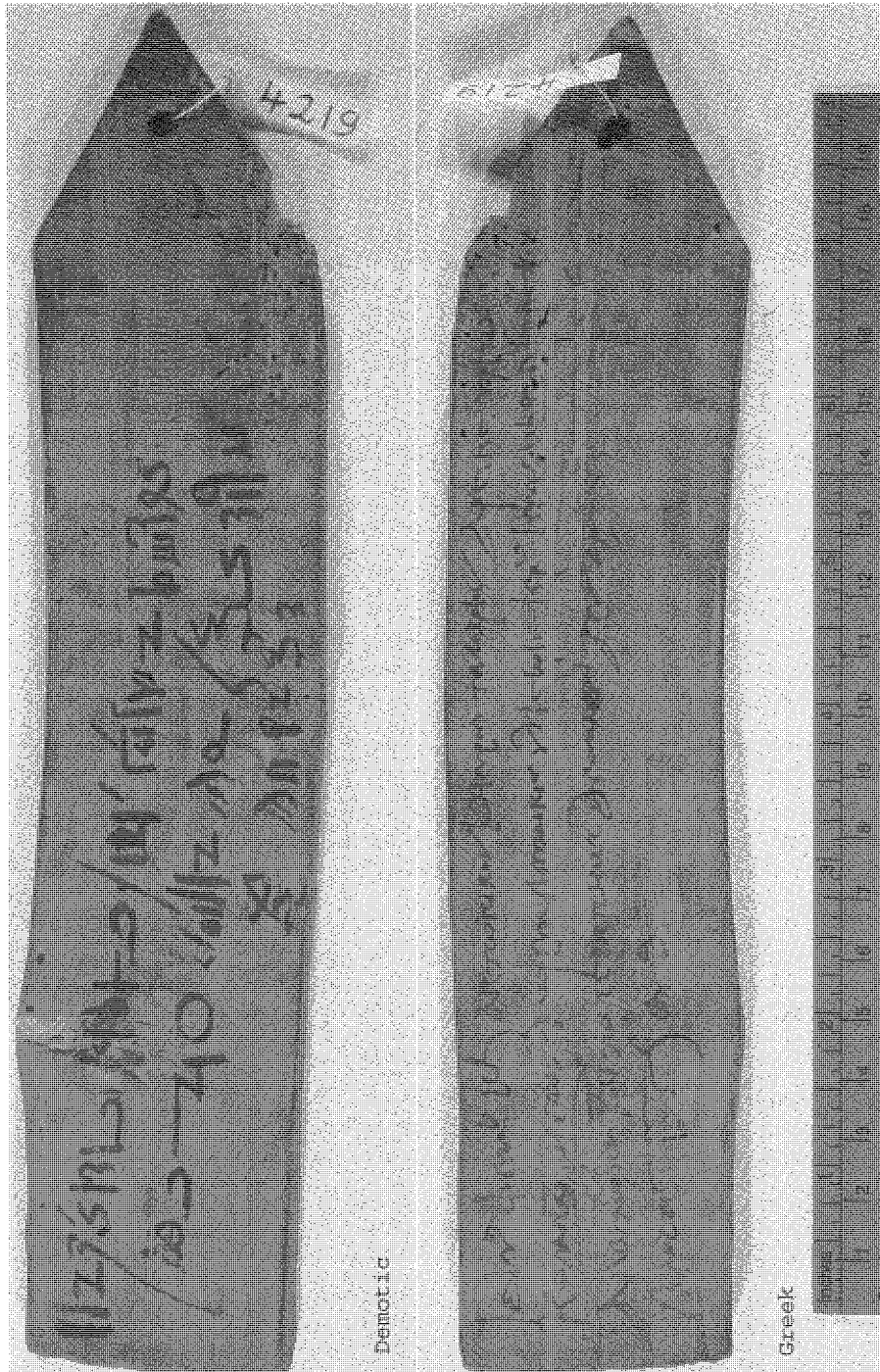
Finally, we should point to the date and the place of the present receipt. As it seems from the lists in Gallazzi (2000, 181-3) and Jördens (2003, 164), there are only a few examples of receipts written on mummy labels dated from the Roman period. Also, it is the only label used for writing a receipt originated from the Panopolite nome, while the place of provenance of the most of the other labels is the Pathyrite nome (Gallazzi 2000, 185).

---

to L. Youtie when she published the mummy labels in *P.Coll. Youtie* II 97-120; see footnote 1 of her edition: "Don't put in what you don't know! Make it rich! Give it substance! Don't theorize! Don't make religious history! No romance!".

The most probable scenario concerning which side was written first, in my view, is that the receipt was written first on an unwritten at this time wooden mummy label, when the young Harsies paid his fee for entering the priesthood. This receipt could be issued any time, either before or after his elder brother's death. The latter is better justified because of the hereditary type of the offices in the Egyptian temples. Thus, when Harsies the elder died, his younger brother or another person used this label for the purpose it was made: a mummy label. If we assume that Harsies the third reused the label and exclude the possibility that he could not find another label to use for his brother –since certainly the temple should offer many, and he was a priest, not whoever person– we must assume that he did it with purpose. But, which was the exact purpose is questionable. Harsies, having paid a considerable sum, had this receipt issued once. This receipt was one of the most valuable documents of his live hood and he should have to keep it for a life time. It is not the annual payment of a mere tax, it is one of his most important documents, by which he could declare or denote his job. We know from other examples in Egypt that valuable documents were kept in tombs by the priests of a temple, since this could be considered as a safe place. Cf. the archive of Totoes (Botti 1967) and the archive of Psenminis and Tamounis (El-Amir 1959; Pestman 1993, 28-30), where a considerable number of documents (Greek and Demotic) were kept in jars in tombs and bibliography in *Leuven Homepage of Papyrus Archives and Collections* in [http://lhpc.arts.kuleuven.ac.be/archives/sample\\_arch.php?id=248](http://lhpc.arts.kuleuven.ac.be/archives/sample_arch.php?id=248) and [http://lhpc.arts.kuleuven.ac.be/archives/sample\\_arch.php?id=203](http://lhpc.arts.kuleuven.ac.be/archives/sample_arch.php?id=203)). Harsies knew that by writing it there and then hanging it in the neck of his brother's mummy and burying it with the mummy, the receipt was safe, at least for the time he was a priest in this temple. Of course, there is a parallel more simplified scenario. Harsies or another relative of the dead just found this label (already written on one side) handy in their house and used it as a mummy label.

The scenario that the mummy label was written first and then taken from the buried mummy to be recycled cannot work, because the young brother would never take the label of his brother to reuse. Of course, sometime later someone could reuse it, but certainly not the brother or other relatives of the dead. On the other hand, nobody can exclude the possibility that for a certain and unknown to us reason –e.g. wrong details written concerning the dead (?)– the label for the mummy of Harsies was not hung from the neck of the mummy, and instead of throwing it away or wash away the text, the other side was used for writing the receipt.



- 1 Ἰδίου λ(όγου). Φενεβ(ύθεως). β (ἔτους) Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου. Ἄρσιης  
τρίτος
- 2 Κολάνθ(ου) Ὀρσενού(φεως) μη(τρὸς) Σενπετεμίνιος ὑ(πέρ) ἰσκρισ(εως) ἱερῶ(ν)  
ἱεροῦ Ἀφροδίτης καὶ
- 3 Ἀπόλλωνος καὶ τῶν συννάων θεῶν λογι(μου) ἀργ(υρίου) δραχ(μάς) εἴκοσι (γί-  
νονται) (δραχμαὶ) κ διὰ
- 4 Πλουτογ( ) Κητ( ). γ (ἔτους) Θῶθ σ̄.

1 ιδιου<sup>λ</sup> φενεβ<sup>β</sup> βS      2 κολανθ̄ ορσενου) μη, υ), ισκρισ̄, I. εισκρισ(εως); ιερ<sup>ω</sup>

3 λογ<sup>ι</sup> αργ̄ δραχ<sup>λ</sup>, / s κ      4 πλουτογ̄ κητ̄ γS

Of Idios Logos. Of Pheneb(ythis). The 2<sup>nd</sup> year of Antoninus Caesar the lord. Harsies, the third, son of Kolanth(os), grandson of Orsenouphis, his mother being Senpetem-inis, (paid) for admission to the priesthood of the famous temple of Aphrodite and Apollo and the associated gods 20 silver drachmas, total 20 drachmae, through Ploutog( ), son of Ket( ). The 3<sup>rd</sup> year, Thoth 6.

1 Ἰδίου λ(όγου): Cf. *SPP* XXII 171, 6 (Soknopaiou Nesos; A.D. 158) ἰδίου λόγου ἰσκρισεως and *SPP* XXII 116, 3 (Soknopaiou Nesos; A.D. 180) ἰδίου λόγου; cf. *P.Oxy.* XLIX 3470, 20n.; Wallace 1938, 250. Idios Logos was responsible to collect the fees in the Roman period.

The fee is considered as paid by (and, therefore, referred to) the priesthood of Phenebythis in the second year of Antoninus Pius, even though the receipt was issued in the sixth day of the following third year.

Ἄρσιης: A person Ἄρσιης, the same form of the name as in the present label, from Phenebythis, but with different parents and dated in A.D. 222, is recorded in another mummy label, *C.Étiq.Mom.* 2102 (= Boyaval 1986, 172). For the name, meaning “Horus, son of Isis” see Lüddeckens 1992, 834-5, s.v.

τρίτος: Even the last two letters are not clear, the reading seems certain. In cases the full name is written, the position of the adjective is always after the personal name and before the father’s name; cf. *P.Mich.* V 241, 8 (Tebt.; A.D. 16); 248, 1 (Tebt.; I A.D.); *P.Prag.* II 137, 79 (Arsin. polis; A.D. 222); *P.Panop.Beatty* 1, 318 (Pan.; A.D. 298). An elder and a younger (the third son) brother are recorded together in *P.Mich.* V 305, 1 (Tebt.; I A.D.) Εὔτυχος πρεσβύτερος καὶ Εὔτυχος τρίτος καὶ Σισιχαλῆς καὶ Σισοίς οἰκοδόμος οἱ τέσσαρες Εὔτυχου μητρὸς Θερμέθιος.

2 Κολάνθ(ου): This is one of the possible resolutions of the genitive; alternatively, Κολανθ(ἄτος). For the name see *P.Coll.Youtie* II 110, note; Lüddeckens 1992, 994-5, s.v.

Σενπετεμίνιος: The name Senpeteminis is attested mainly in mummy lables from the Panopolite nome; e.g. the first edition of *P.Mich. inv.* 4533 (3) (see footnote

2 above); *T.Mom.Louvre* 1175, A, 2; The name means “the daughter of Peteminis” (Peteminis means “The one who has been given by the god Min”); cf. Lüddeckens 1992, 1124, s.v.

ἱερῶ(ν): The superscripted letter is in the form of a cup, often used for ω. The examples from Soknopaiou Nesos give the plural ἱερέων; cf. *SPP XXII* 116, 3-4 prints ἰδίου λόγου [ιερέ]ων Σοκνο(παίου) Νήσο(ν); 143, 8 ὑπὲρ εἰσκριτικοῦ ἱερέων Σοκνο(παίου) Νήσ[ο]ν; 171, 6 ὑπὲρ εἰσκ[ρί]σεως ἱερ(έων) Σοκνοπ(αίου) Νήσο(ν); *P.Lond.* II 329, 7 (*BL* I, 253; *BL VIII*, 177) ἰσκρισεω(ς) ἱρέων Σοκνοπ(αίου) Νήσο(ν); see Wallace 1938, 250.

3 ἀργ(υρίου) δραχμ(άς) εἴκοσι: For the various amounts of payments see Wallace 1938, 250.

ἱεροῦ Ἀφροδίτης καὶ Ἀπόλλωνος: For the cult of Aphrodites (= Hathor) in Egypt see Rübsam 1974, 53. In *P.Oxy.* XXIV 2415, 48 (III A.D.) a boat has the two gods (Aphrodite and Apollo), as an ensign. Note that Harsies became a priest of the temple of these two Greek gods, who were identified with the two Egyptian gods that his name consisted of, Isis and Horus respectively. For Isis-Aphrodite see Dunand 1979, 68, and n. 124.

4 Πλουτογ( ): The personal name Ploutogenes is found in the Panopolite nome; cf. for instance *P.Achm.* 9, fr. 1, 44 (II A.D.); *T.Mom.Louvre* 19, A, 1 (III A.D.); *P.Panop.Beatty*, passim (A.D. 298); *P.Berl.Bork.* passim (A.D. 298-330); *SB I* 1254, 2.

Κῆτ( ): The letters are not certain. The first could be either κ or ι. The second resembles η of μη, l. 2. The third is superscripted and could be either τ, μ, γ, υ. The personal name Κῆτις is attested in Thebes; cf. *P.Rein.* II 140, 6 (A.D. 159) Σενμώνθιος Κῆτιος; also *P.Sakaon* 5, 33 (Theadelphia; A.D. 312) Κῆτιδος.

*Nikos Litinas*

Workshop of Papyrology and Epigraphy  
Department of Philology  
University of Crete  
GR-74100 Rethymno  
e-mail: litinas@phl.uoc.gr

## WORKS CITED

- Botti, G. 1967. *L'archivio demotico da Deir el-Medineh*. Firenze: F. Le Monnier.
- Boyaval, B. 1986. La provenance des étiquettes. *Anagenesis* 4: 165-177.
- Calderini, A. 1987. *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, V (ed. S. Daris). Milan: Cisalpino-Goliardica.
- Brashear W. and Fr. A. J. Hoogendijk. 1990. Corpus Tabularum Lignearum Ceratarumque Aegyptiarum. *Enchoria* 17: 21-54.
- Chauveau, M. 1992. Autour des étiquettes de momies de la Bibliothèque nationale de Vienne. *BIFAO* 92: 101-109.
- Dunand, Fr. 1979. *Religion populaire en Égypte romaine: Les terres cuites isiaques de Musée du Caire*. Leiden: Brill.
- El-Amir, M. 1959. *A Family Archive from Thebes; Demotic Papyri in the Philadelphia and Cairo Museums from the Ptolemaic Period*. Cairo: General Organisation for Government Printing Offices.
- Gallazzi, Cl. 2000. Ricevute scritte su etichette di legno. *Papyrologica Lupiensia* 9: 179-194.
- Jördens, A. 2003. Münsteraner Mumientäfelchen nebst Steuerquittung. *Boreas* 26: 163-169.
- Lüddeckens, E. 1992. *Demotisches Namenbuch*, V. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Pestman, P. W. 1993. *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.): A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive*. Leuven: Peeters.
- Quaegebeur, J. 1978. Mummy Labels: an Orientation, Appendice F. In: E. Boswinkel and P.W. Pestman (eds), *Textes grecs, démotiques et bilingues*. Leiden: Papyrologica Lugduno-Batava XIX, 232-259.
- Spiegelberg, W. 1930. Zur Bestattung der Mumien in der römischen Kaiserzeit. *ZÄS* 66: 39-41.
- Rübsam, W. J. R. 1974. *Götter und Kulte in Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- Smith, M. 1999. The Provenience of Papyrus Harkness. In: A. Leahy and J. Tait (eds), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H. S. Smith*. London: EES, 283-293.
- Smith, M. 2005. *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*. Oxford: Griffith Institute.
- Wallace, S. L. 1938. *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*. Princeton: Princeton University Press.
- Worp, K. A. 1997. A new wooden board from the temple at Kellis. In: B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler and G. Poethke (eds), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 13.-19.8.1995*, 2 (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 3). Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1014-1020.
- Zauzich, K.-Th. 1987. Verteidigung eines Mumienschildes. *ZÄS* 114: 95-100.

**P.Mich. inv. 4219: Μία ξύλινη ετικέτα  
που χρησιμοποιήθηκε ως πινακίδα γραφής  
και ως ετικέτα μούμιας**

ΝΙΚΟΣ ΛΙΤΙΝΑΣ

*Περίληψη*

Μία ξύλινη ετικέτα ανήκει στην παπυρολογική συλλογή του Πανεπιστημίου του Μίσιγκαν με διαστάσεις 23,3 εκ. (μήκος) x 4,6 εκ. (ύψος) x 0,75 εκ. (πλάτος). Η μία πλευρά χρησιμοποιήθηκε ως πινακίδα για να γραφεί στα ελληνικά μία απόδειξη καταβολής τελών (20 δραχμών) για την είσοδο στην τάξη των ιερέων στο ιερό της Αφροδίτης και του Απόλλωνα. Η καταβολή του ποσού έγινε από τον Αρσιή, τον τρίτο γιο του Κολλάνθου και της Σενπετεμίνιος μέσω ενός άλλου προσώπου στις 3 Σεπτεμβρίου του 139 μ.Χ. Στην άλλη πλευρά της ίδιας ξύλινης ετικέτας κάποιος έγραψε στα αιγυπτιακά δημοτικά τα προσωπικά στοιχεία (όνομα, ονόματα γονέων, επάγγελμα, ηλικία, τόπο κατοικίας) του νεκρού μεγαλύτερου αδελφού του Αρσιέως. Την ετικέτα τότε θα την κρεμούσαν στον λαιμό της μούμιας και θα την χρησιμοποιούσαν ως ταυτότητα για τον νεκρό. Μπορούμε να εξετάσουμε πολλές εκδοχές σχετικά με το ποια πλευρά γράφτηκε πρώτη και γιατί ο μικρότερος Αρσιής χρησιμοποίησε μία ετικέτα μούμιας (χρησιμοποιημένη ήδη ή όχι για τον αδελφό του) για να γράψει τη σημαντική γι' αυτόν απόδειξη. Οι πρώτοι εκδότες του αιγυπτιακού δημοτικού κειμένου δεν είχαν πληροφορηθεί την ύπαρξη του ελληνικού κειμένου και έτσι η συγκεκριμένη ετικέτα μούμιας παρέμενε ασήμαντη ανάμεσα σε πολλές άλλες. Τώρα σε συνδυασμό με το ελληνικό κείμενο η παρούσα ετικέτα αποτελεί μία σπάνια: Είναι η μοναδική που χρησιμοποιήθηκε και ως πινακίδα γραφής και ως ετικέτα μούμιας, η μοναδική φορολογική απόδειξη γραμμένη σε ετικέτα μούμιας που προέρχεται από τον Πανοπολίτη νομό της Άνω Αιγύπτου και από τις ελάχιστες που χρονολογούνται στη ρωμαϊκή εποχή.

## Αθησαύριστα δημοτικοφανή ποιητικά κείμενα του Γ. Τερτσέτη, ή συνθεμένα κατά μίμηση του ύφους-του

ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ

Στα πρώτα χρόνια της ελληνικής επανάστασης ορισμένοι νεαροί ζακυνθινοί ποιητές είχαν αρχίσει να διερευνούν τη δυνατότητα ν' ανανεώσουν τους εκφραστικούς-τους τρόπους με τεχνικές αντλημένες απ' το δημοτικό τραγούδι· μια πρώιμη κίνηση λαογραφικής υφής, προτού ακόμα γίνουν γνωστές στον ελληνικό χώρο οι συλλεκτικές προσπάθειες του Χάξτχάουζεν και του Φοριέλ. Ο Γεώργιος Τερτσέτης, που το καλοκαίρι του 1822 είχε επιστρέψει στη Ζάκυνθο από τις ευρωπαϊκές-του σπουδές, κράτησε ηγετικό ρόλο σ' αυτήν την ομάδα – ο πιο παραγωγικός της παρέας, όσο ξέρουμε· ο Σολωμός από την άλλη, αν και στον ίδιο φιλικό κύκλο, δεν φαίνεται να ενδιαφέρθηκε διόλου γι' αυτούς τους προβληματισμούς.<sup>1</sup>

Ωστόσο τα ποιήματα που γράφτηκαν εκείνη την εποχή, είτε απ' τον Τερτσέτη είτε απ' τον Δημήτριο Πελεκάση, τον Ταγιαπιέρα, ή τον Αντώνιο Μάτση, δεν έγιναν ευρύτερα γνωστά· πολλά χάθηκαν ή λανθάνουν, ενώ ελάχιστα τυπώθηκαν εκείνα τα χρόνια, κι αυτά ως δημοτικά τραγούδια.<sup>2</sup> Στον Τερτσέτη ή τον Πελεκάση αποδόθηκαν

<sup>1</sup> Έχω αναπτύξει το θέμα αυτό σε ανακοίνωσή-μου, βλ. Πολίτης, Α. 1991. Εκεί δημοσιεύω κάποια ανέκδοτα έως τότε «δημοτικοφανή» ποιήματα του Τερτσέτη και του Δημ. Πελεκάση· εκεί επίσης και η βιβλιογραφία, ιδίως τα παλαιότερα δημοσιεύματα του Ντίνου Κονόμου. Για τη στάση του Σολωμού απέναντι στο θέμα, αξίζει να προσέξουμε τη φράση από τον *Διάλογο*: «είδαμε τα κλέφτικα τυπωμένα» . . . «και ελυπηθήκαμε πως θα πάνε στα χέρια των νέων τόσες τρέλες ποιητικές και αηδέστατες», αλλά και την αναγνωστική-της τύχη: αρχικά λογοκρίθηκε από τον Πολυλά (και ο Λίνος Πολίτης έψαξε και βρήκε τρόπο για να διατηρήσει τη λογοκρισία, παραθέτοντας την επίμαχη φράση στα σχόλια), ενώ ο Μπουμπουλίδης (1972, 129-32, και 1978, 14-6) προτείνει μια ολοφάνερη παρερμηνεία, που αποδέχθηκε εύκολα ο Αλεξίου (1994, 546 και 524-5).

<sup>2</sup> Ένα κείμενο του Πελεκάση δημοσιεύτηκε από τον Quinet (1830, 433) ως δημοτικό, κι από εκεί πέρασε σ' άλλες ανθολογίες και στον Passow (1860, αρ. 256)· ένα άλλο του Τερτσέτη το περιέλαβε ο Κορομηλάς στην *Ανθολογία*-του (βλ. Κορομηλάς 1835, 49-50, β' αριθμ.), στην κατηγορία «κλέπτικα»· πρβλ. και την προηγούμενη σημείωση.



μόλις σε πρόσφατους καιρούς, καθώς εντοπίστηκαν σε δικά-τους ή σε ξένα αρχαία· η πρωτοποριακή λοιπόν ετούτη προσπάθεια των μουσόληπτων ζακυνθινών έμεινε στην αφάνεια για τους συγχρόνους-της. Αν διαδόθηκε, αυτό θα έγινε σε μικρό βαθμό, και μέσα από ιδιωτικά ή φιλικά δίκτυα.

Η αρνητική θέση του Σολωμού απέναντι σ' αυτό το είδος ποίησης στάθηκε σίγουρα ένας παράγοντας που δεν ευνόησε τη δημοσιοποίησή-της· ίσως ο πιο αποφασιστικός στο προσωπικό επίπεδο – αναφέρομαι βέβαια στο γνωστό-του γράμμα της 1<sup>ης</sup> Ιουνίου 1833 προς τον Τερτσέτη, όταν ο τελευταίος του έστειλε το πρώτο αυτοτελώς τυπωμένο και ενυπόγραφο ποίημά-του, *Το φίλημα*.<sup>3</sup> Ο Τερτσέτης, σεμνός από τη φύση-του, έγινε τώρα ακόμα πιο διστακτικός· δεν φαίνεται ωστόσο να πείσθηκε ολότελα, αλλά μήτε κατόρθωσε να υψωθεί κάθετα, όπως του γύρευε ο φίλος-του – έτσι συνέχισε να συνθέτει δημοτικοφανή ποιήματα, χωρίς όμως να τα δημοσιεύει πια ούτε ανώνυμα, όπως είχε κάνει με το «Ο χορός των σπλαρχηγών και η νύχτα του Μαΐου».<sup>4</sup> Μάλλον δεν θα είχε μέσα-του πειστεί πως είχε απόλυτα δίκιο ο Σολωμός, γι' αυτό και έστειλε μερικά από τα συνθέματά-του στον Φοριέλ, στον Μπρυνέ ντε Πρελ, ενδεχομένως και σ' άλλους, περιμένοντας μια δεύτερη έγκυρη γνώμη.

Αργότερα όμως –όταν ζούσε πια στην Αθήνα, κι ένιωθε επιτακτική την ανάγκη να υπερασπίζεται τις αρετές της δημοτικής με τους δημόσιους λόγους-του– αποτόλμησε και την έκδοση της *Απλής γλώσσας* στα 1847, μιας «συλλογής ποιημάτων και διηγήσεων» σε μικρό σχήμα, όπου κοντά στα δικά-του συμπεριέλαβε και κάποια του Σπυρίδωνα Τρικούπη, ίσως και άλλων· ανώνυμα όλα –μονάχα στο τελευταίο φύλλο πρόσθεσε τα αρχικά-του: Γ. Τ. Ακολουθούν, 1851, τα απομνημονεύματα του Κολοκοτρώνη –μια προσπάθεια να αξιοδοτηθεί όχι μονάχα ο λόγος, παρά και ο λαϊκός τρόπος ζωής– ενώ τον Μάρτη του 1853 δοκιμάζει το μεγάλο βήμα, τη συμμετοχή-του δηλαδή στον ετήσιο ποιητικό διαγωνισμό του πανεπιστημίου, με το *Κόριννα και Πίνδαρος*, έργο γραμμένο σε καθαρή δημοτική και στο ύφος των δημοτικών τραγουδιών.<sup>5</sup>

Τα χρόνια γύρω απ' το 1853 ήταν, ξέρουμε, μια εποχή πολύ φορτισμένη· η ρωσoturκική σύγκρουση αναμενόταν –ο Κριμαϊκός πόλεμος θα ξεσπάσει τον Μάιο εκείνου του έτους. Στη μικρή Ελλάδα οι ιδεολογικές συγκρούσεις, έντονες από την αρχή της δεκαετίας, προβάλλονται ζωηρά και στο γλωσσικό ζήτημα· είμαστε στη στιγμή που ο Παναγιώτης Σούτσος θα φτάσει στην κορύφωση του αρχαϊσμού-του και θα προκαλέσει τη βίαιη κριτική του Ασώπιου. Η συγκυρία προφανώς ερέθισε τον Τερ-

<sup>3</sup> Πολίτης, Α. 1991, 251-7· για άλλες αντιδράσεις πρβλ. Πολίτης, Α. 1991, 219.

<sup>4</sup> Στην *Εθνική Εφημερίδα*, 18.6.1832, σελ. 99-100· βλ. και Κονόμος 1984, 71-4.

<sup>5</sup> Για τη ζωή του Τερτσέτη, τα έργα και τη δράση-του στηρίζομαι, όπου δεν παραπέμνω διαφορετικά, στον Ντίνο Κονόμο (βλ. Κονόμος 1984), και στον Bouchard (βλ. Bouchard 1970). Η κριτική επιτροπή (εισηγητής ο Αλεξ. Ρίζος Ραγκαβής) εκτίμησε ιδιαίτερα τη χρήση των δημοτικών τρόπων: «Αξιοσημείωτος δε μάλιστα εν αυτώ είναι η επιτυχεστάτη τάσις-του να συνυφάνει ούτως ειπείν τον αρχαίον ελληνικόν βίον μετά του νέου δημοτικού»· ο αναγνώστης «πολλάκις νομίζει ότι αναγινώσκει των ορεσιβίων ημών ποιμένων και αρματολών τα αφελή, πολλάκις νευρώδη, και σχεδόν πάντοτε χαρίεντα άσματα», *Πανδώρα* 4 (1.4.1853) 19.

τσέτη, ίσως και να τον ευνόησε· δύο από τους έξι κριτές του ποιητικού διαγωνισμού του έδωσαν την ψήφο-τους, αλλά ο ρητός όρος του στέρησε τελικά το βραβείο.<sup>6</sup> Ο Τερτσέτης δεν θα το βάλει κάτω· θα επιμείνει, θα συγκρουστεί δημόσια, και θα συνεχίσει να συμμετέχει στους ποιητικούς διαγωνισμούς με έργα γραμμένα στη δημοτική γλώσσα, και σε ανομοιοκατάληκτο δεκαπεντασύλλαβο.

Παράλληλα θα ανοίξει κι ένα δεύτερο μέτωπο στον αγώνα-του υπέρ της λαϊκής γλώσσας, την προβολή του δημοτικού τραγουδιού. Σε έναν λόγο-του το 1853 προτείνει «την τύπωσιν των κλέφτικων ασμάτων, των οποίων η χάρις, το ύψος της ιδέας, ισοδυναμούν με την ευγλωττίαν του Ομήρου»,<sup>7</sup> και την ίδια χρονιά στέλνει στο περιοδικό *Πανδώρα* αρκετά δημοτικά τραγούδια, που δημοσιεύονται σε επάλληλα τεύχη από τον Δεκέμβρη του 1853 έως τον Οκτώβρη του 1855.<sup>8</sup> Αργότερα, στις 31.10.1859 δημοσιεύεται στην εφημερίδα *Αιών* η αγγελία για μια πολύτομη *Συλλογή μνημείων της ελληνικής γλώσσης*, που την προετοίμαζε από κοινού με τον Δ. Ι. Μαυροφρύδη και τον Χ. Νικολαΐδη-Φιλαδελφέα, κι η οποία θα συμπεριλάμβανε μια «συλλογή των δημοτικών ασμάτων πολύ πληρεστέραν των μέχρι τούδε» –σχέδιο που για διάφορους λόγους δεν πραγματοποιήθηκε.<sup>9</sup> Ξέρουμε πως το ενδιαφέρον του Τερτσέ-

<sup>6</sup> Για τη συμμετοχή του Τερτσέτη στους ποιητικούς διαγωνισμούς βλ. τη διεξοδική μελέτη του Μουλλά (Moullas 1989, 81-8 [για το έτος 1853], πρβλ. και Μουλλάς 1993, 263-78). Για τη γενικότερη ένταση της εποχής η βιβλιογραφία είναι πλούσια· περιορίζομαι, για τη χρήσιμη οπτική που προσφέρει, στο άρθρο του Ματάλα 1999.

<sup>7</sup> Κονόμος 1984, 479.

<sup>8</sup> Με τον τίτλο «Δημοτική Ανθολογία». Το όνομα του Τερτσέτη αναφέρεται μονάχα στον σύντομο πρόλογο του περιοδικού, τ. 4 (1853-54) 434-435· έτσι μάλιστα όπως είναι διατυπωμένη η έκφραση, «αρχόμεθα από-τινων άς [=ποιήσεις] οφειλομεν εις τον κ. Γ. Τερτσέτην», δεν γίνεται απόλυτα ξεκάθαρο αν το σύνολο των τραγουδιών πρέπει να αποδοθεί σε δική-του καταγραφή. Καθώς όμως ο Τερτσέτης χρησιμοποιεί αλλού κάποιους στίχους από τα τραγούδια αυτά για παραδείγματα (βλ. Κονόμος 1984, 108 και 572) κι επειδή η αρίθμηση είναι ενιαία, οδηγούμαι περισσότερο προς την πιθανότητα να θεωρώ ότι έχουν όλα κοινή προέλευση.

Η αρίθμηση στην *Πανδώρα* γίνεται με λατινικούς αριθμούς, I-CV· ωστόσο η αρίθμηση παρουσιάζει πολλά λάθη –είτε τυπογραφικά είτε ασυνέχειες της αρίθμησης– ενώ υπάρχουν κι επαναλήψεις τραγουδιών με διαφορετικούς αριθμούς. Στο *Παράρτημα* που εκδίδεται στο τέλος της εργασίας δίνονται τα αναλυτικά περιεχόμενα και οι ακριβείς παραπομπές, καθώς και η αντιστοιχία των τραγουδιών με τη συλλογή του Passow 1860. Ο συνολικός αριθμός των τραγουδιών είναι 73· ωστόσο και αυτό το νούμερο είναι πλασματικό, επειδή σε πολλές περιπτώσεις έχουμε δύο ή και τρία τραγούδια ενωμένα κάτω από τον ίδιο αριθμό –κάτι που δεν ξέρω αν πρέπει να το χρεώσουμε στον αρχικό πληροφορητή (μήπως δηλαδή πρόκειται για συμφωρμούς), στον καταγραφέα (που δεν εννόησε ποτέ ο τραγουδιστής αλλάζει το τραγούδι), ή σε ακαταστασία κατά την αντιγραφή ή την εκτύπωση. Σημειώνω πως στην *Πανδώρα* θα δημοσιευτούν και αργότερα δημοτικά τραγούδια από άλλους συλλογείς, δίχως όμως πια να αριθμούνται.

<sup>9</sup> Την αγγελία αναδημοσιεύει ο Κονόμος (1984, 35-6). Το 1866 εκδόθηκε η *Εκλογή μνημείων της νεωτέρας ελληνικής γλώσσης*, Α', του Δ. Ι. Μαυροφρύδη, ο ταυτόχρονος όμως θάνατός-του θα ήταν ένας από τους λόγους που εμπόδισαν την πραγματοποίησή του μεγαλόπνοου σχεδίου. Ένας δεύτερος πρέπει να είναι η έκδοση του Passow το 1860.

τη για τα κειμήλια της δημοτικής γλώσσας πιστοποιείται από πολύ νωρίς, ίσως από τα 1823,<sup>10</sup> αλλά όπως κι οι περισσότεροι σύγχρονοί-του, πίστευε ότι είχε το δικαίωμα, μπορεί και την υποχρέωση, να τα τροποποιεί προτού τα παραδώσει τυπωμένα στο αναγνωστικό, πια, κοινό. Έτσι τα τραγούδια που δημοσίεψε στην *Πανδώρα* δεν προσφέρουν αξιόπιστο κείμενο· έχουν υποστεί πολλές, ενίοτε κρίσιμες αλλαγές –κάτι που έχει επισημανθεί από τον Βλαχογιάννη και τον Αποστολάκη, κι είναι ορατό διά γυμνού οφθαλμού σ' οποιονδήποτε διαθέτει λίγη σχετική εμπειρία.<sup>11</sup> Άλλωστε ο Τερτσέτης κοντά στις όποιες και όσες βελτιώσεις επιχειρούσε –που ευχής έργο θα ήταν να μελετηθούν και να ταξινομηθούν κάποια στιγμή σ' ένα σύστημα– συνέθετε όπως είπαμε και ολότελα πρωτότυπα κείμενα, μερικά πολύ κοντά στη θεματολογία των δημοτικών τραγουδιών, κι άλλα που ξέφευγαν αρκετά από αυτήν, κείμενα τα οποία δεν τα διαφοροποιούσε από τα καθεαυτό δημοτικά.<sup>12</sup> Διόλου παράξενο· ο όρος *δημοτικό*

<sup>10</sup> Αν βέβαια είναι αυτός ο πληροφορητής που στέλνει στον Φοριέλ ένα σύνολο τραγουδιών· βλ. Πολίτης, Α. 1984, 356-62. Πάντως ανάμεσα σ' εκείνα τα τραγούδια βρίσκεται και η περίφημη «Δέσπω» –στη μοναδική καταγραφή που διαθέτουμε– και για το τραγούδι αυτό ο Τερτσέτης σημειώνει πως το διάβαζε ο Σπ. Πήλικας στις πανεπιστημιακές-του παραδόσεις, και «ακροώμενοι ανατριχιάζαμεν όλοι», βλ. Κονόμος 1984, 674-5. Ίσως στο σημείο αυτό να περιμέναμε κάποιον υπαινιγμό, έστω σε υποσημείωση, εάν επρόκειτο για δική-του καταγραφή –αλλά πάντως δεν έχω συναντήσει να αναφέρεται πουθενά ο Τερτσέτης στη συλλεκτική-του δραστηριότητα, ούτε όταν μνημονεύει συνάντησή-του με τον Φοριέλ και σχολιάζει θετικότερα τη συλλογή-του (ό.π., 569), ενώ είναι μαρτυρημένο πως του είχε στείλει κάποια τραγούδια, βλ. Fauriel 1999, 180-2 και 289.

Άλλες δικές-του καταγραφές που έχω εντοπίσει: δύο κολοκοτρωνέικα, Τερτσέτης 1846, 261 και 262 (στον Passow 1860, αρ. 243 και 76, από την αναδημοσίευση του Ζαμπέλιου· πρβλ. Κονόμος 1984, 785)· ένα ακόμα στο γράμμα-του προς τον Th. Kind (από Αθήνα, 15.1.1855, βλ. Bouchard 1967, 33-9)· ένα του Χάρου, *Τί το ωραίο της τέχνης*, Αθήνα 1858 (Passow 1860, αρ. 641· πρβλ. Κονόμος 1984, 532)· κάποια ακόμα αποσπάσματα, Κονόμος 1984, 109, 304, 449· δύο που δημοσιεύει ο Κονόμος από ανέκδοτο χειρόγραφο, βλ. Κονόμος 1982, 252-3· ένα νανούρισμα που περιλαμβάνεται σε γράμμα-του προς τον Tommaseo (από Τουρίνο, 1.3.1861, βλ. Ζώρας 1966, 83-4). Τα άλλα δημοτικά τραγούδια που παρεμβάλλονται στα κείμενά-του είναι –αν δεν σφάλω– πάντα από τον Φοριέλ· δεν έχω ωστόσο ελέγξει αναλυτικά όσους στίχους αναφέρει ως παραδείγματα στο μετρικό επίμετρο του *Κόριννα και Πίνδαρος*, Κονόμος 1984, 108, 110. Αρκετά ακόμα δημοτικά τραγούδια καταγραμμένα από τον Τερτσέτη κατείχε ο Ντίνος Κονόμος· μερικά έχουν διασωθεί στο αρχείο-του, σήμερα στη Δημόσια Βιβλιοθήκη Ζακύνθου, ενώ άλλα είχαν καταστραφεί το 1953 στους σεισμούς των Ιόνιων νησιών (βλ. ό.π., 30, υποσημ. 5). Τέλος ο Πολυλάς αναφέρει ένα χειρόγραφο με δημοτικά τραγούδια που του είχε δανείσει ο Τερτσέτης, βλ. την επιστολή-του προς Τερτσέτη από Κέρκυρα, 1.1.1862, Πολυλάς 21959, ξα' -ξβ'.

<sup>11</sup> Ο Βλαχογιάννης (1935, 215) αναφέρεται σε ανώνυμο «ύποφτο παραποιητή»-συλλέκτη και υποψιάζεται τον Δελέκο· πιο προσεκτικός στα *Ιστορικά ραπίσματα* (βλ. Βλαχογιάννης 1937, 11), χαρακτηρίζει τη συλλογή «με αρκετά διορθώματα σκόπιμα του αγαθού Τερτσέτη». Ο Αποστολάκης (1950, 43· πρβλ. και 116), τα χαρακτηρίζει απλώς «ύποπτα δημοσιεύματα της *Πανδώρας*».

<sup>12</sup> Εκτός από τα όσα σημειώνω στην ανακοίνωσή-μου (Πολίτης, Α. 1991), και τα όσα περιλαμβάνει ο Ντ. Κονόμος (1984, 75-7 [αρ. 5 και 6], 92-4, «Ο Ιμπραήμης και ο Κιουταχής» και «Η δικαία εκδίκησις»), βλ. και ένα ακόμα που το σφηνώνει ο Τερτσέτης σε έναν λόγο-του του 1860, σε δύο παραλλαγές μάλιστα, και όπου οι τελευταίοι στίχοι προέρχονται από το δημοσιευμένο στην *Πανδώρα* με τον αρ. 24 (Passow 1860, αρ. 434), Κονόμος 1984, 572.

καθόριζε στη γλωσσική συνείδηση του καιρού-του τη χρήση, όχι την προέλευση –ούτε, βέβαια, τον τρόπο δημιουργίας.

Ανάμεσα λοιπόν στα όσα τραγούδια δημοσιεύονται στην *Πανδώρα* ως δημοτικά, υπάρχουν τουλάχιστον τρία που σίγουρα αποτελούν προσωπικές συνθέσεις. Βέβαια το χέρι το λόγιου διακρίνεται, όπως είπαμε, σε πολλά σημεία της συλλογής, κυρίως όταν συναρμολόγεται διαφορετικά τραγούδια ή μοτίβα σε –αταιρίαστα, συνήθως– σύνολα.<sup>13</sup> Ξεχωρίζω ωστόσο αυτά τα τρία επειδή και η θεματολογία και η δομή-τους διαφέρουν ριζικά από εκείνη των δημοτικών τραγουδιών. Νομίζω πως πρέπει να τα αποδώσουμε στον Τερτσέτη· ταιριάζουν αρκετά στο κλίμα-του, αλλά ασφαλή τεκμήρια, εξωτερικά δηλαδή, δεν διαθέτουμε.

[ 1. ]

Μες στην καρδιά, μες στην ελιά, μες στις καρδιάς τη ρίζα,  
εφανερώθ' ένα στοιχείο και τρώει τσ' ανδρειωμένους.  
Τους έφαγε, τους έσωσε, κανένα δεν αφήνει,  
κι ο βασιλιάς που τό'μαθε, πολύ αχαμνά του ήλθε·  
στέλνει και φτιάν' ένα χαρτί κι ένα κομμάτι γράμμα, 5  
στέλνει της χήρας τα παιδιά, στον Κώστα και στον Γιάννη.  
«Παιδιά-μ', σας θέλ' ο βασιλιάς, παιδιά-μ', σας θέλ' ο ρήγας».  
–«Μη μας θέλει για κρέμασμα, να πάει να μας κρεμάσει;»  
–«Δεν σας θέλει για κρέμασμα, να πάει να σας κρεμάσει,  
σας θέλει διά το στοιχείο που τρώει τσ' ανδρειωμένους, 10  
τους έφαγε, τους έσωσε, κανένα δεν αφήνει».  
Κι ο Γιάννης ξεκίνησεν αντάμα με τον Κώστα  
και κάνουν τον κατήφορο και παν κατά τον κάμπο,  
κι ο τόπος εταράζονταν και τα βουνά εσιώνταν.  
Και το στοιχείο ξεκίνησε να πάει ν' ανταμωθούνε, 15  
κι επήγανε κι επιάσθηκαν στην μέσ' από τον κάμπο,  
κι ακούν τον Γιάννη κι έσκουζε, τον Γιάννη και φωνάζει·  
–«Το πού 'σαι Κώστα-μου αδελφέ και πολυαγαπημένε·  
γύρνα οπίσω, βγάλε-με, κι εγώ είμαι ο Γιάννης,  
κι εγώ 'μαι ο Γιάννης ξακουστός, Γιάννης ο ξακουσμένος, 20  
που τα σκοτώνω τα στοιχειά στη μέση από τον κάμπο».  
Κι όσο να πάει ο Κώστας κει, το βρίσκει σκοτωμένο.  
Κι ο Γιάννης εχουχούτισε, ψιλό τραγούδι λέει·

<sup>13</sup> Πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα ο αρ. 70 (τ. 5, 1854-55, 240, βλ. Passow 1860, αρ. 468) και ο αρ. 76 (ό.π., 312, βλ. Passow 1860, αρ. 150).

«Κώστα-μ', σύρε στη μάνα-μας, σύρε στην αδελφή-μας,  
να πάει μες στου βασιλιά να πάρει συχαρίκια, 25  
που το στοιχειό το σκότωσα και τό 'χω σκοτωμένο».

Πανδώρα 5 (1854-55) 456, ο αρ. 86 της «Δημοτικής ανθολογίας»· έχω προσαρμόσει ορθογραφία και στίξη. Αναδημοσιεύεται στον Passow 1860, 391-2, αρ. 514.

## [ 2. ]

Καλόγερον τον Σεραφείμ οι Τούρκοι τον παράειδαν·  
στο μοναστήρι ασκήτευε, το λένε της Κορώνας,  
εις κυπαρίσσινο κλαδί τον κρέμασαν τον δόλιον.  
Και το κλαδί ξεράθηκε, το κυπαρίσσι ανθίζει,  
χλωρή είναι η ρίζα-του, χλωρή κι η κορυφή-του. 5  
Του ρίζαν το κεφάλι-του μ' άλλα, ληστών, κεφάλια.  
Τσοπάνης στον αφέντη-του στα Τρίκαλα πηγαίνει,  
ακοίμητο απ' τον ουρανόν φως στα κεφάλια βλέπει.  
Το είπε στον αφέντη-του, κι αυτός του είπε· «Σύρε,  
κεφάλι που εύρεις λαμπιρόν στην εκκλησιά να φέρεις». 10  
Τη νύκτα πάγει, εκάθησε, βλέπει το φως το ίδιο,  
καταμεσίς η κεφαλή του Σεραφείμ φωτίζει·  
ξαμώνει στα πολλά μαλλιά, και παίρνει το κεφάλι.  
Γιανίτσαροι τον απαντούν, θέλουν να του το πάρουν·  
τρέχει αυτός, τον κυνηγούν, στη Σαλαμβριά εφθάσαν, 15  
εις το ποτάμι πέταξε τσοπάνης το κεφάλι.  
Γυρίζει, στον αφέντη-του λέγει το κάμωμά-του,  
οι δυο πηγαίνουν δια νυκτός στο σγαλό ποτάμι,  
είδαν λαμπάδα στα νερά και το κεφάλι εβρήκαν.  
Στο Ντούσκο στο Ασπροπόταμο, στην εκκλησιά το θέτουν. 20  
Οι Αγραφιώτες άρχοντες, κι αυτοί στην Πόλιν στέλνουν,  
το ζήτησαν, το πήρανε, τό 'χουνε στην Κορώνα,  
και το πανηγυρίζουνε σαν κάρα του αγίου.  
Οι δύο οι γιανίτσαροι είναι ζωγραφισμένοι  
στο άγιο το κόνισμα μαζί με τον τσοπάνη. 25  
Από πανούκλα ο άγιος χώρες, χωριά ιατρεύει,  
με το καμάκι την βαρεί και την πατεί στα πόδια.

Πανδώρα 5 (1854-55) 456, ο αρ. 90 της «Δημοτικής ανθολογίας»· έχω προσαρμόσει ορθογραφία και στίξη (στον στ. 11 διόρθωσα το «νύττα» της Πανδ. σε «νύκτα»). Αναδημοσιεύεται στον Passow 1860, 372-3, αρ. 492 (με ελαφρές αλλαγές επί το δημοτικότερον), και από εκεί στο Σάθας 1869, 221-2 (με κάποιες ακόμα τροποποιήσεις). Από τον Σάθα το παίρνει ο

Αραβαντινός (1880, 5-6), το συμπληρώνει νοηματικά και το τροποποιεί ακόμη περισσότερο (πρβλ. Αποστολάκης 1941, 10-1).

«Παράειδαν» (στην *Πανδ.* παράϊδαν)· υποθέτω όχι με τη συνηθισμένη σημασία του «παραβλέπω», παρά με μια πιο σπάνια χρήση, «βλέπω διαρκώς», κάτι αντίστοιχο του «μου μπαίνει στο μάτι». «Σαλαμβριά»· ο Πηνειός. «Ντούσκο»· η μονή Βησσαρίωνος Δουσίκου, στις ανατολικές πλαγιές της νότιας Πίνδου. «Ασπροπόταμο»· ο Αχελώος, και γενικότερα η περιοχή που διαβρέχει. «Στην Πόλιν»· διατήρησα την κεφαλαιογράφηση, μολοντί ο διακανονισμός για την κάρα έγινε (σύμφωνα με την *Ακολουθία* του Σεραφείμ, βλ. πρκτ.) στα Τρίκαλα από τον μητροπολίτη Λαρίσης· άλλωστε η μονή Δουσίκου δεν είναι σταυροπηγική ώστε να χρειάζεται η παρέμβαση του πατριαρχείου.

Το στιχούργημα δεν στηρίζεται στην *Ακολουθία* του Σεραφείμ, τη μοναδική πηγή για τους βιογράφους-του· αντλεί από διαφορετική πηγή που δεν κατόρθωσα να εντοπίσω. Έχουν συντεθεί δύο *Ακολουθίες* στη μνήμη-του, η μία από τον Αναστάσιο Γόρδιο (βλ. Σωφρόνιος Ευστρατιάδης 1932, 135), που τυπώθηκε πρώτη φορά στη Μοσχόπολη το 1740 (βλ. Λαδάς και Χατζηδήμος 1964, 42-3 αρ. 27, πρβλ. Παπαδόπουλος 1984, αρ. 2522, 2521 [του 1735, αλλά δεν έχει εντοπισθεί αντίτυπο]) και η άλλη ανώνυμη, που αναπαράγει τη βιογραφία-του, και τυπώθηκε στη Βενετία το 1745 (βλ. Legrand 1918, 324-7, αρ. 321, και Παπαδόπουλος 1984, 168, 169· για τις μεταγενέστερες επανεκδόσεις-τους βλ. Petit 1926, 251-4· πρβλ. και την πρόσφατη επανέκδοση, Νανάκος <sup>4</sup>1978). Από τις *Ακολουθίες* η ιστορία πέρασε στο *Νέον μαρτυρολόγιον* του Νικόδημου Αγιορείτη (1856, 59-63) και στους μεταγενέστερους, βλ. Σάθας 1869, 214-21, Περαντώνης 1972, 450-4, όπου και βιβλιογραφία· εννοείται ότι όλες οι πληροφορίες, όχι μόνον οι σχετικές με τα υπερφυσικά γεγονότα, είναι λίαν αμφίβολες. Ο θάνατος του Σεραφείμ συνέβη το 1601 (βλ. την αναγραφή εκλογής διαδόχου-του, Αποστολόπουλος και Μιχαηλάρης 1987, 225· πρβλ. Γεδεών 1936, 72)· έχει όμως αμφισβητηθεί αν πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο (βλ. Αθηναγόρα, μητροπ. Παραμυθίας και Φιλιατών, 1931, 19· πρβλ. και την απάντηση του Ιεζεκιήλ, μητροπ. Θεσσαλιώτιδος και Φαναριοφερσάλων, αναδημοσιευμένη στο 1947, 416). Χρήσιμες κι ενδιαφέρουσες οι λεπτομέρειες που προσθέτει ο Βέης 1949, 124-36 (νομίζω όμως ότι το δίστιχο και ο στίχος που αναφέρει στις σελ. 128 και 129, «Μεγαλαφέντη Σεραφείμ, τους Τούρκους πολεμούσες, | στο μοναστήρι έφυγες οπού το λεν Κορώνα», καταγραμμένο από τον ίδιον το 1908, και «Κλάφτε Φανάρι κι Άγραφα τον Σεραφείμ δεσπότη», δεν αποδεικνύουν ύπαρξη προφορικής παράδοσης –μάλλον πρόκειται για μεταγενέστερες προσπάθειες λαογραφοποίησης– και πάντως δεν σχετίζονται με το δικό-μας στιχούργημα). Στο λήμμα της *Θ.Η.Ε.*, συνταγμένο από τον Πάνο Ι. Βασιλείου, αναφέρονται οι δύο τελευταίοι στίχοι του κειμένου-μας και αποδίδονται από παραδρομή σε λαϊκό στιχούργημα του Παΐσιου Σταγών (βλ. το δικό-του λογιότερο κείμενο στο Γιαννόπουλος 1902, 137-8).

Για τη μονή Θεοτόκου Κορώνης, βλ. Ορλάνδος 1939, 405-16 (στη σελ. 411 αναφέρεται η εικόνα του Σεραφείμ στο παρεκκλήσι του καθολικού, αλλά δεν περιγράφεται, επομένως δεν γνωρίζω αν απεικονίζονται οι δύο γενίτσαροι· ευχαριστώ την Ευγενία Δρακοπούλου για τη βοήθειά-της), και Ιεζεκιήλ 1947, 173-81 (ανατύπωση άρθρου από τη *Θεολογία* 7 [1929]· απλή αναφορά στην εικόνα σελ. 180)· σ' αυτά τα δύο στηρίζεται και το λήμμα του Τ. Γρι-

τσόπουλου στη Θ.Η.Ε. Μια άλλη φορητή εικόνα, όπου ο Σεραφεΐμ πατάει την πανούκλα με μορφή δαίμονα, βρίσκεται στην εκκλησία του Άγιου Μηνά στη Θεσσαλονίκη, βλ. Νανάκος <sup>4</sup>1978, 273· για τις χάρτινες εικόνες βλ. Παπαστράτου 1986, 284-9. Και οι χάρτινες και η φορητή πλασιώνονται από εικονίδια με αναπαραστάσεις από τον βίο, το μαρτύριο και την εύρεση της κάρας, οι οποίες ακολουθούν την αφήγηση της Ακολουθίας.

[ 3. ]

**[Τραγούδι] Αθηναϊκόν της Επανάστασεως**

Εις δυο φατρίες ο λαός σχίζεται της Αθήνας·  
 Βλαχάιοι το κάστρο εκράτηγαν, Σαρής, Λέκας το παίρνουν.  
 Είν' ο Σαρής απ' του Ψειρή κι ο Λέκας Μενιδιάτης,  
 Βλαχάιοι τον πρίγκιπα έφεραν, μαζί και τον Νικήτα,  
 κι οι δυο στρατοπεδεύονται στην ξακουστή την χώρα. 5  
 Στέλνει ο Νικήτας και μηνά στην Δημογεροντία·  
 «Ψωμί, αλεύρι και κρασί να στείλετε στ' ασκέρι».  
 Ο απεσταλμένος πάησε, λόγια βαριά τους λέγει·  
 –«Ω Αθηναίοι, φθάνει-σας τα όσα έχετε κάμει».  
 Ο Ψύλλας σαν αράθυμος λέγει στον Μοραΐτην· 10  
 –«Πές-μου, σαν τί φαντάχθηκες πως είν' οι Αθηναίοι;  
 Από εκεί που ήλθατε θα πάτε ντροπιασμένοι».  
 Εκείνος βάνει στ' άρματα το χέρι να βαρέσει.  
 Τον στρατιώτη οι γέροντες κακώς τον αποπήραν·  
 φεύγει και πά' στον στρατηγόν, κι όλα τα μολογάει. 15  
 Ο Γιάννης Βλάχος έρχεται, τρακόσιοι συνοδιά-του.  
 «Ελάτε, δημογέροντες, Νικηταράς σας θέλει».  
 Εκείνοι τον υπήκουσαν, και πάνε στον Νικήτα,  
 καθώς εμπήκαν άκουσαν, καθώς εμπήκαν ακούουν,  
 Θανάσης ο γραμματικός έλεγε στον Νικήτα· 20  
 «Ολίγοι λογιότατοι τες μπερδεψιές υφαίνουν».  
 –«Πού 'ναι, να πω το αίμα-τους, να βγάλω το σπαθί-μου».  
 Μπαίνουν οι δημογέροντες, μαζί μ' αυτούς κι ο Ψύλλας,  
 εις την αράδα κάθισαν σιμά στον καπετάνιον.  
 Σκύφτει ο Νικήτας και μιλεί, κρυφά του Ψύλλα λέγει· 25  
 «Έλα, αδελφούλη-μου καλέ, διόρθωση να γένει»,  
 είπε, και τον αγκάλιασε σαν νά 'ταν γνώριμός-του.  
 –«Καλώς το λες, ω στρατηγέ, διόρθωση να γένει·  
 έργα καλά, λόγια καλά, που πιάνουν και τα δύο».  
 Στον πρίγκιπα επήγανε για να συνομιλήσουν, 30  
 στον πρίγκιπα ο Σεραφεΐμ λόγια αφά του λέγει,

πως σαν σοφός το άδικο να μην το προστατεύει.  
 «Τα άλλα», είπ' ό πρίγκιπας, «διορθωμό θα έχουν·  
 του κάστρου η παράδοσις θέλω ευθύς να γίνει».  
 Γραφή με μιας τους έγραψε, για να το παραδώσουν. 35  
 Ο Ψύλλας και ο Σεραφείμ παν δια νυκτός στο κάστρο,  
 και του Σαρή ομίλησαν, και του Σαρή του λένε·  
 «Γράψε απάντηση καλή, σαν φρόνιμος οπού 'σαι,  
 να μην ανάψει πόλεμος εμφύλιος τέτοιες ώρες».  
 –«Εσείς που είσθε φρόνιμοι, λέγετε, κι εγώ γράφω». 40  
 Κάθονται, συλλογίζονται, φρόνιμα ν' απαντήσουν,  
 ακούν κι η θύρα άνοιξε, κι ο Λέκας μπαίνει μέσα,  
 ο Λέκας, απ' τους αδελφούς ο τρίτος, καπετάνιος.  
 –«Τί είναι αυτά που γράφετε; Γράψετε καθώς θέλω».  
 Τη μπούκα απ' το τουφέκι-του εις το χαρτί ακουμπάει, 45  
 στες πλάτες-του το έφερε, και στο χαρτί το γέρνει.  
 «Σ' εσέ κ[ερατά] πρίγκιπα, κι εσέ π[ούστη] Νικήτα,  
 το κάστρο δεν σας δίνωμε, και μην το συλλογιέσθε.  
 Αν κάστρο θέλατε εσείς, θα είχατε την Κόρθο·  
 στους Τούρκους την εδώσατε, για κάστρο άξιοι δεν είσθε». 50  
 Ο Ψύλλας και ο Σεραφείμ φρόνιμα του μιλούνε,  
 για τέτοια δεν είναι καιρός, και τώρα να τ' αφήσει.  
 «Αν δεν μ' ακούστε, μάθετε τί θέλω εγώ να κάμω.  
 Στη νύχτα αυτή τη σκοτεινή τα μίκια θε ν' ανάψω,  
 του πρίγκιπος στη κατοικιά θ' αδειάσω το κανόνι». 55  
 Τρέχει, τες μίκιες άναψε, κι αυτοί τον ακλοθούνε.  
 Τους στρατιώτας φώναξαν να δέσουνε τον Λέκα,  
 για να μην κάμ' αρχή κακού, χυθεί εμφύλιο αίμα.  
 Με τα καλά και με κακά εκείνοι τον εδέσαν,  
 και φρόνιμη απάντηση στέλνουν στον Ψηλάντη. 60  
 Αλλά κρυφά 'πό τον Σεραφείμ, κρυφά κι από τον Ψύλλα,  
 του Οδυσσέα έστειλαν να 'λθεί εις την Αθήνα·  
 σ' εκείνον επαράδωσαν το κάστρο της Αθήνας.

Πανδώρα 6 (1855-56) 216, ο αρ. 107 της «Δημοτικής ανθολογίας»· έχω προσαρμόσει ορθο-  
 γραφία και στίξη (και ανάπτυξα τις υπονοούμενες με τα αρχικά λέξεις στον στ. 47). στ. 54  
 «μίκια» (το ιταλ. miccia) είναι τα φυτίλια που θα έβαζαν φωτιά στο μπαρούτι που υπήρχε  
 στους υπονόμους.

Το περιστατικό είναι γνωστό· τα σχετικά γεγονότα συνέβησαν τον Αύγουστο του 1822  
 και περιγράφονται περιληπτικά από τον Σπυρ. Τρικούπη (χρονολογεί 21.7 την άφιξη του  
 Ψηλάντη στην Αθήνα· 1854, 349-50), τον Διον. Σουρμελή (που δεν είχε φτάσει ακόμα στην  
 Αθήνα· 1853, 49-51), καθώς και από τον Μακρυγιάννη, που συμμετέχει στα γεγονότα



(<sup>2</sup>1947, 173-6, όπου αναδημοσιεύεται το κείμενο της *Πανδώρας*)· βλ. και τα έγγραφα του Υψηλάντη και του Νικήτα (η «γραφή» που αναφέρεται στον στ. 35) στον Καμπούρογλου 1892, ζ'-θ'. Πρβλ. και Γέροντας 1984, 99-106, όπου αναδημοσιεύεται όλο το κείμενο του «λαϊκού ποιητή» (σημειώνεται όμως ότι «κατ' άλλους το ποίημα συνέθεσε ο Αθηναίος Στάμος Σεραφείμ» –αυτός που αναφέρεται στο κείμενο· ποιοί είναι αυτοί οι «άλλοι» δεν μπόρεσα να εντοπίσω), καθώς και Κώστας Μ. Πίτσιος 1980, 61-3.

Πολύ αναλυτικότερη είναι η περιγραφή του Γεωργίου Ψύλλα (1974, 84-8), και μάλιστα παρουσιάζει εντυπωσιακές ομοιότητες με το έμμετρο κείμενο –ακόμα και σχεδόν ταυτόσημες φράσεις. Τα *Απομνημονεύματα* του Ψύλλα συντάχθηκαν, όπως σημειώνει *ό.π.* ο Ελευθέριος Πρεβελάκης, το 1867-1869, αλλά προϋπήρχε το χαμένο σήμερα Ημερολόγιό-του, το οποίο προφανώς χρησιμοποιήθηκε ως κύρια γραπτή πηγή του έμμετρου κειμένου· θυμίζω πως ο Τερτσέτης γνωρίζονταν με τον Ψύλλα, και τον τιμούσε ιδιαίτερα. Ας σημειωθεί τέλος η ιταλίζουσα σύνταξη του στ. 55 (θα μπορούσε μάλιστα πολύ εύκολα να αποφευχθεί) την οποία τη συνηθίζει ο Τερτσέτης.

Το πρώτο από αυτά τα κείμενα θα ήθελε να θυμίζει στιχουργημένο παραμύθι· ίσως να σημείωνε κανείς και μακρινές ομοιότητες με ακριτικά τραγούδια από την Κρήτη και την Κύπρο<sup>14</sup> –αρκετά μακρινές πάντως, και μάλιστα με τραγούδια που, όσο ξέρω, δεν είχαν καταγραφεί στα 1853-55, ενώ δεν πρέπει να μας διαφεύγει πως καθώς το λόγιο έπος (ή μυθιστόρημα) του Διγενή Ακρίτα είχε λησμονηθεί, ούτε κατηγορία «ακριτικά» υπήρχε για την αντίληψη της εποχής (τα περισσότερα ακριτικά τα κατέτασσαν στα κλέφτικα). Έχει ενδιαφέρον μάλιστα ότι ο Τερτσέτης (ή όποιος είναι τέλος πάντων ο συνθέτης) χρησιμοποιεί τυπικές εκφράσεις των κλέφτικων (στ. 18, «Το πού 'σαι Κώστα-μου αδελφέ και πολυαγαπημένε», στ. 23, «Κι ο Γιάννης εχουχούτισε», κλπ.), ανέχεται όμως την καθαρευουσιάνικη δισύλλαβη προφορά του «διά». Εννοείται ότι οι δομικές διαφορές ως προς τη δημοτική αντίληψη είναι πολύ σοβαρότερες· στα τραγούδια το στοιχείο βρίσκεται «στην άκρη των ακρών», όχι στη ρίζα μιας καρνάς ή μιας κοινότατης ελιάς, και φυσικά τα αδέρφια θα έπρεπε να είναι τρία, όπως λόγου χάρη στο τραγούδι του *Μικρού βλαχόπουλου*, που ίσως κι αυτό να συνεισέφερε κάτι στην κατασκευή του δικού-μας.

Το δεύτερο κείμενο επιχειρεί βέβαια να αναδείξει τον στενό σύνδεσμο της εθνικής και της θρησκευτικής συνείδησης· ίσως ο Τερτσέτης ν' άκουσε κάπου τον θρύλο, κάπως παραποιημένον απ' τις προφορικές αναμεταδόσεις, και να τον στιχούργησε, ίσως και ν' άντλησε κατευθείαν από τις έντυπες πηγές –κρίνοντας σκόπιμο να τον βάλει στο στόμα του λαού, και παίρνοντας κάποιες ελευθερίες. Πάντως σ' αυτό το κείμενο απομακρυνόμαστε πολύ από την τεχνική του δημοτικού τραγουδιού: ανάμεσα στους στ. 9 και 10 έχουμε διασκελισμό, τυπικά ημιστίχια δεν χρησιμοποιούνται καθόλου, ενώ παρατηρούμε ελάχιστα στοιχεία της προφορικής τεχνικής (στ. 4-5, «και το κλαδί

<sup>14</sup> Βλ. πρόχειρα τις παραλλαγές που δημοσιεύονται στο Ακαδημία Αθηνών 1962, 20-2 και 26-31.

ξεράθηκε, το κυπαρίσσι ανθίζει, | χλωρή είναι η ρίζα-του, χλωρή κι η κορυφή-του», ισομετρική ταλάντωση και παραλληλισμός). Όσο για τη δομή, είναι ιδιαίτερα χαλαρή, πιο κοντά προς τις ρίμες, δίχως καμιά δραματική πύκνωση.

Και το τρίτο τραγούδι συγγενεύει περισσότερο με τις ρίμες, αλλά και με τα ταυτισμένα έως σήμερα δημοτικοφανή του Τερτσέτη –είναι πιστεύω αυτό που μπορούμε να του το αποδώσουμε δίχως κανέναν δισταγμό: το περιστατικό θα το άκουσε από τον Ψύλλα, θα βρήκε ενδιαφέρουσα και ηθικοπλαστική τη διαμάχη –ίσως και να έκρινε πως άξιζε να τιμηθεί ο Σαρής– και θα το στιχούργησε· γιατί το ενέταξε στη «Δημοτική ανθολογία» κι όχι, ας πούμε, στην *Απλή γλώσσα* (εάν βέβαια το είχε ήδη συντάξει στα 1847) δεν μπορούμε να το πιστοποιήσουμε· ενδεχομένως επειδή το θεωρούσε πιο «δημοτικό».

\*

Οι πιθανότητες να αποδοθεί στον Τερτσέτη κι ένα ακόμα κείμενο, το επόμενο, είναι πολύ πιο μειωμένες, εφόσον κανένα εξωτερικό τεκμήριο δεν συνηγορεί. Του άρεσε βέβαια να στιχουργεί επύλλια, με δραματικότερο όμως πυρήνα· συνήθως προτιμούσε υποθέσεις με πιο θλιβερό τέλος και πιο υψηλό νόημα –αλλά αυτό το «συνήθως» δεν είναι αρκετό για να τον αποκλείσει. Εξίσου εύλογα θα μπορούσε να αποδοθεί στον Σοφοκλή Καρύδη, που κι εκείνος είχε δημοσιέψει στην *Πανδώρα* δημοτικοφανή επύλλια.<sup>15</sup> αν κάτι με κάνει να προτείνω τον Τερτσέτη, είναι η ανωνυμία: ο Καρύδης υπέγραψε, έστω και μ' ένα αρχικό Κ. τα δικά-του κείμενα· ο Τερτσέτης ακόμα και για το «Κόριννα και Πίνδαρος» κράτησε την ανωνυμία.<sup>16</sup> Φυσικά καθόλου δεν μπορούμε ν' αποκλείσουμε την περίπτωση ενός τρίτου, πραγματικά ανώνυμου, για εμάς, συγγραφέα.

[ 4. ]

#### *Η σκλαβιά και ο γάμος*

*Ο Ζήσης τ' αρχοντόπουλο, της Ζαγοράς αφέντης,  
βουλιέται ξενιτιά να ιδεί, να πλανηθεί στα ξένα.  
Μα 'κεί που εταξίδευε με τα πανιά γεμάτα,  
οι Αλτζερίνοι πρόκαμαν, και με γοργά καΐκια  
και σκλάβο τότε πιάσανε, κι αυτόν και τους δικούς-του. <sup>5</sup>  
Στην Αλτζεριά τον έφεραν στου μπέη το κονάκι.  
«Προσκύνα, Ζήση, τον πασά, και γίνου μουσουλμάνος,  
άρχοντας νά 'σαι σαν εμάς, να 'χεις καλό χαρέμι».*

<sup>15</sup> Δύο ποιήματά-του, «Η σκλάβια» και «Η ξενιτιά» σε ανομοιοκατάληκτους δεκαπεντασύλλαβους με την πλήρη αναγραφή του ονόματός-του, *Πανδώρα* 2 (1851-52) 705-6, και ένα σε ομοιοκατάληκτους και περισσότερες παραχωρήσεις στην καθαρεύουσα, «Ο θάνατος του Σώστη», *ό.π.*, 729-730, με το αρχικό Κ.

<sup>16</sup> *Πανδώρα* 4 (1853-54) 59-71.

–«Καλλιά ἔχω να κομματιασθῶ λιανά-λιανά κομμάτια,  
 παρά ποτέ-μου ν' αρνηθῶ την πίστη των γονιών-μου! 10  
 Δεν προσκυνῶ εγὼ πασά, δεν πάγω στο τζαμί-σας,  
 κι ας μένω σκλάβος-σας εδώ, στα σίδερ' ας ποθάνω!»  
 Και έβριζε την πίστιν-τους, κι έκαμε τον σταυρό-του,  
 και στο τζαμί δεν θέλησε ποτέ να προσκυνήσει.  
 Στα σίδερα τον έβαλαν, με κλάπες στα ποδάρια, 15  
 κρίκο βαρύν επέρασαν στον όμορφο λαιμό-του,  
 κι έχωσαν-τον στην φυλακή, σε σκοτεινό χαμόγι.  
 Με το ψωμί και το νερό επέρασ' επτά χρόνια  
 χωρίς να ξέρ' ο δύστυχος τί γίνεται στον κόσμο.  
 Μάτιά ἔχε και δεν έβλεπε, αφτιά χωρίς ν' ακούει. 20

Μια κόρην είχεν ο πασάς, μια κόρη μαυρομάτα,  
 σαν κυπαρίσσι λυγερή, γλυκιά σαν το φεγγάρι,  
 ήταν καλή σαν χριστιανή, σαν άγγελος ωραία,  
 που τέτοια κόρη άπιστος δεν άξιζε να έχει.  
 Συχνά εστέναζε βαθιά κι εράγιζ' η καρδιά-της, 25  
 γιατί εσυλλογούτανε τον όμορφο τον σκλάβο,  
 κι έχυνε μαύρα δάκρια για τον φυλακωμένο.  
 Κάθε αυγήν επήγαινε κοντά στην φυλακή-του.  
 Και μιαν αυγή, χρυσήν αυγή, καλοκαιρινήν ημέρα,  
 που εκελάιδουν τα πουλιά και τ' άνθια εμυρίζαν, 30  
 ένα τραγούδιν άκουσε από βαθιά να βγαίνει.  
 Ο Ζήσης ο κακόμοιρος έκλαιγε τον καημό-του.  
 «Τα μάτια της μανούλας-μου θα καιν από το κλάμα,  
 που τόσα χρόνια κλαίγουνε για τον χαμένο γιό-της.  
 Οι φίλοι-μου κι οι σπιτικοί δεν θα μιλούν για μένα, 35  
 ο σκύλος-μου θα ψόφησε χωρίς να με θυμάται,  
 και του σπιτιού-μου η αυλή θά ἔναι χορταριαμένη!»  
 Η τουρκοπούλα πρόσμενε με δάκρια στα μάτια  
 ν' ακούσει το παράπονο, μα σώπασεν ο Ζήσης·  
 η λύπη τον επλάκωσε κι έσφιγγε τον λαιμό-του. 40  
 Να τραγουδήσει δεν μπορεί, μόν' κλαίγει ο καημένος!  
 Κι κόρη συλλογούτανε βαθιά όλη την μέρα,  
 κι όταν επή' να κοιμηθεί, πάλιν εσυλλογούταν,  
 και το τραγούδι το πικρόν εβόιζε σ' αφτιά-της.  
 Μεσάνυκτα σηκώνεται, πατεί αγάλι-γάλι, 45  
 μες στον οντά του κύρη-της πηγαίνει και του κλέφτει  
 της φυλακής-του τα κλειδιά απ' το προσκέφαλό-του.  
 Ωσάν βρικόλακας πατεί δίχως να κάμει κρότο,

- φθάνει στη μαύρη φυλακή με τα κλειδιά στα χέρια,  
 ανοίγει θύρες και σφαλνά, ανοίγει, ξαναανοίγει· 50  
 τριάντα θύρες άνοιξε ώσπου να 'λθεί στον Ζήση.  
 Κι ο Ζήσης την κοιτάζε με μάτια θαμβωμένα.  
 «Αχ! λέγει, κόρη όμορφη, σκλάβα κι εσύ θα είσαι!  
 Κάθου κοντά-μου λυγερή, και πές-μου πόθεν είσαι,  
 και πώς εδώ κατάντησες στα χέρια των σκυλιών». 55
- «Δεν είμαι σκλάβα, Ζήση-μου, μόν' είμαι μουσουλμάνα.  
 Για πές-μου σαν τί κτήματα, σαν τί χωράφια έχεις,  
 σαν τί θα δώσεις την καλή που θα σ' ελευθερώσει;»  
 –«Δυο σπίτια έχω στο Βουνό και δυο στη Μακρινίτσα,  
 κι έχω χωράφια περισσά, που μετρημό δεν έχουν. 60  
 Όλα στα δίδω, λυγερή, αν θα μ' ελευθερώσεις».
- «Δεν θέλω τα χωράφια-σου, τα σπίτια-σου δεν θέλω,  
 μόν' θέλω να μου ορκισθείς και τάγμα να μου κάνεις  
 μήνας επτά και χρόνους τρεις γυναίκα να μην πάρεις,  
 μηδέ να βάλεις στέφανα δίχως να με ρωτήσεις». 65
- «Μά τον Θεό που προσκυνώ, μά το καλό που θέλω,  
 μά την μανούλα-μου, αν ζει, μά την γλυκιά πατρίδα,  
 σ' ορκίζομαι, κοπέλα-μου, γυναίκα να μην πάρω,  
 μήνας επτά και χρόνους τρεις, δίχως να σε ρωτήσω». 70
- Τα σίδερά-του έσπασε μονάχ' η τουρκοπούλα,  
 τον έβγαλ' απ' τη φυλακή, τον πάει στο περιγιάλι,  
 και του φορτώνει την ποδιά με μάλαμα κι ασήμι,  
 κι απ' το μικρό-της δάκτυλο βγάζει το δακτυλίδι,  
 και το τσακίζει σαν γυαλί, το κάνει δυο κομμάτια· 75
- «Νά, Ζήση, πάρε το μισό, το ένα το κομμάτι,  
 και μην ξεχνάς πως σ' αγαπά του Αλτζεριού η τούρκα.  
 Πήγαινε τώρα, πρόφθασε εκείνο το καράβι  
 που φεύγει για τον τόπο-σου, πηγαίνει στο Ζαγόρι,  
 και σαν περάσουν με καλό τρεις χρόνοι κι επτά μήνες,  
 γύρισε πίσω, Ζήση-μου, γυναίκα να με πάρεις». 80
- Ακόμη δεν απέρασαν τρεις χρόνοι κι επτά μήνες  
 κι η τούρκισσ' αποθύμησε τον ξένο που αγάπα,  
 γιατί η καρδιά-της έλεγε, σε ξέχασεν ο Ζήσης,  
 κι άλλη θε να στεφανωθεί, ρωμιάν αρχοντοπούλα.  
 Καράβιν ήρην έτοιμο, Ζαγοριανό καράβι, 85  
 και μπαίνει μέσα μάλαμα κι ασήμι φορτωμένη,  
 και πέτρα ρίχνει πίσω-της στον τόπο του γονιού-της,  
 κι ουδέ το ξέρ' η Αλτζεριά πως φεύγει μπέη κόρη.

Και το καράβιν έφυγε στα κύματα τα μαύρα,  
 το παραδέρνει ο βοριάς, πονέντε και λεβάντε, 90  
 και σε δυο μήνες έδωσεν ο άγιος Νικόλας  
 κι έφθασεν εις την Ρούμελη το γρήγορο καράβι.  
 Εβγήκ' ο καπετάνιος-του στο σπίτι-του να πάγει,  
 εβγήκαν και οι ναύται-του να πάνε στις καλές-των,  
 εβγαίνει και η τούρκισσα, έρημη και μονάχη, 95  
 και παίρνει δρόμους και στρατιά, στρατιά και μονοπάτια,  
 κι όλο ρωτά, ξαναρωτά, του Ζήση-της το σπίτι.  
 Χαράματα ξεκίνησε και βράδυ περπατούσε,  
 κι εκεί προς το βασίλεμα ξανοίγει ένα βλάχο  
 που βόσκει χίλια πρόβατα σε πράσινο χορτάρι 100  
 «Καλή-σου μέρα, βλάχε-μου». –«Καλώς-την την κοπέλα».  
 –«Δώσε-μου γάλα, βλάχε-μου, γιατί είμαι κουρασμένη,  
 τρέμουν τα ποδαράκια-μου, ξεράθηκ' ο λαιμός-μου.  
 Για δώσ' μου γάλα χριστιανέ, κι ο Θεός να σ' ευλογήσει».  
 –«Πιες γάλα της κατσίκας-μου, νά, φάγε και μυζήθρα, 105  
 κι αν θες να πιεις λίγο κρασί πήγαινε παραπέρα,  
 οπού ' ναι του αφέντη-μου το σπίτι, κι έχει γάμο».  
 –«Ποιος είναι ο αφέντης-σου, και τίνος είν' ο γάμος;»  
 –«Ο Ζήσης είν' αφέντης-μου, κι ο γάμος εδικός-του».  
 Ψιλή φωνίτσαν έσυρεν, όσον κι αν ημπορούσε, 110  
 και τρέχει, τρέχει, πεταχτή, δίχως να πιει το γάλα!  
 Το σπίτι ήταν ανοιχτό, επαίζαν τα παιχνίδια,  
 και τα κορίτσια χόρευαν μες στ' άσπρα φορεμένα,  
 χόρευαν κι οι λεβέντηδες στα τσάμικα ντυμένοι.  
 Στην θύραν έστεκ' ένας νιος να δέχεται τους ξένους. 115  
 «Να ζήσεις, άξιο παιδί, ετέλειωσεν ο γάμος;»  
 –«Όχι, κοπέλα όμορφη, δεν άρχισεν ακόμη».  
 –«Πάρε, παιδί-μου, το μισό αυτό το δακτυλίδι,  
 και τρέξε, δώσ'-το του γαμβρού να βγει να τον συντύχω».  
 Ο νιος επήγε στον γαμβρό, το χέρι-του τραβάει. 120  
 «Τί έχεις κι είσαι κόκκινος, Τί έπαθες παιδί-μου;»  
 –«Κυρ-Ζήση, όλες τις καλές της Ρούμελης τις είδα,  
 Μα κάτω είναι μια καλή που τις περνάει όλες».  
 –«Πές-της να έλθει στο χορό, κρασί να της κεράσω».  
 –«Στην θύρα στέκει μοναχή, να σε συντύχει θέλει, 125  
 το δακτυλίδι σ' έστειλεν, ετούτο το σπασμένο».  
 –«Βρε, η καλή-μου είν' εδώ, του Αλτζεριού η τούρκα!»  
 Έκαμε δυο πηδήματα και βρέθηκε στη θύρα,  
 την τουρκοπούλαν άρπαξε, στο στήθος-του την σφίγγει,

- και την φιλεί και τον φιλεί και κλαίγουν και φιλιούνται, 130  
 «Άφσε, κυρ Ζήση, έχε γεια· πίσω πηγαίνω πάλε,  
 γιατί εσύ παντρεύεσαι, κι εγώ πρέπει να φύγω».  
 –«Όχι αγάπη-μου γλυκιά, δεν φεύγεις απ' εμένα.  
 Αφού σε στέλνει ο Θεός, πώς γίνεται να φύγεις;  
 Μείνε και δεν παντρεύομαι, παρά μ' εσένα μόνο». 135  
 Κι η νύφη που τους έβλεπεν, η στολισμένη νύφη,  
 εθύμωσε κι εδάκρυσε και λέγει πειστωμένα·  
 «Ας έχει δόξαν ο Θεός που ήλθ' η τουρκοπούλα!  
 γιατί η αγάπη-σου βαστά πάρα πολύ, αφέντη-  
 μια νύφη θέλεις την αυγή, το βράδυ θέλεις άλλη». 140  
 –«Σώπαινε νύφη της αυγής, και μην παραπονιέσαι,  
 γιατί η νύφη του βραδιού μ' έσωσε την ζωή-μου,  
 κι εγώ της έταξα πριχού, γυναίκα να την πάρω.  
 Κι εσέ σε στέλνω σπίτι-σου μ' είκοσι παλικάρια,  
 μ' ασήμι και με μάλαμα και με μαργαριτάρια!» 145  
 Κι εκεί ερχόταν κι ο παπάς με στέφανα στο χέρι.  
 «Παπά, άφσε τα στέφανα και φέρε κολυμβήθρα!  
 Ήλθε κοπέλα τούρκισσα και χριστιανή θα γένει.  
 Φέρε να την βαπτίσωμε. Για βάπτισ'-την Ελένη,  
 και την Ελένην ύστερα μαζί-μου στεφανώνεις». 150

Πανδώρα 8 (1857-58) 355-356, δημοσιεύεται ανώνυμο με υπέρτιτλο: «Ποίησις»· έχω προσαρμόσει ορθογραφία και στίξη. στ. 15 «κλάπες»· τα βαρίδια που εμποδίζουν τις κινήσεις. στ. 59 «Βουνό»· αφού τυπώνεται με κεφαλαίο, θα αναφέρεται σε τοπωνύμι· δεν μπόρεσα να εντοπίσω αν υπάρχει (εννοώ στα περίξ της Ζαγοράς ή της Μακρινίτσας). στ. 78 «Ζαγόρι», αντί Ζαγορά· ίσως άγνοια (αρκετά κοινή, πάντως), ίσως μετρική ανάγκη. στ. 114 «τσάμικα»· αρβανίτικα, φουστανέλες δηλαδή.

Η ποιότητα του κειμένου είναι κάτω και του μετρίου· δεν αναφέρομαι μονάχα στις απιθανότητες, όπως το να συναντά κανείς τόσο εύκολα στο Αλγέρι καράβια Ζαγοριανά, ή την πρόταση του μπέη στον Ζήση να γίνει μουσουλμάνος (γι' αυτό πιάνανε τους σκλάβους οι κουρσάροι;), όσο στην απουσία στοιχειώδους εσωτερικής συνέπειας ή αληθοφάνειας: η κοπέλα δεν υφίσταται καμιά τιμωρία για την απελευθέρωση ενός σκλάβου (τόσο πολύτιμου, που έπρεπε ν' ανοίξει τριάντα πόρτες για να φτάσει ως το κελί-του)· ο φυλακισμένος Ζήσης βλέπει την κόρη να έρχεται στο κελί μονάχη, και υποθέτει πως θα είναι επίσης σκλάβο· έπειτα, φυλακισμένο τον απασχολούν η μάνα, οι φίλοι, ο σκύλος-του, αλλά όταν απελευθερώνεται δεν γίνεται καμία αναφορά σε αυτούς· πουθενά δεν αιτιολογείται γιατί η κοπέλα δεν φεύγει μαζί με τον Ζήση τη στιγμή της απελευθέρωσής-του, παρά θέτει αυτήν την ανεξήγητη διορία, την οποία μάλιστα και δεν τήρησε. Ότι ο ποιητής δεν επιχείρησε καθόλου να συγκροτήσει με

τη φαντασία-του την υπόθεση, παρά στηρίχτηκε σε στερεοτυπικές καταστάσεις, φαίνεται κι από την ανωνυμία της τουρκοπούλας –ούτε ένα όνομα δεν κάθισε να σκεφτεί, ενώ προσθέτει ένα σωρό περιττές λεπτομέρειες απλώς για να γεμίζει τα δεύτερα ημιστίχια. Θα μπορούσε κανείς να επεκταθεί και στην ενόχληση που προκαλεί η οπτική γωνία του χριστιανού και του άντρα, αλλά ας χρεώσουμε αυτά τα ζητήματα στην εποχή.

Πάντως κι από τα τέσσερα κείμενα, αυτό είναι το πιο κοντινό στις φραστικές και μετρικές τεχνικές του δημοτικού τραγουδιού –κατά κάποιο τρόπο και στη θεματική: *Της κουμπάρας που έγινε νύφη*. Νομίζω πως δεν εντόπισα ούτε έναν διασκελισμό, ούτε καν εσωτερικό στην τομή του στίχου, ενώ επίσης δεν συναντάμε διφθόγγους με ημίφωνα που να διαβάζονται ως δύο μετρικές συλλαβές.

\*

Ωστόσο ούτε η κακή ποιότητα αρκεί για να αποκλείσει την περίπτωση να είναι ο Τερτσέτης συγγραφέας του κειμένου ούτε η καλή χρήση της δημοτικής και του δεκαπεντασύλλαβου αρκεί για να τον υποδείξει ως πιθανότερο. Αν κάτι προσδίδει ενδιαφέρον σ' αυτά τα κείμενα, αυτό βρίσκεται πρώτον στην αρχική πρόθεση, στη βούληση προσέγγισης, ταύτισης ει δυνατόν, με τη δημοτική στιχουργία –το ότι δεν κατορθώνεται η ταύτιση, δεν έχει σημασία για τους συλλογισμούς-μας– και δεύτερον στον βαθμό διασποράς ετούτης της αντίληψης. Επειδή αν θέλουμε να συλλάβουμε κάποτε μια ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας που να μην περιορίζεται στα σημαντικά επιτεύγματα, παρά να προσπαθεί να εισχωρήσει στις χρήσεις της ποίησης –δημιουργοί και αναγνώστες ένα σύνολο– και να ανασυστήσει με τη φαντασία το πώς λειτουργούσε η πρόσληψη και η παραγωγή-της, αυτή η βούληση προσέγγισης μπορεί ν' αποτελέσει χρήσιμο τεκμήριο.

Δεν έχω συγκεντρώσει συστηματικά όλες τις παρόμοιες πρωτοβουλίες, που μπορεί να μην είναι πολυάριθμες, υπάρχουν όμως σ' όλη τη διάρκεια του αιώνα: θυμίζω πρόχειρα τον πρώιμο Ραγκαβή, τον Ζαλοκώστα, τον Τυπάλδο, τον Παράσχο, αλλά και τον Αντωνιάδη, κι από την άλλη τα υποτιθέμενα δημοτικά κατασκευάσματα του Παύλου Λάμπρου (το περίφημο «Μάνα σου λέω δεν μπορώ»), τα τροποποιημένα από τον Ζαμπέλιο ή τους άλλους δημοτικά τραγούδια, καθώς και τα ολότελα πλαστά του Σάθα.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Για τον πρώτο υπάρχει η μελέτη των Αθηνά Γεωργαντά και Ηλία Αναγνωστάκη (1989, 56-77)· τα δημοτικοφανή ποιήματα του Ζαλοκώστα είναι αρκετά και του Αντωνιάδη περισσότερα· από τον Τυπάλδο σημειώνω τα δημοσιευμένα ήδη στη συλλογή του 1856, «Ρήγας» και «Η καταδίκη του κλέφτη», αλλά και στον Αχ. Παράσχο συναντάμε (βλ. λ.χ. «Ο Γιώργος» του 1859· Παράσχος 1881, 73-75). Προσθέτω τα τρία παρόμοια του Σοφοκλή Καρύδη στην *Πανδώρα*, «Η σκιάβα», «Η ξενιτιά» και «Ο θάνατος του Σώστη» (βλ. *εδώ υποσημ.* 15)· ένα ακόμα, ανώνυμο, «Οι κλέφται και η βοσκοπούλα», *ό.π.*, 7 (1857-58) 216· ένα του Θ. Αφεντούλη, «Χαιρετισμός προς το έτος 1867», στο Παρασυράκης 1879, 123-6· ορισμένα της Μαριέτας Μπέτσου (Μπέτσου 1875), όπως κι ένα άλλο δικό-της «Ο ξενιτεμένος» (Μπέτσου 1889, 24), (η Μπέτσου είχε και λαογραφική δραστηριότητα,

Δείγματα όλ' αυτά που μας οδηγούν στη διαπίστωση ότι η λαϊκή γλώσσα κι η μετρική ήταν υλικά προσιτά στο σύνολο της λογιουσύνης –τεκμήριο βέβαια του πόσο ζωντανή ήταν ακόμα η προφορική παράδοση– προσιτά αλλά και εύπλαστα, ώστε να τα εμπλουτίζουν και να τα επεξεργάζονται χωρίς δυσκολία προς λογιότερες κατευθύνσεις. Στηριγμένοι στο δεδομένο ετούτο, μπορούμε να προχωρήσουμε και σε άλλου είδους σκέψεις.

Η πρώτη, ότι στη διάρκεια της πενήντάχρονης μονοκρατορίας της καθαρεύουσας –για να περιοριστούμε μόνο στα χρόνια 1830-1880– εμφανίζονταν κατά καιρούς κάποιες πρωτοβουλίες απομίμησης του δημοτικού ύφους, είτε σε πρωτότυπα ποιήματα είτε και στις μεταφράσεις (ιδίως του Ομήρου· ο Χριστόφορος Σαμαρτζίδης δεν είναι διόλου το μοναδικό παράδειγμα), πρωτοβουλίες όμως που –εδώ βρίσκεται το ενδιαφέρον– έμειναν σποραδικές, ασύνδετες μεταξύ-τους, ώστε δεν δημιούργησαν ποτέ κάποιο κλίμα. Η νεοελληνική κοινωνία προτιμούσε την καθαρεύουσα, αυτή της ταίριαζε· η δημοτική γινόταν ανεκτή μονάχα ως τεκμήριο της έμφυτης ποιητικής ικανότητας των αμόρφωτων τάξεων του ελληνικού λαού. «Μου αρέσει η φλογέρα του βοσκού, και η λύρα του τυφλού με το τραγούδι-της εις τα σταυροδρόμια των πλατειών της Ελλάδος», έγραφε στα 1848 ο Τερτσέτης.<sup>18</sup> Έπρεπε να περιμένουμε τις αλλαγές του 1880 για να θεωρηθεί ο Κρυστάλλης ισότιμο μέλος της κοινότητας των ποιητών

---

δημοσιευμένη στο *Αττικόν Ημερολόγιον*). Είναι σημαδιακό ότι η επόμενη γενιά διαχειρίζεται πολύ διαφορετικότερα τα θέματα που αντλεί από τα δημοτικά τραγούδια· βλ. το Παράρτημα στο Ιωάννου 1970, καθώς και «Το κάστρο της Ωραίας» του Στέφανου Μαρτζώκη (1894, 181-4, που δεν το βρίσκω αναδημοσιευμένο στα *Ποιήματα*, Αθήνα 1901 ή στα *Άπαντα*, Αθήνα 1925).

Έπειτα είναι όσα, ενταγμένα σ' ένα πρωτότυπο έργο, παρουσιάζονται από τον δημιουργό-τους ως γνήσια δημοτικά, όπως πέντε «κυπριώτικα» από τον Φραγκούδη (1847, 53-6), το τραγούδι που έβγαλαν για τον Τάσο στον *Θάνο Βλέκα* του Καλλιγά (1923, 57, αυτό σε μια ήπια καθαρεύουσα· πρωτοδημοσιεύτηκε στην *Πανδώρα* το 1855), εκείνο που τραγουδάει η *Τάσσω* στο ομώνυμο έργο του Λεβέντη (1858, 42-4, πρβλ. και 161-2), το τραγούδι της Ύψιτσας στην «Ευφροσύνη» (1876) του Βερναρδάκη (1903, 282-4), και τέλος ένα από δράμα (δεν έχω εντοπίσει ποιο) του Δημ. Γρ. Καμπούργλου, το οποίο σχολιάζει με ενδιαφέροντα όπως πάντα τρόπο ο Τέλλος Άγρας (1995, 152).

Μια τρίτη ομάδα είναι τα ποιήματα των γραμμάτων ή ολιγογραμμάτων, που δημοσιεύονται συνοδευμένα πάντα με θερμά σχόλια· έχω υπόψη-μου τρεις τέτοιες περιπτώσεις από την *Πανδώρα*. Το πρώτο είναι κάπως πιο λόγιας στιχουργίας, αλλά με θέμα τους κλέφτες, 3 (1853-54) 575-576, το δεύτερο δημοσιεύεται από τον Μιχ. Λελέκο με τίτλο «Ποίημα δημοτικόν» και ο συντάκτης-του φέρεται ως «απαιδευτος εντελής», 4 (1853-54) 283-284, και το τρίτο είναι ένα μικρό απόσπασμα ανωνύμου («νέος-τις, ολίγα γράμματα γινώσκων, και μηδέ ορθογραφών», κλπ.), 7 (1856-57) 216. Για τον Παύλο Λάμπρο, εκτός από τη μελέτη του Ν. Γ. Πολίτη (1920, 218), κρίνω σκόπιμο να αντιγράψω και κάποιες κρίσεις του Ειρηναίου Ασώπιου: «Η φιλοπατρία-του υπήρξεν ανέκαθεν φλογερά και ενθουσιώδης. Εν ηλικία νεαρά συνέθετε δημοτικά άσματα τόσον επιτυχώς φέροντα τον χαριεντα δημοτικόν τύπον, ώστε εθωρήθησαν ως γνησιότατα προϊόντα της δημόδους Μούσης», *Αττικόν Ημερολόγιον του 1888*, 343. Τα τραγούδια του Σάθα δεν έχουν εξεταστεί συστηματικά· ορισμένα, όσα παρέλαβε ο Ν. Γ. Πολίτης στις *Εκλογές-του*, αναλύονται από τον Αποστολάκη, *Το δημοτικό τραγούδι. Μέρος Α'· Οι συλλογές*, Αθήνα 1929.

<sup>18</sup> Στην εφημερίδα *Αιών*, βλ. Κονόμος, *Ο Γ. Τερτσέτης...*, ό.π., 25.



–κι είναι χαρακτηριστικό πως μετά τον πρώιμο θάνατό-του διάδοχος δεν υπήρξε, προφανώς επειδή η δημοτική είχε γίνει πια αποδεκτή στους κύκλους των ποιητών.

Η δεύτερη, ότι ακόμα και τα γραμμένα σε απόλυτη δημοτική κομμάτια –σαν καλή ώρα *Η σκλαβιά και ο γάμος*– φανερώνουν πως δεν έφταιγε μονάχα η καθαρεύουσα είτε ο «αχαλίνωτος» ρομαντισμός για την καταστροφή κάθε, σχεδόν, ποιητικής φωνής. Υπήρχε μια βαθύτερη αδυναμία στην ελληνική κοινωνία που δεν της επέτρεπε να υψωθεί κάθετα –για να θυμηθούμε και πάλι τον Σολωμό– και που δεν οφειλόταν απλώς στη γενικότερη πολιτισμική υστέρηση. Οφειλόταν κυρίως στο ότι τα εθνικά προβλήματα είχαν τόσο εμποτίσει τις συνειδήσεις, τα μυαλά, και λοιπόν τις πράξεις, ώστε δεν έμενε πια χώρος για να εμβαθύνει κανείς στα ανθρώπινα. Δουλειά της ποιήσεως ήταν, νόμιζαν, να καταδεικνύει την υπεροχή του Έλληνα διαρκώς και σε όλα τα επίπεδα· το ότι έτσι τελικά η ποίηση χανόταν από τον ορίζοντα, και πως παράλληλα η πολιτική δράση στόμωνε, καθώς, αντί να διεγείρονται οι ψυχές, αποκοιμίζονταν, δεν είναι κάτι που το συνειδητοποίησε ο ελληνικός 19<sup>ος</sup> αιώνας. Άλλωστε είναι κάτι που ποτέ κανείς δεν το συνειδητοποιεί εύκολα.

*Αλέξης Πολίτης*

Τμήμα Φιλολογίας  
Πανεπιστήμιο Κρήτης  
74100 Ρέθυμνο  
e-mail: [politis@phl.uoc.gr](mailto:politis@phl.uoc.gr)

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΔΗΜΟΤΙΚΗ ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ  
ΠΑΝΔΩΡΑ 1853-1855

**αρ. I-VII**, *Πανδώρα*, 4 (1.12.1853) 434-436· **αρ. VIII-IX**, 4 (15.12.1853) 501· **αρ. X-XIII**, 4 (15.1.1854) 547-548· **αρ. XIV**, 4 (15.2.1854) 590· **αρ. XIV [=XV]-XXIV**, 4 (1.3.1854) 621-623· **αρ. XXV-XXVIII**, 4 (15.3.1854) 647-648· **αρ. XXIX**, 5 (1.4.1855) 24· **αρ. XXX-XXXV**, 5 (1.5.1854) 71-72· **αρ. XXXVI-LX [=XL]**, 5 (15.6.1854) 143-144· **αρ. LXI- LXII**, 5 (15.7.1854) 191-192· **αρ. LXIII**, 5 (1.8.1854) 216· **αρ. XLIV-LXX**, 5 (15.8.1854) 239-240· **αρ. LXXI-LXXIV**, 5 (15.9.1854) 287-288· **αρ. LXXV- LXXVII**, 5 (1.10.1854) 312· **αρ. LXXVIII-LXXXII**, 5 (15.10.1854) 336· **αρ. LXXXIV-LXXXVI**, 5 (15.11.1854) 383-384· **αρ. LXXXVII-LXXXIX**, 5 (15.12.1854) 432· **αρ. XC**, 5 (1.1.1855) 456· **αρ. CI-CII**, 5 (15.2.1855) 536· **αρ. CIII-CIV**, 5 (15.3.1855) 584· **αρ. CV-CVI**, 6 (1.7.1855) 168· **αρ. CVII**, 6 (1.8.1855) 216· **αρ. CVIII**, 6 (1.10.1855) 362.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

(Προσθέτω σε αγκύλες έναν προσδιοριστικό τίτλο,  
και σε παρένθεση τον αριθμό με τον οποίο το τραγούδι δημοσιεύεται  
στη συλλογή του Arnold Passow, *Τραγούδια Ρωμαίικα*, Αθήνα-Λιψία 1860)

I [Του Μήτρου Μιχάλη, κ.ά.] P. 44, 45	[XIV=]XV [Θάνατος Διγενή] P. 516
II [Διώξε-με μάνα...] P. 348	XVI <i>Της Πάργας</i> P. 221
III [ <i>Πουλί-μου, πού ξεχείμασες</i> ] P. 404	XVII [Νέος ζητά του Χάρου σαΐτες] P. 533
[οι στ. 7-23 επαναλαμβάνονται στο Πανδ. CIII]	[Με την ένδειξη: <i>Της Πάργας</i> ]
IV [Του Καλτσοδήμου] P.70 [πβ. Πανδ. CIV]	XVIII [Κλέφτης λαβωμένος] P. 156
V [Άγουρος πέτρα πελεκά] P. 604	XIX [Πλούσιο περιβόλι] P. 499
VI [Τώρα τα πουλιά, τώρα τα χελιδόνια] P. 596	[με την ένδειξη: <i>Της Φωκίδος</i> ]
VII [Δούλος κεραστής] P. 491 <sup>α</sup> [πβ. Πανδ. LXXXI]	XX [Του Μήτσου· <i>Σηκώνομαι μια χαραυγή</i> ] P. 167
VIII [ <i>Τρεις σταυραετοί εκάθονταν</i> ] P. 501	[με την ένδειξη: <i>Των Θερμοπυλών</i> ]
IX [Του Αλεξανδρή] P. 136	XXI [Του Μήτρου] P. 161
X <i>Του Ανδρούτσου</i> P. 35	[με την ένδειξη: <i>Της Ζακύνθου</i> ]
XI [Λεβέντης και Χάρος] P. 429	XXII [Με μάγεψε μια μάγισσα] P. 522
XII [Του Σύρου] P. 30 <sup>α</sup>	XXIII [Μάλωμα δυόσμου, βασιλικού, κλπ.] P. 615
XIII [Του Κίτσου] P. 28	XXIV [Περιβόλι του Χάρου] P. 434
XIV [Του Νικοτσάρα] P. 81	[με την ένδειξη: <i>Της Ζακύνθου</i> ]
	XXV [Απόδραση από τον Άδη] P. 421

- [πιθανή πηγή: *Αθηνά*, 3 (Απρ. 1831) 128 ]
- XXVI [Γυρισμός ξενιτεμένου] P. 441
- XXVII [Του Χριστού Μπαλωμένου] P. 83
- XXVIII [Του Κουτσούδα] P. 50
- XXIX [Μάνα φόνισσα] P. 462
- XXX *Των Κοντογιανναίων* P. 60
- XXXI [Του Αλέξη Καλόγερου] P. 41
- XXXII [Το κιβούρι του κλέφτη] P. 36
- XXXIII [Του Κοντογιάννη] P. 64
- XXXIV [Του καπετάν Γιάννη] P. 188
- XXXV [Θρήνος ελαφίνας] P. 400
- XXXVI [Του Ανδρούτσου] P. 45<sup>α</sup>
- XXXVII [Προδοσία πεθεράς] P. 455
- XXXVIII [*Δεν πρέπει εγώ να χαίρομαι...*] P. 367
- XXXIX [Θρήνος τρυγονιού] P. 405
- [LX=]XL [Του Δελή Αχμέτη] P. 39
- [XLI-LX: λείπουν· λάθος στην αρίθμηση]
- LXI *Του Γαρδικιού* P. 219
- LXII [Του Θανάση Καράμπελα] P. 12
- LXIII [Του Κώστα Μπουκουβάλα] P. 6
- LXIV [Κείτεται ο Γιάννος κομμένος] P. 164
- LXV [Ο Γιάννος του παπα-Ανδρέα] P. 187
- LXVI [Του Γιάννη Μπουκουβάλα] P. 10
- LXVII [Το κιβούρι του κλέφτη] P. 104
- LXVIII [Του Μήτρου] P. 162
- LXIX [Του Ανδρούτσου κ.ά.] P. 43
- LXX [Τρεις βίγλες για την αγάπη-μου] P. 468
- LXXI [Του ΚώσταΚαφρίτσα] P. 90
- LXXII [Του Ρομφέη] P. 89
- LXXIII [Του Μπουκουβάλα, κ.ά.] P. 13
- LXXIV *Του Ανδρούτσου* P. 37, 38
- LXXV [Του Δήμου] P. 72
- LXXVI [Θάνατος στην ξενιτιά] P. 150
- LXXVII [Του Ζαχαράκη] P. 65
- LXXVIII [Του Σαλίμ Μπεκιάρη] P. 76α
- LXXIX [Νέα νύφη, γέρος άντρας] P. 581
- LXXX [Του Άγου] P. 218
- LXXXI [= Πανδ. VII· επανάληψη. P. 491<sup>α</sup>]
- LXXXII [Κουρσευτής εκκλησιών] P. 489
- LXXXIII [λείπει· λάθος στην αρίθμηση]
- LXXXIV [Του Ανδρούτσου] P. 46
- LXXXV [Φωνή από το μνήμα] P. 149
- LXXXVI [*Μεσ' την καρδιά...*] P. 514 [βλ. *εδώ*, αρ. 1]
- LXXXVII [Πνιγμένοι στο ποτάμι] P. 124
- LXXXVIII [Του Ζίδρου] P. 15
- LXXXIX [Του Μαυροδήμου] P. 42
- XC [*Καλόγερον τον Σεραφείμ...*] P. 492 [βλ. *εδώ*, αρ. 2]
- [XCI-C: λείπουν· λάθος στην αρίθμηση]
- CI [Του Τασούλα] P. –
- CII [Του Δίπλα, κ.ά.] P. –
- CIII [= Πανδ. III· επανάληψη. P. 404]
- CIV [= Πανδ. IV· επανάληψη. P.70]
- CV [=Πανδ. LXIII. P. 6]
- CVI [Μοιρολόγι Παναγίας] P.- (πβ. 310<sup>α</sup>)
- CVII *Αθηναϊκόν της επαναστάσεως* P. – [βλ. *εδώ*, αρ. 3]
- CVIII [Του Λιάκου] P. –

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Άγρας, Τ. 1995. *Κριτικά*, 4. Αθήνα.
- Αθηναγόρας, μητροπ. Παραμυθίας και Φιλιατών. 1931. *Ο ιερομάρτυς Σεραφείμ υπήρξε πράγματι αρχιεπίσκοπος Φαναρίου*. Αθήνα.
- Ακαδημία Αθηνών, 1962. *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 1. Αθήνα.
- Αλεξίου, Στ. 1994. Διονύσιος Σολωμός, *Ποιήματα και Πεζά*. Αθήνα.
- Αποστολάκης, Γ. Μ. 1929. *Το δημοτικό τραγούδι: Μέρος Α΄. Οι συλλογές*, Αθήνα.
- . 1941. *Η συλλογή του Αραβαντινού*. Αθήνα.
- . 1950. *Το κλέφτικο τραγούδι*. Αθήνα.
- Αποστολόπουλος, Δ. Γ. και Π. Δ. Μιχαηλάρης. 1987. *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου*, 1. Αθήνα.
- Αραβαντινός, Π. 1880. *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηπείρου*. Αθήνα.
- Βέης, Ν. Α. 1949. Νέαι ειδήσεις περί του εθνομάρτυρος Σεραφείμ. *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 19: 124-136.
- Βερναρδάκη, Δ. Ν. 1903. *Δράματα*, 1. Αθήνα.
- Βλαχογιάννης, Γ. 1935. *Κλέφτες του Μοριά*. Αθήνα.
- . 1937. *Ιστορικά ραπίσματα*. Αθήνα.
- Γεδεών, Μ. 1936. *Πατριαρχικά εφημερίδες*. Αθήνα.
- Γέροντας, Δημ. Αλ. 1984. *Οι Αθηναίοι στην επανάσταση του 1821*, 1. Αθήνα.
- Γεωργαντά, Α. και Η. Αναγνωστάκης. 1989. Τα «δημοτικά» ρομαντικά ποιήματα του Αλέξ. Ρ. Ραγκαβή, Α΄. Η «Ταξιδεύτρα» και η γενεαλογία-της. *Μολυβδοκονδυλοπελεκητής* 1: 56-77.
- Γιαννόπουλος, Ν. Ι. 1902. Ανέκδοτα ποιήματα διαφόρων ποιητών του ΙΗ΄ αιώνας. *Επετηρίς Παρνασσού* 6: 137-138.
- Ευστρατιάδης, Σ. 1932. Αναστάσιος ο εξ Αγράφων ο Γόρδιος. *Ρωμανός ο Μελωδός*, 1. Παρίσι.
- Ζώρας, Γ. Θ. 1959. *Επτανησιακά μελετήματα*, 3. Αθήνα.
- Ιεζεκιήλ, μητροπ. Θεσσαλιώτιδος και Φαναριοφερσάλων. 1947. *Έργα και ημέραι*, 1. Βόλος.
- Ιωάννου, Γ. (επιμ.). 1970. *Το δημοτικό τραγούδι: Παραλογές*. Αθήνα.
- Καλλιγιάς, Π. 1923. *Θάνος Βλέκας*, Αθήνα.
- Καμπούρογλου, Δημ. Γρ. 1892. *Μνημεία της ιστορίας των Αθηναίων*, 3. Αθήνα.
- Κονόμος, Ν. 1982. Τερτσετικά (ένας ανέκδοτος κώδικας). *Κερκυραϊκά Χρονικά* 26 [=Πρακτικά Δ΄ Πανιόνιου συνεδρίου, 2]: 252-253.
- . 1984. *Ο Γεώργιος Τερτσέτης και τα ευρισκόμενα έργα-του*. Αθήνα.
- Κορομηλάς, Α. 1835. *Ανθολογία*. Αθήνα.
- Λαδάς, Γ. Γ. και Αθ. Δ. Χατζηδήμος. 1964. *Ελληνική βιβλιογραφία: Συμβολή στον 18° αιώνα*. Αθήνα.
- Λεβέντης, Α. 1858. *Τασσώ*. Αθήνα.
- Μακρυγιάννης. <sup>2</sup>1947. *Απομνημονεύματα*, 1. Αθήνα.

- Μαρτζώκης, Σ. 1894. *Ποικίλη Στοά*, 181-184.
- Ματάλας, Π. 1999. Μεταξύ *Δύσης* και *Ανατολής* ή *Δύσης* και *Borrrá*; Η διαμάχη για την έννοια του *Ελληνισμού* στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Στο: Αστέριος Αργυρίου κ.ά. (επιμ.), *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και Δύση 1453-1981*, 2. Αθήνα, 481-493.
- Μουλλάς, Π. 1993. Η διαμάχη Π. Σούτσου – Κ. Ασώπιου (1853) και η ιστορική συγκυρία. Στο: του ιδίου, *Ρήξεις και συνέχειες*. Αθήνα, 1993, 263-278 [αρχικά στον *Ερανοστή* 11, 1974 (=1980): 137-150].
- Μπέτσου, Μ. 1875. *Λυρικά ποιήσεις*. Αθήνα.
- . 1889. Ο ξενιτεμένος. *Πρόοδος* 1 (Βιέννη): 24.
- Μπουμπουλίδης, Φ. Κ. 1972. Επτανησιακά σημειώματα. *Δωδώνη* 1: 129-132.
- . 1978. *Νεοελληνικά μελετήματα: Επτανησίοι σολωμικοί λογοτέχναι και δημοτικό τραγούδι*. Αθήνα.
- Νανάκος, Σάββας. 1978. *Ο άγιος ιερομάρτυς Σεραφείμ*. Θεσσαλονίκη.
- Νικόδημος Αγιορείτης. 1856 [1799]. *Νέον μαρτυρολόγιον*. Αθήνα.
- Ορλάνδος, Α. 1939. Η επί της Πίνδου Ι. Μ. Κορώνης. *ΕΕΒΣ* 15: 405-416.
- Παπαδόπουλος, Θ. Ι. 1984. *Ελληνική βιβλιογραφία (1466 ci.-1800)*, 1. Αθήνα.
- Παπαστράτου, Ντ. 1986. *Χάρτινες εικόνες*, 1. Αθήνα.
- Παρασυράκης, Σ. Α. 1879. *Πανελλήνιον Ημερολόγιον του 1880*. Λονδίνο.
- Παράσχος, Α. 1881. *Ποιήματα*, 3. Αθήνα.
- Περαντώνης, Ι. Μ. 1972. *Λεξικόν των νεομαρτύρων*, 3. Αθήνα.
- Πίτσιος, Κ. Μ. 1980. *Αθήνα 1821: Ιστορική μελέτη*. Αθήνα.
- Πολίτης, Α. 1984. *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*. Αθήνα.
- . 1991. Άγνωστα νεανικά ποιήματα του Τερτσέτη. Στο: *Πρακτικά του Ε' διεθνούς Πανιόνιου συνεδρίου*, 4. Αργοστόλι, 231-235.
- Πολίτης, Α. (επιμ.). 1991. Διονύσιος Σολωμός, *Άπαντα*, 3 (Αλληλογραφία). Αθήνα.
- Πολίτης, Ν. Γ. 1920. Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων. *Λαογραφικά σύμμεικτα*, 1. Αθήνα.
- Πολυλάς, Ι. 1959. *Άπαντα*, επιμ. Γ. Βαλέτας, Αθήνα.
- Σάθας, Κ. Ν. 1869. *Τουρκοκρατούμενη Ελλάς*. Αθήνα.
- Σουρμελής, Διον. 1853. *Ιστορία των Αθηνών*. Αθήνα.
- Τερτσέτης, Γ. 1846. *Διήγησις συμβάντων της ελληνικής φυλής . . . Υπαγόρευσε Θεόδωρος . . Κολοκοτρώνης*. Αθήνα [1851].
- Τρικούπης, Σπ. 1854. *Ιστορία της ελληνικής επαναστάσεως*, 2. Λονδίνο.
- Φραγκούδη, Ε. Ι. 1847. *Ο Θέρσανδρος*. Αθήνα.
- Ψύλλας, Γεώργιος. 1974. *Απομνημονεύματα του βίου-μου*, επιμ. Ελευθέριος Γ. Πρεβελάκης. Αθήνα.

- Bouchard, J. 1967. Άγνωστη επιστολή του Γ. Τερτσέτη. *Ο Εραμιστής* 5: 33-39.
- . 1970. *Γεώργιος Τερτσέτης: Βιογραφική και φιλολογική μελέτη (1800-1843)*. Αθήνα.
- Fauriel, C. 1999. *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, επιμ. Αλέξης Πολίτης, 2. Ηράκλειο.
- Legrand, Em. 1918. *Bibliographie Hellénique...XVIII<sup>ème</sup> siècle*, 1. Παρίσι.
- Moullas, P. 1989. *Les Concours poétiques de l'Université d'Athènes 1851-1877*. Αθήνα.
- Passow, A. 1860. *Τραγούδια ρωμαίικα*. Αθήνα–Λιψία.
- Petit, L. 1926. *Bibliographie des acolouthies grecques*. Βρυξέλλες.
- Quinet, E. 1830. *De la Grèce moderne*. Παρίσι.

**Some unknown poems by G. Tertzetis  
written in the style of Greek Folk Songs**

ALEXIS POLITIS

*Summary*

Immediately after the Greek Revolution broke out, a number of young poets on Zakynthos, including G. Tertzetis, thought of writing poetry to mimic the style of folk songs. Tertzetis belongs to the same circle of poets as Dionysios Solomos, but it appears that the latter did not approve of his friends' endeavour, which was avant-garde by Greek standards. This may be the main reason why very few of the poems were published.

Tertzetis continued his work in the same style. But in many cases he either failed to sign his poems or regarded them as genuine folk songs, perhaps because his aim was to enrich popular literature. In this study three such texts are pinpointed and attributed to Tertzetis, as well as a fourth one, which cannot be attributed with the same degree of certainty.

These songs and other similar ones are interesting because they were written at a time when purist language dominated poetry. They are thus powerful evidence in helping us understand that the problem of mediocre poetic production in the 19<sup>th</sup> century was not solely due to language.

## Μια διόρθωση

Οφείλω να διορθώσω ένα σημαντικό λάθος στη μελέτη-μου που δημοσιεύτηκε στον τ. 12 (2006) της *Αριάδνης*: στις σελ. 141-46 παρουσιάζω το ποίημα «Η σκλαβιά και ο γάμος». Πηγή-μου ήταν η *Πανδώρα* (τ. 7, 1<sup>η</sup> Νοεμ. 1857, 355-56), όπου το κείμενο εμφανίζεται ανώνυμο· μου διέφυγε όμως ότι πρόκειται για νεανικό ποίημα του Δημ. Βικέλα, που το συμπεριέλαβε και στις δύο εκδόσεις των *Στίχων*-του.<sup>1</sup> Αργότερα, μάλιστα, στο σημείο της αυτοβιογραφίας-του όπου σχολιάζει τις παλινδρομήσεις στις γλωσσικές-του πεποιθήσεις, έκρινε πως έπρεπε να το σχολιάσει: «Ενίοτε δε ο θαυμασμός-μου δια τα δημοτικά τραγούδια με παρέσυρε μακρύτερα ακόμη. Το ποίημά-μου *Η Σκλαβιά και ο Γάμος* –κατά υπόθεσιν αρχαίου αγγλικού άσματος–, δημοσιευθέν ανωνύμως εις την *Πανδώραν* του 1858 εξελήφθη υπό-τινων ως Δημοτικόν τραγούδι. Δεν είχα εύρει ακόμη τον δρόμον-μου. Εξ ενός με είλκυεν η δημώδης ποίησις, εξ άλλου επέβαλλαν τον όγκον-των το Πανεπιστήμιον, ο θείος-μου Λέων Μελάς και ο Ραγκαβής».<sup>2</sup>

Το αρχαίο αγγλικό άσμα είναι το «The Loving Ballad of Lord Bateman»·<sup>3</sup> ο Βικέλας συχνά αναζητούσε κάποια ενίσχυση της αναιμικής φαντασίας-του – ακόμα κι όταν ήρθε η ώρα να βρει τον δρόμο-του, που δεν ήταν πάντως η ποίηση: στη δεύτερη επανέκδοση των *Στίχων* το 1885, έγραφε στον πρόλογο: «Όλα εγράφησαν προ ετών. Η αναδημοσιεύσις-των σήμερα είναι ως αποχαιρετισμός εις την νεότητα και εις την ποίησιν».

Αλέξης Πολίτης

1 Αθήνα 1862, 41-46· Αθήνα <sup>2</sup>1885, 7-13, με χρονολογία 1857· τώρα στα *Άπαντα*, επιμ. Άλκης Αγγέλου, Β', Αθήνα 1997, 23-27.

2 Δ. Βικέλας, *Η ζωή-μου*, Αθήνα 1908, 397.

3 Βλ. *Oxford Book of Ballads*, επιμ. Arthur Quiller-Couch, Οξφόρδη 1910, 825-28· νά η υπόθεση με δυο λόγια: Ο λόρδος Bateman αιχμαλωτίζεται από έναν Τούρκο· τον ερωτεύεται η πανέμορφη κόρη-του και τον απελευθερώνει, αλλά του ζητά να μην παντρευτεί για επτά χρόνια, και τότε θα έρθει να τον βρει. Περνούν επτά χρόνια και δεκατέσσερις μέρες, η κόρη κάνει το ταξίδι, αλλά φτάνοντας μαθαίνει από τον πορτάρη του κάστρου πως ο αφέντης-του παντρεύεται. Η κόρη ζητάει λίγο ψωμί και κρασί και στέλνει την είδηση πως έφτασε. Ο λόρδος εντυπωσιάζεται, διώχνει την καινούρια νύφη και παντρεύεται την παλιά.



## Η νατουραλιστική διάσταση στον Ζητιάνο και στη Φόνισσα: μια αφηγηματολογική προσέγγιση\*

PIETER BORGHART

Ο νατουραλισμός στη νεοελληνική λογοτεχνία αποτελεί ένα σημαντικό ζήτημα που ακόμα δεν έχει εντελώς ξεκαθαριστεί. Εκτός από τις παραδοσιακές εισηγήσεις και τις γενικές επισκοπήσεις του θέματος αυτού, προσφάτως συνέβηλα στη σπουδή του ελληνικού νατουραλισμού μελετώντας κάποιες ειδικές όψεις του, τόσο από την άποψη της συγκριτικής γραμματολογίας (σχέσεις με την ευρωπαϊκή λογοτεχνία, χρονολόγηση, πολιτισμικά και λογοτεχνικά συμφραζόμενα), όσο στο επίπεδο της ανάλυσης συγκεκριμένων λογοτεχνικών κειμένων (Borghart 2004, 2005β, 2006α, 2007α). Στηριζόμενος στο γενικό θεωρητικό πλαίσιο που ανέπτυξα στις σχετικές δημοσιεύσεις, στο παρόν άρθρο έχω σκοπό να εμβαθύνω σε μια ειδική πλευρά της ποιητικής του νατουραλισμού – πιο συγκεκριμένα την αρχή της αντικειμενικότητας– μέσω της δομιστικής αφηγηματολογίας, επεξηγώντας τη θεωρία με μία συγκριτική ανάγνωση του *Ζητιάνου* (1896) του Ανδρέα Καρκαβίτσα και της *Φόνισσας* (1903) του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη. Παρ' όλο που τα μυθιστορήματα αυτά είναι πολυσυζητημένα, οι υπάρχουσες σπουδές συνήθως περιορίζονται σε παραδοσιακές αναλύσεις της σκληρής θεματικής τους, παραμερίζοντας τη συγγένεια που δείχνουν με τον ευρωπαϊκό νατουραλισμό από αφηγηματολογική άποψη, δηλαδή στο επίπεδο της χρησιμοποίησης αφηγηματικών τεχνικών.

---

\* Το παρόν άρθρο βασίζεται σε μια ανακοίνωση που έδωσα στο Τμήμα Φιλολογίας (Τομέας Βυζαντινής και Νεοελληνικής φιλολογίας) του Πανεπιστημίου Κρήτης την άνοιξη του 2006. Θα ήθελα να ευχαριστήσω όλα τα μέλη του Τμήματος για την πρόσκλησή τους, και ιδιαίτερα τον Σταμάτη Φιλιππίδη για το μεγάλο ενδιαφέρον που δείχνει στην επιστημονική μου έρευνα εδώ και πολλά χρόνια.

### I. Τι είναι νατουραλισμός;

Πριν όμως στρέψουμε την προσοχή μας στην αφηγηματολογική ανάλυση του *Ζητιά-νου* και της *Φόνισσας*, νομίζω ότι είναι χρήσιμο να διασαφηνίσω τι ακριβώς εννοείται με τον όρο “νατουραλισμός”. Αν λάβουμε υπόψη τις υπάρχουσες μελέτες για το λογοτεχνικό αυτό ρεύμα –τόσο στο επίπεδο της ευρωπαϊκής όσο της ελληνικής λογοτεχνικής κριτικής– βρίσκουμε μία σειρά ορισμών που κάθε τόσο χρησιμοποιούνται και που θα υποστηρίξω ότι είναι ο καθένας εσφαλμένος ή τουλάχιστον ανακριβής.<sup>1</sup> Η πρώτη –επιστημονική– άποψη ταυτίζει τον νατουραλισμό με τον επιστημονικό θετικισμό, την ιδέα δηλαδή ότι ολόκληρο το σύμπαν αποτελείται από φαινόμενα που διατηρούν μεταξύ τους σχέσεις αιτίας και συνέπειας. Ο ορισμός αυτός βασίζεται στο πιο ριζοσπαστικό μανιφέστο του Αιμίλιου Ζολά –*Le Roman expérimental* (1879)– στο οποίο ο Γάλλος συγγραφέας επεξεργάστηκε τη θετικιστική φιλοσοφία στο πεδίο της λογοτεχνίας σε δύο εκδοχές: (α) η *θεωρία της κληρονομικότητας*, κατά την οποία ο άνθρωπος είναι καθε άλλο παρά ελεύθερος, αλλά η πορεία της ζωής του καθορίζεται από την καταγωγή (*race*), το κοινωνικό του περιβάλλον (*milieu*) και την ιστορική περίοδο στην οποία ζει (*moment*): (β) η *πειραματική μέθοδος*, κατά την οποία η γραφή νατουραλιστικών κειμένων πρέπει να ακολουθήσει τις διαδικασίες ενός επιστημονικού πειράματος. Η δεύτερη –θεματική– σκοπιά εμφανίζεται επίσης σε δύο παραλλαγές. Σύμφωνα με τις πολλές αρνητικές κριτικές τις οποίες τα γραψίματα του Ζολά είχαν να αντιμετωπίσουν, ο νατουραλισμός συχνά θεωρείται σαν μία χυδαία μορφή του ρεαλισμού που αποκλειστικά αποβλέπει στην περιγραφή της ζωής των κατώτερων στρωμάτων και του περιθωρίου της κοινωνίας –με μία ωραία γερμανική λέξη, τα γραψίματα του Ζολά ονομάζονται “*Armeleuteroesie*”. Αν και μερικοί αντιπρόσωποι του νατουραλισμού ενδεχομένως είχαν σκοπό να προκαλέσουν, μη αποφεύγοντας να περιγράψουν τις πιο σκληρές πλευρές της σύγχρονης πραγματικότητας, θα δούμε σε λίγο ότι ο νατουραλισμός σαν λογοτεχνικό φαινόμενο σίγουρα υπερβαίνει τα θεματικά όρια του αλκοολισμού, των πράξεων οικογενειακής βίας και της μοιχείας. Στην ίδια κατεύθυνση αλλά σε μία πιο θετική εκδοχή, άλλοι ερευνητές ισοδυναμούν τον νατουραλισμό με μία σειρά κειμένων που καταγγέλλουν τις συχνά απάνθρωπες συνθήκες ζωής των φτωχών ανθρώπων κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Από τη σκοπιά αυτή η λογοτεχνική σχολή του Ζολά ταυτίζεται με το πολιτικό ρεύμα του σοσιαλισμού, που στο τέλος του 19<sup>ου</sup> αιώνα άρχισε να αναπτύσσεται σ’ όλες τις χώρες της Ευρώπης. Τέλος, σε κάποιες μικρότερες λογοτεχνικές όπου ο νατουραλισμός δεν διαδέχθηκε μία προηγούμενη περίοδο ρεαλισμού αλλά εξελίχθηκε ταυτόχρονα με άλλες ρεαλιστικές παραλλαγές –όπως έγινε στην Ελλάδα με την ηθογραφία– οι έννοιες “ρεαλισμός” και “νατουραλισμός” χρησιμοποιούνται συχνά συνωνυμικά.

<sup>1</sup> Οι πρώτοι τρεις από τους ακόλουθους ορισμούς του νατουραλισμού συζητούνται επίσης από τον David Baguley (1990, 42-4).

\*\*\*

Γιατί να απορρίψουμε εκείνες τις απόψεις για τον νατουραλισμό και με ποιον ορισμό να τις αντικαταστήσουμε; Είναι αυτονόητο ότι ο ορισμός αυτός θα έπρεπε να βασιστεί τόσο στα θεωρητικά όσο και στα λογοτεχνικά γραψίματα του Αιμίλιου Ζολά. Γιατί ο Γάλλος συγγραφέας δεν ήταν μόνο ο πατέρας του νατουραλισμού στη Γαλλία, μέσω τακτικών μεταφράσεων του έργου του και πολλαπλών άρθρων για τις λογοτεχνικές του ιδέες στον ημερήσιο και περιοδικό τύπο παντού στην Ευρώπη, λειτουργούσε επίσης σαν “καταλύτης” στη διάδοση του νατουραλισμού σ’ ολόκληρο το ευρωπαϊκό λογοτεχνικό σύστημα (Chevrel 1986, 16). Επομένως πρόκειται να ανιχνεύσουμε τη σφαιρική άποψη για το νατουραλισμό που αποπνέουν τόσο τα θεωρητικά του γραψίματα όσο ο μυθιστορηματικός του κύκλος *Les Rougon-Macquart* (1870-1892). Πρώτα από όλα, ο ίδιος ο Ζολά επίμονα απέρριψε την παραδοσιακή αντίληψη ότι ο νατουραλισμός είναι μία ακραία μορφή ρεαλισμού που αποκλειστικά ασχολείται με σκανδαλώδη θέματα των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Αντίθετα, τονίζει ότι κάθε πτυχή του σύγχρονου κόσμου μπορεί να γίνει αντικείμενο ενός νατουραλιστικού κειμένου:

Ecoutez tout ce monde: ‘Ah! oui, les naturalistes, ces gens qui ont des mains sales, qui veulent que tous les romans soient écrits en argot et qui choisissent de parti pris les sujets les plus dégoûtants, dans les basses classes et dans les mauvais lieux.’ Mais pas du tout, vous mentez. [...] Il est stupide de prétendre que je rétrécis l’horizon, que je relègue la littérature dans nos faubourgs, que je la réduis à l’ordure de la langue, lorsque au contraire je montre le domaine littéraire s’étendant de plus en plus, se confondant avec le domaine des sciences (Zola 1879β, 1315).

Απόδειξη της στάση αυτής είναι π.χ. τα μυθιστορήματά του *La Faute de l’abbé Mouret* (1875), *Au Bonheur des dames* (1883), *L’Oeuvre* (1886) και *L’Argent* (1893), που με πολλές –συχνά τεχνικές– λεπτομέρειες αναπαρασταίνουν τον κόσμο της θρησκείας, του μεγαλεμπορίου, της καλλιτεχνίας και του χρηματιστηρίου αντίστοιχα. Από την άποψη αυτή η συσχέτιση του νατουραλισμού με τον σοσιαλισμό γίνεται καταληπτή σαν αντιστροφή αιτίας και συνέπειας: καθώς ο σοσιαλισμός τω όντι κέρδισε από τις περιγραφές των σκληρών βιωτικών συνθήκων των ταπεινών που σποραδικά εμφανίζονται στη νατουραλιστική λογοτεχνία, ο νατουραλισμός εν γένει όμως δεν ξεκίνησε από σοσιαλιστική έμπνευση. Στην ελληνική λογοτεχνία το ίδιο ίσως μπορεί να ειπωθεί για την αναμφισβήτητα κοινωνική διάσταση του Ζητιάνου και της Φόνισσας. Κατόπιν, σύμφωνα με τον David Baguley, έναν από τους πιο γνωστούς σύγχρονους μελετητές του νατουραλισμού, οι επιστημονικές ιδέες του *Le Roman expérimental* είναι αδύνατο να αντανakλούν τις πιο βαθιές λογοτεχνικές πεποιθήσεις του Γάλλου συγγραφέα, και αυτό κυρίως για δύο λόγους (Baguley 1990, 57-61). Από τη μία πλευρά είναι εντελώς ασαφές πώς η πειραματική μέθοδος και η έννοια της κληρονομικότητας μετουσιώνονται σε συγκεκριμένες αφηγηματικές τεχνικές, ώστε είναι πολύ δύσκολο για το

μελετητή να ανιχνεύσει με σιγουριά τέτοια θεματικά στοιχεία· από την άλλη το ριζοσπαστικό περιεχόμενο του μανιφέστου αυτού φαίνεται να συγκροτεί μια συνειδητή τακτική του Ζολά που απέβλεπε σε μια πιο ενεργητική διάδοση των ιδεών του, και που γίνεται καταληπτή με την ορολογία των Ρώσων φορμαλιστών:

If we were to approach this essay from the familiar Russian Formalist standpoint with regard to literary evolution, his overstatements and emphatic formulas would appear as part of the process of challenge, conflict and renewal whereby new styles, new genres, new forms and devices have to be forcefully imposed to discredit the canonised forms and reinvigorate the literary system with new elements. (Baguley 1990, 60)

Μένουν τα λιγότερο ριζοσπαστικά θεωρητικά άρθρα του Ζολά όπως *Le Naturalisme au théâtre* (1879) και *Du roman* (1878-1880), που αποδεικνύουν ότι ο νατουραλισμός πρέπει να γίνει αντιληπτός ως κειμενική μέθοδος που αποβλέπει στη λεπτομερειακή και όσο το δυνατόν αντικειμενική αναπαράσταση κάθε πτυχής του σύγχρονου κόσμου. Τα μανιφέστα αυτά ρητά κάνουν να ισοδυναμεί ο νατουραλισμός με την πρακτική κοινωνιολογία, δηλαδή με έναν επιστημονικό κλάδο που ασχολείται με τη συλλογή και διάδοση κάθε λογής πληροφοριών για την κοινωνική πραγματικότητα. Τέτοιος είναι ο ειδικός στόχος της λογοτεχνίας, που κατά τον Ζολά μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο αν οι νατουραλιστές συγγραφείς είναι έτοιμοι να εφαρμόσουν μια ειδική σειρά αφηγηματικών τεχνικών, που με συντομία μπορούν να αναφερθούν ως εξής: ένας συγγραφέας ή αφηγητής που αποσύρεται στο βάθος και δεν κρίνει ρητά τα διηγητικά γεγονότα που αφηγείται, μια απλή πλοκή που συχνά δίνει αφορμή σε λεπτομερειακές περιγραφές του σύγχρονου κόσμου, με τον τρόπο αυτό στερεά παρασταίνοντας τους χαρακτήρες στο καθημερινό και κοινωνικό τους περιβάλλον, και μια προτίμηση για θέματα που πιθανόν να βοηθήσουν το αναγνωστικό κοινό στην κοινωνική και καθημερινή του ζωή (Zola 1879α, 1239-42). Κατά συνέπεια, είναι η πεποίθησή μου ότι ο νατουραλισμός πράγματι αποτελεί μια ακραία εκδοχή του ρεαλισμού, αλλά όχι τόσο στο επίπεδο της σκληρής θεματικής όσο της πιο συστηματικής και εντατικής χρήσης αφηγηματικών τεχνικών που εισήχθησαν από τον ρεαλισμό. Με άλλα λόγια: ενώ η κύρια φροντίδα του ρεαλισμού κείται στην αφήγηση μιας συναρπαστικής ιστορίας που εξελίσσεται με φόντο το σύγχρονο κόσμο, ο νατουραλισμός σκοπεύει στην αναίρεση των ορίων μεταξύ λογοτεχνίας και κοινωνιολογίας, προσπαθώντας να παρέχει στον αναγνώστη ακριβείς και χρήσιμες πληροφορίες για το κοινωνικό του περιβάλλον μέσω μιας απλής ιστορίας: “Voilà la réalité; frissonnez ou riez devant elle, tirez-en une leçon quelconque, l’unique besogne de l’auteur a été de mettre sous vos yeux les documents vrais”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Zola 1879α, 1240. Για μία εκτενέστερη επιχειρηματολογία της στάσης αυτής, βασισμένη στη θεωρία της λογοτεχνικής σημειωτικής του Ρώσου ερευνητή Jurij Lotman και του Ολλανδού συγκριτολόγου Douwe Fokkema, παραπέμπω τον αναγνώστη στο Borghart 2004 και 2007β.

Ποια επιχειρήματα μπορούν να επικαλεστούν για την υποστήριξη της υπόθεσής αυτής; Από την προοπτική της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας, η εικόνα που προκύπτει από τις υπάρχουσες μελέτες δείχνει ότι το *Le Naturalisme au théâtre* έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη του νατουραλισμού στη Σουηδία, στην Πορτογαλία και στην Ισπανία, ενώ στις περισσότερες χώρες της Ευρώπης το *Le Roman expérimental* δεν μεταφράστηκε καθόλου ή μόνο ύστερα από την ακμή της τοπικής παραλλαγής του νατουραλισμού.<sup>3</sup> Στην ελληνική λογοτεχνία που μας ενδιαφέρει εδώ, η ίδια κατάσταση είναι ακόμα πιο φανερή: στα τέσσερα σημαντικότερα κείμενα του 19<sup>ου</sup> αιώνα που προσέγγισαν το νατουραλισμό από θεωρητική άποψη, πιστά υιοθετήθηκε τόσο ο ορισμός όσο και η ποιητική που ο Ζολά επεξεργάστηκε στο *Le Naturalisme au théâtre* και στο *Du roman*. Πρόκειται φυσικά για τα δύο μανιφέστα του νεοελληνικού νατουραλισμού – την *Επιστολιμαία διατριβή αντί προλόγου* (1880) του Γιαννόπουλου και τις *Περί Ζολά προλήψεις* (1890) του Ξενόπουλου– και για τις δύο αρνητικότερες κριτικές του, το άρθρο *Η φυσιολογική σχολή του Ζολά: επιστολή προς επαρχιώτην* (1879) του Βλάχου και το βιβλίο *Κριτική επί των συγχρόνων μυθιστορημάτων* (1889) του Ιακοβάτου Ζερβού.<sup>4</sup> Ανάλογα, τα ίδια γραψίματα δεν ασχολούνται καθόλου ή σε πολύ χαμηλό βαθμό με τη θεωρία της κληρονομικότητας και της πειραματικής μεθόδου. Ο λιγότερο ριζοσπαστικός ορισμός του νατουραλισμού που προτιμούν και τα τέσσερα, βρίσκει την καλύτερη διατύπωσή του στο κείμενο του Ξενόπουλου:

Ο καλλιτέχνης δεν πρόκειται ούτε δύναται να συμβιβάση τας ηθικάς μας αρχάς· ψυχρός και απαθής παραμένει εκεί, αμέτοχος όλων των μεταφυσικών μας ερίδων· πλάσμα δε των θετικών μας επιστημών, ζωγραφίζει μόνον ό τι υποπίπτει εις την αντίληψίν του, όσον είνε δυνατόν αντικειμενικώς, με όσην εμπορεί ακρίβειαν και ευσυνειδησίαν, άλλ' άνευ ψήφου και ανεύθυνος διά την ηθικήν κρίσιν την οποίαν θα εξαγάγη ελεύθερος και ανεπηρέαστος οιοσδήποτε αναγνώστης, όπως και ο φωτογράφος, ο οποίος δεν αναμιγνύεται ποσώς με το τοπίον, το οποίον αντιγράφει επί της πλακός του. (Ξενόπουλος 1890, 324)

## II. Η αρχή της αντικειμενικότητας και η θεωρία της εστίασης

Είναι πασίγνωστο ότι οι ρεαλιστές συγγραφείς του 19<sup>ου</sup> αιώνα φιλοδοξούσαν να εφοδιάσουν τα λογοτεχνήματά τους με μια εμφάνιση αντικειμενικότητας, δοκιμάζοντας

<sup>3</sup> Βλ. Madsen 1962, 15. Santos 2002, 266-74. Rodgers 1992. Hemingway 1990. Chevrel 1986, 17.

<sup>4</sup> Πρέπει να σημειωθεί ότι η Φαρίνου-Μαλαματάρη (2002, 24) έχει παρατηρήσει επίσης τον αδιαμφισβήτητο παραλληλισμό μεταξύ του άρθρου του Ξενόπουλου και του Ζολαδικού μανιφέστου *Le Naturalisme au théâtre*. Για μία πληρέστερη συζήτηση του γενικού πολιτισμικού και λογοτεχνικού πλαισίου στην Ελλάδα του τέλους του 19<sup>ου</sup> αιώνα που τω όντι ήταν γόνιμο για την ανάπτυξη μιας τοπικής παραλλαγής του νατουραλισμού, παραπέμπω τον αναγνώστη στο Borghart 2005, 316-21.

να δεσμεύσουν τα εκτενή σχόλια του παραδοσιακού αφηγητή και να δημιουργήσουν ιστορίες που μοιάζουν να ξετυλίγονται μόνες τους. Σύμφωνα με την παραπάνω αντίληψη του νατουραλισμού, ο Ζολά πήρε αφορμή από την αφηγηματική τάση αυτή και ανέπτυξε τη δική του θεωρία της “αμεροληψίας” ή “*désintéressement*”:

[Le roman] est impersonnel, je veux dire que le romancier n'est plus qu'un greffier, qui se défend de juger et de conclure. Le rôle strict d'un savant est d'exposer les faits, d'aller jusqu'au bout de l'analyse, sans se risquer dans la synthèse; [...] Eh bien! le romancier doit également s'en tenir aux faits observés, à l'étude scrupuleuse de la nature [...] Il disparaît donc, il garde pour lui son émotion, il expose simplement ce qu'il a vu. [...] Il y a, en outre, à cette impersonnalité morale de l'oeuvre, une raison d'art. L'intervention passionnée ou attendrie de l'écrivain rapetisse un roman, en brisant la netteté des lignes, en introduisant un élément étranger aux faits, qui détruit leur valeur scientifique. (Zola 1879α, 1240-1)

Το απόσπασμα αυτό αποδεικνύει ότι από διάφορες όψεις τω όντι πρόκειται για μια ακραία εκδοχή της ρεαλιστικής αναζήτησης για αντικειμενικότητα: ο αφηγητής όχι μόνο αναγκάζεται να απομακρυνθεί πλήρως από την επιφάνεια του αφηγήματος, ο Ζολά επιπλέον συνδυάζει την προϋπόθεση αυτή με την ενδεχομένως καλλιτεχνική και επιστημονική αξία του νατουραλιστικού κειμένου. Στους θεωρητικούς που στην Ελλάδα ασχολήθηκαν με το νατουραλισμό, συναντούμε ακριβώς την ίδια αντίληψη. Ο Γιαννόπουλος την διατυπώνει ως εξής:

Ο αναγνώστης αείποτε διαβλέπει τον Ζώλαν, υφ' ην μορφήν η φαντασία αυτού τω απέδωκεν, όρθιον εκεί, *απαθή και αδιάφορον, ουδεμίαν υφιστάμενον συγκίνησιν ή εντύπωσιν*, και διά αυτού πάντοτε τόνου, διά της αυτής πάντοτε φωνής, διά της αυτής φράσεως, *ως διά φωτογραφίας*, συλλαμβάνοντα και αναπαριστώντα την ζωήν όλου του κόσμου εκείνου, υφ' όλας αυτής τας απόψεις, (1880, 289)

τονίζοντας λίγο πιο κάτω ότι ο νατουραλιστής συγγραφέας “ουδεμίαν εαυτού ιδέα, ουδέν αίσθημα φαίνεται μεταδίδων” (1880, 292). Ο Ξενοπούλος –πιστά ακολουθώντας τις προδιαγραφές του μοντέλου του– προειδοποιεί να μην ενταθεί καμιά περίφραση στο αφήγημα:

Πάσα περίφρασις σεμνή, εκτός του ότι θα ήτο υποκρισία, πρόληψις αντιτιθεμένη προς τας φιλοσοφικάς αρχάς της σχολής, θα παρέβλαπτε και το καλλιτεχνικόν μέρος· διότι *θα παρενέβαλλε αυτόν τον συγγραφέα μεταξύ του αντικειμένου και του αναγνώστου*, ούτω δε θα κατεστρέφετο η καθαρή αντίληψις. Έπειτα η περίφρασις, δηλαδή μία συγκάλυψις προκλητική, *εξάπτει και διεγείρει περισσότερο*, η δε τοιαύτη διάθεσις *θα παρέβλαπτε την ψυχρότητα και την αμεροληψία της περιγραφής*. (1890, 324)

Ο νατουραλιστής άλλωστε πρέπει να αποφύγει τη χρήση παρεκβάσεων, επειδή “ο μυθιστοριογράφος δεν ομιλεί ποτέ υποκειμενικώς” (1890, 324). Ο τελευταίος σύγχρονος κριτικός που σωστά παρατήρησε ότι ο αφηγητής στον νατουραλισμό ιδανικά θα ήταν ένας απρόσωπος μεσολαβητής που το μέγιστο δυνατό μένει απαρατήρητος, είναι ο Ιακωβάτος Ζερβός:

Ο συγγραφέας ή ο τεχνίτης ουδαμού οφείλει να φαίνεται· το έργο του πρέπει να είναι είδος τι πρακτικών υπαγορευομένων υπό της φύσεως· *παρατηρητής ψυχρός και απαθής*, οφείλει και αυτήν μόνην άνευ ιδανικών καλλωπισμών ή φαντασιωδών εικόνων να αντιγράφη. (1889, 11)

Σύμφωνα με τον Ζολά όμως, οι Έλληνες θεωρητικοί πάντα συνειδητοποιούν πως αποκλείεται να επιτύχουν οι νατουραλιστές την πλήρη αντικειμενικότητα, αφού η επιλογή της αφηγηματικής πληροφόρησης αναγκαστικά περνάει από την ιδιοσυγκρασία του συγγραφέα-αφηγητή. Γι’ αυτό ο Ξενόπουλος ρητά υπογραμμίζει την περίφημη απόχρωση που διατυπώνει ο Ζολά στον πασίγνωστο ορισμό του: “Η φύσις ορωμένη διά μέσου μιάς ιδιοσυγκρασίας, ώρισεν ο Ζολά την πραγματικήν σχολήν” (1890, 324). Πώς η έννοια της αντικειμενικότητας –τόσο κεντρική στην ποιητική του νατουραλισμού– πραγματοποιείται στο επίπεδο των αφηγηματικών τεχνικών, θα το δούμε αμέσως.

\*\*\*

Το 1972, ο Γάλλος αφηγηματολόγος Gérard Genette εισήγαγε τη σημαντική διάκριση μεταξύ προβλημάτων φωνής και προβλημάτων προοπτικής, που μέχρι τότε μελετήθηκαν κάτω από τον κοινό παρονομαστή “point-of-view” ή “οπτική γωνία”. Υποστήριξε ότι η πρώτη σειρά προβλημάτων προκύπτει από την ερώτηση “ποιος μιλά;” και έχει σχέση με τον “αφηγητή” της ιστορίας, ενώ η δεύτερη προκύπτει από την ερώτηση “ποιος αντιλαμβάνεται;” και σχετίζεται με την “εστίαση” ή την προοπτική από την οποία τα γεγονότα παρουσιάζονται στον αναγνώστη (Genette 1972, 203. Delcroix και Hallyn 1997, 214-5). Όσον αφορά την έννοια του “αφηγητή”, ο Genette διακρίνει έναν “ετεροδιηγητικό” ή “τριτοπρόσωπο” αφηγητή που δεν παίζει κανένα ρόλο στην ιστορία που αφηγείται, και έναν “ομοδιηγητικό” ή “πρωτοπρόσωπο” αφηγητή που είναι είτε ήρωας είτε αυτόπτης μάρτυρας του δικού του αφηγήματος (Genette 1972, 251. 1983, 64. Delcroix και Hallyn 1997, 204). Έχοντας υπ’ όψιν τις παραπάνω παραθέσεις του Ζολά και των Ελλήνων θεωρητικών του νατουραλισμού, είναι αυτονόητο ότι η συντριπτική πλειοψηφία των νατουραλιστικών κειμένων –όπως επίσης *Ο Ζητιάνος* και *Η φόνισσα*– δείχνουν προτίμηση σ’ έναν αφηγητή του ετεροδιηγητικού τύπου.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Πρέπει να παρατηρήσω όμως ότι πρόσφατα υποστήριξα αλλού ότι ο Μητσάκης σε δύο από τις *Αθηναϊκές σκηνές* του κατάφερε να εισαγάγει έναν ομοδιηγητικό αφηγητή χωρίς η κρατούσα “αντικειμενική” εμφάνιση των κειμένων αυτών να κινδυνεύει βασικά (Borghart 2006β).

Η εμφάνιση αντικειμενικότητας μιας αφήγησης όμως δεν πραγματοποιείται δίχως άλλο από την επιλογή του τύπου αφηγητή. Εξαρτάται σε πολύ περισσότερο βαθμό από τη συρρίκνωση πεδίου που φιλτράρει ή “εστιάζει” την πληροφόρηση των συγκεκριμένων γεγονότων. Κατά τον Genette (1972, 207. Delcroix και Hallyn 1997, 215-9) τρεις βασικές επιλογές υπάρχουν: (α) *εστίαση μηδέν*: ο τύπος αυτός δεν προϋποθέτει κανέναν αναγκαίο περιορισμό της αφηγηματικής πληροφόρησης, ώστε ο αφηγητής είναι ελεύθερος να σχολιάζει πάνω στα γεγονότα και πρόσωπα όσο θέλει. (β) *εσωτερική εστίαση*: η αφηγηματική πληροφόρηση φιλτράρεται από τη συνείδηση ενός ή περισσότερων προσώπων· κατά συνέπεια, ο τύπος αυτός συμπεριλαμβάνει δύο εκδοχές: τη *σταθερή εσωτερική εστίαση* (εστιακό σημείο = ένας χαρακτήρας) και τη *μεταβλητή εσωτερική εστίαση* (εστιακό σημείο = περισσότεροι χαρακτήρες).<sup>6</sup> (γ) *εξωτερική εστίαση*: τα γεγονότα καταγράφονται ωςάν μέσω της οπτικής γωνίας μίας αμερόληπτης κάμερας. Με βάση το αίτημα του Ζολά ότι ο συγγραφέας-αφηγητής πρέπει να εξαφανιστεί το μέγιστον δυνατό από τη ροή της αφήγησης, η ποιητική του νατουραλισμού βεβαίως τείνει στην εφαρμογή της εξωτερικής και της εσωτερικής εστίασης<sup>7</sup>: ενώ εξωτερική εστίαση συνήθως χρησιμοποιείται σε τεχνικές περιγραφές με ειδικό λεξιλόγιο που υπερβαίνει την καθημερινή γλώσσα των προσώπων –π.χ. περιγραφές πλοίων, μηχανών, κτλ.– εσωτερική εστίαση χρησιμοποιείται τόσο για τη διάδοση της ιστορίας μέσω της οπτικής γωνίας ενός χαρακτήρα όσο και για τη λεπτομερειακή αναπαράσταση της εσωτερικής ζωής πρωταγωνιστών, συχνά σε ευθύ (ΕΛ) ή σε ελεύθερο πλάγιο λόγο (ΕΠΛ). Η κύρια ανανέωση του νατουραλισμού στο επίπεδο των αφηγηματικών τεχνικών επομένως συνίσταται στο μοναδικό –τουλάχιστον για τον 19<sup>ο</sup> αιώνα– συνδυασμό ενός ετεροδιηγητικού αφηγητή με εξωτερική και εσωτερική εστίαση. Στην παρακάτω ανάλυση του *Ζητιάνου* και της *Φόνισσας* θα περιοριστώ όμως σε μία συζήτηση της χρήσης της εσωτερικής εστίασης.

Στις τελευταίες τρεις δεκαετίες η αρχική θεωρία του Genette έχει τροποποιηθεί σε μεγάλο βαθμό. Η πιο σημαντική αλλαγή αποτελείται από την απόρριψη της αυστηρής ταξινόμησης που χαρακτηρίζει το σύστημα του Genette: κατά το Γάλλο αφηγηματολόγο κάθε ξεχωριστό αφήγημα υπάγεται σ’ έναν μόνο από τους τρεις τύπους εστίασης, ενώ στοιχεία –λέξεις, φράσεις ακόμα και ολόκληρα χωρία– που δεν ταιριάζουν στο συγκεκριμένο τύπο, πρέπει να θεωρηθούν σαν παραβάσεις ή “παραλήψεις”

<sup>6</sup> Σημειωτέον ότι πρέπει να διαφοροποιήσουμε τη *μεταβλητή εσωτερική εστίαση*, όπου οι χαρακτήρες που εστιάζουν εναλλάσσονται καθώς προχωρεί η ιστορία, από την *πολλαπλή εσωτερική εστίαση*, όπου ο αναγνώστης παρακολουθεί το ίδιο διηγητικό γεγονός μέσα από την οπτική γωνία διαφορετικών προσώπων. Στο πλαίσιο της τροποποίησης της αρχικής θεωρίας του Genette που θα παρουσιάσω παρακάτω, είναι πεποίθησή μου –και το ίδιο φαίνεται επίσης από τα ίδια τα κείμενα του ευρωπαϊκού νατουραλισμού– ότι ο πρώτος τύπος εσωτερικής εστίασης πραγματοποιεί το ζολαδικό ιδανικό της αμεροληψίας καλύτερα από το δεύτερο.

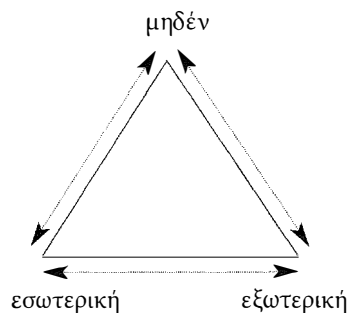
<sup>7</sup> Πρβλ. Genette (1983, 90, εγώ τονίζω): “[...] une focalisation rigoureuse, qu’elle soit interne [...] ou externe [...] *exclut en principe toute espèce d’intervention du narrateur, qui se borne à raconter en feignant même, selon la vieille formule, de laisser l’histoire ‘se raconter elle-même’*”.



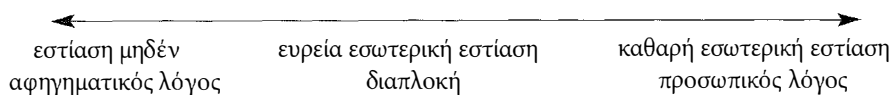
(1972, 211-3). Από την άποψη αυτή *Η Φόνισσα* θα αποτελούσε ένα εξέχον παράδειγμα ενός αφηγήματος με εσωτερική εστίαση με σπάνιες παραλήψεις. Άλλοι ερευνητές αντίθετα πρότειναν ένα λιγότερο αυστηρό σύστημα που βασίζεται στην αρχή της βαθμιαίας μετάβασης από τον έναν τύπο εστίασης στον άλλο. Ο Γάλλος ερευνητής Gérard Cordesse διατυπώνει την τροποποίηση αυτή αναφερόμενος στη φωτογραφία:

Le modèle tripartite de la focalisation gagnerait à être remplacé par ce modèle continu qui, pour moderniser la métaphore visuelle, serait ce que le zoom est aux objectifs amovibles ou pivotants de l'ancienne photographie.<sup>8</sup>

Κατά συνέπεια, η τριμερής τυπολογία του Genette τροποποιείται σ' ένα "εστιακό τρίγωνο", αποτελούμενη από τρεις παραμέτρους των οποίων η καθεμία αντικατοπτρίζει τη βαθμιαία μετάβαση μεταξύ δύο συγκεκριμένων τύπων εστίασης:



Όταν κοιτάξουμε τη μετάβαση από την εστίαση μηδέν στην εσωτερική εστίαση στο πλαίσιο της αναπαράστασης της ψυχολογικής ζωής προσώπων από πιο κοντά, διαπιστώνουμε ότι η παράμετρος αυτή περιέχει τρεις βασικές θέσεις:



Στην αριστερή άκρη της παραμέτρου βρίσκονται αποσπάσματα που εκδηλώνουν τη στάση του αφηγητή πάνω στα γεγονότα και πρόσωπα που αφηγείται, δηλαδή το αφη-

<sup>8</sup> Cordesse 1988, 494. Ο πρώτος που κιόλας το 1955 (!) διατύπωσε την ιδέα της βαθμιαίας μετάβασης από τον έναν τύπο "αφηγηματικής κατάστασης" στον άλλο, ήταν ο Γερμανός αφηγηματολόγος Franz Stanzel (Stanzel 1979. Delcroix και Hallyn 1997, 214-5). Ανάμεσα στους ερευνητές που πρότειναν την εφαρμογή της αρχής αυτής στο πλαίσιο της θεωρίας της εστίασης, βρίσκονται, εκτός από τον Cordesse, οι Seymour Chatman (1990, 139-53) και Pierre Vitoux (1992).

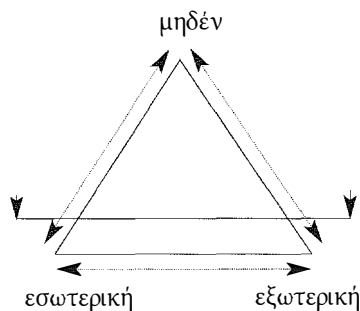
γνηματικό σχόλιο. Στην αντίθετη άκρη τοποθετούνται οι προσωπικές σκέψεις των χαρακτήρων, το περιεχόμενο των οποίων είναι αποκλειστικά η δική τους ευθύνη. Τέλος, η μέση θέση –η εσωτερική εστίαση στην ευρεία παραλλαγή– αντιπροσωπεύει την ανάμειξη ή διαπλοκή του αφηγηματικού και του προσωπικού λόγου, υπονοώντας ότι ο αφηγητής και ο χαρακτήρας συμμερίζονται την ίδια γνώμη για το διηγητικό κόσμο. Ξεκινώντας από τις θεωρίες των αφηγηματολόγων Doležel, Weinrich και Schmidt, ο Massimo Peri ξεχωρίζει τα ακόλουθα κριτήρια ή δείκτες για να μετρηθεί ο βαθμός στον οποίο επικρατεί η αφηγηματική ή η προσωπική φωνή στην αναπαράσταση της ψυχολογικής ζωής ενός συγκεκριμένου προσώπου:<sup>9</sup> (α) ο δείκτης του *γραμματικού προσώπου* (που ισχύει μόνο για αφηγήματα του ετεροδιηγητικού τύπου): η αντίθεση ανάμεσα στο τρίτο πρόσωπο του αφηγητή και το πρώτο πρόσωπο του χαρακτήρα· (β) ο δείκτης του *ρηματικού χρόνου*: εκτός από την περίπτωση του αφηγηματικού σχολίου, στον λόγο του αφηγητή αποκλείονται ο ενεστώτας και ο μέλλοντας, ενώ ο λόγος του προσώπου μπορεί να χρησιμοποιήσει όλους τους ρηματικούς χρόνους· (γ) ο δείκτης των *δεικτικών*: παράβαλε π.χ. τις φράσεις “Τότε αποφάσισε να τελειώσει το άρθρο του *εκείνη τη νύχτα*” (ΑΛ) και “*Τώρα* αποφάσισε να τελειώσει το άρθρο του *αυτή τη νύχτα*” (ΠΛ)· (δ) ο δείκτης του *ύφους*: η διάκριση ανάμεσα στο ύφος που συνήθως χρησιμοποιεί ο αφηγητής και το ύφος που συνήθως χρησιμοποιεί το πρόσωπο· (ε) ο *γραφικός* δείκτης: η χρήση γραφικών σημάτων όπως εισαγωγικά για τη διάκριση ΑΛ και ΠΛ· (στ) ο *θεματικός-αξιολογικός* δείκτης: η διάκριση μεταξύ ΑΛ και ΠΛ γίνεται με βάση το περιεχόμενο του συγκεκριμένου αποσπάσματος.

Πώς μια τέτοια αφηγηματολογική προσέγγιση μπορεί να είναι χρήσιμη για τη μελέτη του νατουραλισμού; Όπως είναι γνωστό, η απόλυτη αντικειμενικότητα δεν υπάρχει. Από τη μια πλευρά τα διάφορα είδη εστίασης που ξεχωρίζει ο Genette, είναι ιδανικοί τύποι που σπανιότατα πραγματοποιούνται στην καθαρή τους μορφή. Κατά συνέπεια, το νατουραλιστικό κείμενο σε πολλά επεισόδια τείνει στη χρήση της εξωτερικής και της εσωτερικής εστίασης, αλλά συνήθως δεν πετυχαίνει πλήρως το σκοπό του. Από την άλλη κάθε συγγραφέας –ακόμα και ο νατουραλιστής– αναλαμβάνει μια συνειδητή προσπάθεια να επηρεάσει τις αντιλήψεις και την κρίση του αναγνώστη. Σε αντίθεση με τις προηγούμενες μορφές ρεαλισμού όμως, ο νατουραλισμός γι’ αυτό αποφεύγει να μεταχειριστεί το αφηγηματικό σχόλιο. Από την άποψη αυτή, το κείμενο *Βαρδιάνος στα σπόρκα* (1893) του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη θα μπορούσε να αναφερθεί σαν παράδειγμα *ex negativo*. Στη νουβέλα αυτή, που διαδραματίζεται κατά την κρίση της χολέρας του 1865, ο αφηγητής διατυπώνει μια πολυσέλιδη, ρητή καταγγελία για τον τρόπο με τον οποίο το ελληνικό κράτος αντιμετωπίζει κρίσεις τέτοιου μεγέθους. Ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα:

<sup>9</sup> Peri 1994, 46-50. Αλλαξα όμως λίγο τον αριθμό των δεικτών και τη σειρά με την οποία ο Peri τους παρουσιάζει: στην παρούσα μελέτη ο δείκτης του λεγόμενου “Sprachfunktion” ενσωματώνεται στον δείκτη του ύφους, ενώ μετέφερα το θεματικό-αξιολογικό δείκτη –που ως επί το πλείστον βασίζεται στην ερμηνεία του (επαγγελματικού) αναγνώστη– από την αρχή στο τέλος της σειράς.

Δεν λέγομεν ότι οι άνθρωποι ήσαν εκτάκτως κακοί. Αλλού ίσως είναι χειρότεροι. Αλλά το πλείστον κακόν οφείλεται αναντιρρήτως εις την ανικανότητα της ελληνικής διοικήσεως. Θα έλεγε τις ότι η χώρα αυτή ηλευθερώθη επίτηδες διά ν' αποδειχθή ότι δεν ήτο ικανή προς αυτοδιοίκησιν. Αλλά ταύτα δεν είναι του παρόντος. Όπως και αν έχη, αληθεύει ότι, εις την ερημόνησον, την χρησιμεύουσαν ως αυτοσχέδιον λοιμοκαθαρτήριον, το κρέας επωλείτο υπό ελαστικής συνειδήσεως κερδοσκόπων αντί τριών δραχμών κατ' οκάν, ο άρτος αντί ογδοήκοντα λεπτών και ο οίνος αντί δραχμής. Όσον διά το νερόν, επειδή το μόνον πηγάδιον το υπάρχον επί της ερημονήσου ταχέως εστείρευσε, κατήντησε να πωληθή προς δύο δραχμάς η στάμνα. (1989, 2: 571-2)

Με βάση τη συχνή παρουσία τέτοιων χωρίων σε εστίαση μηδέν, δεν μπορούμε παρά να συμπεράνουμε ότι ο *Βαρδιάνος στα σπόρκα* ανήκει στον κλάδο του “κοινωνικού ρεαλισμού”. Για να κατορθώσει τον ίδιο σκοπό –κοινωνική κριτική– ο νατουραλισμός αντίθετα χρησιμοποιεί την πιο έμμεση και πιο λεπτή αφηγηματική τεχνική της διαπλοκής ανάμεσα στον ΑΛ και ΠΛ. Όπως θα δούμε παρακάτω, η ανάμειξη αυτή δεν γίνεται μόνο στον ΕΠΛ αλλά ακόμα και στον ΕΛ, δηλαδή στον εσωτερικό μονόλογο. Με αυτόν τον τρόπο το νατουραλιστικό αφήγημα μερικές φορές πράγματι συγκροτεί μια αυστηρή κριτική της σύγχρονης κοινωνίας, έστω και σε μορφή μιας *λανθάνουσας καταγγελίας* που πραγματοποιείται μέσα από μια δημιουργική διασκευή του Ζολαδικού ιδανικού της αμεροληψίας. Σχηματικά:



### III. Συγκριτική ανάγνωση του Ζητιάνου και της Φόνισσας

Μετά την εισήγηση ενός κατάλληλου θεωρητικού πλαισίου, ας προχωρήσουμε τώρα στην πράξη με μια συγκριτική ανάλυση της νατουραλιστικής διάστασης του Ζητιάνου και της Φόνισσας. Θα ήθελα να αρχίσω με το αριστούργημα του Καρκαβίτσα. Ο συγγραφέας αυτός είχε καταλάβει πολύ καλά ότι η χρήση της *μεταβλητής εσωτερικής εστίασης* είναι μια εξαιρετική αφηγηματική τεχνική για να εφοδιάσει την ιστορία του με

μα εμφάνιση αντικειμενικότητας.<sup>10</sup> Η απόδοση των γεγονότων από διάφορες προοπτικές στον *Ζητιάνο* είναι αληθώς αριστοτεχνική. Χωρίς να πολιορκήσει τον αναγνώστη με πάμπολλα αφηγηματικά σχόλια ή να του αναπαραστήσει τα γεγονότα μέσω της μοναδικής οπτικής γωνίας ενός προσώπου, ο αφηγητής προσπαθεί να επιφέρει μια συνολική εικόνα του διηγητικού στερεώματος. Έτσι, ένα μεγάλο μέρος της ιστορίας παρουσιάζεται εναλλακτικά από την προοπτική του ζητιάνου Τζιριτόκωστα, της χωριάτισσας Κρουστάλλως που αντιπροσωπεύει τους Καραγκούνηδες, του τελωνοφύλακα Βαλαχά, και τέλος του Ντεμί αγά ως αντιπροσώπου της πρώην τουρκικής εξουσίας της περιοχής.<sup>11</sup> Στο δεύτερο μέρος του τρίτου κεφαλαίου, η τεχνική της μεταβλητής εσωτερικής εστίασης κατορθώνει σχεδόν την τελειότητα. Το επεισόδιο αυτό αφηγείται την επίσκεψη του ζητιάνου στο καλύβι της Κρουστάλλως, που είναι έγκυος και φοβάται θανάσιμα να γεννήσει άλλο ένα κορίτσι. Ως εκ τούτου, η χωριάτισσα αποτελεί ένα εύκολο θύμα για τον πονηρό Τζιριτόκωστα: έχοντας πειστεί να σφάζει το μόνο αρνί της οικογένειας για να μάθει το γένος του εμβρύου της –ένα κορίτσι– μέσα από το “διάβασμα” του νεφρού του ζώου, είναι αμέσως έτοιμη να του εξοφλήσει το δήθεν “σερνικοβότανο” με τα καλύτερα ρούχα του συζύγου της:

Τον εφοβόταν πολύ τον άνδρα της. Αλλά ποιός ηξεύρει πότε θα το εξητούσε [το σαλβάρι]! Οι Καραγκούνηδες δεν αλλάζουν εύκολα τα φορέματά τους, παρά τέσσερες-πέντε φορές τον χρόνο. Κι εκείνες ακόμα όχι τακτικά. Έως τότε όμως μπορούσε να εύρη τρόπο να το δικαιολογήσει η Κρουστάλλω. Θα έλεγε πως της το έκλεψαν έξαφνα εκεί που το είχαν έξω στο σκοινί να ηλιαστή. Κι επί τέλους το εμαρτυρούσε, αν έκανε σερνικό παιδί. Όταν έβλεπε σερνικό παιδί ο Μαγουλάς, δεν θα είχε μυαλό να κάτση να συλλογισθή ένα σαλβάρι! Ο Τζιριτόκωστας το επήρε από τα χέρια της χωριάτισσας και το εψαχούλευεν εδώ κι εκεί, με ακριβολογία εμπόρου, που φοβείται μήπως γελασθή στο εμπόριό του. Είχεν έμπειρο μάτι και με το πρώτο βλέμμα ενόησε πως το σαλβάρι ήταν καινούριο και πως μπορούσεν ακριβά να το πουλήση στον πρώτον αγοραστή. Δεν έπρεπε να το φανερώσει όμως. Ήθελε να έχη δικαίωμα σε μεγαλύτερη απαίτηση για να δείξη στη γυναίκα τη δυσκολοπλήρωτη αξία των φαρμάκων του. - Τί παλιοπατασβούρα μου ήφερεις; εψιθύρισε δυσαρεστημένος. Αυτό δεν αξίζει ούτε πέντε γρόσια. Και συγχρόνως έχωνε το σαλβάρι βαθειά στο σακκούλι του φροντίζοντας να το εξασφαλίση καλύτερα. (1996, 175-6)

<sup>10</sup> Πρβλ. David Baguley (1983, 85) για τη χρήση της μεταβλητής εσωτερικής εστίασης στο έργο του Ζολά: “Zola ne morcelle pas le réel pour le relativiser. Il ne multiplie pas les perspectives pour instituer une phénoménologie de la perception. Il ne partage même pas le scepticisme d’un Stendhal ou d’un Tolstoï sur la connaissance historique. [...] Chez Zola, la technique de la focalisation, loin de mettre en question les rigoureux schémas historiques, ne sert qu’à justifier, aux yeux d’un romancier, la confiance qu’il a en sa capacité de récréer la réalité historique. Nulle incertitude sur la connaissance du réel”.

<sup>11</sup> Ας σημειωθεί όμως ότι η παρουσίαση των γεγονότων από την οπτική γωνία του Ντεμί αγά περιορίζεται σε δύο μόνο χωρία στο τελευταίο κεφάλαιο του μυθιστορήματος.

Οι πολλές αλλαγές προοπτικής όμως δεν αντιπαραβάλλουν μόνο την ανοησία της Κρουστάλλως με την πονηρία του Τζιριτόκωστα, αλλά επίσης προσθέτουν αρκετές αποχρώσεις. Όταν π.χ. η απάνθρωπη συμπεριφορά του ζητιάνου τού προκαλεί τύψεις, τις παραμερίζει με τα ακόλουθα επιχειρήματα:

Κι επί τέλους, αφού εκείνη ήταν πρόθυμη να το πιστέψη κι είχε τη διάθεση, γιατί τάχα αυτός να χάση τα κέρδη κι ίσως-ίσως την υπόληψή του. Αυτός πάει να την γελάση· δεν το αρνείται. Αλλά γιατί και αυτή να μην είνε τόσοσν έξυπνη, ώστε να μη γελασθή; Έπειτα οι καπάτσοι από τους κουτούς θα ζήσουν. Οι έξυπνοι δεν γελιούνται. Αν δεν ήταν ο κουτόκοσμος, οι ζητιάνοι θα εψοφούσαν της πείνας μέσα στα ξεροβούνια της πατρίδας τους, σαν το μεταξοσκούληκο μέσα στο καρύκι του. (1996, 174-5)

Με άλλα λόγια: αν και ο Τζιριτόκωστας αναμφισβήτητα είναι ένας κακούργος, η επικράτηση του εξυπνότατου είναι μια ωραία αρχή και οι ζητιάνοι οπωσδήποτε πρέπει να επιβιώνουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Από την άλλη πλευρά, η αναπαράσταση της Κρουστάλλως σαν αφελούς θύματος είναι επίσης λιγότερο ασπρόμαυρη απ' ό, τι θα νομίζαμε εκ πρώτης όψεως. Έπειτα από τις διαπραγματεύσεις με τον Τζιριτόκωστα, την ίδια στιγμή που η φασαρία στο χωριό αναγγέλλει την επικείμενη επιστροφή του συζύγου της Μαγουλά από τα χωράφια, η χωριάτισσα ξαφνικά συνειδητοποιεί την απάτη:

Αχ! τι της έκαμεν ο ζητιάνος, τι της έκαμεν! Ας ήταν τρόπος να ευρισκόταν πάλι στην κασέλα το σαλβάρι και τ' ασπρόρρουχα! Ας ήταν δυνατόν ν' αντηχούσε πάλι μέσα στο σπίτι το τρεμουλιαστό βέλασμα του προβάτου! [...] Ας έκανεσν ακόμα όχι ένα, αλλά κοπάδι τα θηλυκά παιδιά! Τάχα τι θα έχανεν αυτή; Μήπως θα της έπαιρναν την προίκα; Τα θηλυκά ημπορεί να τα φοβούνται και να μη τα θέλουν αλλού, εκεί που η προίκα γυμνώνει το πατρικό σπίτι για να ντύση το ξένο. Εδώ όμως στους Καραγκούνηδες η προίκα είναι τίποτα. Θηλυκό είτε σερνικό, τη δουλειά του θα την κάμη. Το θηλυκό μάλιστα είνε αξιότερο, γιατί δουλεύει στο χωράφι, δουλεύει και στο σπίτι. Τι ζουρλαμάδα την έπιασε να δώση ό, τι και αν είχε, να περιφρονήση τον θυμό του Μαγουλά μόνον και μόνον για ένα σερνικό παιδί!... (1996, 178)

Το απόσπασμα αυτό στον ΕΠΛ φανερώνει ότι το σφάλμα της Κρουστάλλως δεν οφείλεται μόνο στις περιορισμένες διανοητικές της ικανότητες και στην άθλια κοινωνική κατάσταση των Καραγκουνήδων, αλλά μερικώς και στο δικό της καιροσκοπισμό. Αντιπαραθέτοντας τέτοια χωρία και υποχωρώντας ο ίδιος στο βάθος, ο αφηγητής επιδεικνύει ότι από ηθική άποψη η συμπεριφορά των πρωταγωνιστών δεν είναι ούτε μύρη ούτε άσπρη, αλλά πλήρης αποχρώσεων.

Αν και ο αφηγητής του *Ζητιάνου* εκ πρώτης όψεως είναι τελείως απαρατήρητος, σύμφωνα με τις θεωρητικές προϋποθέσεις που εξέθεσα, η φωνή του παραμένει πάντα παρούσα, έστω και με λανθάνοντα τρόπο. Το κλειδί για τη σωστή ερμηνεία του συ-

νόλου των κριτικών ήχων προμηθεύεται από το αφηγηματικό σχόλιο με το οποίο το μυθιστόρημα τελειώνει:

Ο άνθρωπος πολλές φορές δεν βρίσκει της υπάρξεώς του[ς] τον σκοπό. Και όμως τα κρατεί στους κορφούς της η Φύσις, θεότης αδιάφορη, ανεπηρέαστη, ίση δείχνοντας αγάπη και στου Κάη τους καρπούς και στα πρωτοτοκία του Άβελ. (1996, 252)

Αναφερόμενος στην Παλαιά Διαθήκη, ο αφηγητής βγάζει το συμπέρασμα ότι η ανθρωπότητα είναι διεφθαρμένη σ' όλα τα τμήματά της, και ότι μια θεία δικαιοσύνη που ανταμείβει τους καλούς και που τιμωρεί τους κακούς δυστυχώς δεν υπάρχει. Μ' αυτόν τον τρόπο εκφράζει τον κοινό παρονομαστή των ελάχιστων αφηγηματικών σχολίων που βρίσκονται σκορπισμένα σ' όλο το διάστημα του κειμένου. Επειδή στις σπάνιες περιπτώσεις όπου ο αφηγητής ρητά φανερώνει τη δική του γνώμη, όλα τα κοινωνικά στρώματα και όλα τα πολιτικά επίπεδα κηρύσσονται το ίδιο ένοχα για τη μίζερη κατάσταση της Θεσσαλίας: η ανοησία και η δεισιδαιμονία των αγρότων, η μακρά Τουρκοκρατία και η μετέπειτα αδράνεια του ελληνικού πολιτικού κατεστημένου, και τέλος η επαγγελματική ζητιανιά στην οποία θεληματικά γίνεται κατάχρηση των άθλιων βιωτικών συνθήκων μέσα στις οποίες ζουν οι ταπεινοί Θεσσαλοί.

Τέτοια αφηγηματικά σχόλια, που άλλωστε είναι περιορισμένα τόσο σε ποσότητα όσο και σε έκταση, αποτελούν μόνο ένα μικρό μέρος της κοινωνικής διάστασης του *Ζητιάνου*. Πιο συχνά ο αφηγητής στρέφεται στην τεχνική της διαπλοκής μεταξύ ΑΔ και ΠΛ, που υποστήριζε ότι είναι ένα εκλεκτό αφηγηματικό όργανο για να εισαγάγει μια λανθάνουσα κριτική φωνή στο αφήγημα. Στο τέταρτο κεφάλαιο, ο Τζιριτόκωστας σχεδιάζει να εκδικηθεί τον τελωνοφύλακα Βαλαχά για τις ταπεινώσεις του κατά την πρώτη συνάντησή τους. Για να κατορθώσει τον σκοπό του, κάνει τους δεισιδαίμονες χωρικούς να πιστέψουν ότι βρίσκεται ένας επικίνδυνος βρυκόλακας μέσα στο σπίτι του τελωνοφύλακα, και τους πείθει να το πετάξουν στη φωτιά. Ο επιτιθέμενος βρυκόλακας βεβαίως δεν είναι άλλος παρά ο ίδιος ο Βαλαχάς, που μόλις επέστρεψε από μια αποστολή ελέγχου λαθρεμπορίου στα σύνορα με την Τουρκία. Το επεισόδιο εναλλακτικά εστιάζεται στην προοπτική του πονηρού ζητιάνου, των τρομαγμένων χωρικών και του ξαφνιασμένου τελωνοφύλακα, χρησιμοποιώντας δηλαδή την τεχνική της μεταβλητής εσωτερικής εστίασης. Στο ακόλουθο απόσπασμα η πληροφόρηση των γεγονότων φιλτράρεται από την οπτική γωνία του Τζιριτόκωστα:

Ο ζητιάνος όμως ούτε τα μάγια του πίστευεν, αλλ' ούτε και το βρυκολάκισμα του παραγίου του. Ποτέ τέτοιες προλήψεις δεν εκόλλησαν στο θετικό εκείνο πνεύμα. Και όχι γιατί έτυχε καλύτερης ανατροφής, είτε γιατί στον τόπο του δεν έχουν δεισιδαιμονίες. Χωριό της Ελλάδος δεν ημπορεί ακόμη να καυχηθή κανένα για τέτοιο πρόοδο. Αλλ' ο Τζιριτόκωστας, αφ' ότου εμεγάλωσε, κι εβγήκε στα ταξίδια, τόσες φορές ευρέθηκε στην ανάγκη να επιβάλη μόνος του φαντάσματα κι εξωτικά στο πνεύμα ευκολόπιστων ανθρώπων και τόσες φορές

πάλι ο ίδιος να τα διαλύση με τα ξόρκια, ώστε κατάντησε να συλλογισθῆ πώς κι εκείνα που ετρόμαζαν αυτόν μικρότερον, δεν εχρωσπιούνταν παρά στη ζωρή φαντασία και την επιδεξιωσύνη άλλου θεομπαίχτη. Εκτός τούτου ο ζητιάνος το κοντόβραδο είχεν ιδῆ τον Βαλαχά που εγύρισε στο σπίτι του. Άκουσε και τη φωνή του και τη φυσιογνωμία του εγνώρισε, όταν έβγαλε το κεφάλι έξω από την πόρτα. Δεν ήταν τυφλός αυτός, ούτε φοβιτσάρης, όπως οι χωριάτες! Δεν ομολόγησεν όμως την αλήθεια, γιατί δεν τον εσύμφερε. Αφού η τύχη του έδινεν μέσον να εκδικηθῆ, γιατί αυτός να το διώξη; Δεν ήταν τόσοσ ανεξικακος, όχι! Τουναντίον μάλιστα, όταν είδε τον τελωνοφύλακα στη διάθεσή του, όλο το μίσος, που αισθανόταν από προχθές λουφασμένο στα βάθη της ψυχῆς του, ανέβηκε μεγαλοδύναμο στην επιφάνεια. (1996, 207)

Αν εφαρμόσουμε τους δείκτες που διαχωρίζει ο Ρεγί στο παράθεμα αυτό, διαπιστώνουμε ότι οι δείκτες του προσώπου και του ρηματικού χρόνου δείχνουν στην κατεύθυνση του ΑΛ, ενώ τα δεικτικά (“κοντόβραδο”, “προχθές”) και το συνολικό περιεχόμενο εντοπίζουν το απόσπασμα στη συνείδηση του ζητιάνου. Τέλος, το ύφος φανερώνει γνωρίσματα τόσο του ΑΛ (στο πρώτο μισό) όσο και του ΠΛ (στο δεύτερο μισό). Η εξήγηση για την ανάμειξη αυτή είναι εύκολη: αφού –κυρίως στην αρχή– μάλλον πρόκειται για την αναπαράσταση λανθανόντων παρά πραγματικών σκέψεων του ζητιάνου, οι προσωπικές αντιλήψεις του Τζιριτόκωστα παρουσιάζονται μέσα από τον ΑΛ, χωρίς ο αφηγητής να τις εφοδιάσει με τις δικές του απόψεις. Με την τέταρτη φράση όμως – “χωριό της Ελλάδος δεν ημπορεί ακόμη να καυχηθῆ κανένα για τέτοιο πρόοδο” – εντάσσεται σχεδόν απαρατήρητα μια γενίκευση που αναμφισβήτητα υπερβαίνει τη γνώση του Τζιριτόκωστα, ώστε ο προκείμενος χλευασμός στην καθυστερημένη διανοητική εξέλιξη του ελληνικού λαού δεν μπορεί να αποδοθεί παρά στην αφηγηματική φωνή.

Μια ισοδύναμη διαπλοκή μεταξύ ΑΛ και ΠΛ συχνά συναντιέται στην αναπαράσταση των πραγματικών λογισμών των πρωταγωνιστών σε ΕΠΛ. Το ακόλουθο παράδειγμα –διατυπώνοντας την υποτιθέμενη υπεροχή του Βαλαχά έναντι των Καραγκουνήδων– αρχίζει με μια σειρά σύντομων φράσεων στο καθημερινό ιδίωμα του τελωνοφύλακα. Απότομα η χρήση ενός πιο υψηλού ρητορικού ύφους –που συμπεριλαμβάνει σημαντικές αλλαγές σε λεξιλόγιο (ποιητικές λέξεις), συντακτικά μέσα (εκτεταμένη περίοδος) και περιεχόμενο (φαταλισμός)– επιδείχνει τη μετάβαση από την προσωπική στην αφηγηματική παραλλαγή του ΕΠΛ. Κατά συνέπεια, ο απαισιόδοξος τόνος του χωρίου αποκτά την εμφάνιση γενικής εγκυρότητας:

Ο τελωνοφύλακας έβραζεν από τον θυμό του. Όλα του έφταιαν γύρω και οι λάσπες και τα σπαρτά και τα ζώα τα πετεινά και η φύσις ακόμη. Όλα τα έβριζε και τα εμισούσεν. Όλα στα μάτια του εφαινονταν απελπιστικά, μαύρα πώς εβιάδιζεν σε άφρευκτη καταστροφήν, από το μέλλον της Ελλάδας έως τις πυκνοτυμμένες και υπερήφανες κορφές του Ολύμπου, που εψηλώναν δίπλα του, έως

*τα νερά του Πηνειού, που εκυλούσαν πλατειά και κρυσταλλένια μέσα στις χλωροπράσινες εκβολές κ' έσμιγαν με τα νερά της θάλασσας αδερφικά. (1996, 112)*

Μια παραλλαγή της τεχνικής αυτής είναι η χρήση του ΕΠΛ με ειρωνικό τρόπο. Αν και μια τέτοια παρουσίαση της εσωτερικής ζωής συνήθως συμπεριλαμβάνει πολλά γνωρίσματα του ΠΛ, το περιεχόμενο συνήθως βρίσκεται μέχρι τέτοιο βαθμό σε αντίθεση με τα αφηγηματικά συμφραζόμενα, ώστε προ πάντων τονίζεται η μέλλουσα απάρνηση των συγκεκριμένων λογισμών. Όταν στο τελευταίο κεφάλαιο η Κρουστάλλω σκοπεύει να καταναλώσει το “σερνικοβότανο”, προβλέπει ένα “ευτυχημένο” μέλλον για την ίδια και την οικογένειά της:

*Πάει πλέον η δύσκολη ζωή· ετελείωσε! Μιά και καλή ετελείωσε για πάντα! Ό,τι ήθελε άς έκανε τόρα ο αφέντης· ζήση μη ζήση πλέον ο Μαγουλάς! Έχει εκείνη τον τρυφερό γερανό της, που θα ημπορέση μιάν ημέρα να σηκώση επάνω στ' αντρειωμένα φτερά του και ν' απίθωση σε νέα φωλιά τη μάννα και τα θηλυκά της. Και, ποιός ξέρει;... Ίσως η νέα φωλιά να μην έχει τη θλίψη και την καταφρόνια της σημερινής!... (1996, 222)*

Η διαπίστωση ότι οι σκόνες του ζητιάνου αμέσως φέρνουν αφόρητη φαγούρα που τελικά κάνουν τη χωριάτισσα να κρεμαστεί, ενισχύει περισσότερο τον ειρωνικό χαρακτήρα του παραθέματος εκ των υστέρων.

Παρ' όλο που τέτοια κριτικά χωρία συχνά εμφανίζονται σ' όλο το μήκος του αφηγήματος, είναι δύσκολο να εξακριβώσει κανείς την ακριβή διαφορά μεταξύ καλού και κακού, θύματος και ενόχου ή αιτίας και συνέπειας. Μολονότι δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι *Ο ζητιάνος* κλείνει με μια ρητή καταγγελία από τη μεριά της αφηγηματικής φωνής, η επίθεσή της κατευθύνεται σ' όλα τα επίπεδα της κοινωνικής και της πολιτικής ζωής. Επί πλέον, η κατάσταση ακόμα δυσκολεύεται όταν πάρουμε υπόψη πως οι αντιπρόσωποι των διάφορων στρωμάτων αλληλοεπικρίνονται, με ή χωρίς τη λανθάνουσα συγκατάθεση του αφηγητή: οι αγρότες της Θεσσαλίας αποδοκιμάζουν το πολιτικό κατεστημένο, αλλά δεν αποφεύγουν επίσης την αυτοκριτική· ο Βαλαχάς, ο πιο σημαντικός αντιπρόσωπος της πολιτικής εξουσίας, έκδηλα περιφρονεί τις βιωτικές συνθήκες και τη δεισιδαιμονία των Καραγκούνηδων, αλλά επίσης διαφωνεί θεμελιωδώς ως προς τις αποφάσεις των ανωτέρων του· τέλος, το μυθιστόρημα του Καρκαβίτσα κάθε άλλο παρά αποφασιστικά ξεκαθαρίζει το ζήτημα αν πρέπει να θεωρήσουμε την επαγγελματική ζητιανιά σαν ενοχλητική παρενέργεια της μίζερης κοινωνικής κατάστασης, ή αν πράγματι αποτελεί μία από τις πολλές αιτίες της. Επομένως, σύμφωνα με τις προδιαγραφές του νατουραλισμού η τελευταία κρίση για το διηγητικό στερέωμα κείται στον αναγνώστη.



Αν και στη Φόνισσα του Παπαδιαμάντη – το δεύτερο μεγάλο αριστούργημα του ελληνικού νατουραλισμού– οι αφηγηματικές επιλογές ως προς τη διασκευή του Ζολαδικού προτύπου είναι ελαφρώς διαφορετικές, δεν σημαίνει ότι είναι λιγότερο δημιουργικές. Εκ πρώτης όψεως όμως ο αφηγητής πιστά ακολουθεί τη νατουραλιστική αρχή της αντικειμενικότητας: παρουσιάζει την εξέλιξη της σκληρής ιστορίας σχεδόν αποκλειστικά από την οπτική γωνία της πρωταγωνίστριας, χρησιμοποιώντας δηλαδή την αφηγηματική τεχνική της σταθερής εσωτερικής εστίασης. Οι σκηνές των παιδικών φόνων π.χ. συνεπώς εστιάζονται πάνω στη Φραγκογιαννού (και καμιά φορά σε μια ουδέτερη κάμερα), ως αποδεικνύεται από το ακόλουθο απόσπασμα:

Η λεχώνα δεν είχεν εξυπνήσει. Η γραία Χαδούλα εκινήθη ολίγον, ετανύσθη επί των γονάτων της, κ' έφθασε το λίκνον. Παρεμέρισε το λευκόν πανίον από την κεφαλήν της κούνιας, κ' έτεινε την χείρα δια να θωπεύση το μικρόν, ενώ τούτο εκλαυθυμύριζεν. Έφραξε με την χείρα της το μικρόν στόμα, δια να μη φωνάζη, εκοίταξε προς το μέρος της λεχώνας, είτα προς την στρωμνήν εφ' ης έκειτο κουβαριασμένη η γραία. Η φωνή του βρέφους επνίγη. Μίαν χεριάν ακόμη εχρειάζετο να κάμη η Φραγκογιαννού. Με την άλλην χείρα, του έσφιξε δυνατά το λαμόν... Είτα εμάζωξε το λεπτόν πανίον δια να το ρίψη πάλιν επάνω της στεφάνης.<sup>12</sup>

Με βάση τέτοια χωρία κάποιοι πρόσφατοι ερευνητές –συνειδητά ή μη– απέδωσαν στο κείμενο του Παπαδιαμάντη το Ζολαδικό ιδανικό της αμεροληψίας: καθώς ο Δημήτρης Τζιόβας υποστηρίζει ότι “*The Murderess* is ultimately a text that endows the reader with the freedom to make up his mind as to the main character’s motives and to sympathize with, understand, or be appalled by her actions” (2003, 84), ο Λευτέρης Παπαλεοντίου στη δική του αφηγηματολογική προσέγγιση συμπεραίνει ως εξής:

Ιδιαίτερα στις πρώτες ενότητες, καθώς και σε άλλα σημεία του υπόλοιπου κειμένου, η αφήγηση δίνεται σε μεγάλο βαθμό με την προοπτική της Φραγκογιαννούς. [...] Με αυτόν τον τρόπο, ο αφηγητής απαλλάσσεται από την ηθική ή άλλη υποχρέωσή του να πάρει θέση απέναντι στις απόψεις της γριάς. (1997, 342)

Σύμφωνα όμως με τις θεωρητικές μου προϋποθέσεις, ο αναγνώστης σε καμιά περίπτωση δεν αφήνεται απόλυτα ελεύθερος να κρίνει τα διηγητικά γεγονότα, αλλά πάντα κατευθύνεται στη διαδικασία της ερμηνείας του από την αφηγηματική φωνή· όπως ανέφερα κιόλας επανειλημμένως, τέτοιες ερμηνευτικές οδηγίες στο νατουραλιστικό κείμενο εντάσσονται μάλλον με λεπτό παρά με ολοφάνερο τρόπο. Αν κοιτάξουμε τη

<sup>12</sup> Παπαδιαμάντης 1989, 3: 509. Σύμφωνα με την αρχή της βαθμιαίας μετάβασης από τον ένα τύπο εστίασης στον άλλο, η φωνική σκηνή αυτή βρίσκεται στην παράμετρο μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής εστίασης, πιο κοντά στον δεύτερο πόλο.

χρήση της σταθερής εσωτερικής εστίασης στο πρώτο και στο δεύτερο μισό της *Φόνισσας* από πιο κοντά, ανακαλύπτουμε σημαντικές ποιοτικές διαφορές.<sup>13</sup> Ας αναλύσουμε λεπτομερειακά την ακόλουθη σκέψη της Φραγκογιαννούς –σε ΕΠΛ– από την πρώτη ενότητα του μυθιστορήματος:

Λοιπόν όλοι αυτοί οι γονείς, όλα τα ανδρόγυνα, όλα αι χήραι, ανάγκη πάσα και χρέος απαραίτητον, να υπανδρεύσουν όλας αυτάς τας κόρας - και τας πέντε, και τας εξ, και τας επτά! Πάσα πτωχή οικογένεια, πάσα μήτηρ χήρα, με δύο στρέμματα αγρούς, μ' ένα πενιχρόν οικίσκον, ταλαιπορουμένη, ξενοδολεύουσα [...] ώφειλεν εξ άπαντος 'ν' αποκαταστήση' όλα τα θήλεα ταύτα, και να δώση πέντε, εξ, ή επτά προίκας! Ω Θεέ μου! (1989, 3: 433-4)

Μια ανάλυση μέσα από το μοντέλο του *Peri* φανερώνει ότι δεν είναι μόνο οι δείκτες του γραμματικού προσώπου και του ρηματικού χρόνου που προσανατολίζουν το παράθεμα αυτό στην κατεύθυνση του ΑΛ –πρόκειται βεβαίως για ΕΠΛ– αλλά επίσης η απουσία δεικτικών που αναφέρονται στο χρόνο και στον τόπο του διηγητικού παρόντος, ακόμα και γλωσσικών στοιχείων που ανήκουν στην καθημερινή γλώσσα της πρωταγωνίστριας (με εξαίρεση ίσως του αναφωνήματος “Ω Θεέ μου!”). Άλλωστε, αν και η πεζογραφία του Παπαδιαμάντη στο σύνολο χαρακτηρίζεται από μια γλωσσική ανάμειξη της καθαρεύουσας και της δημοτικής, στο προκείμενο απόσπασμα η αρχαϊζουσα παραλλαγή αναμφισβήτητα κατέχει τη μερίδα του λέοντος: αυτό αποδεικνύεται από τη χρήση άρθρων (αι, τας) και καταλήξεων (-αι, -ας) από τα Αρχαία Ελληνικά, από την περίφραση “ανάγκη πάσα και χρέος απαραίτητον” στην οποία απουσιάζει το συνδετικό ρήμα “είναι”, και τέλος από τη συχνή παρουσία αρχαίων λέξεων που στη δημοτική έχουν πάρει μια πιο μοντέρνα μορφή (“πτωχή”, “μήτηρ”, “εξ”), και μετοχών που στην καθομιλούμενη έχουν σχεδόν εντελώς εξαφανιστεί (“ταλαιπωρούμενη”, “ξενοδολεύουσα”). Αντίθετα, οι λογισμοί της *Φόνισσας* στο δεύτερο μισό του μυθιστορήματος εκδηλώνουν μια θεμελιωδώς διαφορετική χρήση του ΕΠΛ, με προσανατολισμό στην προσωπική παραλλαγή. Κατά τη φυγή της Φραγκογιαννούς για τις τοπικές αρχές που ζητούν να τη συλλάβουν για τα εγκλήματά της, η πρωταγωνίστρια κάνει σχέδια να φύγει από τη Σκιάθο:

Η γραία Χαδούλα αγνάντευεν, αγνάντευεν εις το πέλαγος. Ας ήτον και τώρα, να φανή, να πλησιάση μια βάρκα!... Η Φραγκογιαννού θα παρεκάλει τους νέους αλιείς, τους πατριώτας της, να την πάρουν μαζί, μες στη βάρκα... Και πού θα επήγαινε;... Ω, βέβαια στα πέρα χώματα, στα μέρη τ' αντικρινά, στη μεγάλη στερεά... Κ' εκεί τι θα έκαμνε; Ω, είχαν ο Θεός, θ' άρχιζεν εκεί νέον βίον! (1989, 3: 513)

<sup>13</sup> Η ακόλουθη αφηγηματολογική διερεύνηση του Παπαδιαμαντικού κειμένου αποτελεί μια επεξεργασία της ανάλυσης της *Φόνισσας* που πρωτοδιατύπωσε στο Borghart (2003, 227-35).

Το παράθεμα αυτό διαφέρει σε τρία σημεία από την προηγούμενη, που το καθένα σημαντικά μειώνει το μερίδιο του ΑΛ. Πρώτα, συμπεριλαμβάνει αρκετά δεικτικά που παραπέμπουν στο διηγητικό παρόν του αφηγήματος (“τώρα”, “εκεί”), κατόπιν η παρουσία μερικών γραφικών σημάτων παρέχει στη σκέψη της Φραγκογιαννούς ένα πιο καθημερινό ιδίωμα, μια διαπίστωση που τονίζεται ακόμα περισσότερο από την επιλογή του λεξιλογίου: εκτός από κάποια αρχαίζοντα λεξικά (“αλιείς”, “βίον”) και μορφολογικά στοιχεία (“θα παρεκάλει”, “πατριώτας”), η κυριαρχούσα γλώσσα είναι πιο κοντά στην καθομιλούμενη από το ιδίωμα του προηγούμενου αποσπάσματος: έτσι, βρίσκουμε “βάρκα” αντί για “λέμβο”, “στερεά” αντί για “στερεά Ελλάδα” και “βέβαια” αντί για “βεβαίως” –για να αναφέρω μόνο μερικά παραδείγματα.

Η αφηγηματική διχοτομία που μόλις διαπιστώσαμε, επιβεβαιώνεται από τη συγκριτική ανάγνωση κάποιων χωρίων σε ΕΛ –τη δεύτερη αφηγηματική τεχνική που συχνά χρησιμοποιείται στην αναπαράσταση λογισμών– που προέρχονται από τη δεύτερη και την πρώτη ενότητα του αφηγήματος αντίστοιχα. Ύστερα από μια ολόκληρη μέρα περιπλανήσεων φεύγοντας για την αστυνομία, η Φραγκογιαννού ξαφνικά σκέφτεται ότι ο πιο ασφαλής τόπος να διανυκτερεύσει ενδεχομένως να είναι το καλύβι του βοσκού Λύριγκου, όπου έμεινε και την προηγούμενη νύχτα:

‘Που αλλού θα είμαι πλέον ασφαλής, για την ώρα, παρά εδώ; Οι ταχτικοί ποτέ δεν θα πιστεύσουν ότι ξαναήλθα πάλιν προς το ίδιο μέρος, που με είχαν ευρεί χθες, και με εκυνήγησαν. Ο Γιάννης κοιμάται στο μανδρί του. Στο καλύβι θα’ναι η λεχώνα, κ’ η γριά. Την νύχτα χθες, από το σαστισμό κι από τη βία μου, ξέχασα εκεί το καλαθάκι μου. Δεν θα είναι καλύτερα να πάω να χτυπήσω την πόρτα, να τους πουλήσω πάλι δούλεψη με κανένα ψευτογιατρικό, να πάρω και το καλαθάκι μου, και σα φέξη να πάω να κρυφθώ στο Κακόρρεμα, εκεί που λέει ο Καμπαναχμάκης...’ (1989, 3: 508)

Το απόσπασμα αυτό εκδηλώνει όλα τα γνωρίσματα του ΠΛ, από το γραμματικό πρόσωπο, τους ρηματικούς χρόνους και τη χρήση δεικτικών (“εδώ”, “εκεί”, “χθες”, “για την ώρα”) μέχρι τον προφορικό χαρακτήρα (“θα’ναι”, “κ’ η”, “σα φέξη”) και το απλό ύφος του ιδιώματος (“γριά”, “καλαθάκι”, “λέει”). Ας παρατηρήσω ότι ο αφηγητής άλλωστε διαχωρίζει τη σκέψη της Φραγκογιαννούς από τα άμεσα αφηγηματικά συμφραζόμενα χρησιμοποιώντας εισαγωγικά. Αν αντίθετα επιστρέψουμε στην πρώτη ενότητα της *Φόνισσας*, στην οποία η πρωταγωνίστρια σε μια σειρά αναμνήσεων ενθυμάται ολόκληρη τη δυστυχή ζωή της και αναγνωρίζει το θεσμό της προίκας ως τη μεγαλύτερη αιτία της παρούσης κοινωνικής ανισότητας, συναντούμε μια εντελώς διαφορετική παραλλαγή του ΕΛ. Ας παραθέσω το αποκορύφωμα των λογισμών της Φραγκογιαννούς, στο οποίο τελικά προτείνει τη ριζοσπαστική λύση της για το κοινωνικό πρόβλημα της προίκας:

Δεν έπρεπε τω όντι, αν δεν ήσαν τυφλοί οι άνθρωποι, να βοηθούν την μάλιστα, την δια πτερών Αγγέλων πλήττουσαν, αντί να ζητούν να την εξορκίσουν; Αλλ’

ιδού, τ' Αγγελούδια δεν μεροληπτούν ούτε χαρίζονται, και παίρνουν αδικρίτως εις τον Παράδεισον αγόρια και κορίτσια. Περισσότερα μάλιστα αγόρια - πόσα χαδευμένα μοναχογέννητα! - αποθνήσκουν άωρα. Τα κορίτσια είν' εφτάψυχα, εφρόνει η γραία. Δυσκόλως αρρωστούν, και σπανίως αποθνήσκουν. Δεν έπρεπεν ημείς ως καλοί χριστιανοί, να βοηθώμεν το έργον των Αγγέλων; Ω, πόσα αγόρια, και αρχοντόπουλα μάλιστα, αρπάζονται άωρα. Ακόμη και τ' αρχοντοκορίτσια ευκολώτερον αποθνήσκουν -αν και τόσον σπάνια μεταξύ του φύλου- παρ' όσον τα απειράριθμα θηλυκά της φτωχολογιάς. Τα κορίτσια της τάξεως ταύτης είναι τα μόνα εφτάψυχα! Φαίνονται ως να πληθύνωνται επίτηδες, δια να κολάζουν τους γονείς των, απ' αυτόν τον κόσμον ήδη. Α! όσον συλλογίζεται κανείς, 'ψηλώνει ο νους του'! (1989, 3: 447)

Η σύντομη φράση “εφρόνει η γραία” υπογραμμίζει ότι το χωρίο αυτό πράγματι ανήκει στις σκέψεις της πρωταγωνίστριας σε ΕΛ. Για τα υπόλοιπα χαρακτηρίζεται σε μεγάλο βαθμό από ΑΛ: η απουσία δεικτικών είναι εμφανής, εκτός από τη δεικτική αντωνυμία “τούτος” (“της τάξεως ταύτης”) με την οποία η Φραγκογιαννού παραπέμπει στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα και που συνδηλώνει κάθε άλλο παρά συναισθηματική εμπλοκή.<sup>14</sup> μολονότι σποραδικά βρίσκουμε στοιχεία της καθομιλούμενης, το υψηλό ρητορικό ιδίωμα του αφηγητή ολοφάνερα κυριαρχεί· από την άποψη αυτή, η περιφραση “την διά πτερών Αγγέλων πλήτουςσαν” και η επιλογή για αρχαία ρήματα ως “αποθνήσκω” και “αρρωστέω” αμέσως προσελκύουν την προσοχή.

Ποια μπορεί να είναι η εξήγηση για το σχετικά μεγάλο βαθμό ΑΛ στο πρώτο μισό της *Φόνισσας* και τη σχεδόν ολοκληρωτική απουσία της αφηγηματικής φωνής στο δεύτερο όσον αφορά την αναπαράσταση των λογισμών της Φραγκογιαννούς; Ή, για να το διατυπώσω αλλιώς: γιατί στην πρώτη ενότητα του μυθιστορήματος κυριαρχεί η διαπλοκή, δηλαδή η εσωτερική εστίαση σε ευρεία εκδοχή, ενώ στη δεύτερη χρησιμοποιείται κυρίως η εσωτερική εστίαση στην καθαρή μορφή; Θα ήθελα να προσφέρω την υπόθεση ότι η κατάσταση αυτή έχει άμεση σχέση με την κοινωνική θεματική του παπαδιαμαντικού κειμένου. Στην αρχή του αφηγήματος, πριν από τη σειρά τεσσάρων εγκλημάτων που θα διαπράξει η πρωταγωνίστρια, ο αφηγητής προσπαθεί να παράσχει μια εξήγηση για τους μαύρους -φονικούς- λογισμούς που κατέχουν την ψυχή της Φραγκογιαννούς, όταν διανυκτερεύει πλάι στο λίκνο της άρρωστης εγγονής της κατά τις κρύες νύχτες του Ιανουαρίου. Για να κατορθώσει το σκοπό του, εισάγει το επίκαιρο κοινωνικό ζήτημα της προίκας μέσα από την προοπτική της πρωταγωνίστριας. Ο αφηγητής δεν περιορίζεται όμως στην απλή αναπαράσταση της ενδεχομένης αιτίας των μελλοντικών φόνων, αλλά ολοψύχως υιοθετεί την κριτική ανάλυση του κοινωνικού προβλήματος που κάνει η Φραγκογιαννού. Από την άποψη αυτή, η

<sup>14</sup> Κατά τη Φαρίνου-Μαλαματάρη, το συμπέρασμα αυτό ισχύει πιο γενικά για ολόκληρο το δεύτερο μονόλογο της Φραγκογιαννούς: “Η καθαρεύουσα εδώ συνδηλώνει αρχικά έλλειψη οποιασδήποτε συναισθηματικής έντασης [...]” (1987, 235).

διαπλοκή μεταξύ αφηγητή και προσώπου συνδηλώνει την ταύτισή τους στο αξιολογικό-θεματικό επίπεδο, τον τελευταίο δείκτη δηλαδή στη θεωρία του Peri. Η σκοπιά αυτή άλλωστε επιβεβαιώνεται από κάποια σπάνια αφηγηματικά σχόλια σε εστίαση μηδέν, όπως την ακόλουθη ρητορική ερώτηση: “Αλλά σας ερωτώ, έπρεπε πράγματι να γεννώνται τόσα κοράσια; Και αν γεννώνται, αξίζει τον κόπον ν’ ανατρέφονται;” (1989, 3: 445). Σύμφωνα με τις θεωρητικές μου απόψεις, η αφηγηματική φωνή στη *Φόνισσα* με λανθάνοντα τρόπο κατευθύνει τον αναγνώστη στην καταγγελία ενός γενικού κοινωνικού προβλήματος, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα μιας ιδιωτικής περίπτωσης. Με βάση το ίδιο ερμηνευτικό σχήμα, τα χωρία σε ΕΠΛ και ΕΛ της προσωπικής παραλλαγής στο δεύτερο μισό του μυθιστορήματος ανάλογα συνδηλώνουν την απόσταση που διατηρεί ο αφηγητής από την υπερβολικά ατομική λύση της πρωταγωνίστριας, ακόμα και στις επακόλουθες κοινωνικές (εκδίωξη από την κοινωνία) και ψυχολογικές συνέπειες (σειρά εφιάλτων) που έχει να αντιμετωπίσει. Με άλλα λόγια, η αρχική κοινωνική διάσταση του μυθιστορήματος έχει παραμεριστεί για την παρουσίαση του ατομικού προβληματισμού.

#### IV. Συμπεράσματα

Για να τελειώσω τη συγκριτική μελέτη μου, θα ήθελα να δικαιολογήσω την αφηγηματολογική προσέγγιση εκ των υστέρων, τονίζοντας μερικά προτερήματά της. Μπορώ να διατυπώσω τέσσερα, που όλα ως έναν βαθμό είναι αλληλένδετα:

(α) Για τη μελέτη του νατουραλισμού από ευρωπαϊκή άποψη, η μέθοδος της αφηγηματολογικής ανάλυσης όχι μόνο επιτρέπει τον ερευνητή να παραμερίσει τους παραδοσιακούς – συχνά ανακριβείς – ορισμούς του λογοτεχνικού αυτού ρεύματος, αλλά επίσης να αποδείξει τη γενετική συγγένεια σύγχρονων πεζογραφημάτων που προέρχονται από διάφορες ευρωπαϊκές λογοτεχνίες, χωρίς οι συγγραφείς τους ρητά να αναγνωρίζουν τη συγκεκριμένη σχέση. Είναι αυτονόητο όμως ότι γι’ αυτό μια ανάλυση της αφηγηματικής φωνής και της εστίασης δεν επαρκεί, αλλά πρέπει επί πλέον να λάβουμε υπόψη μας άλλες αφηγηματικές συνιστώσες όπως τη δομή της πλοκής, το είδος χρονοτόπου, τη λειτουργία των περιγραφών και το σημασιολογικό περιεχόμενο της ιστορίας. Επειδή στη διδακτορική μου διατριβή έχω δείξει ότι τόσο *Ο Ζητιάνος* όσο και *Η φόνισσα* στα αφηγηματικά επίπεδα εκείνα εκδηλώνουν αρκετά κοινά χαρακτηριστικά με το μοντέλο του Ζολά, δεν υπάρχει πια καμιά αμφιβολία ότι τα αριστουργήματα του Καρκαβίτσα και του Παπαδιαμάντη μπορούν να θεωρηθούν ως αντιπρόσωποι του ελληνικού νατουραλισμού (Borghart 2005α).

(β) Αν και ο πρώτος σκοπός μιας αφηγηματολογικής προσέγγισης του νατουραλισμού είναι η ανίχνευση γενετικών σχέσεων μεταξύ λογοτεχνικών κειμένων, οι παρεκκλίσεις από το ιδανικό πρότυπο όμως δεν είναι λιγότερο ενδιαφέρουσες. Έτσι, ελπίζω να έχω δείξει ότι ούτε *Ο Ζητιάνος* ούτε *Η φόνισσα* ακολουθούν καθόλου δουλικά τις προδιαγραφές του νατουραλισμού, εκδηλώνοντας και οι δύο με τον δικό τους τρόπο μια δημιουργική πρόσληψη ενός δυτικού λογοτεχνικού προτύπου.

(γ) Στην πρόσφατη γραμματολογία η αφηγηματολογία συνήθως δεν σπουδάζεται πια σαν αυτοτελής επιστημονικός κλάδος· αντίθετα, χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο σαν θεωρητικό θεμέλιο για την υποστήριξη ή απόρριψη των ερμηνευτικών διαισθήσεων που μας προκύπτουν κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης, προκειμένου να μας προφυλάξει από αυθαιρεσίες στη διαδικασία της επιστημονικής ερμηνείας· από την άποψη αυτή, δεν είναι τόσο η επίδειξη της λανθάνουσας καταγγελίας στο *Ζητιάνου* και στη *Φόνισσα* που αποτελεί την πραγματική προσφορά της ανάλυσής μου, παρά η συγκεκριμένη αφηγηματική υποδομή –μεταβλητή ή σταθερή εσωτερική εστίαση, διαπλοκή μεταξύ ΑΛ και ΠΛ– με την οποία πραγματοποιείται.

(δ) Τέλος, είμαι πεπεισμένος ότι η δική μου προσέγγιση των κειμένων του Καρκαβίτσα και του Παπαδιαμάντη είναι πιο λεπτή από τις υπάρχουσες –έστω και ελάχιστες– αφηγηματολογικές μελέτες. Όσον αφορά το *Ζητιάνο*, είναι τουλάχιστον παράξενο ότι το μυθιστόρημα αυτό εντελώς απουσιάζει από τη μελέτη του Peri για την ανάπτυξη του ΕΠΛ στην ελληνική λογοτεχνία (1994, 45-98), δεδομένου ότι κατά τη δική μου ανάγνωση βρήκα περισσότερο από εκατό σχετικά χωρία. Εκτός από τις απόψεις του Τζιόβα και του Παπαλεοντίου για την απόλυτη αμεροληψία της *Φόνισσας*, ο Peri στην ίδια μελέτη του αντιπροσωπεύει την άλλη άκρη, υποστηρίζοντας ότι “[...] η ρητορική στάση του αφηγητή που μιλάει εξ ονόματος της πρωταγωνίστριας είναι το κυρίαρχο γνώρισμα του μυθιστορήματος” (1994, 74). Με αφορμή την ποιητική του νατουραλισμού και την αφηγηματολογική προσέγγισή της, παρείχα –ελπίζω– μια πληρέστερη εικόνα της αφηγηματικής τεχνικής και στις δύο περιπτώσεις.

*Pieter Borghart*

Τμήμα Ελληνικών Σπουδών  
Πανεπιστήμιο Γάνδης  
Βέλγιο  
e-mail: Pieter.Borghart@UGent.be

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Γιαννόπουλος, Α. 1880. Επιστολμαία διατριβή αντί προλόγου. Στο: Καρκαβίτσας 1996, 271-297.
- Βλάχος, Ά. 1879. Η φυσιολογική σχολή του Ζολά: επιστολή προς επαρχιώτην. *Εστία* (Ιούλιος-Δεκέμβριος): 789-795.
- Ιακωβάτος Ζερβός, Η. Κριτική επί των συγχρόνων μυθιστορημάτων. Κεφαλληνία: Εκ του Τυπογραφείου ο Λέων.
- Ξενόπουλος, Γ. 1890. Αι περί Ζολά προλήψεις. *Εικονογραφημένη Εστία* (Ιούλιος-Δεκέμβριος): 321-324, 336-340.
- Καρκαβίτσας, Α. 1996. *Ο ζητιάνος*, εισαγ.-κειμένο-γλωσσάριο Π. Δ. Μαστροδημήτρης. Αθήνα: Κανάκης.
- Παπαδιαμάντης, Α. 1989. *Απαντα*, 2-3. Κριτική έκδοση Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος. Αθήνα: Δόμος.
- Παπαλεοντίου, Λ. 1997. Η παπαδιαμαντική μορφή της φόνισσας και ο αφηγητής: μερικά σχόλια. *Ελληνικά* 47: 339-347.
- Φαρίνου-Μαλαματάρη, Γ. 1987. *Αφηγηματικές τεχνικές στον Παπαδιαμάντη 1887-1910*. Αθήνα: Κέδρος.
- . 2002. Γρηγόριος Ξενόπουλος: επιλογή κριτικών κειμένων (ανθολόγηση – εισαγωγή – επιμέλεια Γ. Φαρίνου-Μαλαματάρη), Αθήνα: Αδελφοί Βλάσση, 2002.
- Baguley, D. 1983. Le Récit de guerre: Narration et focalisation dans *La Débâcle*. *Littérature* 50: 77-90.
- . 1990. *Naturalist Fiction: The Enthropic Vision*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borghart, P. 2003. Le naturalisme chez Papadiamandis. *Les Cahiers naturalistes* 77: 219-238.
- . 2004. (Greek) Naturalism in European Perspective: A Comparative Approach. *Excavatio* 19/1-2: 319-333.
- . 2005α. *Τι είναι αυτός ο Ζώλας; Het Griekse naturalisme in Europees perspectief (1879-1911)*. <<http://www.lib.ugent.be/execl/fulltxt/thesis/801001589140.pdf>> (πρόσβαση 12/09/2006).
- . 2005β. The Late Appearance of Greek Naturalism: An Explanatory Hypothesis. *Journal of Modern Greek Studies* 23/2: 313-334.
- . 2006α. Η νατουραλιστική διάσταση στο έργο του Μιχαήλ Μητσάκη. <[http://www.eens-congress.eu/?main\\_page=1&main\\_lang=de&eensCongress\\_cmd=showPaper&eensCongress\\_id=153](http://www.eens-congress.eu/?main_page=1&main_lang=de&eensCongress_cmd=showPaper&eensCongress_id=153)> (πρόσβαση 12/09/2006).
- . 2006β. Μια ανέφικτη αφηγηματική κατάσταση; *Τα έτοιμα και Η ζωή του Μιχαήλ Μητσάκη. Μικροφιλολογικά* 20 (Φθινόπωρο 2006): 18-21.

- . 2007α. The first naturalist novel in Greek: evidence from a close reading of Xenopoulos's *Nikolas Sigalos*. *Byzantine and Modern Greek Studies* 30, 1 (2007).
- . 2007β. Sailing under false colors: naturalism revisited. *Symposium – a quarterly Journal in Modern Literatures* 60, 4 (2007): 211-225.
- Chatman, S. 1990. *Coming to terms: The rhetoric of narrative in fiction and film*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.
- Chevrel, Y. 1986. Peut-on proposer une périodisation du naturalisme en tant que mouvement international?. Στο: Y. Chevrel (επιμ.), *Le naturalisme en question*. Παρίσι: Recherches actuelles en littérature comparée 2, 9-20.
- Cordesse, G. 1988. Narration et focalisation. *Poétique* 76: 487-498.
- Delcroix, M. και F. Hallyn. 1997. *Εισαγωγή στις σπουδές της λογοτεχνίας: μέθοδοι του κειμένου*. Αθήνα: Gutenberg.
- Genette, G. 1972. *Figures III*. Παρίσι: Seuil.
- . 1983. *Nouveau discours du récit*. Παρίσι: Seuil.
- Hemingway, M. 1992. Emilia Pardo Bazán: Narrative Strategies and the Critique of Naturalism. Στο: Brian Nelson (επιμ.), *Naturalism in the European Novel: New Critical Perspectives*. Νέα Υόρκη/Οξφόρδη: Berg, 135-150.
- Madsen, B. G. 1962. *Strindberg's Naturalistic Theatre: Its Relation to French Naturalism*. Seattle: University of Washington Press.
- Mittérand, H. (επιμ.). 1968. Emile Zola: *Oeuvres complètes*, 10 (édition sous la direction de Henri Mitterand). Παρίσι: Cercle du Livre Precieux.
- Peri, M. 1994. *Δοκίμια αφηγηματολογίας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Rodgers, E. 1992. The Reception of Naturalism in Spain. Στο: Brian Nelson (επιμ.), *Naturalism in the European Novel. New Critical Perspectives*. Νέα Υόρκη/Οξφόρδη: Berg, 120-134.
- Santos, A. C. 2002. Réception et diffusion du Naturalisme au théâtre: le présence d'Emile Zola au Portugal. *Excavatio* 17/1-2: 266-274.
- Stanzel, F. 1979. *Theorie des Erzählens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tziouvas, D. 2003. Selfhood, Natural Law, and Social Resistance in *The Murderess*. Στο: D. Tziouvas, *The Other Self: Selfhood and Society in Modern Greek Fiction*. Lanham: Lexington Books, 83-101.
- Vitoux, P. 1992. Narratology in Post Modern Times. *Yearbook in Research in English and American Literature* 8: 117-123.
- Zola, E. 1879α. Le Naturalisme au théâtre. Στο: Mittérand (επιμ.) 1968, 1231-1258.
- . 1879β. Les Documents humains. Στο: Mittérand (επιμ.) 1968, 1315-1318.
- . 1879γ. Le Roman expérimental. Στο: Mittérand (επιμ.) 1968, 1175-1203.



**The naturalist dimension  
in *The Beggar* and *The Murderess*:  
a narratological approach**

PIETER BORGHART

*Summary*

This article aims at a comparative reading of *The Beggar* (1896) by Karkavitsas and *The Murderess* (1903) by Papadiamandis in order to map out the naturalist dimension in both novels. After a brief discussion about the nature of this European literary movement, the structuralist theory of narration and focalisation is slightly modified and called in as a theoretical framework to better understand Zola's concept of "désintéressement" on the level of the narrative techniques proper. Finally, the methodology developed is used (1) to demonstrate how both *The Beggar* and *The Murderess* at first sight awake the impression of being allegedly "objective" narratives, thus bringing into practice an essential feature of the poetics of European naturalism (désintéressement), and (2) to point out on the basis of a more in-depth analysis that Karkavitsas and Papadiamandis in fact apply divergent narrative strategies to subtly influence the reader's opinion about the harsh events they describe in their respective novels (lurking social indictment).

# Το άτομο και ο θάνατος: Homo clausus ή homo duplex;

ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ

## I

Το ζήτημα που εδώ θα θέσω αφορά στη ζωή του ατόμου και την ιδεολογία που το περιβάλλει. Θεωρώ ότι η ιδεολογία που περιβάλλει τη ζωή του ατόμου ξεπερνά τη συνείδησή του. Συνεπώς, θα διαφωνήσω με κάποιες απόψεις που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εξαρτούν τη ζωή και τα περί αυτήν νοήματα από γενικές μορφές νόησης ή από γενικά σύμβολα. Παίρνοντας έναν άλλο δρόμο, θα προσπαθήσω να δω το πρόβλημα σε σχέση με τις κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες δημιουργούνται τα συγκεκριμένα ιδεολογικά μορφώματα που εννοματώνουν τόσο τη ζωή όσο και το τέλος της. Έτσι, σε αντίθεση με τον Ζίμμελ, δεν θεωρώ ότι ένα φυσικό γεγονός που βάζει τέλος στη ζωή ενός οργανισμού, δηλαδή ο θάνατος, αποτελεί μια γενική, πολιτιστική μορφή που δίνει στη ζωή τα περιεχόμενά της (Simmel 1988β). Επομένως, διαφωνώ και με την άποψη του Νόρμπερτ Ελίας, σύμφωνα με την οποία η σειρά των προβλημάτων που σχετίζονται με τον θάνατο, θα μπορούσε να ενσωματωθεί χωρίς κοινωνικές (εθνικές και ταξικές) διαμεσολαβήσεις σε μια ενιαία θεωρία συμβόλου, η οποία νοείται ως διαδικασία μετάβασης προς όλο και «υψηλότερα επίπεδα συνθέσεων» και αντιμετωπίζει συλλήβδην τους σημερινούς ανθρώπους ως «περισσότερο παρά ποτέ εγκλιματισμένους στον συμβολικό κόσμο που οι ίδιοι δημιουργούν» (Elias 2004). Θα προσπαθήσω λοιπόν να δείξω ότι ανάμεσα στη βιολογία –δηλαδή το φυσικό τέλος– και τον σύγχρονο πολιτισμό –δηλαδή την εννομάτωση του φυσικού τέλους– παρεμβάλλονται κοινωνικά προσδιορισμένες διαμεσολαβήσεις.

Το ζήτημα λοιπόν που θα θέσω, αφορά στην ιδιαίτερη μορφή που παίρνει η κατηγορία της προσωπικότητας στις σύγχρονες ή μοντέρνες κοινωνίες.<sup>1</sup> Τούτη η κατηγορία δεν θα μπορούσε να λάβει από μόνη της όχι μόνο κοινωνικά περιεχόμενα,

<sup>1</sup> Αναφέρομαι στις κατηγορίες της σκέψης του Ντυρκάιμ· βλ. Durkheim 1909.

αλλά και όποιο άλλο περιεχόμενο. Υπό αυτή την έννοια δεν θα μπορούσε να είναι αποκομμένη από άλλες κατηγορίες της σκέψης, όπως είναι ο χρόνος και ο χώρος, η ταξινόμηση στην ποσοτική και την ποιοτική της διάσταση, η δύναμη και η αιτιολόγηση. Δεν θα μπορούσε όμως να είναι αποκομμένη κυρίως από την ολότητα. Ας μην ξεχνάμε ότι η έννοια της ψυχής, ως συνώνυμο της κατηγορίας της προσωπικότητας, αποτελεί μια από τις σταθερές όλων των θρησκευτικών συστημάτων αναπαραστάσεων (Durkheim 1994, 388-90). Εφόσον το προηγούμενο συνιστά μια ανθρωπολογική σταθερά για τις κοινωνίες που ζουν μέσα στη θρησκεία, δηλαδή υπό τη σκέπη των θρησκευτικών αναπαραστάσεων, δεν θα μπορούσε παρά να εξετάσει κανείς τα περιεχόμενα της ίδιας έννοιας κατά τα διάφορα στάδια της διαδικασίας εκκοσμίκευσης και, προφανώς, εντός των νέων ολοτήτων στις οποίες δημιουργούνται αυτά τα περιεχόμενα.

Η σχέση ατόμου (μονάδας) και κοινωνίας (ολότητας) εμφανίστηκε ως μια από τις κύριες αντινομίες της σύγχρονης σκέψης. Αυτή η αντινομία δεν είναι καθόλου τυχαία, αλλά η εννοιοποίησή της παραμένει εξαιρετικά δυσχερής. Ίσως θα μπορούσαμε να την κατανοήσουμε εξετάζοντας τον τρόπο που συντάσσονται τα στοιχεία στα οποία αναφέρθηκα νωρίτερα, δηλαδή οι υπόλοιπες κατηγορίες της σκέψης, στο επίπεδο της σύγχρονης προσωπικότητας. Από αυτή την οπτική θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι ρυθμοί και οι κινήσεις στη διάρκεια μιας ζωής, οι κλίμακες των αντικειμενικών κατατάξεων και των ηθικών αξιολογήσεων των ατόμων, όπως και οι αιτιολογήσεις ή οι δικαιολογήσεις που αφορούν στην κοινωνική, ηθική, πολιτική, πολιτιστική και βιολογική πλευρά της ατομικότητας, είναι κυρίως αποτέλεσμα δομικών σχέσεων ανάμεσα σε μείζονες κοινωνικές ομάδες. Τούτες όμως τις σχέσεις διαμεσολαβούν όλο και περισσότερο οι κοινωνιο-επιστημονικές εννοιοποιήσεις και, γενικότερα, οι κοινωνικές θεωρίες.<sup>2</sup> Ο τρόπος που συντάσσουν τα προηγούμενα οι κοινωνικές θεωρίες φτάνει σε ένα όριο. Εδώ θα προσπαθήσω να μιλήσω γι' αυτό το όριο.

Το όριο για το οποίο θα μιλήσω δεν είναι ένα οποιοδήποτε όριο. Είναι αυτό που μάλλον απεγνωσμένα προσπαθεί να βρει ο σύγχρονος άνθρωπος. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για το όριο που χωρίζει τη ζωή του ανθρωποκεντρικού ατόμου από το φυσικό του τέλος. Το ανθρωποκεντρικό άτομο νοείται ως εκείνη η ύπαρξη που προσπαθεί να απεγκλωβιστεί από τις υπερβατικές εννοηματοώσεις του εαυτού, είναι η ύπαρξη που εν πολλοίς αντικαθιστά την παθητική αντωνυμία από την προσωπική. Με άλλα λόγια, είναι η, εμμενής πλέον, οντότητα που θέλει να συνδέσει το τέλος της με την επιθυμητή εκτύλιξη της ζωής και την επίσης επιθυμητή έλευση του τέλους. Πιθανόν, όλοι οι άνθρωποι θα ήθελαν να είναι θάνατοι μέσα σε ένα ιδεολογικό μόρφωμα το οποίο ανακηρύσσει το άτομο ως τον σχεδιαστή της ζωής σύμφωνα με τις ίδιες του τις επιθυμίες. Είναι προφανές ότι όσο κι αν το θέλουν δεν το μπορούν. Η

<sup>2</sup> Για την πλήρη ανάπτυξη αυτού του θεωρητικού πλαισίου βλ. Γεωργούλας 2006, Εισαγωγή και 2007, V1.1, V1.6.

διαφορά της θέλησης από τη δυνατότητα δεν θα μπορούσε παρά να ανιχνευθεί στο σχέδιο ζωής του κάθε ατόμου. Τούτο όμως απαιτεί την ανεύρεση μιας βάσης που θα επέτρεπε τον διαχωρισμό της θέλησης από την πραγματικότητα.

Ποια λοιπόν είναι η αντικειμενική βάση πάνω στην οποία θα μπορούσαν να εκφραστούν οι επιθυμίες ως προς ένα σχέδιο ζωής το οποίο θα περιλάμβανε και το τέλος του; Για να μην συνεχίσουμε λοιπόν την πορεία μέσα στην υποκειμενικότητα μιας απροσδιόριστης θέλησης, ας δούμε σε τι θα μπορούσε να αναλυθεί μια θεωρία ζωής, δηλαδή της θέλησης για ζωή. Η αναζήτηση μιας βάσης πάνω στην οποία θα στηριζόταν η όποια ανάλυση περνά από τον ορισμό ενός αρχικού σημείου, είτε αυτό είναι ανθρωπολογικό είτε είναι ιστορικό.

## II

Η αρχή που στηρίζει τις σκέψεις που ακολουθούν είναι ότι οι πρακτικές ή οι δράσεις του σύγχρονου ανθρώπου δεν προσδιορίζονται από την πίστη σε μια υπερβατική ανταμοιβή της ζήσης του (Gauchet 1985). Με άλλα λόγια, θεωρώ ως δεδομένο ότι ο θάνατος προσλαμβάνεται ως ένα τέλος, με τη διττή σημασία του όρου, της εμπειρικής ύπαρξης. Τούτο ισχύει προφανώς και για ανθρώπους που, ανεξάρτητα από το αν είναι θρήσκοι ή όχι, θυσιάζουν την εμπειρική τους ύπαρξη για λογαριασμό του ενός ή του άλλου ιδεώδους. Από μια άλλη σκοπιά, ούτε και οι διάφορες μορφές συλλογικής συνύπαρξης –και πολύ περισσότερο οι παγιωμένες ομάδες– είναι καταδικασμένες στην αιωνιότητα. Θα προσπαθήσω να μιλήσω για το ακραίο σημείο στο οποίο η ατομική πορεία του τέλους συναντά τη συλλογική τροχιά της συγκαιρινής κοινωνίας. Με δεδομένο ωστόσο ότι η σύγχρονη ολότητα δεν βρίσκεται υπό τη σκέπη ενός κοινού αναπαραστασιακού συστήματος, η συλλογική τροχιά δημιουργείται από τις τροχιές μικρότερων συλλογικοτήτων, είτε αυτές είναι παγιωμένες είτε όχι, μέσα στις οποίες το άτομο βρίσκει συναισθηματική υποστήριξη και, γενικότερα, «οντολογική» ασφάλεια.

Η αφετηρία του ό,τι ακολουθεί βρίσκεται σε μια παρατήρηση του Ζίμμελ. Αφορά στην ιστορική του θανάτου, και τούτο καθώς ο γερμανός κοινωνιολόγος τον θεωρεί ως την άλλη όψη της επικρατούσας αντίληψης για τη ζωή σε μια δεδομένη περίοδο. Ο ίδιος σημειώνει: «Η αντίληψή μας για τη ζωή, η αντίληψή μας για τον θάνατο, δεν είναι παρά οι δύο όψεις μιας ίδιας και μοναδικής θεμελιώδους συμπεριφοράς» (Simmel 1988β, 169). Από την άλλη πλευρά, θεωρώ, ακολουθώντας κάπως πιο χαλαρά τώρα τον Ζίμμελ, ότι ο θάνατος των, συναισθηματικά δεμένων, ομάδων είναι αυτός που επιτείνει την αγωνία του θανάτου των μονάδων.<sup>3</sup> Ο πρώτος

<sup>3</sup> Θα μπορούσαμε να εφαρμόσουμε τις σκέψεις του Ζίμμελ για τις ομάδες δύο ανθρώπων και σε ευρύτερες ομάδες που οι δεσμοί ανάμεσα στα μέλη τους έχουν συναισθηματικό χαρακτήρα· βλ. Simmel 1999, 113 κ.ε.

θάνατος είναι αυτός που εισάγει στον βίο των δεύτερων τον κοινωνικό θάνατο, δηλαδή επιφέρει μια μοναχική ζήση χωρίς νόημα και ελπίδα. Με διαφορετικά λόγια, με λόγια δηλαδή ποσοτικά, θεωρώ ότι όσο πληθαίνουν οι άνθρωποι χωρίς αξία –και αξιοπρέπεια–, τόσο αυξάνει η τιμή της συντροφιάς. Εφόσον η αξία της συντροφιάς ανάγεται σε μια κλίμακα αξιολόγησης των πραγμάτων και έτσι μετατρέπεται σε προϊόν ή σε υπηρεσία, η αποφυγή της μοναξιάς εξαρτάται άμεσα από τις αγοραίες τιμές των πραγμάτων. Η μέριμνα ή το συναίσθημα –ή καλύτερα η αποκομμένη από το συναίσθημα μέριμνα– μετατρέπονται έτσι σε προϊόντα τα οποία ζητούν μια ποσοτική κλίμακα για την αξιολόγησή τους. Κατά συνέπεια, η συντροφιά δεν θα μπορούσε παρά να μετρηθεί ως παραγωγική υπηρεσία και να μετατραπεί έτσι σε ένα καταναλωτικό προϊόν, σε ένα πράγμα, για να ενσωματωθεί πάραυτα στο διαφορικό εισόδημα των ατόμων.

### III

Ποιος είναι άραγε ο φυσικός σκοπός μιας ύπαρξης που η ίδια αντικατέστησε τη θεότητα με τον εαυτό της; Το πρώτο ζήτημα που τίθεται, αφορά στη θεότητα ή καλύτερα στο ιερό· κι όχι για κανέναν άλλο λόγο πέρα από το ότι το κοσμικό ορίστηκε από τις κοινωνικές θεωρίες κατ' αντιδιαστολή προς το υπερβατικό. Η νεωτερικότητα ανέπτυξε μια άκρως διφορούμενη στάση απέναντι στο κοσμικό και στο υπερβατικό, καθώς δεν γνωρίζει με ακρίβεια τον μηχανισμό που εισήγαγε η εκκοσμίκευση των ιδεωδών. Στην πραγματικότητα, ό,τι ορίστηκε, ενίοτε με τρόπο αρνητικό, ως γνώση δεν ήταν παρά μια νέου τύπου υπερβατολογία. Με αυτό εννοώ ότι περισσότερη σημασία έχει η πίστη στη γνώση παρά τα αποτελέσματα τα οποία παράγει τούτη η πίστη, δηλαδή τη νομιμοποίηση ταξικά ή εθνικά προσδιορισμένων ιδεωδών. Από αυτή την οπτική θα μπορούσε να δει κανείς ότι ενώ το ιερό εμφανίζεται ως ο κοινός αντίπαλος της σύγχρονης σκέψης, εντούτοις οι σχέσεις του ιερού με την ανθρωπότητα προσλαμβάνονται διαφορετικά από τα διαφορετικά ρεύματα αυτής της σκέψης. Σε ό,τι αφορά τώρα στην κοινωνιο-επιστημονική σκέψη, ενώ αυτή αντιμετωπίζει τη μαγικο-θρησκευτική σκέψη και γενικότερα το ιερό ως δημιουργήματα των ίδιων των ανθρώπων, εντούτοις οι διάφορες τάσεις της –που είναι σε μεγάλο βαθμό εθνικά προσδιορισμένες– δεν παύουν να αντιμετωπίζουν με διαφορετικούς ανθρωπολογικούς ή ιστορικούς όρους τις σχέσεις του ιερού με τον άνθρωπο ή την ανθρωπότητα. Η διαφορεική αντιμετώπιση φτάνει σε σημείο που θα μπορούσε να προσαρμόσει κανείς και στην ίδια τη θεότητα το «κονστрукτιβιστικό» ανέκδοτο για τους πιθήκους:<sup>4</sup> οι γάλλοι τη βλέπουν ως ιδεοποίηση της κοινωνίας, οι γερμανοί τη

<sup>4</sup> Οι βρετανοί επιστήμονες προβάλλουν στους πιθήκους δικά τους χαρακτηριστικά, βλέποντάς τους φλεγματικούς, οι αμερικανοί φυσιοδίφες τους βλέπουν ως ανηλεείς επιχειρηματίες, οι ιάπωνες τους βλέπουν κοινοτικά οργανωμένους και ιεραρχημένους, ενώ οι γάλλοι διακρίνουν την ελαφρότητα στη συμπεριφορά τους. Αναφέρεται από τον Hacking (1999, 64).

βλέπουν είτε ως το απόλυτο πνεύμα είτε ως τη μέγιστη απάτη, οι βρετανοί τη βλέπουν ως στάδιο από το οποίο διέρχεται η εμπειρική σκέψη προκειμένου να βρει το βασιλείο του ορθού συλλογισμού ή συμπερασμού.

Οι διαφορετικές, εθνικές τάσεις της κοινωνικο-επιστημονικής σκέψης, επειδή ακριβώς πατούν σε διαφορετικές παραδόσεις και προβάλλουν στις θεωρίες περί μαγικο-θρησκευτικής σκέψης συγκεκριμένες αντιλήψεις που απορρέουν από διαφορετικά κοινωνικά συμφέροντα γύρω από τους όρους της κοινωνικής συνύπαρξης, καταλήγουν σε διαφορετικές εννοιοποιήσεις τόσο της σύγχρονης ολότητας όσο και του σύγχρονου ατόμου. Έτσι, η δημιουργία της θεότητας συνδέεται είτε με την εξασφάλιση μέσω μιας υπερβατικής δύναμης των προϋποθέσεων λειτουργίας και αναπαραγωγής της κάθε μη σύγχρονης ολότητας (Ντυρκάιμ), είτε με την εξασφάλιση της νομιμοποίησης των σχέσεων κυριαρχίας στο εσωτερικό της κάθε επιμέρους ολότητας (διάφορες τάσεις της γερμανικής σκέψης), είτε με το άγουρο πνεύμα της μη σύγχρονης ανθρωπότητας, το οποίο υποτίθεται ότι δεν κατάφερε να εφαρμόσει σωστά την ορθή αρχή της αιτιότητας (αγγλοσαξονικός εμπειρισμός).

Είναι προφανές ότι ήδη βρισκόμαστε μπροστά σε τρεις, διαφορετικές μεταξύ τους, ανθρωπολογικές ή γενετικές θεμελιώσεις, οι οποίες ανοίγουν διαφορετικές οπτικές ως προς την απάντηση στο κεντρικό μας ερώτημα. Σε κάθε περίπτωση πάντως, όλες οι μοντέρνες θεμελιώσεις συνέδεσαν, με τρόπο λιγότερο ή περισσότερο χαλαρό, την εμφάνιση τόσο της σύγχρονης ολότητας όσο και του ατόμου με μια θεωρία εξέλιξης, κεντρικό σημαίνουν της οποίας ήταν η επιστημονική γνώση. Κατά συνέπεια, δεν αποτέλεσε έκπληξη το ότι και η ίδια η σύγχρονη προσωπικότητα –όπως εξάλλου και η σύγχρονη ολότητα– έγινε αντιληπτή ως ένα εμβαδόν, ως δηλαδή ολοκλήρωμα της συνάρτησης ανάμεσα στην ηλικία και στις κοινωνικές αξίες ή προσμονές που τίθενται προς λύση στην επιφάνεια των θεσμών. Αυτή η αντίληψη βέβαια ανήκει σε μιαν άλλη εποχή, όταν η έγνοια της συνύπαρξης είχε ως αφετηρία τη σύγχρονη ολότητα και η κυριαρχούσα αξία ήταν η ισότητα. Στην εποχή μας, η ζυγαριά γέρνει προς τη μεριά της αγοραίας πλευράς του ατομικισμού. Με όρους του Ζίμμελ, θα λέγαμε ότι σε τούτο το ιδεολογικό μόρφωμα, η μορφή ‘θάνατος’ δεν θα μπορούσε παρά έχει αγοραία και άκρως εγωιστικά περιεχόμενα.

Ο κοινός παρονομαστής των τριών αντιλήψεων είναι ότι το, απελευθερωμένο από το σκότος της μαγικο-θρησκευτικής σκέψης, άτομο αποτελεί τη βασική οντότητα της σύγχρονης ολότητας.<sup>5</sup> Ποιος λοιπόν είναι ο σκοπός, για να παραφράσω τον Μπόρχες, αυτής της δυναστείας των απομονωμένων ατόμων που έχουν ήδη αλλάξει την όψη του κόσμου; Είναι προφανές ότι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα εξαρτάται

<sup>5</sup> Μια άλλη διαφοροποίηση που προκύπτει στο εσωτερικό της σύγχρονης σκέψης είναι αυτή που αφορά στο αίτημα της απελευθέρωσης του ανθρώπου από κάθε είδους κυριαρχικούς εξαναγκασμούς. Για λόγους οικονομίας, θα αφήσουμε έξω από την παρούσα εργασία αυτή την κριτική άποψη.

από το θεωρητικό πρίσμα που ανοίγουν οι προαναφερθείσες ανθρωπολογικές ή ιστορικές θεμελιώσεις. Ας θέσουμε το ζήτημα υπό τη μορφή ερωτημάτων προς αυτές τις θεμελιώσεις. Πρόκειται άραγε για τη δημιουργία ενός κοινωνικού ατόμου, στο οποίο η κοινωνική συνείδηση ως σύζευξη γνώσης και ηθικής θα ελέγχει τα, βιολογικής προέλευσης, ορμέμφυτα; Πρόκειται άραγε για μια τραγική νομοτέλεια στην οποία, από τη μια μεριά, η κυριαρχία πολιτιστικών μορφών καθυποτάσσει πρόσκαιρα –ή ακόμη και μόνιμα– τη ζωική ορμή, αλλά, από την άλλη, δημιουργεί μια ανυπέρβλητη δυστυχία –ή έστω μοναξιά– σε επίπεδο προσωπικότητας; Πρόκειται μήπως για το αντίθετο, δηλαδή για μια νομοτέλεια απελευθέρωσης από κάθε αυθαίρετη κυριαρχία; Τέλος, πρόκειται άραγε για μια γνωσιακή σκυταλοδρομία που έχει ως σκοπό την ατομική αθανασία; Με άλλα λόγια, πρόκειται για έναν αγώνα γνώσης στο τέρμα του οποίου προβάλλεται η πεποίθηση ότι οι θεότητες της παρελθούσης ανθρωπότητας θα ενσαρκωθούν στην αθανασία του συγκαιρινού ή του μελλοντικού ατόμου; Πρόκειται δηλαδή για έναν αγώνα ενάντια στο σκοτάδι που περιβάλλει ακόμη τμήματα του μηχανισμού της φύσης και της ζωής; Μήπως άραγε η γνώση αυτού του μηχανισμού θα καθιέρωνε το άτομο ως υποκείμενο, δηλαδή θα καθίδρυε εκείνον τον τύπο ανθρώπου που θα αποφάσιζε ο ίδιος για τα όρια του φυσικού –αλλά και του κοινωνικού του– βίου;

Το τελευταίο ρεύμα, η συνεισφορά του οποίου στη διαμόρφωση του συγκαιρινού ιδεολογικού μορφώματος είναι κυριαρχική, εισάγει, στο όνομα της εμπειρίας, μια μονιστική μεταφυσική. Αυτό όμως δεν θα μας απασχολήσει εδώ, καθώς το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στις δύο πρώτες απόψεις και κυρίως στα ολισθήματά τους προς την κοίτη του κυρίαρχου ρεύματος. Σε ό,τι ακολουθεί, θα εξετάσουμε εν τάχει τα δύο πρώτα από τα τρία ιστορικά ρεύματα που μόλις σκιαγραφήσαμε.

#### IV

Το πρώτο είναι αυτό που ανοίγεται από την έρευνα της γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής –και κυρίως του Ντυρκάιμ– για τις συλλογικές αναπαραστάσεις και, ειδικότερα, για τις σχέσεις ανάμεσα στις δύο κύριες συνιστώσες των τελευταίων, ήτοι τη γνώση (έννοιες) και την ηθική (αξίες και κανόνες). Ο θεμελιωτής της κοινωνιολογίας, ακολουθώντας τη σύνδεση φυσικής ιστορίας και ισότητας δικαιωμάτων που επιτελέστηκε από τον γαλλικό διαφωτισμό, λύνει το πρόβλημα της σύνδεσής τους, σε ό,τι αφορά στις σύγχρονες κοινωνίες, στο επίπεδο της γνωσιακής στελέχωσης του κράτους. Το κράτος θεωρείται ως η κανονιστική κρυστάλλωση του διαφωτισμένου από τις επιστήμες νου.

Ας αρχίσουμε τη διαδρομή από ένα κείμενο που γράφει ο Ντυρκάιμ λίγο πριν πεθάνει (1917). Πρόκειται για ένα σχεδιάσμα για μια «θετική επιστήμη της ηθικής», στο οποίο ο συγγραφέας προσαρμόζει τη θεωρία κατηγοριών της σκέψης, δηλαδή της αντιστοιχίας νοητικού και κοινωνικού, στην πραγματικότητα της σύγχρονης κοινωνίας. Τούτο καθώς επισημαίνει τη χωρο-χρονική μεταβλητότητα του ανθρώπου

και ταυτόχρονα επαναλαμβάνει τη θέση που επεξεργάστηκε νωρίτερα: το άτομο είναι δημιούργημα της σύγχρονης κοινωνίας (Durkheim 1974). Σκιαγραφεί επίσης αδρά τη μακρά διαδικασία μετασχηματισμού της κατηγορίας προσωπικότητα, ερχόμενος σε εμφανή αντίφαση με τη θέση που ανέπτυξε μερικά χρόνια νωρίτερα, δηλαδή περί του αποκλειστικού εντοπισμού των κατηγοριών της σκέψης στις πρωτόγονες κοινωνίες (Durkheim 1994). Κατά τον Ντυρκάιμ, από τη ρωμαϊκή persona μεταβαίνουμε στο χριστιανικό πρόσωπο κι από το τελευταίο στο σύγχρονο άτομο. Η καθίδρυση ή θέσπιση του τελευταίου εγκαινιάζεται με τη διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου, με την Επανάσταση του 1789. Αυτό σημαίνει ότι η σύγχρονη κοινωνία, ως μια ολότητα νέας μορφής, έχει συγκεκριμένους λόγους που δημιουργεί αυτή τη νέα οντότητα, δηλαδή το άτομο. Κατά τον Ντυρκάιμ τούτο υπακούει σε μια αναγκαιότητα, διότι μόνο μέσα από την καθίδρυση αυτής της οντότητας θα μπορούσε να διασφαλιστεί η πρακτική εφαρμογή των καταστατικών αρχών (ή αξιών) αυτού του τύπου κοινωνίας: της ελευθερίας, της ισότητας και, κυρίως, της αδελφότητας. Πρόκειται κυρίως για μια ανθρωπολογική θεμελίωση, διότι, όπως σημειώναμε στην προηγούμενη παράγραφο, η λειτουργία μένει ουσιαστικά η ίδια, καθώς το κράτος έρχεται να καλύψει το κενό που άφησε η υποχώρηση της θρησκείας ως έκφρασης της «συλλογικής ψυχής». Θα επιστρέψουμε στον Ντυρκάιμ λίγο αργότερα.

Με αφετηρία το γενικό αυτό σχεδιάσμα του Ντυρκάιμ, ο Μως επιχειρεί, σε μια περίοδο άνθισης του ολοκληρωτισμού, ένα πιο λεπτομερές σχεδιάσμα επίσης ανθρωπολογικής θεμελίωσης και κοινωνιο-γενετικού προσανατολισμού, το οποίο και παρουσιάζει στα μέλη της Βρετανικής Ανθρωπολογικής Εταιρείας το 1938 (Mauss 1989). Συνοπτικά, η υπόθεση που σκιαγραφεί σε αυτή την εργασία είναι ότι στις «πρωτόγονες κοινωνίες» δεν υπάρχει η έννοια της ατομικότητας, καθώς οι ρόλοι που καλείται να καλύψει μια ανθρώπινη ύπαρξη στη διάρκεια του βίου της είναι συλλογικά και αυστηρά προδιαγεγραμμένοι: απορρέουν από και επιστρέφουν σε μια συλλογική ψυχή. Πρόκειται δηλαδή για ένα προδιαγεγραμμένο «προσωπείο», το οποίο είναι ψηφίδα της ολότητας και ταυτόχρονα πλήρως υποταγμένο στην τελευταία. Η έννοια του προσώπου, ως φορέα κάποιων δικαιωμάτων, δημιουργείται από τους ρωμαίους, εν συνεχεία βρίσκει μια παραπέρα επεξεργασία από τους στωικούς και τελειοποιείται από τους χριστιανούς. Με την έννοια του προσώπου καθιδρύεται η ισότητα των ανθρωπίνων υπάρξεων ως προς μια υπερβατική θεότητα. Κατά συνέπεια, ο θάνατος βγαίνει από τους συμβολισμούς των παγιωμένων, κοινωνικών ιεραρχήσεων και τίθεται σε μια βάση ισότητας απέναντι στην υπερβατική θεότητα. Τέλος, κατά τον Μως, το άτομο ως ψυχολογικό πλέον γεγονός, δηλαδή ως μια αυτόνομη ύπαρξη που ορίζεται σε σχέση με την ατομική συνείδηση, κάνει την εμφάνισή του στη φιλοσοφία του 17<sup>ου</sup> αιώνα και οροθετείται με ακρίβεια στο έργο του Καντ και του Φίχτε.

Εάν ωστόσο η ισότητα και η ελευθερία αποτελούν τη βάση πάνω στην οποία χτίζεται το άτομο ως ψυχολογικό γεγονός, η ολότητα μέσα στην οποία καλείται να συνυπάρξει με άλλα άτομα δεν διαθέτει μια «συλλογική ψυχή» της ίδιας τάξης με



εκείνην που διέθεταν οι «παραδοσιακές» ή οι «πρωτόγονες» ολότητες. Δεν χρειάζεται να γνωρίζει κανείς την έκβαση του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου, του ψυχρού πολέμου και της μετά αυτόν εποχής για να κατανοήσει ότι η φυσικαλιστική θεμελίωση της «συλλογικής ψυχής» οδηγεί στην πλήρη απαξίωση της ατομικής ζωής, τουλάχιστον όσων εκ των ανθρώπων θεωρούνται κατώτερα όντα. Βλέποντας ωστόσο κανείς τα πράγματα και μέσα από μια άλλη πλευρά, εύκολα θα διαπιστώσει ότι η εκκοσμίκευση δεν μπορεί να ξαναβρεί τη λιτότητα των ταφικών εθίμων της πρωτοχριστιανικής περιόδου και συνεχίζει να λειτουργεί με τις λογικές της συμβολικής ιεραρχίας της περιόδου με την οποία ιστορικά γειτονεύει. Μετά από την υποτιθέμενη «έξοδο από τη θρησκεία» αλλάζουν μόνο οι φιγούρες των ανθρώπων ή των γεγονότων που κρίνεται ότι αξίζει η μνημόνευσή τους. Εξάλλου, η βασική ιδέα του γερμανικού ιδεαλισμού περί πρωταγωνιστικού ρόλου των μεγάλων προσωπικοτήτων δεν αλλάζει δραματικά ούτε όταν ο Βέμπερ την ενσωματώνει στην κάθε θεσπισμένη σφαίρα της ανθρώπινης δραστηριότητας (Weber 1971). Η ίδια η αστική πόλη μετατρέπεται σε ένα είδος μουσειακού μνημείου που, μέσω της οδωνυμίας ή άλλων συμβόλων, ορίζεται και από τις, θεωρούμενες ως εξέχουσες, προσωπικότητες του παρελθόντος ή από τη μοναδικότητα των ιστορικών γεγονότων. Το συμβολικό μέγεθος του νεκρού «προφήτη» ή «μεγάλου ιερέα», με την ευρεία έννοια του όρου, κρυσταλλώνεται στη σημασία του ειδικού χώρου που λαμβάνει το όνομα αυτού. Θα επιστρέψουμε σε ορισμένες εκφάνσεις της γερμανικής σκέψης παρακάτω.

Σε κάθε περίπτωση, το σχέδιασμα του Μως άνοιξε την ανθρωπολογική έρευνα προς δύο κατευθύνσεις. Η πρώτη κατεύθυνση ήταν προς τη δομή, η οποία δεν θα μπορούσε παρά να θεμελιώσει την ανθρωπολογία πάνω στην ψυχολογία. Η ιστορία δεν προσφέρει εύκολα σταθερές που θα αποτελούσαν τη βάση για μια ενιαία θεωρία του ανθρώπου. Το έργο του Λεβί Στρως αποτελεί τον κύριο οδοδείκτη αυτής της πορείας. Η δεύτερη κατεύθυνση ήταν προς την ιστορία. Εδώ ωστόσο θα έπρεπε να βρεθεί επίσης μια ανθρωπολογική σταθερά που θα απέτρεπε την εύκολη ολίσθηση προς τον σχετικισμό. Η ιστορική διάσταση που ανοίγει ο Μως καλύπτεται κυρίως από το έργο του Λουί Ντυμόν. Τα έργα των δύο ανθρωπολόγων θα παγιώσουν μια εννοιακή διάκριση ως προς τη διαδικασία συγκρότησης του ατόμου: ο πρώτος προτείνει την έννοια της ατομίκευσης και ο δεύτερος αυτή της εξατομίκευσης.

## V

Ας πάμε ένα σύντομο περίπατο στο δεύτερο μονοπάτι. Έναν χρόνο μετά τη διάλεξη του Μως για την «κατηγορία πρόσωπο» εκδίδεται στην Ελβετία –και περνά απαρατήρητο για περισσότερα από 30 χρόνια– το *opus magnum* του Ελίας (Ελίας 1997). Σε αυτό το δίτομο βιβλίο, ο Ελίας, μέσα από τη σύνθεση της βεμπεριανής ιστορίας και της φροϋδικής ανθρωπολογίας και μέσα από ένα νεοκαντιανό πρίσμα, προωθεί –με αρτιότερη εμπειρική τεκμηρίωση– μια παρόμοια άποψη με αυτήν του

Ντυρκάιμ. Προωθεί κι αυτός την άποψη περί σύγχρονης κοινωνιογένεσης του ατόμου.

Ας υπενθυμίσουμε ότι στη γερμανόγλωσση κοινωνική θεωρία, στο γύρισμα του 19<sup>ου</sup> προς τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, το πρόβλημα της σχέσης ατόμου και ολότητας είχε πολωθεί ανάμεσα στην ατομική θέληση και την κατηγορικά διαρθρωμένη ολότητα. Το πρόβλημα που ετέθη αφορά στο ότι η σχέση του ανθρώπου με την κοινωνία είναι διαφορετική από αυτήν του ανθρώπου με τη φύση. Το άτομο δεν είναι απλό αντικείμενο της κοινωνικής ολότητας, και τούτο διότι με την πράξη του δημιουργεί τη δεύτερη. Αυτή η ένταση απεικονίζεται, με τον καθαρότερο ίσως τρόπο, στο έργο του Ζίμμελ. Ακριβέστερα, ο Ζίμμελ προσπαθεί να συμβιβάσει στο πλαίσιο μιας ενιαίας θεωρίας, την οποία ο ίδιος διατυπώνει ως «τραγωδία της κουλτούρας», τη βιταλιστική ορμή με τις μεζόνες πολιτιστικές μορφές (Simmel 1988γ). Η δυνατότητα ύπαρξης του κοινωνικού κόσμου –ή, για να είμαστε ακριβείς, του σύγχρονου κόσμου– προσλαμβάνεται ως μια «τραγωδία της κουλτούρας», η οποία προκύπτει από το ρήγμα ανάμεσα στην ανθρώπινη ζωή καθατή και σε ό,τι τη μορφοποιεί κοινωνικά. Εάν, όπως θα δούμε σε λίγο, ο Ντυρκάιμ επεξεργαζόταν την έννοια του «διττού ανθρώπου» (homo duplex) προκειμένου να φέρει τα βασικά πορίσματα που προέκυψαν από τη μελέτη της αρχαϊκής θρησκείας (διαχωρισμός ανάμεσα στο ιερό ως κοινωνία στην ιδεατή της μορφή και στο καθημερινό) στις σύγχρονες κοινωνίες (κάτι που εδώ αντιστοιχεί στο κοινωνικό και στο βιολογικό άτομο), ο Ζίμμελ, μέσα από το πρίσμα μιας άλλης πολιτιστικής παράδοσης, προσπαθεί να κατανοήσει τον τρόπο που τελείται η επικαιροποίηση των μεζόνων μορφών της κουλτούρας στην καθημερινή ζωή. Ακριβώς στο σημείο αυτό αντιλαμβάνεται την κουλτούρα ως άρνηση της ζωής. Τούτο διότι η ζωή δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο στο άτομο, δεν μπορεί παρά να είναι ατομική. Σε αυτήν την άρνηση ωστόσο βρίσκεται και η βασική προϋπόθεση για τη συνέχεια της ζωής. Η ορμή της ζωής δεν μπορεί να κλειστεί στις προϋπάρχουσες πολιτιστικές μορφές και τις μετασηματίζει. Εάν η κουλτούρα αποτελεί τη λογικά διαρθρωμένη και την αξιακά ή αισθητικά ιεραρχημένη ολότητα, δεν καταφέρνει ποτέ να καθυποτάξει το επιμέρους, δηλαδή τα εμπειρικά άτομα. Με άλλα λόγια, εάν οι πολιτιστικές μορφές αποτελούν τα απριόρι που τίθενται από τον θεωρητικό, τον πρακτικό και τον αισθητικό ορθό λόγο, η κοινωνική και ιστορική εμπειρία δείχνουν ότι αυτές οι μορφές δεν μπορούν να έχουν την παραμικρή σταθερότητα μπροστά στη βιταλιστική ορμή –και η ζωή, όπως είδαμε, είναι κάτι που υπάρχει μόνο σε επίπεδο ατόμου. Απλώς μορφοποιούν αυτή την ορμή σε περιόδους ανάπαυσης, όπως τις ονομάζει ο Ζίμμελ, για να ξαναμπει αμέσως μετά μπροστά η διαδικασία κίνησης, δηλαδή η διαδικασία μετασηματισμού του οτιδήποτε (έννοια, κανόνας, καλαισθητική κρίση) μορφοποιεί τη ζωή κατά την περίοδο ανάπαυσης. Η ίδια η ζωή ανατρέπει όλες τις μορφοποιήσεις που της επιβάλλει η κουλτούρα ή, ειδικότερα, ο ορθός λόγος. Είναι προφανές ότι στην άποψη του Ζίμμελ υπάρχει ένας διάχυτος –αλλά και βαθύτατος– μοντερνισμός, ο οποίος εκφράζεται ως ένα συνεχές παιγνίδι –όχι της παράδοσης αλλά– της ζωικής ορμής με τις εναλλασσόμενες μορφοποιήσεις της. Στον Ζίμμελ συναντά κανείς μια λατρεία της

μόδας, όπου ακόμη και ο θάνατος μετατρέπεται, όπως ακριβώς και στους *poètes maudits*, σε ζήτημα στυλ. Από αυτή την άποψη, το τέλος της ζωής δεν θα μπορούσε παρά να είναι μια ατομική υπόθεση ενάντια σε ό,τι δίνει σε αυτό το τέλος συμβατικές μορφές. Σε κάθε όμως περίπτωση, η μορφοποίηση των περιεχομένων της ζωής, είτε αυτή γίνεται με την ιδέα του θανάτου είτε μέσα από άλλα ηθικά ή αισθητικά σχήματα, μένει εκτός του άμεσου πεδίου της κοινωνικής γνώσης. Η γνώση, ειδικά η κοινωνιολογική, αποτελεί κι αυτή μια πολιτιστική μορφή που θα μπορούσε να πάρει διαφορετικά κοινωνικά περιεχόμενα, αλλά χωρίς κανένα άλλο ιδιαίτερο νόημα. Εδώ λοιπόν, η δυνατότητα της γνώσης περιορίζεται σε μια μορφή, η οποία, όπως και ο θάνατος, προσπαθεί να μορφοποιήσει τη δύναμη της ζωής, αλλά που τελικώς δεν τα καταφέρνει.

Η προηγούμενη αντίληψη, ως προς τον ρόλο της κοινωνικο-επιστημονικής γνώσης, αλλάζει ριζικά στο έργο του Ελίας. Ο τελευταίος κατανοεί και προσλαμβάνει τη διαδικασία πολιτισμού με τρόπο διαφορετικό σε θεωρητικό, αλλά και σε μεθοδολογικό επίπεδο. Θεωρητικά, κατανοεί τη διαδικασία του πολιτισμού ως μια εξελικτική διαδικασία μετάβασης προς υψηλότερα επίπεδα «συνθέσεων» (Elias 2004, 211) και που, μέσα από την κρυστάλλωση κανόνων σε θεσμικό και σε ατομικό επίπεδο, οδηγεί προς τον περιορισμό της βίας. Μεθοδολογικά, προσλαμβάνει την ίδια διαδικασία με όρους δομικής ομολογίας. Την προσλαμβάνει δηλαδή με όρους μιας ομολογίας ανάμεσα στις δομές προσωπικότητας και τις συνολικές δομές της κοινωνίας προς την κατεύθυνση του περιορισμού της φυσικής βίας. Στο επίπεδο της προσωπικότητας αυτό εκφράζεται με μια αλλαγή της θυμικής οικονομίας που οδηγεί στη συνεχή αύξηση του αυτοελέγχου. Στο επίπεδο των κοινωνικών σχηματισμών εκφράζεται με τη διεύρυνση των μονάδων κυριαρχίας και οδηγεί στη μονοπώληση της νόμιμης άσκησης της φυσικής βίας στην αρχή από το κράτος και μετά από υπερεθνικούς, πολιτικούς σχηματισμούς (Elias 1991a). Αυτή η διαδικασία κατανοείται θεωρητικά με όρους αύξησης των αλληλεξαρτήσεων ανάμεσα στα άτομα. Κατά τον Ελίας, οι αυξανόμενες αλληλεξαρτήσεις που τις στηρίζουν οι κοινωνικοί θεσμοί, αποτελούν τη δομή των διαδικασιών πολιτισμού που, όπως είπα πριν, έχουν κατεύθυνση προς τον περιορισμό της βίας. Θεωρείται ότι θα έπρεπε να έχουν επίσης κατεύθυνση και προς τον περιορισμό της οδύνης που προκαλείται από τη μοναχική αντιμετώπιση ή τη συναισθηματική απομόνωση του αρρώστου και του θνήσκοντος ατόμου (Elias 1987). Γράφω θα έπρεπε, επειδή η άποψη του Ελίας είναι ότι τα προηγούμενα δεν έχουν συνειδητοποιηθεί από τον μοντέρνο άνθρωπο, ενώ ενίοτε η αποστροφή προς ανεξέλεγκτες σωματικές εκροές υγρών ή προς σωματικές οσμές υπερισχύει των συντροφικών συναισθημάτων. Το μεγαλύτερο πάντως πρόβλημα που αφορά στη θυμική οικονομία φαίνεται να απορρέει εκ του γεγονότος ότι ο σύγχρονος άνθρωπος έχει μεταμορφωθεί σε *homo clausus*, δηλαδή σε ένα εγωκεντρικό άτομο που αντιλαμβάνεται τις μικρές, τις μεσαίες και τις μεγάλες συλλογικότητες (οικογένεια, παρέα, σχολείο, πόλη, κράτος, κτλ.) ως υποχρεωμένες να του παράσχουν τη μονομερή αρωγή τους (Elias 1991). Ο εγωκεντρισμός του *homo clausus* θεωρείται ως μια παρέκκλιση της διαδικασίας εξατομίκευσης. Για τον Ελίας, η λύση του προβλήματος περί των ορίων της εξατομίκευσης

βρίσκεται προς τη μεριά της συνειδητοποίησης των αλληλεξαρτήσεων. Αυτή η συνειδητοποίηση θεωρείται αρμοδιότητα της κοινωνικής επιστήμης και έργο της εκπαίδευσης, δηλαδή τελικώς της γνώσης. Θα ξαναγυρίσουμε.

## VI

Όπως σημειώναμε νωρίτερα, στη γραμμή της γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής όπως αυτή χαράσσεται εκ νέου από τον Μωσ, δημιουργήθηκαν δύο μείζονες απόψεις: μια δομική με ψυχολογική θεμελίωση και μια ιστορική. Η πρώτη άποψη, αυτή του Λεβί Στρως, βγαίνει από τη διαχρονία για να ορίσει τον άνθρωπο με όρους συγχρονίας. Ξεκινώντας από τη θεμελιακή αντίθεση φύση-πολιτισμός προβαίνει σε δύο νέους, αντινομικούς διαχωρισμούς. Από τη μια στηρίζει την ανθρωπολογία στην ψυχολογία (συναίσθημα), καθώς θεωρεί ως στιγμή ανάδυσης της ανθρωπότητας την αντίθεση ταυτότητα-ετερότητα (Lévi-Strauss 1974). Από την άλλη, διακρίνει δύο διαφορετικά και ομόλογα συστήματα ταξινόμησης που εμφανίζονται τόσο στην «άγρια» όσο και στην επιστημονική σκέψη. Το πρώτο αφορά στην κατάταξη της φύσης και έχει το όριο του στην ποικιλία ή στην προσήγωρία, ενώ για τα ανθρώπινα ταξινομητικά συστήματα το άτομο αποτελεί είδος από μόνο του (Lévi-Strauss 1977). Έτσι, αφού διαπιστωθεί ότι τα ταξινομητικά συστήματα που οι άνθρωποι δημιούργησαν για τη φύση έχουν το όριο τους στην προσήγωρία (στο είδος ή στην ποικιλία) και αυτά που δημιούργησαν για τους ίδιους στο άτομο, ανακηρύσει το άτομο σε είδος των δεύτερων. Το άτομο δεν αποτελεί ένα ιστορικό προϊόν του δυτικού πολιτισμού, αλλά μια πανανθρώπινη δημιουργία. Από αυτή την άποψη, η ατομίκευση συνιστά το σημείο σύγκλισης της άγριας και της εξημερωμένης σκέψης και συνίσταται στην υπόδειξη μιας ξεχωριστής θέσης στον κόσμο –μέσω του ονόματος– για την κάθε ανθρώπινη ύπαρξη. Εφόσον το άτομο αποτελεί πανανθρώπινη κατηγορία, δεν υπάρχει λόγος να μελετούνται οι επιμέρους εκφράσεις των ιδεολογιών που το περιβάλλουν και εν πολλοίς εννοημάτων την ατομική ζωή και τα όριά της. Η συνεύρεση μύθου και γνώσης είναι αρκετή για την αποκατάσταση του συνολικού νοήματος του ανθρώπινου βίου. Αρμοδιότητα που επαφίεται στην ανθρωπολογία. Με άλλα λόγια, η γνώση υποδεικνύεται ως η επιφάνεια εννοημάτων της ανθρώπινης ύπαρξης τόσο ατομικά όσο και συνολικά.

Ο Λουί Ντυμόν, που εκφράζει τη δεύτερη άποψη, κινείται στη διαχρονία με μεθοδολογικό πλοηγό την έννοια της ιεραρχικής αντίθεσης, και όχι της τυπικής όπως ο Λεβί Στρως. Αφού θεωρήσει αφενός την κουλτούρα ως είδος της ανθρωπότητας και αφετέρου ότι η «οικονομική» και η «πολιτική» είναι οι κύριες κατηγορίες της μοντέρνας κοινωνίας, ιχνογραφεί τόσο την ιστορική κοινωνιογένεση του ατόμου και του ατομικισμού όσο και τις εσωτερικές εντάσεις του τελευταίου με τον ολισμό. Οι ρίζες του σύγχρονου ατομικισμού εντοπίζονται στην περιοχή της θρησκείας και εκφράζονται κυρίως μέσα από την απόρριψη των δεύτερων ουσιών του Ακινάτη από τον Γουλιέλμο του Όκαμ και μέσα από το ενδοκόσμιο άτομο του προτεσταντισμού. Οι εντάσεις προ-

καλούνται ανάμεσα στην οικονομική κατηγορία που στηρίζεται στην αξία της ελευθερίας (αγορά) και στην πολιτική κατηγορία που στηρίζεται στην αξία της ισότητας (κράτος). Οι δύο συνιστώσες της μοντέρνας ιδεολογίας δημιουργούν διαφορετικά μείγματα, αλλά και πρωτότυπα μορφώματα μέσα από τον επιπολιτισμό τους με τις διάφορες, εθνικές κουλτούρες της Ευρώπης. Έτσι, οι ολοκληρωτικές ιδεολογίες που ευδοκίμησαν στην ευρύτερη περιοχή του ευρωπαϊκού πολιτισμού –και οδήγησαν στις μαζικές εξολοθρεύσεις που όλοι γνωρίζουμε– ερμηνεύονται ως παρεκκλίσεις από τις σωστές προσμίξεις ατομικισμού και ολισμού. Κι εδώ το όριο της εξατομίκευσης τοποθετείται σε ένα ιδεατό σημείο που ξεπερνά το ίδιο το άτομο. Το άτομο υπάρχει μεν ως –κεντρική ιδεολογική– μονάδα στα ευρωπαϊκά είδη κουλτούρας, αλλά τα τελευταία, ως ολόκληρες, αδυνατούν να του υποδείξουν κάποιο ικανοποιητικό όριο του βίου που να εμπεριέχει ταυτόχρονα και ισόποσα τις αξίες της ισότητας και της ελευθερίας. Η αρμοδιότητα της συνειδητοποίησης αυτού του ορίου, δηλαδή του πετυχημένου κοκτέιλ ατομικισμού και ολισμού, επαφίεται πάλι στην ανθρωπολογία (Ντυμόν 1988). Με άλλα λόγια, η γνώση έρχεται για ακόμη μια φορά προκειμένου να βοηθήσει στην ορθή εφαρμογή της ηθικής, δηλαδή των αξιών και της κρυστάλλωσής τους.

Σε κάθε περίπτωση, αμφότερες οι απόψεις που θεμελιώνονται στη δομική ή στην ιστορική εκδοχή της ανθρωπολογίας, αδυνατούν να ιχνογραφήσουν το όριο είτε της ατομίκευσης είτε της εξατομίκευσης. Πρώτη περίπτωση: Εάν το άτομο είναι πανανθρώπινο είδος, τότε το όριό του είναι το φυσικό του τέλος. Το φυσικό τέλος του ατόμου ως είδους αποτελεί ούτως ή άλλως τον απαραίτητο όρο της ζωής της ανθρωπότητας εν γένει. Δεύτερη περίπτωση: Εάν το εγκόσμιο άτομο είναι τμήμα ενός είδους κουλτούρας, ακόμη και τότε το όριό του βρίσκεται στο φυσικό του τέλος. Σε τι άραγε θα μπορούσε να βοηθήσει η ανθρωπολογική γνώση, είτε στη μια είτε στην άλλη της εκδοχή είτε ακόμη ως σύνθεση των δύο, σε μια εμμενή εννοημάτωση της ζωής –εφόσον σε αμφότερες τις περιπτώσεις τα περιεχόμενα της ζωής συνεχίζουν, όπως θα έλεγε ο Ζίμμελ, να προσδιορίζονται από τη μορφή ‘θάνατος’; Θα μπορούσε ίσως να τροποποιήσει ορισμένες μορφές εννοημάτωσης της ύπαρξης που απορρέουν από εθνοκεντρικές ή από φυσικαλιστικές θεμελιώσεις της σχετικής αξίας της ζωής. Εντούτοις, οι μαζικές εξολοθρεύσεις ή η μαζική οδύνη, που υπάρχουν ενδημικά στη διαδικασία είτε της ατομίκευσης είτε της εξατομίκευσης, δεν θα μπορούσαν να εξαρτηθούν μόνο από την άγνοια, την πίστη ή τη μεταφυσική. Κατά συνέπεια, η ανθρωπολογική γνώση δεν θα μπορούσε παρά να λειτουργήσει παρά μόνο ως μια νέα υπερβατολογία, δηλαδή δεν θα μπορούσε παρά να νομιμοποιεί πρακτικές και προτάγματα ανθρώπων που έρχονται σε επαφή μαζί της. Είναι δυνατόν η γνώση μιας διαδικασίας ζωής να εμπνεύσει καθολικές αξίες που θα ρύθμιζαν τις μελλοντικές σχέσεις μέσα από την κανονιστική τους κρυστάλλωση; Ακόμη κι αν αυτό συμβαίνει, ποιος μπορεί να εγγυηθεί ότι οι φορείς της γνώσης ή της πίστης στη γνώση δεν θα μετατρέπονταν σε ένα νέο και παντοδύναμο ιερατείο που θα όριζε πάλι με αυθαίρετους όρους τη σύνδεση της ζωής με το όποιο επέκεινά της;

## VII

Αφού αυτή η πορεία μας οδήγησε σε αδιέξοδο, θα μπορούσαμε να ξαναγυρίσουμε στις αφετηρίες. Στο έργο δηλαδή του Ελίας και σε αυτό του Ντυρκάιμ. Τα δύο έργα παρουσιάζουν κοινά στοιχεία αλλά και διαφορές. Τα κοινά στοιχεία βρίσκονται στην κριτική που ασκούν τόσο στον εκρομαντισμό όσο και στον ωφελιμισμό. Η διαφορά βρίσκεται στις ανθρωπολογικές τους θέσεις; ενώ και οι δύο δέχονται τη χωρο-χρονική μεταβλητότητα του ανθρώπου, ο Ελίας γέρνει προς μια ιδιόμορφα μονιστική και ο Ντυρκάιμ προς μια καθαρά δυϊστική αντίληψη της ανθρώπινης φύσης.

Ας αρχίσουμε από τα κοινά τους σημεία. Αμφότεροι ασκούν μια αυστηρή κριτική σε αυτό που θεωρούν ως εκρομαντισμό της μοντέρνας σκέψης. Εκρομαντισμός σημαίνει κυρίως την παραχώρηση του πρωτείου στον «πνευματικό» πολιτισμό που θεωρείται ως αυτόνομο μέγεθος, με τη συνακόλουθη αρνητική αντιμετώπιση της τεχνολογίας. Από την άποψη του εκρομαντισμού, τα δεινά της ανθρωπότητας συνδέθηκαν με τη διαφοροποίηση και η τελευταία θεωρήθηκε ως υπαίτιος για την απώλεια του νοήματος του βίου. Η κριτική που αναπτύσσει ο Ντυρκάιμ ενάντια στους παρελθοντιστές –που τους θεωρεί επιστημονικούς πραξικοματίες– είναι παρόμοια με αυτήν που αναπτύσσει ο Ελίας ενάντια στον Φιλίπ Αριές (Durkheim 1986, Elias 1987). Αμφότεροι θεωρούν όλους όσους εξωραΐζουν το παρελθόν ότι παραβλέπουν την πρόοδο που έχει συντελεστεί προς την κατεύθυνση της άμβλυνσης της βίας και του πόνου, αλλά και προς την κατεύθυνση της επιμήκυνσης της ζωής. Ωστόσο, συμφωνούν αμφότεροι, το πρόβλημα της αύξησης της ευδαιμονίας παραμένει ανοικτό και ο κυριότερος παράγοντας της στασιμότητας είναι ο εγωισμός.

Ενώ ο εγωισμός ταυτίζεται και από τους δύο με τον ωφελιμισμό, εν τούτοις οι κριτικές που ασκούνται προς τον τελευταίο πατούν σε διαφορετικές βάσεις. Ο Ντυρκάιμ τον συνδέει με τον *homo simplex*, δηλαδή με τον μονισμό, ενώ ο Ελίας με τον *homo clausus*, δηλαδή με μια από τις παραλλαγές του μονισμού που κατ' αυτόν εκφράζεται στο εγωκεντρικό άτομο (Durkheim 1970 και Elias 1991, αντίστοιχα). Το σημείο λοιπόν που διαφοροποιεί τους δύο κοινωνιολόγους προκύπτει από τον τρόπο που συνδέουν τη γνώση με την ηθική. Αμφότεροι βέβαια δημιουργούν μια σχέση εξάρτησης της δεύτερης από την πρώτη, αλλά ο Ελίας εξαρτά μονομερώς και αποκλειστικά την ηθική από τη γνώση, κάτι που δεν ισχύει για τον Ντυρκάιμ.

Ο *homo clausus* είναι αυτός που ανακηρύσσει το κλειστό του εγώ σε κέντρο του κόσμου, αυτός δηλαδή που βλέπει τον κάθε ευρύτερο σχηματισμό ή θεσμό ως εμπόδιο στην ελευθερία του (Elias 1991). Είναι τελικώς ο άνθρωπος που δημιουργήθηκε μέσα από έναν συγκεκριμένο τρόπο εκπαίδευσης και που αγνοεί ότι η διαδικασία πολιτισμού είναι μια κοινωνική διαδικασία. Μια διαδικασία, δηλαδή, που χαρακτηρίζεται από τον πολλαπλασιασμό των αλληλεξαρτήσεων και που από αυτήν προκύπτουν όλες οι δυνατότητες αύξησης της οντολογικής –ψυχολογικής και κοινωνικής– ασφάλειας. Η συνειδητοποίηση –μέσω της εκπαίδευσης– αυτής της διαδικασίας, την οποία υποτίθεται αποκαλύπτει η κοινωνική επιστήμη ως «κυνηγός μύθων», θα καταδίωκε

τα φαντάσματα του παρελθόντος που συνοδεύουν ένα φυσικό γεγονός όπως ο θάνατος και θα απάλειφε τα δεινά που προκαλεί μπροστά στον θάνατο και στον πόνο η μοναξιά. Το όριο της εξατομίκευσης δεν είναι ο θάνατος, αλλά ούτε και η απατηλή ελπίδα ξεπεράσματός του μέσα από την ανάπτυξη των επιστημών της ζωής. Το όριο της εξατομίκευσης θεωρείται ότι είναι η συνειδητοποίηση των αλληλεξαρτήσεων. Η παρηγοριά μόνο στη θυμική ή συναισθηματική δομή ενός homo interdependentis μπορεί να βρει το κατάλληλο έδαφος για να ευδοκιμήσει. Κι αυτό μπορεί να γίνει μόνο σε ένα υψηλότερο επίπεδο «σύνθεσης». Θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο μετά από την ουσιαστική συνένωση των επιστημών, δηλαδή την ενοποίηση της γνώσης, κάτι που θα αποκαθιστούσε και το ενιαίο νόημα της ύπαρξης. Εδώ ωστόσο ξαναγυρνάμε σε μια γνώση που δεν είναι παρά η αρωγός της ηθικής. Ποιας όμως ηθικής ή, καλύτερα, της ηθικής ποιας κοινωνικής ομάδας;

Πώς λοιπόν θα μπορούσε να επιτευχθεί η ενοποίηση της γνώσης που υποτίθεται ότι θα αποκαθιστούσε και το ενιαίο νόημα της ανθρώπινης ζωής; Πώς δηλαδή θα μετέβαινε κανείς από τη γνώση των διαδικασιών στις αξίες και στους κανόνες της ανθρώπινης συνύπαρξης; Θα μετέβαινε άραγε μέσα από την απλή διευθέτηση του συμβολικού και τη συνειδητοποίηση της εξελικτικής διαδικασίας ως μετάβασης σε υψηλότερα επίπεδα εννοιακών συνθέσεων (Eliás 1991β); Θα μετέβαινε μήπως μέσα από την κατάδειξη των αυθαίρετων αναλογιών που δημιουργούνται στη βάση των κανόνων καθαρότητας, στους οποίους θα ενέτασσε και την απουσία των προσώπων στις καθαρές, οικονομικές θεωρίες;<sup>6</sup> Θα μετέβαινε άραγε μέσα από την πολιτική ιστορία της εκκοσμίκευσης ή της «εξόδου από τη θρησκεία», για να βρει τελικώς ως τη μόνη εμμενή επιφάνεια, ικανή να εννοηματοώσει την ατομική ύπαρξη, τη γνωστική ψυχολογία και γενικότερα τις γνωσιοεπιστήμες;<sup>7</sup> Η, τέλος, θα ξαναγυρνούσε μήπως, μέσω μιας διευρυμένης θεωρίας των παθών και των συμφερόντων, στο υποτιθέμενο ως υπέρτατο «πάθος και συμφέρον» της γνώσης (Kaufmann 2004); Πώς όμως θα μπορούσε σε όλες τις περιπτώσεις να διαχωρίσει την κοινωνιο-επιστημονική γνώση από τα πεζά συμφέροντα και τελικώς την ιδεολογία, και μάλιστα τη μονιστική ιδεολογία του αγοραίου ατομικισμού; Μήπως λοιπόν η πίστη στη γνώση είναι μια πίστη που αποκλείει τα αποτελέσματα που η ίδια παράγει;

<sup>6</sup> Για την αναλογική οικοδόμηση της σημασίας, όπως και συμβολικών κανόνων, στη βάση φυσικών καταστάσεων (μόλυνση-καθαρότητα) βλ. Douglas 1967 και 1970. Για τη μετατροπή από τις κοινωνικές επιστήμες των προσώπων σε αφηρημένες, αριθμοποιημένες και, άρα, «καθαρές» μονάδες βλ. Douglas και Ney 1998.

<sup>7</sup> Για την άποψη περί «εξόδου», αλλά και τα συγκαρινά προβλήματα που συνδέονται με την «εξοδο», βλ. Gauchet 1998α. Για την πρόταση αντικατάστασης του «ασυνείδητου», είτε αυτό έχει θρησκευτική είτε ψυχαναλυτική προέλευση, από μια νέα οθόνη εννοηματοάτωσης της ύπαρξης που, υποτίθεται ότι, θα βρεθεί στις γνωσιο-επιστήμες, βλ. Gauchet 1998β, 1998γ, 2002.

## VIII

Η έννοια του *homo duplex* ανοίγει μια διαφορετική προοπτική. Κατ' αρχάς η έννοια προτείνεται από τον Ντυρκάιμ σε μια απάντησή του στις κριτικές που ασκήθηκαν στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής* (Durkheim 1994, 1970). Στην απάντηση προς τους επικριτές του, ο Ντυρκάιμ γενικεύει μια δευτερεύουσα θέση που επεξεργάστηκε στο δεύτερο βιβλίο των *Στοιχειωδών μορφών της θρησκευτικής ζωής*. Ας υπενθυμίσω, παρεμπιπτόντως, ότι η βασική θέση είναι ότι το ιερό δεν είναι παρά η κοινωνία στην ιδεατή της μορφή. Η δευτερεύουσα θέση, στην οποία αναφέρθηκα και παραπάνω, αφορά στην έννοια της ψυχής. Στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής*, η έννοια ήταν ενταγμένη στην αντιδιαστολή ιερού και καθημερινού και αποτελούσε, σε αντίθεση με το σώμα, το τμήμα του ιερού που κατατίθεται στην κάθε ανθρώπινη ύπαρξη και που μετά τον θάνατο της τελευταίας ξαναγυρνά στον χώρο από τον οποίο προέρχεται. Από τη γενίκευση αυτής της θεωρίας σκιαγραφείται μια –εξαιρετικά επίκαιρη– έννοια: αυτή του κοινωνικού ατόμου. Όπως προείπα, το άτομο είναι για τον Ντυρκάιμ μια μοντέρνα οντότητα, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει η μοντέρνα κοινωνία. Το άτομο ωστόσο χωρίζεται σε δύο μέρη, όπως ακριβώς και ο θρήσκος πρόγονός του. Χωρίζεται σε ένα ανώτερο μέρος στο οποίο ενδημούν τα ιδεώδη της μοντέρνας κοινωνίας, ήτοι ο αλτρουισμός, το ήθος και η ηθικότητα, δηλαδή τελικώς η μοντέρνα κοινωνία στην ιδεατή της μορφή· και σε ένα κατώτερο μέρος, το οποίο ταυτίζεται με τον ωφελιμισμό και στο οποίο κατοικούν τα πάθη, τα ένστικτα, ο εγωισμός, τελικώς η βιολογία.

Ας υποθέσουμε ότι αυτή η άποψη έχει μια βάση. Πώς όμως η μοντέρνα κοινωνία που εν μέρει βρήκε τρόπους για να καταπραΰνει τον πόνο, θα εύρισκε και τρόπους για να απαλύνει τον φόβο του θανάτου, αλλά και τα αρνητικά συναισθήματα που γεννά το πάσχον σώμα; Δίνοντας άραγε τον εαυτό της προς λατρεία και ανακαλύπτοντας σύμβολα τα οποία θα μνημόνευαν την ξεχωριστή προσφορά προς αυτήν; Ή μήπως, από την άλλη μεριά, δημιουργώντας επαγγελματικές ομάδες διαχείρισης της θυμικής αποστροφής, δηλαδή ό,τι από το πάσχον σώμα προκαλεί θυμική αποστροφή; Δημιουργώντας δηλαδή αφενός ένα πάνθεον εξεχουσών προσωπικοτήτων προς λατρεία, σύμφωνα με κάποια ειδικά κριτήρια, και αφετέρου ειδικούς θεσμούς εγκλεισμού του πάσχοντος σώματος; Θα μνημόνευε αυτούς τους νέους θεούς και θα άφηνε τους κοινούς θνητούς στην οικογενειακή μνήμη –που δεν ξεπερνά τις τρεις γενιές– και στα επίσης κοινά μνήματα που κι αυτά δεν πρόκειται να ξεπεράσουν αυτή τη διάρκεια; Από την άλλη πλευρά, θα εκχωρούσε σιδήποτε από το πάσχον σώμα δημιουργεί αποστροφή σε μια ειδικά εκπαιδευμένη ομάδα επαγγελματιών της σωματικής και ψυχικής μηχανικής; Μα λίγο πολύ αυτά συμβαίνουν κι εξάλλου, ως άποψη, ελάχιστα διαφοροποιείται από τις απόψεις των τάσεων του γερμανικού ιδεαλισμού που είδαμε λίγο παραπάνω.



## IX

Θα ήταν χρήσιμο να θυμηθούμε ότι η κοινωνική ευταξία στις πρωτόγονες κοινωνίες που ο Ντυρκάιμ χρησιμοποίησε στις μελέτες του, θεμελιώνεται στην αλληλεπίδραση, κατεξοχήν τμήμα των οποίων αποτελούν οι τελετουργίες. Ο Γκόφμαν, ακολουθώντας αυτή τη γραμμή, προσπάθησε να δείξει ότι το ιερό κομμάτι του μοντέρνου ανθρώπου είναι η όψη του, δηλαδή η εικόνα που ο ίδιος παρουσιάζει στις συναναστροφές του (Goffman 1974). Ίσως σε αυτό το σημείο, δηλαδή στον απόλυτο σεβασμό της όψης του άλλου, να βρίσκεται το κλειδί που θα απάλυνε τον πόνο αλλά και θα έδινε μια ικανοποιητική συντροφιά στους θνήσκοντες. Αλλά, ας μην παραβλέπει κανείς το ότι οι, τουλάχιστον, φυσιολογικώς θνήσκοντες δεν έχουν τη δυνατότητα της παρασκευαστικής προετοιμασίας για την καλύτερη δυνατή δημόσια παρουσίαση της όψης τους. Κάτι που εκ των πραγμάτων τους καταδικάζει στο να υπόκεινται στις συνέπειες μιας δεδομένης –και εξειδικευμένης– θυμικής οικονομίας, η οποία τείνει πλέον να εκφράζεται δημοσίως με την υποκριτική ηθική που κοινώς ονομάζεται πολιτική ορθότητα.

Είναι όμως ικανή η λεκτική ορθότητα στις δημόσιες και τις ιδιωτικές αλληλεπιδράσεις ή συναναστροφές να αλλάξει και τον τρόπο αξιολόγησης των προσώπων ή τις θυμικές δομές του σύγχρονου ανθρώπου; Με άλλα λόγια, ο τρόπος αξιολογικής ιεράρχησης των ανθρώπων που ζουν στις καπιταλιστικές κοινωνίες της εποχής μας, μπορεί να τεθεί δίχως τις οικονομικές προϋποθέσεις του ορισμού της κοινωνικής αξίας; Εφόσον λοιπόν η κυρίαρχη μορφή παραγωγής επιβάλλει τόσο τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων όσο και τα κριτήρια αξιολόγησης των ανθρώπων, η μοναξιά και η οδύνη του θανάτου παραμένουν σε στενή συνάρτηση με τις διαφορετικές δυνατότητες ιδιοποίησης αγαθών και υπηρεσιών. Και η γνώση με τις μορφές που τη συναντήσαμε εδώ, δηλαδή είτε ως πάθος είτε ως συμφέρον, θα περιορίζεται στη νομιμοποίηση της υφιστάμενης αξιολόγησης ως της υποτιθέμενης ως μόνης δυνατής. Με άλλα λόγια, θα περιορίζεται στη λεκτική και εξειδικευμένη διαχείριση της θυμικής οικονομίας, χωρίς να μπορεί να βγει από την υποκρισία που αποτελεί εξάλλου τη δομική σταθερά της. Για παράδειγμα, εάν η ηθική που απέρρευε από τη «θεοδικία του προορισμού» έχει αντικατασταθεί από μια ηθική που απορρέει από τη «θεοδικία» της επαγγελματικής επίτευξης (Weber 1996: 458-460), είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς ένα σώμα επαϊόντων επί του πόνου που να παρέχει αρωγή στη φυσική φθορά των ατομικών σωμάτων χρησιμοποιώντας αποκλειστικά κατηγορίες του «κόσμου της φυσικής αιτιολόγησης» (Weber 1996: 454).

Ολοκληρώνοντας τη μικρή μας διαδρομή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σύνδεση του βιολογικού και του πολιτιστικού δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς κοινωνικά δεσμευμένες διαμεσολαβήσεις. Οι όροι που απαιτούνται για τη δημιουργία των κοινωνικά δεσμευμένων κατηγοριών δεν μπορούν να προέρχονται ούτε από τις ποσοτικές ούτε από τις ποιοτικές εκδοχές της ταξινόμησης των ανθρώπων, και κατά συνέπεια των πασχόντων ανθρώπων. Τούτο διότι η πρώτη αποκλείει εξ ορισμού την ηθική από τη γνώση και η άλλη ηθικοποιεί τη γνώση. Αμφότερες ωστόσο προβαίνουν στην

αφαίρεση της πολιτικής, δηλαδή των ευρύτερων πλαισίων μέσα στα οποία λαμβάνουν τα νοήματά τους τόσο οι ποσοτικές κατατάξεις όσο και οι ποιοτικές αξιολογήσεις. Κατά συνέπεια, η θρησκευτική υπερβατολογία θα παραμένει ισχυρή και απολύτως κατανοητή –αλλά και δικαιολογημένη– όσο οι προϋποθέσεις για την ισότητα, αλλά και την αδελφότητα, των ανθρώπων θα αργούν να τεθούν επί της γης. Ο homo duplex, ακόμη και στη θρησκευτική του εκδοχή, φαίνεται να παρέχει περισσότερη ασφάλεια στους αρνητικά ευνοημένους ως προς την αξία της ισότητας ανθρώπους, από αυτήν που τους προσφέρει ο homo simplex ή ο homo clausus της μονιστικής υποκρισίας.

*Αντώνης Γεωργούλας*

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών  
Πανεπιστήμιο Κρήτης  
74100 Ρέθυμνο  
e-mail: georgoul@phl.uoc.gr

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Γεωργούλας, Α. 2006. *Οι πολιτικές της κοινωνικής θεωρίας, 1. Κοινωνικές δομές και κατηγορίες της σκέψης*. Αθήνα: Gutenberg.
- . 2007. *Οι πολιτικές της κοινωνικής θεωρίας, 2. Κοινωνική αναπαραγωγή και ιδεολογικός μετασχηματισμός στο τέλος του 20<sup>ου</sup> αιώνα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Ελιάς, Ν. 1997. *Η εξέλιξη του πολιτισμού*. 2 τόμοι. Αθήνα: Νεφέλη.
- Λέβι-Στραύς, C. 1977. *Ο τοτεμισμός σήμερα*, μτφ. Ν. Βουλέλης. Αθήνα: Ράππας.
- Ντυμόν, Λ. 1988. *Δοκίμια για τον ατομικισμό*, μτφ. Μ. Λυκούδης. Αθήνα: Ευρύαλος.
- Douglas, M. 1967. *Purity and danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.
- . 1970. *Natural symbols*. Λονδίνο: Barry & Jenkins.
- Douglas, M. και S. Ney. 1998. *Missing persons: A critique of social sciences*. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, E. 1909. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. *Revue de Métaphysique et de Morale* 17: 733-758.
- . 1911. Jugement de valeur et jugement de réalité. *Revue de Métaphysique et de Morale* 19: 437-453.
- . 1917. Introduction à la morale. Στο: του ιδίου, *Textes 2. Religion, Morale, Anomie*, Παρίσι: Minuite.
- . 1986. *De la division social du travail*. 11<sup>η</sup> έκδοση. Παρίσι: PUF.
- . 1970. Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. *La science sociale et l'action*. Παρίσι: PUF, 314-332.
- . 1994. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Quadrige). Παρίσι: PUF.
- Elias, N. 1987. Vieillir et mourir: Quelques problèmes sociologiques. Στο: του ιδίου, *La solitude des mourants*. Παρίσι: Christian Bourgeois.
- . 1991. *Qu'est-ce que la sociologie*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- . 1991α. Les transformations de l'équilibre 'Nous-Je'. Στο: του ιδίου, *La société des individus*. Παρίσι: Fayard.
- . 1991β. *The symbol theory*. Λονδίνο: Sage.
- . 2004. *Περί χρόνου*, μτφ. Θ. Λουπασάκης. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Hacking, I. 1999. *The social construction of what?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gauchet, M. 1985. *Le désenchantement du monde*. Παρίσι: Gallimard.
- . 1998α. *La religion dans la Démocratie*. Παρίσι: Gallimard.
- . 1998β. Essai de psychologie contemporaine: Un nouvel âge de personnalité. *Le Débat* 99: 164-181.
- . 1998γ. Essai de psychologie contemporaine: L'inconscient en redéfinition. *Le Débat* 100: 187-206.

- . 2002. Redefining the unconscious. *Thesis Eleven* 71: 4-23.
- Goffman, E. 1974. La tenue et la déférence. Στο: του ιδίου, *Les rites de l'interaction*. Παρίσι: Editions du Minuit.
- Kaufmann, J.-C. 2004. *L'invention de soi: Une théorie de l'identité*. Παρίσι: Armand Colin.
- Λεβί Στρως, Κ. 1974. *Η άγρια σκέψη*, μτφ. Ε. Καλπουρτζή. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Mauss, M. 1989. Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'. Στο: του ιδίου, *Sociologie et anthropologie* (Quadrige). Παρίσι: PUF.
- Simmel, G. 1988α. *La tragédie de la culture*. Παρίσι: Rivage Poche.
- . 1988β. Métaphysique de la mort. Στο: του ιδίου 1988α, 169-178.
- . 1988γ. Le concept de la tragédie de la culture. Στο: του ιδίου 1988α, 179-217.
- . 1999. *Sociologie: Etudes sur les formes de socialisation*. Παρίσι: PUF.
- Weber, M. 1971. Κριτικά μελέται εις το πεδίο της πολιτιστικής επιστημονικής πρακτικής. Στο: του ιδίου, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, 1, μτφ. Α. Γρηγορογιάννης. Αθήνα: ΕΚΚΕ, 83-157.
- . 1996. Considération intermédiaire: Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde. Στο: του ιδίου, *Sociologie des religions*. Παρίσι: Gallimard, 410-460.

**L'individu et la mort:  
Homo simplex ou homo duplex**

ANTONIS GEORGOULAS

*Resumé*

Partant du postulat que l'individu est une variante de la catégorie de personnalité correspondant à la société moderne, j'esquisse l'hypothèse que le sens qui peut être donné à sa mort trouve d'obstacles à s'intégrer tant dans les théories monistes que dans les théories culturalistes (formisme, formalisme, théorie de symbole). Par contre, une synthèse de certaines théories objectivistes, comme celle de l'homo duplex et celle de la matérialité de l'histoire, pourrait nous donner plus de possibilités de compréhension des significations –même internes- par rapport à la mort.

## **Cornelius Castoriadis on Social Imaginary and Truth\***

KONSTANTINOS KAVOULAKOS

The idea that the problem of truth should be dealt with from within the framework created by the social constitution of a common world, of a universe of social significations, or, in other words, of a whole made up of social institutions and inherited meanings, is common to a number of contemporary philosophers like e.g. Habermas, Rorty<sup>1</sup> or Castoriadis. But Castoriadis' approach, is, I believe, of particular interest, since he provides the basis for the sketching of an intermediary, hermeneutic theory, which lies between the two theorists mentioned above, an approach beyond objectivism and relativism.<sup>2</sup> A radically anti-idealist and anti-positivist thinker, he gives in neither to relativism nor to skepticism, believing that the traditional philosophical

---

\* This article is an extended and revised version of a paper presented at the International Workshop "Social Theory and the Work of Cornelius Castoriadis" (University of Crete, September 2000).

<sup>1</sup> See Habermas 1984, 127-83, and more recently with critical references to Rorty: Habermas 1999; see also Rorty 1979.

<sup>2</sup> I use the terms "objectivism" and "relativism" as defined by R.J. Bernstein: "By 'objectivism,' I mean the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness, or rightness. [...] relativism is the basic conviction that when we turn to the examination of those concepts that philosophers have taken to be the most fundamental – whether it is the concept of rationality, truth, reality, right, the good, or norms – we are forced to recognize that in the final analysis all such concepts must be understood as relative to a specific conceptual scheme, theoretical framework, paradigm, form of life, society, or culture. [...] the relativist [...] challenges the claim that these concepts can have a determinate and univocal significance" (Bernstein 1991, 8). I refer to Habermas as an example of an "objectivist" and to Rorty as a "relativist", without the intention of criticizing their views, but in order to emphasize Castoriadis' intermediary position. In this respect it is interesting to see that in his critique of Castoriadis' theory Habermas stresses the elements which, in his opinion, could lead to relativism, whereas for Rorty Castoriadis' thought isn't relativist enough. See Habermas 1987; Rorty 1989. For an interesting critical assessment of Habermas' critique of Castoriadis see Bernstein 1989.

antitheses derive from a similarly erroneous understanding of knowledge and truth. In part (1) of this paper, I shall examine Castoriadis' theory of "social imaginary", and the problems that arise from it concerning the philosophical question of truth. In part (2) I will reconstruct the solution offered by Castoriadis to these problems. And finally, in part (3), I will draw a short conclusion about the significance of his contribution to our understanding of the problem of truth.

### I. The "imaginary institution of society"

For Castoriadis the human subject cannot exist apart from a collective, which isn't simply a conglomeration of independent subjects placed side by side or an "intersubjective network", but that which constitutes, or in Castoriadis' terminology "institutes" these people or their "network", that which organizes the elements that make up society, and finally the social institutions (in a broad sense). Castoriadis calls this element social-historical, applying this term to the "anonymous collective whole" the "union *and* the tension of instituting society and of instituted society, of history made and of history in the making" (Castoriadis 1987, 108).<sup>3</sup> In order to grasp the way in which a society is within history, in other words what the social-historical is, Castoriadis attempts to construct a theory of social institution, which I shall examine briefly.

In *The Imaginary Institution of Society* Castoriadis gives a critical analysis of the two most prominent approaches concerning institutions in the '60's: the functionalist and the structuralist.<sup>4</sup> Both approaches attempt to explain institutions in a "rational" way. For Castoriadis, the "*functional-economic*" is the approach (a version of which he takes to be Marxism) which reduces the existence as well as the characteristics of institutions to the function they perform within the "overall economy" of social life (cf. Castoriadis 1987, 115-6). However, the functionalist analysis fails to define the "real needs", in view of which the social institutions should be "functional", since these needs are historical, and as such are always closely linked to a particular, symbolically mediated social world (cf. Castoriadis 1987, 116-7). And neither can this symbolism, which is fundamental for the social world, be reduced to the rational order of the whole system of social functions.<sup>5</sup> On the other hand, *structuralism* also fails in its attempt to explain this symbolic element rationally. For Castoriadis, language and every symbolic system are not (just) a logical organization of the world on the basis of the binary logic of oppositions (cf. Castoriadis 1997a, 11). So, this symbolism cannot be

<sup>3</sup> See also Castoriadis 1987, 369-73.

<sup>4</sup> Concerning the double juxtaposition of Castoriadis with functionalism and structuralism see also Joas 1989, 591-4. See also Honneth 1985, 813-6.

<sup>5</sup> See the criticism of the functional explanation of religious symbolism in Castoriadis 1987, 118-9. At around the same time as Castoriadis, Habermas made a similar objection to the systems theory of Luhmann. See Habermas 1971.

reduced formalistically to the “structure of oppositions”, to the “difference between signs”, rather it refers to “a meaning that can never be given independently of *every* sign but which is something other than the opposition of signs, and which is not unavoidably related to *any particular signifying structure* [...]” (Castoriadis 1987, 137). The very recognition of such a meaning gives us the capacity to think of history as the birth of new and radically different systems of signifiers and signifieds, in other words, to grasp the indeterminacy of symbolic relationships and the creative nature of the development of symbolic systems.<sup>6</sup>

Castoriadis begins, then, from the conviction that the symbolic carries significations which take into account the real-rational (see Castoriadis 1987, 128), but also includes a further *imaginary component*, which ultimately stems “from the original faculty of positing or presenting oneself with things and relations that do not exist, in the form of representation (things and relations that are not or have never been given in perception)” (Castoriadis 1987, 127). Because of this symphysis between the perceived, the rational and the imaginary, the question “what is it, in what we know, that comes from the observer (from us), and what is it that comes from what there is?” is, and will forever remain, undecidable” (Castoriadis 1997a, 4). That imaginary which, in the end, transcends every particular subjective representation, and is essentially social in character, is an “original social institution” and takes on its most characteristic form in those significations that do not refer to anything existent. Such is the case of “God”, about whom Castoriadis notes that he “is neither a signification of something real, nor a signification of something rational, nor is he a symbol of something else again” (Castoriadis 1987, 140).<sup>7</sup>

Such “imaginary significations” play an organizing role in human behaviour and in social relations, and are an “imaginary creation” of the given society. Through the imaginarily created significations, each society gives “answers” to the basic “questions” which have to do with its own existence. The social-historical sets up, before any explicit rationality, a universe of significations, to which it owes its unity and coherence, the specific structure of its elements, a certain understanding of the external natural world and its relation to the society, the “choice” of a certain symbolic system rather than any other, a certain definition of the “real” social needs, which the functionality of the institutions must serve, etc. (cf. Castoriadis 1987, 145-64).

<sup>6</sup> Castoriadis is referring critically to the work of Levi-Strauss; see Castoriadis 1987, 136-8.

<sup>7</sup> However, the religious symbols “presuppose” this signification, in the sense that “God” is “in every religion, that which makes these symbols religious symbols – a central *signification*, the organization of signifiers and signifieds into a system, that which supports the intersecting unity of both those components and which also permits the extension, multiplication and modification of this signification. And this signification, which is neither something perceived (real) nor something thought (rational), is an imaginary» (Castoriadis 1987, 140). Other examples given by Castoriadis are the conception of the slave as *animal vocale* in ancient times, and the conception of the worker as a “cog in the machine” in our modern era. See also Castoriadis 1987, 353-64.



That which is missing from the functionalist as well as from the structuralist theory of institutions is the recognition of the significance of the imaginary element, i.e. the element which determines the creativity of history, that which gives the *ultimate measure* of functionality, and determines a specific *specialization* of the dominant symbolic relations. However, any thought about human history is impossible without this category: “A *meaning* appears here [in history] from the very start, one that is not a meaning of the *real* (referring to what is perceived), one that is neither strictly rational nor positively *irrational*, neither true nor false and yet one that does belong to the order of *signification*, and that is the imaginary creation proper to history, that in and through which history constitutes itself to begin with” (Castoriadis 1987, 160).

Every society, then, creates a shared universe of meaning for itself, which is not determined by necessity – history is characteristically the existence of a multiplicity of such worlds – but is not entirely contingent either, since it has to take into account the existent. As Castoriadis points out, “history is creation: the creation of total forms of human life. Social-historical forms are not ‘determined’ by natural or historical ‘laws.’ Society is self-creation. [...] The self-institution of society is the creation of a human world: of ‘things’, ‘reality’, language, norms, values, ways of life and death, objects for which we live and objects for which we die – and of course, first and foremost, the creation of the human individual in which the institution of society is massively embedded” (Castoriadis 1997b, 269).<sup>8</sup>

I’ll summarize briefly what I have covered so far: The “social imaginary” has an *open* and *creative* character. The indeterminacy of the signifying relations allows a continual alteration of the given meanings, and the innovation and change of significations. Further, being an institution of a “universe of meaning”, the social imaginary has a *holistic* character, it is an “original institution”.<sup>9</sup> In this sense, it is also a condition of rational thought, speech and action in general, which is why it is impossible to provide a complete, rational explanation or justification of it, since doing so would presuppose criteria which only it can provide us with. Finally, the social imaginary has first and foremost a *practical* character, in the sense that it is embodied in the whole of social life, in social practices and institutions, determining particular personal identities as well as the collective-social reality.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> On Castoriadis’ theory of the social imaginary see Waldenfels 1989. For an interesting reconstruction and comparison of the theory of imaginary significations with Habermas’ theory of communicative action see Arnason 1988, 187-306.

<sup>9</sup> Fabio Ciaramelli described this aspect as the “self-presupposition of the origin”. “Origin of itself, society always presupposes itself: the social institutes itself only through the resumption of something instituted that is always already there. Its articulation as instituting and instituted is irreducible to anything else. The circle of the institution is, then, the originary complication of the origin of society starting from itself” (Ciaramelli 1997, 62).

<sup>10</sup> Cf. the positive evaluation of Castoriadis’ views on the problem of truth in Wellmer 1993, 98-100.

The question concerning knowledge and theory can be posed only from within this primarily practical framework, which is determined by the social imaginary. What are the problems – concerning the question of truth – which this position entails? Given that, as we said, there has always been a fusion of the rational with the imaginary in the history of human societies, it is obvious that there is no point in trying to strictly separate the one from the other (an attempt which has, nevertheless, played a considerable role in our philosophical and scientific tradition), since it is clear that in attempting to acquire pure rational knowledge we run the risk of applying (without, of course, being conscious of it) “our own rationality” (which we now must presume to be connected to “our own” universe of imaginary significations) as the ultimate criteria by which we judge everything, in other words, as *rationality itself*.

Given that history is the sphere in which the creativity of the anonymous collective is realized, the sphere in which imaginary meanings are created, the project of constructing a complete theory of nature and history or a closed and exhaustive social theory is doomed to failure. Our access to the world will always be access *by us and for us*. Does that mean that, in the end, the emphatic conception of truth is nothing but a chimera? If our knowledge is always determined by the specific, particular universe of our imaginary significations, then truth can be nothing but relative. Nevertheless, as we shall see, Castoriadis’ theory wants to transcend the following dilemma: Either we have a kind of knowledge which is absolutely true, which is not subject to spatio-temporal conditions, or, we have a socio-historically determined truth, which is thereby relative.

The reference to the theory of imaginary social meanings allows us now to pose the question of truth in new terms. As we have seen, each society institutes a world of imaginary significations for itself, which includes the criteria for correctness and truth and protects them from being doubted. As Castoriadis points out, “to be sure, there is in all societies a socially instituted ‘truth’, which amounts to the canonical conformity of representations and statements to what is socially instituted as the equivalent of ‘axioms’ and ‘procedures of validation.’ This ‘truth’ ought, properly speaking, to be called *correctness (Richtigkeit)*” (Castoriadis 1991, 160). However, this trivial conception of truth won’t get us very far, since it is clear that this conception will not enable us to make comparisons between historical totalities of imaginary significations. If we stick to that which is considered “correct” within a certain social-historical institution, it is clear that we can no longer give a rational critique of e.g. the institution of slavery, in the name of a truth, which could overcome the fact that we happened to have been born in a society in which this particular institution happens to be considered ethically unacceptable. In light of this, Castoriadis contrasts this limited concept of “correctness” (which corresponds to the traditional concepts of *adequatio* and *coherentia*) – which within the theory of the imaginary institution of society can be nothing but partial and ethnocentric – with a wider and in the end *universal concept of truth* “as the interminable movement of thought which constantly tests its bounds

and looks back upon itself”, in other words, that which he calls “reflectiveness” (cf. Castoriadis 1991, 160). Truth is the constant overcoming of closure, it is “open thought in motion” which reflects upon itself critically, it is that which leaves the authentic philosophical questions open forever, without however being afraid to face them here and now.

## II. Beyond objectivism and relativism

We now have before us the problem that the theory of imaginary significations entails concerning the question of truth. I would now like to turn to the answer Castoriadis gives to this problem. I will confine my exposition to the answer he gives to the problem of *true knowledge concerning history and society*. I have already mentioned that in the social-historical sphere Castoriadis attempts to overcome the dilemma, in his opinion a deadlock, between objective and relative truth.<sup>11</sup> The third solution he offers is based on a hermeneutic reflection on the close link between theory and practice. We have already seen that the social imaginary has a primarily practical character, it directs and animates the practical relations of a given society with the world and with itself. The connection between knowledge (in a broad sense) and practice, between theory and praxis, therefore plays a central role in Castoriadis’ approach.

For Castoriadis, “the historical world is the world of human *doing*” (Castoriadis 1987, 72). But only in marginal cases is this doing “purely rational”, in the sense that it is based on a “practically exhaustive knowledge of its domain”. These marginal cases are embodied in technical action, in which a (relatively) complete body of knowledge allows us to effectively apply appropriate means to reach given ends, to calculate the effects of certain causes etc. However, the vast majority of human actions are neither purely reflexive (absolutely unconscious) nor are they examples of “rational activity” (“technique” in a broader sense).<sup>12</sup>

It seems that “theoretical doing” belongs to this third category as does the “supreme or extreme form of theory – philosophy – the attempt to conceive of the world without knowing, either before or after the fact, whether the world is actually conceivable, or even just what conceiving of something exactly means” (Castoriadis 1987, 74). To what, then, do we owe this uncertainty about the meaning and the goals of theoretical activity? To the fact that theory is incapable of defining, “by itself”, “purely logically”, using rational thought alone, this meaning of itself.

<sup>11</sup> For a very good reconstruction of Castoriadis’ efforts to solve the tension between normative foundationalism and ethical relativism and to formulate the appropriate normative criteria for a democratic theory see Kalyvas 1998, 164-8. For a critique of every “objective” grounding of the “liberatory project” (a critique inspired by Castoriadis’ thought) see Fotopoulos 1992.

<sup>12</sup> See Castoriadis 1987, 72-3. This formulation obviously applies to trivial human actions, but also to more “elevated” ones. See the exposition of examples of bringing up children or the therapeutic treatment of physical and mental illnesses in Castoriadis 1987, 73.

Theory, as a specific expression of human doing in general, is animated by a “project”, an intention, a meaning and an orientation (cf. Castoriadis 1987, 77-8). As Castoriadis notes, the project is neither the plan, which determines technical action, nor the regulative idea of idealist philosophy, because it “regards its realization as an essential moment” (Castoriadis 1987, 78). The project mediates between doing and knowledge, so that the project itself is not justified exhaustively by means of theory, but, at all times, refers to the “primacy of practical reason”; it is connected to a radically practical or – in current terminology – performative moment. The project is ultimately a social-historical product, an imaginary signification that people undertake more or less consciously.

For Castoriadis, theory arises from a historical-social project that constantly maintains internal links with practice. Indeed, as Castoriadis often emphasizes, the Greco-Western tradition of “logon didonai” is connected to the emergence of the project of autonomy and the simultaneous creation of philosophy and democratic politics, in Greece initially and then, later in Western Europe after the end of the Middle Ages. This fundamentally practical root of all knowledge and, in particular, the knowledge of the social-historical field determines its fragmentary and provisional character. For us, human beings, there is no criterion outside history and social practice with which we could construct a theory of the social-historical, in an emphatic sense, independent of historically determined practical intentions and socially determined concepts and categories.

Indeed, especially regarding the knowledge of the social-historical field, this antinomy reaches a limit: “The discourse on history is included within history” (Castoriadis 1987, 33). And, in fact, this is the reason Castoriadis tends to replace the term “theory” with the term “elucidation”, in order to describe precisely the essentially uncertain, insecure, historically determined and contingent character of our theoretical activity. Castoriadis once more traces a course beyond objectivism and relativism. The historicity of historical knowledge does more than determine the latter’s inevitably incomplete and provisional character; in addition, it constitutes the quasi-transcendental condition of its existence, since only historical beings can experience history. Thus –for Castoriadis– to reflect upon society and history inevitably means: a) to reflect upon them on the basis of the historically relevant categories of our society and our era and b) to reflect upon them in relation to a historically situated practical intention or project (see Castoriadis 1987, 33).

Transforming socio-centrism – or, to use more current terminology, ethnocentrism – into a quasi-transcendental precondition of possible historical knowledge constitutes one aspect of the two-pronged opposition to objectivism and relativism. The prerequisite for both is the contemplative ideal of knowledge, which alone entails the formulation of the following dilemma: There either is an absolute and complete theory of history and society or there is no theory at all and, while we think we understand, in reality we are arbitrarily projecting our own intentions, views, fantasies, power

claims, etc., onto the object. But this dilemma loses its essential meaning once we realize that the historical rootedness of our knowledge is not only its necessary (“logical”) precondition, but constitutes, furthermore, its *positive* precondition.

What does this mean? For Castoriadis the universal is accessed only through the particular. “It is because we are attached to a given view, categorical structure, and project that we are able to say something meaningful about the past. It is only when the present is intensely present that it makes us see in the past something more than the past saw in itself” (Castoriadis 1987, 34). This paradox of historical knowledge is not only necessary but also productive: It makes us realize that there is no “truth specific” to each society, but that which “can be termed the truth of each society is its truth in history, for itself but also for all the others, for the paradox of history consists in the fact that every civilization and every epoch, because it is particular and dominated by its own obsessions, manages to evoke and to unveil new meanings in the societies that preceded or surround it” (Castoriadis 1987, 34-5).

This peculiar ethnocentrism transcends relativist socio-centrism because it does away with the idea of a specific and complete part-“truth” of a society or an epoch. The “truth” of any society or epoch is nothing but truth “for itself but also for all the others”. Historical consciousness universalizes historical knowledge always through the prism of the present that is “intensely present”. However this universalization does not aim to crush but to elevate the particular, the singular, precisely because it has no choice but to depend on “our” historically situated means. To this particularity we owe the fact that we can make the past have meaning for us, to discover within it new significations that function as links between past, present and intended future. Ultimately, particularity opens the road to universality in the additional sense that the realization of our singularity automatically entails its relativization. Becoming conscious of our own particularity leaves us, historical beings, no alternative than to accept the only form of universality possible to us. That is, the universality of the open interrogation, the continual criticism and questioning of every closed and completed system of thought. To reject the confinement within the given, the established, signifies being open to the possibility of the radically new. After what we have said, it should come as no surprise that Castoriadis sees this opening towards the new as a fundamental characteristic of both theory and praxis.<sup>13</sup>

### III. Conclusion

In *The Imaginary Institution of Society*, Castoriadis provides strong arguments in favor of actively transcending the classic dilemmas that in our days have resurfaced as the

<sup>13</sup> See Castoriadis 1987, 77. Castoriadis’ emphasis on the “radically new” gave the focus for L. M. G. Zerilli’s reflections on his work. See Zerilli, 2002.

conflict between universalism and relativism. We have already seen that in his examination of the “paradox of historical knowledge” Castoriadis bridges this antithesis by arguing that whereas the particularity of our historical perspective is a quasi-transcendental precondition of our knowledge, it also defines it positively, since it is only through the singular/particular that we can access the universal. We also saw the way universality is ultimately connected to the critique of our own particularity and the consequent creation of new social meanings.

Thus – using current terminology – to develop a universalist standpoint on the basis of a formal concept of Reason, independent of the socio-historical determination of our theoretical effort, would be as erroneous and ideological as the relativist persistence on an ethnocentricity that views societies, civilizations or historical periods through the prism of “incommensurability” and the consequent inability to make value judgements of intercultural validity. Today, at one antithetical pole one could place a foundationalist like K. O. Apel,<sup>14</sup> and at the other one would place a relativist like R. Rorty. However, these two positions obviously share the same erroneous premise: We either have a formal criterion to judge society and history or we have no criterion and simply receive arbitrarily the criteria of “our own” tradition.

Ultimately, Castoriadis intersects a broader tradition in European philosophical thought, which is as much anti-relativist as anti-scientist and anti-objectivist, namely the current of hermeneutic philosophy with its more contemporary aspects and offshoots. It is in this direction that the epistemological and methodological reflections of Castoriadis on the issue of truth, and in particular on the possibility of historical knowledge, initially move. The solutions he offers to circumvent the “objectivism vs. relativism” dilemma are reiterations of commonplace hermeneutic arguments. Indeed, for Gadamer (see Gadamer 1990, 270-384) as well as for Castoriadis, theory (of the humanist and historical sciences) is always connected to a practical present with practical intentions and projects that determine the particular prism through which our hermeneutic appropriation of the past takes place. Every “rational explanation” of society and history always presupposes such a broader understanding that aims to appropriate an initially foreign “horizon of meaning” and to achieve the final “fusion of horizons” via the “hermeneutic application” of extraneous meanings in our present situation. It is, furthermore, obvious that the “method” for understanding the historical past of other societies is not the empirical-analytic method of the natural sciences or the normative-analytic of some social sciences that try to emulate them, but a dialectic movement from the hermeneutic present to the signficatory contents of the past and from there back to the present again, equipped with new means for understanding it better and, perhaps, for constructing it more consciously. History itself is a sequence

---

<sup>14</sup> See Apel 1976, 155-435. As it is well known, Apel played a considerable role in the construction of the transcendental-pragmatic paradigm, which was essential for the formation of Habermas’ “universal pragmatics” and theory of truth.

of such interpretations of the past, a sequence that ultimately remains undetermined and not narrowly rational, forming an “effective-history” of ideas. The “effective-historical consciousness” (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) is precisely the dialectic consciousness of the continuity but also of the breaks that characterize the sequence of traditions, giving substance to the task of hermeneutically appropriating the past. However, effective-historical consciousness does not constitute a closed rational system, upon which we could ground an absolute historical truth. Continuity and discontinuity are two equivalent and irreducible elements; the two “dialectic moments” that make history exist in the true sense. An important difference between Castoriadis and Gadamer – which I cannot get into here – is that Castoriadis gives more weight to the moment of discontinuity (the alteration of significations, the break with tradition) while Gadamer tends to emphasize the moment of continuity within a tradition.<sup>15</sup>

With his death (December 1997), Cornelius Castoriadis became a part of history, which – as he was the first to show – we are obliged to hermeneutically appropriate, not so as to keep it reverently in the museum of ideas, but in order to critically transcend it projecting onto it our own intentions and current projects. This critical appropriation would be the greatest honor we could bestow upon the philosopher. For us it would be a small step towards shedding light on who we are and what we want in a “fragmented world”, in which all our certainties appear to be in their death throes, leaving behind them not the “phronesis” of critical Reason, but the raw capitalist and bureaucratic reality.

*Konstantinos Kavoulakos*

Department of Philosophy and Social Studies  
University of Crete  
GR-74100 Rethymno  
e-mail: kavoulakos @phl.uoc.gr

---

<sup>15</sup> Thus Castoriadis could be seen as an exponent of *critical* hermeneutics, moving in similar direction as e.g. R. J. Bernstein (see Bernstein 1991) and A. Wellmer (see Wellmer 1998a, 1998b)

## WORKS CITED

- Apel, K. O. 1976. *Transformation der Philosophie*, 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Arnason, J. P. 1988. *Praxis und Interpretation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bernstein, J. M. 1989. Praxis and Aporia: Habermas' Critique of Castoriadis. In: Busino (ed.) 1989, 111-123.
- Bernstein, R. J. 1991. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Busino, G. (ed.). 1989. *Autonomie et autotransformation de la société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève: Librairie Droz.
- Castoriadis, C. 1987. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- . 1991. Power, Politics, Autonomy. In: idem, *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York: Oxford University Press, 143-174.
- . 1997a. The Imaginary: Creation in the Social-Historical Domain. In: idem, *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press, 3-18.
- . 1997b. The Greek Polis and the Creation of Democracy. In: idem, *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 267-289.
- Ciaramelli, F. 1997. The Self-presupposition of the Origin: Homage to Cornelius Castoriadis. *Thesis Eleven* 49: 45-67.
- Fotopoulos, T. 1992. The 'Objectivity' of the Liberatory Project. *Society and Nature* 2: 1-31.
- Gadamer, H. G. 1990 [1960]. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Habermas, J. 1971. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? In: J. Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 142-290.
- . 1984. Wahrheitstheorien. In: idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 127-183.
- . 1987. Excursus on Cornelius Castoriadis: The Imaginary Institution. In: idem, *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 327-335.
- . 1999. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. 1985. Eine ontologische Rettung der Revolution. *Merkur* 439-440: 807-821.
- Joas, H. 1989. Institutionalisierung als kreativer Prozess: Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis. *Politische Vierteljahresschrift* 30: 585-602.
- Kalyvas, A. 1998. Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy. *Constellations* 5/2: 161-82.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.



- . 1989. Comments on Castoriadis' 'The End of Philosophy'. *Salmagundi* 82-83: 24-30.
- Waldenfels, B. 1989. Der Primat der Einbildungskraft: Zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis. In: Busino (ed.) 1989, 141-160.
- Wellmer, A. 1993. The Institution of a Common World and the Problem of Truth. In: D. Freundlieb and W. Hudson (eds), *Reason and Its Other*. Providence: Berg, 95-105.
- . 1998a. Truth, Contingency, and Modernity. In: idem, *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 137-154.
- . 1998b. Toward a Critique of Hermeneutic Reason. In: idem, *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 203-236.
- Zerilli, L. M. G. 2002. Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New. *Constellations* 9/4: 540-553.

**Κοινωνικό φαντασιακό και αλήθεια  
στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη**

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

*Περίληψη*

Σε όλο το έργο του ο Κορνήλιος Καστοριάδης επιχειρεί να ανοίξει έναν θεωρητικό δρόμο πέρα από τον αντικειμενισμό και τον σχετικισμό. Μας προσφέρει έτσι τις βασικές γραμμές μιας εναλλακτικής αντίληψης περί αλήθειας, η οποία θα πρέπει να συνδεθεί με την κοινωνική πρακτική και το κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο της. Εκκινώντας από την κριτική της λειτουργιστικής και της στρουκτουραλιστικής θεωρίας περί κοινωνικών θεσμών, ο Καστοριάδης συγκρότησε τη δική του θεώρηση του «κοινωνικού φαντασιακού» ως του κοινού κόσμου νοημάτων μια ορισμένης κοινωνίας που δεν είναι ούτε απολύτως αναγκαίος ούτε απολύτως ενδεχομενικός. Με αυτή τη θεωρία ο Καστοριάδης υπερβαίνει τον σχετικιστικό εθνοκεντρισμό με το διπλό επιχείρημα ότι η μερικότητα της ιστορικής μας προοπτικής αποτελεί αφενός έναν οιονεί υπερβατολογικό όρο κάθε γνώσης μας και, αφετέρου, την καθορίζει επίσης με θετικό τρόπο: Η συνειδητοποίηση της μερικότητάς μας μπορεί να μας οδηγήσει στην αυτοκριτική και στη συνακόλουθη δημιουργία νέων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Εντέλει, τα επιχειρήματα του Καστοριάδη μπορούν να θεωρηθούν ως μια σημαντική συμβολή στην ευρύτερη συζήτηση γύρω από τη δυνατότητα μιας κριτικής ερμηνευτικής.

**A Life and Identity in Flux:  
Young Pontian Greeks  
in Konstantinos Giannaris's  
*From the Edge of the City*\***

PANAYIOTA MINI

In November 1998, at the 39<sup>th</sup> Thessaloniki Film Festival, director Konstantinos Giannaris<sup>1</sup> presented his first feature-length Greek production, *From the Edge of the City* (*Apo tin akri tis polis*).<sup>2</sup> Giannaris had established a reputation in the mid-1990s. His British production *3 Steps to Heaven* had been shown in Directors' Fortnight in 1995 in Cannes and nominated for a Golden Alexander in the international competition of the 1995 Thessaloniki Film Festival. The same year, his short film *A Place in the Sun* (*Mia thesi ston ilio*) received the Best Film Award in the national competition and the Best Balkan Film Award in the international competition of the Drama Short Film Festival.<sup>3</sup>

---

\* A first version of this essay was presented at the "Borders and Borderlands" Seminar, which was organized by the Durrell School of Corfu in September 2005. I am grateful to the participants of the seminar for their comments as well as to Margarita Makridou and Anna Stavrakopoulou for their assistance in my research. I also want to thank Dimitris Papanikolaou, who generously shared with me his yet unpublished paper "The Immigrant Vanishes: Ethnic Self vs. Immigrant Other in Greek Cultural Discourse." I cite Papanikolaou's work in appropriate places in my essay.

<sup>1</sup> In English-speaking literature, Giannaris's first name appears as Constantine, Constantinos, or Konstantinos. I use "Konstantinos," the Latin form of the Greek name, in accordance with the transliteration system of Greek to the Latin alphabet, which I adopt in this essay.

<sup>2</sup> Giannaris wrote and directed *From the Edge of the City*. The film was independently produced by Dionysis Samiotis and Anastasios Vasileiou. It is available on DVD format in Europe and the United States.

<sup>3</sup> Giannaris made his film debut in 1984 with the short British production *Framed Youth*. By 1995, he had completed more than ten short- or medium-length films (e.g. *Trojans* [1989], *North of Vortex* [1991], *Caught Looking* [1991]), most of which won awards in international film festivals such as the Berlin International Film Festival, the Cork International Film Festival, and the Chicago International Film Festival. See [http://www.greeceinbritain.org.uk/arch\\_constantine-giannaris.asp](http://www.greeceinbritain.org.uk/arch_constantine-giannaris.asp) (accessed: 5/10/2006).

In 1998 Giannaris made a dynamic entrance into Greek cinema. At the 1998 Thessaloniki Festival, where the Hellenic Ministry of Culture announced the National Film Awards, *From the Edge of the City* received second prize for Best Feature Film, just a few votes behind Theo Angelopoulos's *Eternity and a Day* (*Mia aioniotita kai mia mera*). The Hellenic Association of Film Critics voted *From the Edge of the City* Best Greek film of the Festival. And in the international competition Giannaris earned a Best Direction nod.

In addition, *From the Edge of the City* became the most-discussed film among audiences and critics. Before the National Film Awards ceremony, 39-year-old Giannaris was being referred to as the most serious rival of the internationally known Angelopoulos, whose *Eternity and a Day* had already won the Golden Palm in Cannes.<sup>4</sup> Most film critics reported that *From the Edge of the City* brought a fresh aesthetics and challenging thematics to Greek cinema. In terms of style, the reviewers praised the film's rhythm and energy.<sup>5</sup> The film's subject matter provoked controversy. *From the Edge of the City* concerns the young segment of an ethnic Greek minority – the Pontian Greeks from the former Soviet Union who immigrated to Greece after 1985. Some critics singled out Giannaris's bold depiction of young Pontian Greeks' problems for special praise.<sup>6</sup> Others, however, thought that Giannaris's story was overly loose and schematic, lacking a serious analysis of Pontian Greek life.<sup>7</sup> In responding to such criticism, Giannaris declared: "I did not make a sociological film. I am not a social worker."<sup>8</sup>

Indeed, *From the Edge of the City* avoids making clear sociological statements. The film does refer to facts of Pontian Greek life; it uses Pontian Greeks with no acting experience in most of the main roles; it occasionally employs techniques that give a sense of an authentic rendering of the events; and it includes an unseen interviewer (Giannaris) who converses with the protagonist, Sasha (Stathis Papadopoulos). Nevertheless, Giannaris does not offer a clear cause-and-effect analysis of or a didactic solution

<sup>4</sup> For the behind-the-scenes "rivalry" between Giannaris and Angelopoulos see Kagios 1998, 25; Telidis and Ritzaleou 1998, 61; Danikas 1998b, Z3.

<sup>5</sup> Eksiel 1998, 41; Kanellis 1998, 41. Similar assessments appeared in the press in January 1999 when the film opened in Athens and Thessaloniki (see Andreadakis 1999b, 31; Georgakopoulou 1999, 21). When *From the Edge of the City* was shown abroad, foreign critics also commented favorably on the film's style (see Krach 2000, 64; Arroyo 2000, 43).

<sup>6</sup> Andreadakis 1998, 11; Eksiel 1998, 41.

<sup>7</sup> The most negative reviews were written by Mikelidis, who thought that Giannaris approached his topic "exotically" and superficially (Mikelidis 1998a, 40-1; 1998b, 48; 1998c, 34-5). Film critic Danikas (1998a, 11) noted that *From the Edge of the City* lacked a structured plot and a social approach; Danikas developed his views in later pieces on the film (Danikas 1998c, Z3; 1999, 4). Film historian Soldatos (2000, 191-2) has also talked about the film's "weak scenario" and "schematic" narrative situations.

<sup>8</sup> Giannaris quoted in Georgakopoulou 1998, 40-1.

to Pontian Greeks' problems.<sup>9</sup> On the contrary, through an elliptical narration, combination of interview and plot material, and incorporation of imaginary scenes, Giannaris invites the viewers to collect the information scattered throughout the film and to invoke historical reality in order to comprehend the young Pontian Greeks' difficulties and understand the characters' inner world. Giannaris's strategies prompt the spectator to grasp a complicated social reality and many-sided characters, whose lives and identities are in constant flux.

\*\*\*

*From the Edge of the City* alludes to Pontian Greeks' reality in two ways: through fictional situations and through information that the unseen interviewer elicits from Sasha during their conversation, excerpts of which are inserted throughout the film.<sup>10</sup> In this way, we learn that Sasha and his family come from Kazakhstan. The family had moved to Greece in 1990 when Sasha was ten years old, and settled in Menidi, a poor suburb on the outskirts of Athens –at “the edge of the city.” At home, Sasha and his family communicate in Russian, and with his friends Sasha speaks both Greek and Russian. We learn that Sasha dropped out of school, unlike his father who had been educated in Kazakhstan. Sasha has a job as a construction worker; however, he soon quits and tries to earn money first as a street hustler in Omonoia Square and later as the pimp of a Russian girl.

The information hints at complex historical processes. By making the point that Sasha's family emigrated from Kazakhstan the director alludes to the odyssey of thousands of ethnic Greeks who, in the twentieth century alone, endured a series of relocations. Since their plight is generally unknown outside of Greece, a brief account is necessary here.<sup>11</sup>

Between 1914 and 1924, thousands of Greeks, who had for centuries been living on the south-eastern shores of the Black Sea (Pontus Euxinus), fled Turkish persecution by emigrating to Greece or Russia. In Russia, until the mid-1930s, the Greeks enjoyed relative freedom; they maintained their own schools, libraries, publishing houses, and cultural organizations. In the second half of the 1930s, however, Stalin's harsh nationalities policies struck the Greek population. In 1937 teaching the Greek language was prohibited, and all Greek schools and printing offices were closed. The persecution of Greeks intensified during World War II and reached a peak in 1949, when about 100,000 were deported into the Central Asian regions of Uzbekistan, Kirghizia, and Kazakhstan. Gorbachev's rise to power in 1985 brought additional changes to the lives of Pontian Greeks. The crisis in the Soviet economy deepened, and extreme na-

<sup>9</sup> Film critic Orestis Andreadakis holds a similar view. See Andreadakis 1999a, 11.

<sup>10</sup> As Papanikolaou explains, the film “was originally conceived as a thirty minute documentary, a format that survives in the interviews” between Sasha and the director (Papanikolaou, 22).

<sup>11</sup> The following account is based on: Kasimati 1998, esp. 279-84. Vergeti 2003, 61-9.

tionalism and religious fanaticism rose, especially in the Republics. Pontian Greeks felt ethnically and financially under siege. Thus, when the Soviet borders opened, Pontian Greeks started immigrating to Greece, hoping to start a new life in their ancestral homeland. Sasha's family, which left Kazakhstan in 1990, alludes to those families who settled in Greece, expecting to find jobs and security.<sup>12</sup> And the Menidi suburb, that Giannaris shows early on, constitutes one of the few areas that actual Pontian Greeks inhabited when they arrived in Attiki County.

\*\*\*

In the film, Giannaris addresses the implications of the Pontian Greeks' language problem. When we see Sasha's family speaking in Russian in the opening scene,<sup>13</sup> we understand that the Greeks of the Soviet Union arrived in a homeland, whose language they had not been taught. Scholars have argued that the Pontian Greeks' limited knowledge of Greek resulted in social isolation and insecurity.<sup>14</sup> Scholars have also noted that this problem forced even well-educated and professional Pontian Greeks to accept menial, low-paying jobs.<sup>15</sup> In the film, although Sasha's father had been educated in Kazakhstan, in Menidi his four-member family occupies a small house, in which Sasha sleeps on the sofa. We conclude that Sasha's father is under-employed, like thousands of other Greek Pontians. Furthermore, the father turns violent against Sasha when the boy quits his job. Giannaris implicitly links language ignorance, financial difficulties, despair, and domestic violence.

A clearer manifestation of the language problem appears in the case of Anestis (Anestis Polychronidis), one of Sasha's friends. Anestis, who understands but does not speak Greek, laments: "How is it possible to be something when you don't speak the [native] language?" Afterwards, Giannaris shows Anestis experimenting with intravenous drugs, something that proves fatal. Although most of the film's young heroes smoke pot or snort cocaine, Anestis's experimentation with injected drugs pertains to his status as a young man who cannot communicate in Greek and is consequently excluded from Greek society. Inability to speak the native language, Giannaris implies, results in alienation; thus, risking one's life becomes tempting.

Sasha also has a language problem. Like most of his Pontian Greek friends, Sasha speaks Greek, but with a Russian accent. We know that after arriving in Greece at the

<sup>12</sup> During the last decade of the twentieth century, around 200,000 Greeks from the Soviet Union immigrated to Greece. The figure for 1990, the year Sasha's family arrived in Greece, was approximately 14,000 (Vergeti 2003, 78-81).

<sup>13</sup> I am referring to the scene after the credit sequence. In fact, the spectator received some narrative information during the credit sequence: the director switches between the credits and shots of youths stealing a car's cassette player, youths whom we soon identify as the film's protagonists.

<sup>14</sup> The language problem is discussed in most surveys on Pontian Greeks. See, for instance, Kasimati 1998, 294-5; 2000, 537.

<sup>15</sup> Vergeti (ed.) 1998, 47.

age of ten, Sasha dropped out of school. His decision to leave school hints at the education problems that most immigrant children of the Soviet Union faced. At school, these children were stigmatized as foreigners. Furthermore, the Greek language curriculum that had been designed for Pontian Greeks failed to hold their interest long enough for them to master speaking, reading, and writing.<sup>16</sup> In the film, Sasha says that he quit school because he was not smart enough. However, the viewer assumes that the real reason was his difficulty making the cultural and language transition from the Russian- to the Greek-speaking classroom.<sup>17</sup>

Giannaris's interest in language resurfaces, albeit in a different way, in the depiction of Sasha's sexual encounters with two Russian women. Early in the film, Sasha visits a brothel where he meets Olga. In Olga's room, Sasha greets her in Russian: "Dobryi vecher" ("Good evening"). To her question "Govorish' po-russki?" ("Do you speak Russian?"), Sasha replies, "Konechno" ("Of course"). Right afterwards, Giannaris interjects a series of freeze-frames, suggesting a long and intense sexual encounter. Olga and Sasha seem to go through an experience that is rather unusual in the typical brothel visits, as if their common language creates a measure of intimacy. Sasha's attachment to a Russian-speaking woman is underscored when he meets Natasha (Theodora Tzimou), a pivotal character in the film. Natasha also works in a brothel, giving part of her profits to her pimp, Giorgos (Dimitris Papoulidis). Having tired of her, Giorgos plans to sell her to two Greeks from Patras, and asks his friend Sasha to keep an eye on her while he makes the arrangements. When Giorgos is away, however, Sasha develops feelings for Natasha. Natasha and Sasha's ties to Russia forge a bond that is lacking in Sasha's affair with a wealthy Greek girl (Thodora). Granted, Giannaris does not establish a clear causal connection between language and Sasha's sexual life. The viewers are left to assume that by being uprooted from Kazakhstan and by alternating between the Greek and Russian language, Sasha feels close to people who are in the same vortex.

This leads us to an issue that is closely related to language: ethnic identity. Some scholars argue that while in the Soviet Union the Pontian Greeks preserved their Greek identity;<sup>18</sup> others contend that in the absence of Greek education and language, preserving such an identity was almost impossible.<sup>19</sup> Whatever the Pontian Greeks' sense of identity in the Soviet Union, their immigration to Greece resulted in serious problems. Native Greeks referred to the Pontian Greeks as "Russians" and "Pontian Russians." In fact, when the interviewer asks Sasha "Pos se lene?" ("What's your name?"), he says: "My name is Pont, Rosopont; my friends call me Sasha." By introducing himself as "Pont, Rosopont," Sasha "mimicks the James Bond catchphrase (...) while pok-

<sup>16</sup> The issue is discussed in some detail in Terzidis 1995, 100-21, esp. 105-9.

<sup>17</sup> On the difficulty in making this transition see Leze 2003, 38-9, 96-7; Vergeti (ed.) 1998, 48-9.

<sup>18</sup> Agtzidis 1998; Vergeti 2003, 69-72.

<sup>19</sup> Angelidis 2000, 28-9.

ing fun at the word Rossopontios, the immigrant category he's been interpellated to fit."<sup>20</sup> At the same time, Sasha reveals his ambiguous identity: Greek people do not see him as one of their own, but as someone who is other than Greek.<sup>21</sup>

Later, Anestis also refers to the Greeks' use of "Pontian Russian" and seems to accept it ("Here, people consider us Pontian Russians. They are right"). At the end of the film, when Sasha accidentally kills Giorgos and the police arrest him, Giannaris inserts Sasha's early shot in which he declares "My name is Pont, Rosopont..." Giannaris then concludes the film with a close up of Kotsian (Kostas Kotsianidis), a man younger than Sasha. Kotsian was Sasha's closest friend. He accompanied Sasha on walks, bus trips, and clubs and was his partner in pilfering and street hustling. At the end, when we see Sasha and right afterwards Kotsian, we infer that Kotsian's life will be similar to Sasha's: shaped by alienation from the society in which he is living.

What do the young men themselves think of their identity? Sasha does not consider himself Greek. Talking about Elenitsa, his ex-girlfriend, he states, "She is one of us, a Pontian," distinguishing her from the Greek girls he is dating. Anestis more clearly expresses the young Pontian Greeks' sense of estrangement from the native Greeks. "Why did our parents want so much to bring us here? (...) Didn't we have a good time in Russia?" he asks. To Sasha's reaction, "How can you remember the past, man? Everything is so far away," Anestis replies "I remember, man, I remember." It has been argued that young Pontian Greeks "were tied to their original place more strongly than their parents" and that "they were suddenly forced to part from their friends and come to a land [Greece], where many perhaps did not want to come."<sup>22</sup> Like other young people from the Soviet Union, Anestis considers it, not Greece, to be his homeland.<sup>23</sup>

Nostalgia for the Soviet Union is accentuated through recurrent images of the characters in an idealized Kazakhstani landscape.<sup>24</sup> The motif first appears while Sasha and Kotsian are on a bus. The boys, presumably stoned, close their eyes. After a shot of Sasha, accompanied by rhythmical non-diegetic music, Giannaris cuts to a golden wheat field. Silence reigns. A small boy runs across the field towards the camera, stops, and smiles. Later, when Sasha and Thodora have just smoked pot and are about to

<sup>20</sup> Papanikolaou, 21.

<sup>21</sup> For discussions of the highly problematic term "Pontian Russian," see Bada-Tsomokou 1996, 52; and Angelidis 2000, 42. See also Bramos's discussion of Giannaris's film in Bramos 2004, 67.

<sup>22</sup> Terzidis 1995, 112.

<sup>23</sup> Regarding *From the Edge of the City* Giannaris (1999, 30) has claimed: "I was interested in the tragedy of those who go through an uprooting, especially [in the tragedy] of young people who search for their identity within a world that denies them one."

<sup>24</sup> It is unclear whether these images function as the characters' subjective visions or as the director's commentary on the construction of memories. According to Papanikolaou, the images "stand, rather, as subtle critiques of the constructedness of such fantasies of ethnic authenticity, memory and belonging" (Papanikolaou, 23),



have sex, Giannaris cuts from a medium close up of Thodora to a medium close up of Elenitsa in the field. Elenitsa is lit by a bright sun and is further purified by an absolute silence. In the field scene, Sasha also appears in a white shirt, and Elenitsa looks at him with an innocent smile. This shot resurfaces when Sasha tells the interviewer that he plans to marry Elenitsa when he becomes twenty-five. Afterwards, Anestis's recollections trigger the image of happy children in the same field. Later, the field provides the setting for an imaginary depiction of Sasha and Elenitsa's wedding banquet. Their friends, including Kotsian, dance a Pontian rhythm.<sup>25</sup> Giorgos arrives, taking a knife out of his clothes. Sasha also gets a knife, and the two friends begin a variant on the Pontian ritual "dance of the knives," during which Giorgos stabs Sasha to death. The field motif is used for the last time when Sasha takes Natasha to his home. Once again, we see small boys happily approaching the camera.

These images idealize the protagonists' personal history. The small boys' innocent faces and smiles, the golden colors of the field, the bright sun, and the comforting silence evoke nostalgia for a harmonious world to which they can mentally escape. In this imaginary world, traditional customs prevail. Sasha, in black and white, marries his beloved. The music and dance that accompany their wedding banquet are based on Pontian rhythms. Sasha and Giorgos's rivalry is expressed through the ritualistic "dance of the knives." And after killing Sasha, Giorgos makes the sign of the cross over Sasha's face and kisses his dead friend's forehead.

Giannaris's camerawork underscores the transcendental quality of the field images. The director incorporates many long shots that capture the vastness of the landscape. When he films the boys, he positions the camera almost directly in front of them, showing them approaching the lens in happy innocence. He bathes the scenes in a light that transcribes the field setting into a sublime realm. As foreign reviewers have noted, Giannaris's staging of the protagonists' imaginary life starkly contrasts with the depiction of the grimness of their actual life.<sup>26</sup> In contemporary Athens, the boys are often shown in dark streets and clubs or in dimly lit brothels.<sup>27</sup> Instead of the friendly, golden field of idealized Kazakhstan, they walk the dusty roads of Menidi and the congested streets of the city. The Pontian rhythms and dances give way to the electronic music of the clubs and the radio stations. The virginal Elenitsa at the field is not the real Elenitsa, a tawdry fifteen-year old who is trying to look older. In most cases, Giannaris's disjunctive editing, moving camera –sometimes handheld–, and lack of compositional balance in the shots underscore the roughness of the characters' contemporary life.

---

<sup>25</sup> The music in the scene is not an authentic rendering of Pontian music, but a somewhat updated variation on a Pontian rhythm. Nevertheless, it is intended to evoke traditional Pontian sounds.

<sup>26</sup> Arroyo 2000, 43; Holden 2000, E22.

<sup>27</sup> For more details on the way the city of Athens is depicted in the film see Thanouli 2004, 100-6.

Moreover, the film's last segment, set in Menidi, is the reversal of Sasha's imaginary marriage and death. Both the imaginary sequence and the last segment involve Sasha, Giorgos and a woman (Elenitsa in the imaginary sequence, Natasha in Menidi); a fight between Sasha and Giorgos; and a murder. However, Natasha is life's sad equivalent to ideal Elenitsa. In fact, the Russian prostitute is seen three times behind some wheat stalks, reminiscent of the earlier field images. Furthermore, instead of the tranquil field, the protagonists' tragedy unfolds on the rough landscape of Menidi. Here we do not see a fair fight between Sasha and Giorgos. In Menidi, Sasha uses a tricky move that kills Giorgos. Right afterwards, Natasha seems to welcome submissively the wealth and powerful Greeks from Patras. And Kotsian, who had danced at the imaginary wedding, becomes the one who leads Giorgos to Sasha, and unintentionally to Giorgos's death.

As the comparison between the protagonists' imagined and actual life shows, Giannaris constructs characters who experience a chasm between their past and present. Giannaris has said, "Think of these kids from Kazakhstan.... [They have] one foot in Greece, their new homeland but also their aboriginal land, and the other [foot] in their past, of Kazakhstan, their country, there where they grew up, where their memories were born."<sup>28</sup> "These people both are and are not Greeks. They both are and are not incorporated here."<sup>29</sup> In the film, these ideas emerge through contrasting scenes, suggesting people who move mentally from a harsh Greek life to an ideal life in the Soviet Union, and vice versa. As a result, Giannaris's heroes have no clear homeland, traditions, and future. Although Pontian Greeks are considered people remarkably tied to their culture, the young characters of *From the Edge of the City* live at a point in Pontian Greek history, in which long-lived traditions vanish in face of an unfriendly new life. In this life, their single interest is to obtain and spend money.

In the film, money affects family ties, love, and friendship.<sup>30</sup> Take, for example, the protagonist. Eighteen-year-old Sasha looks forward to marrying Elenitsa in seven years and to establishing a family. However, she rejects him for a man with a flashy car and golden watch. In his turn, while he makes plans for a marriage and a career as a dancer, Sasha earns money as a male prostitute in Omonoia. When no man picks him up, Sasha takes a part of Kotsian's hustling profits or ends up with Nikos (Aimilios Cheilakis), a wealthy man who pays 20.000 Drs. (about 60 Euros) per visit. Sasha is also dating rich Greek girls because, as he says, they help him get into fashionable clubs for free and they have two or sometimes three cars.<sup>31</sup> As far as Giorgos is concerned,

<sup>28</sup> Giannaris 1999, 30.

<sup>29</sup> Giannaris quoted in Eksiel 1998, 41.

<sup>30</sup> On this see also Andreadakis 1998, 11.

<sup>31</sup> Nikos lives in Glyfada, an affluent southern suburb of Athens, and the rich Greek girls in the so-called "Northern Suburbs" ("Voreia Proastia"), another wealthy area of the city. Giannaris's explicit references to Glyfada and the "Northern Suburbs" are intended to suggest the sharp contrast between these areas and Menidi.

he lives off the money that Natasha earns as a prostitute, and then arranges to sell her for 2 million Drs. to buy a new girl. When Sasha develops feelings for Natasha, he accepts her offer to become her pimp. Another young man, Panagiotakis (Panagiotis Chartomatsidis), turns from the “top” in homosexual liaisons to the “bottom” to double his profits. Later, Panagiotakis falls for wealthy Nikos, an attachment that leads to a fatal accident.

Money also plays a role in Sasha’s tragic end. Sasha gives Kotsian some money to bring a taxi to a desolate place in Menidi, so that he and Natasha can escape Giorgos and her would-be buyers. Kotsian, however, loses the money by playing slot machines. Kotsian then comes across Giorgos who is willing to pay for the taxi Sasha had requested. Thus, Kotsian takes Giorgos to Sasha, a meeting that will end in Giorgos’ death and Sasha’s arrest. Earlier in the film, the two men from Patras and Giorgos from Sochum, Caucasus, had argued about whose place is better. One of the men declared, “Everywhere is fine, so long as there is money.” This seems to be an axiom for most of the film’s characters, an axiom that involves sex for money, lost love, and death.

In *From the Edge of the City* Giannaris evokes most of Pontian Greeks’ social and cultural problems. The filmmaker uses these problems as a subtle background against which he maps the theme of money-grubbing. At a further level, Giannaris raises in the viewers’ mind a series of questions about the connection between money, relationships, and romantic love. Does Panagiotakis fall for Nikos or for Nikos’s wealth? Is Sasha attracted to Natasha’s vulnerability or her willingness to share her profits with him? Does Elenitsa really not care for Sasha, or is she just looking out for herself by choosing the man who is in the better position to provide for her? To what extent is Sasha responsible for Kotsian’s street hustling? To what extent is Kotsian’s gambling habit responsible for Giorgos and Sasha’s tragic ends?

Unable to answer these questions, the spectator also feels unprepared to make any moral judgments. He or she may only try to understand these complicated characters. *From the Edge of the City* “captures a gritty urban reality without moralizing or sentimentalizing its hapless young protagonist,” observes Stephen Holden.<sup>32</sup> The same holds true for almost all of Giannaris’ characters. They are vulnerable and cruel, weak and aggressive, sensitive and cynical, humorous and tragic. Furthermore, by juxtaposing excerpts from the interview and plot material Giannaris presents Sasha not only many-sided, but also full of contradictions. Sasha assures the interviewer that he lives a quiet family life, but we see him fighting with his father. He declares that he will marry Elenitsa, when the viewers know that Elenitsa has already rejected him. He implies that he cares only about Natasha’s money, but he defends her honor against a taxi driver who humiliates her. Sasha appears as the epitome of self-delusion. In the final analysis, to understand Sasha one has to understand the problems endured by

---

<sup>32</sup> Holden 2000, E22.

many young people who left their familiar surroundings in the Soviet Union to find themselves without a home, communication skills, and jobs in a “homeland” that labeled them “Russians.”<sup>33</sup> This is not to say Sasha is a typical young Pontian Greek.<sup>34</sup> *From the Edge of the City* is the story of a fictional protagonist; but this protagonist’s traits are validated by a series of historical and social processes that affected thousands of his fellow Pontians.

*From the Edge of the City* provides narrative threads, which, when woven together and measured against historical reality, shed light on the lives of the fictional protagonists, and through them, on the problems of the Pontian Greeks. “I make films because I believe I can change the way people see reality,” Giannaris states.<sup>35</sup> Appropriately, *From the Edge of the City* invites the viewer to reflect on the Pontian Greeks’ Soviet past and Greek present. To do this is to appreciate cinema’s potential to stimulate thinking about a particular ethnic group’s background history, contemporary life, and quest for identity.

*Panayiota Mini*

Department of Philology  
University of Crete  
GR-74100 Rethymno  
e-mail: pamini@mail.otenet.gr

---

<sup>33</sup> Bada-Tsomokou 1996, 49.

<sup>34</sup> On this, see also Andreadakis’s excellent comments in Andreadakis 1998, 11.

<sup>35</sup> Giannaris made this statement in a conference on “Immigration and the Human Rights” in Thessaloniki, on April 5, 2005. Excerpts of Giannaris’s speech are available at: [http://www.cinemanews.gr/v4/doc2005/doc\\_report.php?n=289](http://www.cinemanews.gr/v4/doc2005/doc_report.php?n=289) (accessed: 5/10/2006).

## WORKS CITED

- Agtzidis, V. 1998. = Β. Αγτζίδης, Η σημερινή κατάσταση και οι προοπτικές για τους Έλληνες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης (Current Situation and Prospects for the Greeks of the Former Soviet Union). In: Vergeti (ed.) 1998, 21-42.
- Andreadakis, O. 1998. = Ο. Ανδρεαδάκης, Στοπ καρέ (Stop Caré). *Αυγή* [Greek daily newspaper] 21/11/1999: 11.
- . 1999a. = Ο. Ανδρεαδάκης, Από την άκρη της πόλης. Η ελληνική ταινία της χρονιάς (From the Edge of the City. Greek Film of the Year). *Αυγή* 8/1/1999: 11.
- . 1999b. = Ο. Ανδρεαδάκης, Ο Γιάνναρης και το ‘Trainspotting’ της Αθήνας (Giannaris and *Trainspotting* of Athens). *Αυγή* 10/1/1999: 31.
- Angelidis, O. 2000. = Ο. Αγγελίδης, *Οι πρόσφυγες από την πρώην ΕΣΣΔ και η εθνική τους ταυτότητα (The Refugees from the Former USSR and their National Identity)*. Alexandroupoli: Endochora.
- Arroyo, J. 2000. From the Edge of the City. *Sight & Sound* 10/4: 43. <<http://secure.bfi.org.uk/sightandsound/review/367>> (accessed: 5/10/2006).
- Bada-Tsomokou, K. 1996. = Κ. Μπάδα-Τσομώκου, Οι Έλληνες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης στην Ελλάδα: αποκλεισμοί, ενσωματώσεις και διλήμματα ταυτότητας (Greeks of the Former Soviet Union in Greece: Exclusions, Integrations and Dilemmas of Identity). *Ουτοπία (Utopia)* 21: 49-61.
- Bramos, G. 2004. = Γ. Μπράμος, ‘Απ’ το χιόνι,’ ‘Μιρουπάφσιμ,’ ‘Από την άκρη της πόλης’: Η Ελλάδα από χώρα αποστολής σε χώρα υποδοχής μεταναστών (‘From the Snow,’ ‘Mirupafshim,’ ‘From the Edge of the City.’ Greece, from an Emigration to an Immigration Country). In: F. Tomai-Konstantopoulou (ed.), *Η μετανάστευση στον κινηματογράφο (Migration in Cinema)*. Athens: Papazisis, 63-67.
- Danikas, D. 1998a. = Δ. Δανίκας, Παρά πέντε.... «Αλέξανδρος» (Nearly... “Alexander”). *Τα Νέα* [Greek daily newspaper] 21/11/1998.
- . 1998b. = Δ. Δανίκας, Χορός εκατομμυρίων (Dance of millions of drachmas). *Το Βήμα* [Greek daily newspaper] 22/11/1998: Z3.
- . 1998c. = Δ. Δανίκας, Ελληνικός κινηματογράφος επί δύο (Greek Cinema Times Two). *Το Βήμα* 25/12/1998: Z3.
- . 1999. = Δ. Δανίκας, Αποκάλυψη τώρα: Ο Τρούμαν και ο Θεός του 21<sup>ου</sup> αιώνα! (Apocalypse now! Truman and the God of the 21<sup>st</sup> Century!). *Τα Νέα* 8/1/1999.
- Eksiel, R. 1998. = Ρ. Εκσιέλ, *Ελληνική ανάσα με μια χούφτα Ρωσοπόντιους (Greek Breath with a Handful of Pontian Russians)*. *Έθνος* [Greek daily newspaper] 21/11/1998: 41.
- Georgakopoulou, V. 1998. = Β. Γεωργακοπούλου, Της σχολής του Αϊζενστάιν (Of the Eisenstein School). *Ελευθεροτυπία* [Greek daily newspaper] 21/11/1998: 40-41.

- . 1999. = Β. Γεωργακοπούλου, Η Ομόνοια πάντα Ομόνοια θα΄ ναι. (Omonioia will always be Omonioia). *Ελευθεροτυπία* 30/1/1999: 21.
- Giannaris, K. 1999. = Κ. Γιάνναρης, Η σχέση με το σινεμά είναι σχέση ερωτική (The Affair with Cinema is a Love Affair). *Αυγή* 10/1/1999: 30.
- Holden, S. 2000. 'From the Edge of the City': So Lost Looking for Easy Money. *The New York Times* 21/4/2000, <<<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9807E6DF1E31F932A15757C0A9669C8B63>>> (accessed: 5/10/2006).
- Kagios, P. 1998. = Π. Κάγιος. Άγριο παρασκήνιο (Fierce Backstage). *Τα Νέα* 25/11/1998: 25.
- Kanellis, D. 1998. = Δ. Κανέλλης, Λόουτς-Γιάνναρης. Η καλύτερη στιγμή του φεστιβάλ (Loach-Giannaris. The Best Moment of the Festival). *Ελεύθερος τύπος* [Greek daily newspaper] 21/11/1998: 41.
- Kasimati, K. 1998. = Κ. Κασιμάτη, Πόντιοι στην Ελλάδα και κοινωνικός αποκλεισμός (Pontians in Greece and Social Exclusion). In: eadem (ed.), *Κοινωνικός αποκλεισμός: Η ελληνική εμπειρία* (*Social Exclusion: The Greek Experience*). Athens: Gutenberg, 1998, 275-305.
- . 2000. = Κ. Κασιμάτη, Μεταπολεμική και σύγχρονη παλιννόστηση: Αίτια, μεγέθη, συνέπειες (Postwar and Contemporary Repatriation: Causes, Dimensions, Consequences). In: *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, 16. *Σύγχρονος Ελληνισμός: Από το 1941 έως το τέλος του αιώνα* (*History of the Greek Nation*, 16. *Modern Greece: From 1941 to the End of the Century*). Athens: Ekdotiki Athinon, 533-538.
- Krach, A. 2000. Short Takes. From the Edge of the City. *Cineaste* 25/44: 64.
- Leze, E. 2003. = Ε. Λεζέ, Η στάση των εφήβων Ελληνοποντίων παλιννοστούντων ομογενών από την πρώην Σοβιετική Ένωση απέναντι στην ελληνική γλώσσα (*The Attitude of the Repatriated Pontian Greek Adolescents towards the Greek Language*). Athens: Atrapos.
- Mikelidis, N. F. 1998a. = Ν. Φ. Μικελίδης, Φεστιβάλ Θεσσαλονίκης (Thessaloniki Film Festival). *Ελευθεροτυπία* 21/11/1998: 40-41.
- . 1998b. = Ν. Φ. Μικελίδης, Φεστιβάλ Θεσσαλονίκης (Thessaloniki Film Festival). *Ελευθεροτυπία* 23/11/1998: 48.
- . 1998c. = Ν. Φ. Μικελίδης, Στην άκρη τεντωμένου σκοινιού (At the Edge of a Tightrope). *Ελευθεροτυπία* 25/11/1998: 34-35.
- Papanikolaou, D. The Immigrant Vanishes. Ethnic Self vs. Immigrant Other in Greek Cultural Discourse (unpublished paper).
- Soldatos, G. 2000. = Γ. Σολδάτος, *Ιστορία του ελληνικού κινηματογράφου* (*History of Greek Cinema*), 3. 1990-2000. Athens: Aigokeros.
- Telidis, Ch.-M. and M. Ritzaleou. 1998. = Χ. Τελίδης and Μ. Ριτζαλέου, Τιτανικός η Αιωνιότητα (Titanic the Eternity). *Έθνος* 24/11/1998: 61.
- Terzidis, K. 1995. = Κ. Τερζίδης, Όψεις του προβλήματος κοινωνικής και οικονομικής ολοκλήρωσης παλιννοστούντων ελληνοποντίων (Aspects of the Problem of

- the Repatriated Pontian Greeks' Social and Economic Integration). *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών (Revue of Social Research)* 88: 100-121.
- Thanouli, E. 2004. Hyperreal Space and Urban Experience in Contemporary Greek Cinema. *Cinema & Cie* 5: 100-106.
- Vergeti, M. 2003. = Μ. Βεργέτη, *Παλιννόστηση και κοινωνικός αποκλεισμός (Repatriation and Social Exclusion)*. Thessaloniki: Afoi Kyriakidi.
- Vergeti, M. (ed.). 1998. = Μ. Βεργέτη (ed.), *Ομογενείς από την πρώην Σοβιετική Ένωση, 1985-1995: Ζητήματα στέγασης, απασχόλησης, ταυτότητας (Returnees from the Former Soviet Union, 1985-1995: Issues of Housing, Occupation, Identity)*. Thessaloniki: Afoi Kyriakidi.

**Ρευστή ζωή και ταυτότητα:  
Νέοι Ελληνοπόντιοι στο *Από την άκρη της πόλης*  
του Κωνσταντίνου Γιάνναρη**

ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ ΜΗΝΗ

*Περίληψη*

Το *Από την άκρη της πόλης* του Κωνσταντίνου Γιάνναρη αποτελεί την πρώτη μεγάλου μήκους ελληνική ταινία του σκηνοθέτη. Η ταινία, που προβλήθηκε στο Φεστιβάλ Κινηματογράφου Θεσσαλονίκης το 1998, προκάλεσε έντονες συζητήσεις σε κοινό και κριτικούς ως προς τη μοντέρνα αισθητική της και την απεικόνισή της μιας ομάδας νεαρών ελληνοποντίων από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Το παρόν κείμενο αναλύει τους τρόπους με τους οποίους η αφήγηση του Γιάνναρη, ο συνδυασμός πλοκής και αποσπασμάτων συνέντευξης και η ενσωμάτωση σκηνών φαντασίας ωθούν τον θεατή να συλλέξει πληροφορίες που βρίσκονται διάσπαρτες στην ταινία και να ανακαλέσει την ιστορική πραγματικότητα, έτσι ώστε να κατανοήσει τις δυσκολίες των Ελληνοποντίων και τον εσωτερικό κόσμο των ηρώων. Οι στρατηγικές του Γιάνναρη υπονοούν μια σειρά καίριων κοινωνικών προβλημάτων: της γλώσσας, της ταυτότητας, της αποξένωσης και του διχασμού ανάμεσα σε ένα εξιδανικευμένο παρελθόν στη Σοβιετική Ένωση και μια σκληρή σύγχρονη πραγματικότητα στην Ελλάδα. Με φόντο τα ζητήματα αυτά, ο σκηνοθέτης οικοδομεί μια πλοκή όπου η νεότερη γενιά μοιάζει να καθορίζεται από το κυνήγι του χρήματος με τραγικές καταλήξεις. Την ίδια στιγμή, οι ήρωες αναδύονται ως πολυδιάστατες, έως και αντιφατικές οντότητες, οδηγώντας τον θεατή περισσότερο σε μια προσπάθεια κατανόησής τους και λιγότερο σε τελεσίδικες κρίσεις.



## Για μια χούφτα σύμβολα: η περίπτωση της Ρώμης\*

ΘΕΟΔΩΡΟΣ Δ. ΠΑΠΑΓΓΕΛΗΣ

Όπως γνωρίζουν, υποθέτω, όλοι οι θαμώνες του οικουμενικού διαδικτύου εδώ και αρκετές μέρες, είμαι εδώ «για μια χούφτα σύμβολα». Ο τίτλος της ομιλίας δημιουργεί, ίσως, ερωτηματικά για το αν άξιζε τον κόπο να με καλέσει ο Τομέας ή να έρθετε απόψε ως εδώ. Αλλά αυτό θα φανεί, ελπίζω, στο τέλος. Προς το παρόν επείγομαι να διευκρινίσω το αυτονόητο, ότι δηλαδή δεν είμαι εδώ για να ανοίξουμε όλοι μαζί σαμπάνιες για την άνοδο των λατινικών στο ελληνικό πολιτιστικό και εκπαιδευτικό χρηματιστήριο. Αντιθέτως, αυτοί που ξέρουν την αξία των λατινικών και της λατινικής παιδείας στη ντόπια αγορά θα είχαν πολλούς λόγους να με φανταστούν ως προσκεκλημένο ακτιβιστή της νεοσύστατης μη κυβερνητικής οργάνωσης «Σώστε τα Λατινικά» – εγχείρημα που, υπό τις παρούσες συνθήκες, παρουσιάζει πολύ μεγαλύτερες δυσκολίες και έχει πολύ πιο αβέβαιες προοπτικές από την υπόθεση της «Καρέτα-Καρέτα».

Θα αναγνωρίζετε, είμαι βέβαιος, ότι η κρίση στην οποία αναφέρομαι δεν αποτελεί ελληνική αποκλειστικότητα και δεν αφορά μόνο ή κυρίως τα λατινικά. Άλλωστε, ορισμένοι από τους πιο γνωστούς κινδυνολογικούς τίτλους που έκαναν πρόσφατα καριέρα στην ελληνική βιβλιαγορά (όπως το *Ποιος σκότωσε τον Όμηρο;*, για παράδειγμα) μαρτυρούν ακριβώς το αντίθετο. Δεν είναι μόνο τα Λατινικά που, σε επίπεδο εκπαιδευτικής και παιδαγωγικής επιλογής, βρίσκονται διασωληνωμένα και στην εντατική, αλλά η αρχαιογνωσία εν γένει. Και το πρόβλημα, όπως μόλις επεσήμανα, δεν είναι μόνο ελληνικό. Απλώς στην Ελλάδα η σχετική συζήτηση γίνεται, όταν γίνεται, με όρους ελληνοκεντρικής αυταρέσκειας και ερασιτεχνικής απλούστευσης (θανάσιμος

---

\* Διάλεξη που έγινε στις 14 Νοεμβρίου 2005 μετά από πρόσκληση του Τομέα Κλασικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας. Η δημοσιευμένη μορφή διατηρεί τον τόνο της προφορικής παρουσίας. Ο ομιλητής εκφράζει θερμές ευχαριστίες στα μέλη του Τομέα για τη φιλόξενη υποδοχή, και ειδικά στον Διευθυντή του Τομέα αναπληρωτή καθηγητή Σταύρο Φραγκουλίδη.

συνδυασμός) –και γίνεται συχνά από ανθρώπους που δεν κατανοούν ότι η περισσότερη ή λιγότερη αρχαιογνωσία στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα δεν συνιστά ζήτημα προνομιακής κληρονομιάς ή ηθικής δέσμευσης απέναντι στα υψηλά πεπρωμένα της φυλής αλλά καθολικό (ή εν πάση περιπτώσει, δυτικό) επιστημολογικό προβληματισμό: Δικαιολογεί, από γνωστική και γνωσιολογική άποψη, η αρχαιογνωσία τον ζωτικό χώρο που θέλει να διεκδικεί σήμερα στο συνωστισμένο πλέον πρόγραμμα σπουδών; Διεκδικούμε τα αρχαία ελληνικά και τα λατινικά ως ιστορικά επιβεβλημένα αλλά, σε τελική ανάλυση, μουσειακά «ιντερμέτζο» ανάμεσα στα καυτά αντικείμενα της πληροφορικής, της βιολογίας, της γενετικής; Ή, αντίθετα, έχουμε διαμορφώσει μια σαφή και εκσυγχρονισμένη πρόταση για την οργανική ένταξή τους στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα ως γνωστικής άσκησης και διανοητικής γυμναστικής χωρίς τις οποίες το όχι και τόσο μακρινό μέλλον θα μπορούσε να αιωρείται ανάμεσα στην ψηφιακή λακωνικότητα και τη ρομποτική αφασία;

Δύσκολα ερωτήματα που δεν σηκώνουν εύκολες και πρόχειρες απαντήσεις. Αλλά, όπως υπαινίχθηκα, τα σχετικά σενάρια που διακινούνται στην εσωτερική μας αγορά δεν ενδιαφέρονται για τα ερωτήματα –απλούστατα, επειδή έχουν έτοιμες τις απαντήσεις. Και τα σενάρια αυτά ανταγωνίζονται συχνά σε κινδυνολογία τις πιο ζοφερές προβλέψεις του παγκόσμιου οικολογικού κινήματος: ζούμε, λέει, σε εποχές σύγχυσης και έκπτωσης των πολιτισμικών αξιών, σε καιρούς γλωσσικής πτώχευσης και διανοητικής, πνευματικής αβελτερίας. Κάπου εδώ, με τη νομοτέλεια φυσικού φαινομένου, θα ακούσετε για οράματα επιστροφής στις αξίες, στις *πανανθρώπινες* (όπως συμβατικά διαφημίζονται, ό,τι κι αν σημαίνει ο όρος) αξίες, του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, με τις οποίες ορισμένοι, χάριν συντομίας υποθέτω, εννοούν τον «Επιτάφιο του Περικλέους» –όταν δεν διεκτραγωδούν τη χαμένη τιμή των τόνων, των πνευμάτων και της υπογεγραμμένης.

Φυσικά, στο παγκοσμιοποιημένο αυτό δράμα της αρχαιογνωστικής και αρχαιολογικής έκπτωσης η Ελλάδα έχει σημαντικό ρόλο, δεδομένου ότι οι φυσικοί της ένοικοι είναι γονιδιακά προνομιούχοι και έχουν αυξημένες υποχρεώσεις απέναντι στην Ιστορία. Η κεντρική τούτη ιδέα πάει κι έρχεται σε άρθρα, σε μεσοσύντικτες ή μεταμεσοσύντικτες τηλεοπτικές κατανύξεις, σε εταιρείες για τη διάσωση της ελληνικής γλώσσας και, ως φαίνεται, και σε πανελλήνιες φιλολογικές συνάξεις. Σε αυτό το επίπεδο απλουστευτικής και απλοϊκής ρητορικής, ο δημόσιος και εκπαιδευτικός λόγος για τη θέση και τη σημασία της αρχαιογνωσίας στο σύγχρονο πολυδαίδαλο πολιτισμικό τοπίο προπαγανδίζει μια ναρκισσιστική, και απληροφόρητη, μυθολογία περί «του μεγάλου, του ωραίου και αληθινού», που *αρχίζει και τελειώνει με την ελληνική αρχαιότητα* –και μάλιστα με μια ελληνική αρχαιότητα οριοθετημένη, κατοχυρωμένη και ιστορικά αποστειρωμένη έτσι που η συνάντησή της με τους «άλλους» να ερμηνεύεται είτε ως καθαρή μαυρόασπρη αντίθεση ανάμεσα στο ελληνικό και το βαρβαρικό είτε ως χρονικό εξελληνισμό των «άλλων» χωρίς υπόλοιπα.

Θα ξέρετε, βέβαια, ότι η ιστορική παρουσία της Ρώμης ερμηνεύτηκε και με τους δύο αυτούς τρόπους. Αρχικά ως το βάρβαρο και πολιτισμικά υστερημένο «άλλο»

σε σχέση με την Ελλάδα, και στη συνέχεια ως ελληνικός κλώνος (μιλάω με τους όρους της σύγχρονης γενετικής) που απλώς συνέβη να μιλάει λατινικά. Όχι, βέβαια, ότι αυτό είναι τελείως ψέμα. Όπως είπε κάποτε και ο Χάρι Κλιν σε άλλα συμφραζόμενα, είναι πολύ πιθανό οι πολύ παλιοί Ρωμαίοι να έτρωγαν ακόμη βελανίδια όταν οι Έλληνες είχαν ήδη χοληστερίνη· και είναι εξίσου ακριβές ότι αργότερα, όταν, όπως το είπε και ο Οράτιος, οι ελληνικές Μούσες κοιτάχτηκαν μεταξύ τους και είπαν «let's go West», κανένας Ρωμαίος χωρίς «Proficiency» στα ελληνικά και μεταπτυχιακά στην Ελλάδα δεν είχε σοβαρές πιθανότητες να γίνει πρωτοκλασάτος πολιτικός, κουλτουριάρης ή γιάπης. Όσοι από μας θήτευσαν στο παλιό γυμνάσιο θα διατηρούν σαφείς αναμνήσεις από αυτήν τη θρυλική αφήγηση-κατήχηση για την ελληνική πολιτισμική κατάκτηση της Ρώμης.

Η συγκριτική αυτή ταξινόμηση της Ρώμης, του πολιτισμού της και της γλώσσας της δεν ήταν απλώς το αποτέλεσμα ενός παμπάλαιου και παραδοσιακού ελληνικού «σνομπισμού» που μας ανεβάζει χρονολογικά μέχρι τις πρώτες πολιτισμικές επαφές του ελληνικού με το ρωμαϊκό στοιχείο· υπήρξε ταυτόχρονα και μέρος μιας ιδεολογικής αφήγησης με ευρωπαϊκές Ρομαντικές καταβολές –αφήγησης που λειτουργεί στη βάση μιας δεσποζουσας διάκρισης ανάμεσα σε *πρωτότυπο* και *παράγωγο*, σε *πρωταρχικό* και *δευτερογενές*. Καταλαβαίνετε ότι ο πρώτος όρος σε καθένα από τα ζεύγη αυτά ταυτίζεται με το ελληνικό και ο δεύτερος με το ρωμαϊκό. Και το πολύ ενδιαφέρον είναι ότι η ιεραρχική και βαθύτατα αξιολογική αυτή διάκριση ενσωματώθηκε με βολική άνεση στην επίσημη ελληνική εκπαιδευτική ιδεολογία εδώ και δύο περίπου αιώνες· και το ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι ότι με ποικίλους συνειδητούς ή ανεπίγνωστους τρόπους συνεχίζει να είναι ισχυρή ακόμη και στις μέρες μας, όταν η Ρομαντική αυτή διάκριση έχει ακυρωθεί (ή αποδομηθεί, όπως θα έλεγαν ορισμένοι) εδώ και πολύ καιρό. Στο πλαίσιο αυτό επιβιώνουν ακόμη εύκολες σχηματοποιήσεις που θέλουν τους αστέρες της λατινικής γραμματείας να αποτελούν αντίγραφα ή υστερόγραφα της ελληνικής: για παράδειγμα ο Βιργίλιος είναι απλώς η λατινική μετενσάρκωση του «ορίτζιναλ», που είναι ο Όμηρος· ο Κικέρων είναι ο «ρωμαίος Δημοσθένης», και πάει λέγοντας. Με άλλα λόγια, οι Λατίνοι επιτρέπονταν αλλά μόνο με τη γονική συναίνεση.

Αλλά αυτό είναι η πιο φιλόνητη εκδοχή του φαινομένου. Γιατί υπάρχει και η άλλη εκδοχή. Πριν από μερικά χρόνια στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης στήθηκε ένας παρατεταμένος καβγάς σχετικά με το πρόγραμμα σπουδών. Τα πρώτα βέλη εκτοξεύθηκαν από τους ανερχόμενους τότε αστέρες των κοινωνικών επιστημών, τους παιδαγωγούς, οι οποίοι αναζητούσαν αγωνιωδώς να εντοπίσουν τα άχρηστα και ενοχλητικά ξερόκλαδα του προγράμματος, και κατέληξαν μετά από ώριμη σκέψη στα λατινικά. Αναλύοντας την εκπαιδευτική του φιλοσοφία, ο πιο πολεμικός από τους αναθεωρητές αυτούς διασάλπιζε, για να δώσω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, ότι όταν έχεις τον Όμηρο δεν χρειάζεσαι τον Βιργίλιο – μια πολύ λογική και πειστική θέση, εφάμιλλη, υποθέτω, με το «όταν μπορείς να έχεις αυθεντικό Lacoste γιατί να αγοράσεις μιτασιόν από κινέζικο γιουσουρούμ».

Θα μου αντιτείνετε, ίσως, ότι επέλεξα ένα ακραίο κρούσμα απλούστευσης. Μπορεί, αλλά με ανάλογες απλουστεύσεις, έστω και ανομολόγητες, γράφτηκε τα τελευταία χρόνια η μοίρα των λατινικών στη Μέση Εκπαίδευση, και γενικότερα στους εκπαιδευτικούς μας προγραμματισμούς. Το αποτέλεσμα είναι γνωστό: πτώχευση και προοδευτική απαξίωση στο Λύκειο, που επισημοποιείται τώρα και από την εξεταστική φιλοσοφία του ΑΣΕΠ – η οποία, όμως, ειρήσθω εν παρόδω, μοιάζει έτσι κι αλλιώς αλληλεργική στην αρχαιογλωσσία, αφού με πιστοποιητικό αρχαιοελληνικής επάρκειας από το ΑΣΕΠ ούτε τον *Λαμπριάτικο Ψάλτη* του Παπαδιαμάντη είναι βέβαιο ότι μπορείς να διαβάσεις με αξιώσεις.

Αυτό είναι το ένα, και γνωστό, πρόβλημα σχετικά με τα λατινικά –θα το ονόμαζα έτσι απλά: πρόβλημα εκπαιδευτικής ανορεξίας. Το άλλο πρόβλημα είναι ο φορμαλιστικός και παλιομοδίτικος τρόπος με τον οποίο συχνά επιχειρείται η υπεράσπιση των λατινικών. Έχω ακούσει παλιότερα, και πιο πρόσφατα, αυτό το είδος υπεράσπισης: η αφετηρία του είναι ότι η Λατινική Γραμματεία, όπως άλλωστε και η Αρχαία Ελληνική, έχει πλεόνασμα από θάνατα και διαχρονικά δημιουργήματα (θάνατα και διαχρονικά, *βεβαίως, βεβαίως...*), και το βασικό σύνθημα είναι ότι τα λατινικά, παρά τις κακόβουλες φήμες που κυκλοφορούν, δεν πέθαναν ποτέ: Λατινική ζεις, εσύ μας οδηγείς. Απόδειξη; Πολλές λέξεις, λέει, που χρησιμοποιούμε σήμερα είναι λατινικές: τρανό παράδειγμα το κοινόχρηστο «βίντεο» = video (κι αν μάθουμε και την ινδοευρωπαϊκή ρίζα του «κλιπ», ακόμα καλύτερα). Άλλο παράδειγμα τα (γυμναστήρια) *Vis Vitalis* – που πιθανότατα σημαίνει ότι αν ξέρεις τι θα πει η λατινική φράση έχεις μια σφαιρικότερη αντίληψη για το «μπόντι μπλντινγκ». Και μην ξεχνάτε ότι διαθέτουμε τσιγάρα *Rex Ultima*, παγωτά *Algida*, μπανάκι *De facto*, λάδι *Minerva*, χαρτοπετσέτες (ή χαρτομάντηλα, θα σας γελάσω) *Diana*. Και το αλουμινόχαρτο να είναι *Sanitas* –τουτέστιν, πού πας στο σουπερ μάρκετ χωρίς λατινικά; Χρήσιμες ασφαλώς γνώσεις για όποιον συμμετέχει σε τηλεοπτικό παιχνίδι γνώσεων με τον Σπύρο Παπαδόπουλο, αλλά αμφίβολης αποτελεσματικότητας σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση.

Το καθαρά γλωσσικό επιχείρημα υπέρ των λατινικών (και αυτό που μόλις ακούσατε δεν είναι παρά η καρικατούρα του) δεν είναι ούτε αμελητέο ούτε χωρίς τη σημασία του. Ωστόσο, η απλουστευμένη προβολή του, και κυρίως η απομονωμένη χρήση του, είναι αναποτελεσματική και αντιπαραγωγική. Η λατινομάθεια ως απαραίτητη γλωσσική γυμναστική αποτελεί, ιδίως σήμερα, επιχείρημα αμφίβολης δραστηριότητας, και όσοι το χρησιμοποιούν μιλούν ένα ιδίωμα δυσνόητο για τους υπεύθυνους του σύγχρονου παιδαγωγικού-εκπαιδευτικού σχεδιασμού. Και είπα μόλις ότι πρόκειται για αντιπαραγωγικό επιχείρημα ακριβώς επειδή εγείρει υποψίες αναχρονισμού και μουσειακής προσκόλλησης στη φορμαλιστική ρητορική που διέκρινε παλαιότερα παιδαγωγικά καθεστώτα.

Νομίζω ότι η σύγχρονη και ουσιαστική απάντηση στην ανορεξία για την οποία μίλησα είναι η ανάδειξη και κατοχύρωση των λατινικών ως οργανικού μέρους μιας ιστορικά και πολιτισμικά εμπλουτισμένης αρχαιογνωσίας στη Μέση Εκπαίδευση. Χρειαζόμαστε, με άλλα λόγια, μια ρωμαϊκή αρχαιογνωσία που, με όλη την αναπό-

φευκτη αρχαιολογία της, θα συμμετέχει, με τους δικούς της όρους και με όσα δημιουργικά τεχνάσματα μπορεί να επινοήσει, στην παραγωγή ιστορικής νοημοσύνης και αυτοσυνειδησίας –κι αυτό, για τον ομιλούντα, αποτελεί το πιο αξιόσυστατο και αξιοσέβαστο διακύβευμα αυτού που παραδοσιακά ονομάζουμε «ανθρωπιστικές σπουδές». Δεν ξεχνώ ούτε τη γλωσσική ούτε τη λεγόμενη αισθητική διάσταση αυτού του αγωνίσματος· απλούστατα, θεωρώ την αισθητική και γλωσσική εγρήγορση συστατικό και ομοούσιο μέρος της ιστορικής νοημοσύνης και αυτοσυνειδησίας.

Ασφαλώς και δεν περιμένω καθολική συναίνεση σε έναν τέτοιο αναπροσανατολισμό. Για ορισμένους, οι έννοιες της ιστορικής νοημοσύνης και αυτοσυνειδησίας είναι απλώς αδιάφορες. Ωστόσο, οι επιθετικοί τεχνοκράτες και θιασώτες του εκπαιδευτικού πρακτικισμού, και όσοι έχουν αντικαταστήσει τους όρους παιδεία και κουλτούρα με το φετίχ των λεγομένων «skills», δεν κάνουν έτσι κι αλλιώς διακρίσεις ανάμεσα σε Ρώμη και Ελλάδα, και, εν πάση περιπτώσει, παρόλη τη γοητεία και επιρροή που ασκούν σήμερα, δεν είναι αυτοί που αποτελούν το πρόβλημα –τουλάχιστον όχι όσο το ευρύτερο ουμανιστικό σύστημα διατηρεί τα βασικά του δικαιώματα απέναντι στους ριζοσπάστες της εργαλειοποιημένης γνώσης.

Η πιο ύπουλη απειλή θα μπορούσε να προέλθει, νομίζω, μέσα από τις ίδιες τις τάξεις των ανθρωπιστικών και κοινωνικών σπουδών. Πρόκειται για νεο-ανθρωπιστές που θα ήθελαν πολύ να εκθρονίσουν την ελληνορωμαϊκή συζυγία από την κεντρική (κεντρική όχι μόνο ιστορικά αλλά και ερμηνευτικά) θέση της στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού. Η πτέρυγα αυτή δείχνει εξαιρετικό και υπερβάλλον ενδιαφέρον για τα τιμαλφή της ιστορικής ευφύιας και αυτοσυνειδησίας, μόνο που το βασικό της πρόγραμμα δεν είναι να προσθέσει νέες προοπτικές και γνώση στα ήδη κεκτημένα μέσα στο πλαίσιο μιας ιστορικής συνέχειας αλλά να δημιουργήσει μια εν πολλοίς τεχνητή κρίση ιστορικής ασυνέχειας και να προσπαθήσει να επιβάλει ένα διαφορετικό είδος ιστορικής νοημοσύνης. Η τακτική αυτού του νεο-ανθρωπιστικού ρεύματος είναι ριζοσπαστικά αναθεωρητική, και ο ευθαρσώς ομολογημένος στόχος της είναι ο λεγόμενος «κανόνας», με άλλα λόγια, το κατεστημένο των κλασικών, με την ευρύτερη σημασία του όρου, κειμένων, από τον Όμηρο μέχρι τις διασημότητες των νεότερων λογοτεχνιών. Δεν πρόκειται, όπως υπαινίχθηκα προηγουμένως, για αναθεώρηση που αποσκοπεί στην επαύξηση του «κανόνα» αλλά για εικονοκλαστική και αντικονφορμιστική υποβάθμιση των κλασικών συγγραφέων, οι οποίοι λίγο πολύ θεωρούνται υπεύθυνοι για όλα τα «πλημμελήματα» και «κακουργήματα» της δυτικής κουλτούρας, από τον ιμπεριαλισμό, τον ελιτισμό και τη φαλλοκρατία μέχρι την αποικιοκρατία, τον ευρωκεντρισμό και τον ρατσισμό. Αν, όπως μερικούς αιώνες τώρα, οι παραδοσιακοί ουμανιστές αναζητούν την αρχή των πάντων στον κλασικό ελληνορωμαϊκό πολιτισμό, ξαφνικά βλέπουν το αξιολογικό και ιστορικό αυτό μοντέλο να αντιστρέφεται: όλοι οι κλασικοί συγγραφείς είναι ένοχοι, αλλά οι πιο κλασικοί απ' όλους, οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι, είναι ακόμη πιο ένοχοι. Η αποδόμηση του «κανόνα» υπηρετεί μια ιδεολογική ατζέντα, και η διαβόητη πολιτική ορθότητα είναι ένα μόνο από τα άρθρα πίστεως μέσα στην ατζέντα αυτή.

Ορισμένοι θα θυμήθηκαν καθώς μιλούσα τώρα τη *Μαύρη Αθηνά*, και πολύ καλά έκαναν. Και άλλοι μπορεί να σκέφτηκαν ότι όλα αυτά ακούγονται πολύ «αμερικάνικα» για να μας αφορούν πραγματικά και άμεσα. Προσωπικά δεν θα ήμουν τόσο σίγουρος. Γιατί η μετανεωτερικής καταγωγής ανάγνωση των γραμματειακών κειμένων ως ανταγωνιστικών αφηγήσεων που «κατασκευάζουν» η καθεμιά ισότιμα τη δική της αλήθεια είναι σήμερα ένα κοινόχρηστο και ευρέως σεβαστό δόγμα· γιατί οι αξιολογικές ιεραρχήσεις (που πιθανότατα θα ανεκήρυσσαν τα ομηρικά έπη πιο άρτια από την προφορική επική παράδοση των μαύρων της Δυτικής Αφρικής) αποφεύγονται από όλο και περισσότερους όπως το λιβάνι αποφεύγεται από τον διάβολο· και γιατί η αποκαθάρωση των πολιτισμικών εικονισμάτων που μέχρι πρόσφατα λάτρευε η Δύση ασκείται με πολλούς τρόπους, μερικοί από τους οποίους δεν είναι και τόσο άμεσα ορατοί διά γυμνού οφθαλμού. Και φυσικά δεν πρόκειται απλώς για ενδο-ακαδημαϊκούς καβγάδες που αρχίζουν και τελειώνουν μέσα στα σπουδαστήρια και τις βιβλιοθήκες. Αυτό το νέο είδος ιστορικής και πολιτισμικής νοημοσύνης μεταφράζεται και σε πολιτική ιδεολογία και σε πολιτική πράξη. Για του λόγου το αληθές, θυμηθείτε το πρόσφατο χρονικό των ορισμών που δόθηκαν στην ευρωπαϊκή ιδέα. Πότε και πού αρχίζει ιστορικά η Ευρώπη; Τι συνιστά την Ευρώπη; *Η ελληνορωμαϊκή συζυγία και ο χριστιανισμός είναι, λέει, παλιά μοντέλα· καλύτερα να αρχίσουμε από τον Καρλομάγνο –ναι, αλλά κι αυτός πολύ μακριά μάς πάει.* Εκεί από το γραφειοκρατικό και γεωμετρικό κέντρο των Βρυξελλών η ιστορική ορατότητα είναι συνάρτηση πολύ πιο πρακτικών παραμέτρων. Και η νέα ιστορική νοημοσύνη φιλοδοξεί να είναι νοημοσύνη χωρίς περιττό ιστορικό απόβαρο: *η Ελλάδα, η Ρώμη, ο χριστιανισμός είναι απόβαρο· δεν αποκλείεται η πραγματική Ευρώπη να αρχίζει με τον Διαφωτισμό.* Αλλά ακριβώς για τον ίδιο λόγο, και με την ίδια λογική, δεν αποκλείεται στην επόμενη δεκαετία η αρχή της και η ιστορία της να συμπέσει με την εγκατάσταση του πρώτου Πακιστανού πρωθυπουργού στο No 10 της Downing Street.

Είναι μια στάση κι αυτή νιώθεται· και μάλιστα, αν θέλετε μια μικρή εκμυστήρευση, κάποτε αυτήν την ιστορική «δίαιτα» τη βρίσκω σχεδόν υγιεινή και ανακουφιστική· άλλοτε, πάλι, νομίζω ότι μπορώ να νιώσω μεγάλη συμπάθεια για το είδος εκείνο της μεταμοντέρνας αποδόμησης που μας αποτρέπει από το να αποκοιμηθούμε μακάριοι και αθώοι πάνω σε παλιές και αναχρονιστικές βεβαιότητες· και ποιος ξέρει, λέω σε κάποιες στιγμές, μπορεί κι εσύ, αν το καλομελετήσεις, να αποκηρύξεις το ευρωκεντρικό και δυτικοκεντρικό παρελθόν σου, να αφήσεις τον Όμηρο και τον Βιργίλιο διά παντός στο ράφι και να γίνεις καταλυτικός κοινωνός της μαγείας των προφορικών επών της Σενεγάλης και των Ζουλού.

Το ζήτημα είναι ότι, είτε μου το επιφυλάσσει αυτό η ειμαρμένη είτε όχι, έχω την υποχρέωση να ξέρω ότι γύρω μου μαίνεται, έστω και υπόκωφα, μια Μάχη Βιβλίων που αφορά την ταυτότητά μου ως ιστορικού υποκειμένου, την ίδια την ιστορικότητά μου· που σημαίνει ότι αφορά κατ' άμεση επέκταση την επιστημολογία μου, δηλ. τους τρόπους που επιλέγω για να γνωρίσω, να κατανοήσω τις υλικές και πνευματικές παραμέτρους που καθορίζουν την ιστορικότητά μου. Και επειδή, παρά τα όσα λένε οι με-

τανεωτερικοί «γκουρού», τα ιστορικά υποκείμενα συγκροτούνται *μόνο εν μέρει* κατά το δοκούν, και η ιστορικότητά μου είναι *κατά το άλλο μέρος της δεδομένη* (γεννήθηκα Έλληνας, όπως θα έλεγε και ο κ. Νίκος Αλιάγας), θα ήταν, λέω, σοφό εκ μέρους μου, και εφόσον με ενδιαφέρει, να ξέρω σε ιστορικό και πολιτισμικό βάθος τις παραμέτρους που με διαμόρφωσαν ως ιστορικό υποκείμενο –είτε για να υπερασπιστώ την ταυτότητά μου είτε, ακόμη, και για να την απαρνηθώ.

Και επειδή μοιάζει τώρα να κινούμαι εκτός θέματος, είναι ώρα κάποια να μου φωνάξει από κάτω: Και πού «κολλάνε» τα λατινικά και η Ρώμη σε όλα αυτά; – μια απορία η οποία, με τους όρους που επέλεξα, θα μπορούσε να διατυπωθεί και ως εξής: Τι σημασία έχει η Ρώμη και τα λατινικά για τον αυτοκαθορισμό σου ως ιστορικού υποκειμένου και γι' αυτό που ονόμασες ιστορική νοημοσύνη; Ή, σε πιο πρακτική και τοπική εκδοχή, τι προσφέρουν τα λατινικά και η Ρώμη στην παιδεία του σύγχρονου ελληνισμού;

Η αρχική μου αντίδραση θα είναι κάπως λοξή. Αν μιλάμε για ιστορική νοημοσύνη και αυτογνωσία, πολύ υποπτεύομαι, και άλλο τόσο φοβούμαι, ότι η παραδοσιακή και παντοιοτρόπως ανακυκλούμενη ρητορική μας πάσχει από μια απλουστευτική δυαδικότητα. Το δυαδικό σχήμα είναι η Ελλάδα (κατά πάγια προτίμηση η κλασική) από τη μια μεριά, και ο δυτικός πολιτισμός, από την άλλη: ιστορικοί μεσάζοντες, διαμεσολαβητές, ενδιάμεσες αποχρώσεις, η ιστορία της πρόσληψης του ελληνικού πολιτισμικού παραδείγματος, οι ιστορικές μεταλλάξεις και διασκευές της ελληνικής κουλτούρας κατά τη μετακένωσή της –όλα αυτά μοιάζει να εξαιρούνται από τη διδακτέα ή την εξεταστέα ύλη ή, εν πάση περιπτώσει, δεν αφήνουν ίζημα στο ιστορικό και πολιτισμικό «ρεζουμέ» που αποκομίζουν, όταν αποκομίζουν, γενιές ελληνοπαίδων από το Γυμνάσιο και το Λύκειο.

Ακριβώς επειδή είναι ιστορικά λειψό και νεφελώδες, το δυαδικό αυτό σχήμα βρίσκεται σε αγαστή συνεργασία με άλλα συστατικά του συλλογικού φαντασιακού μας, και κυρίως με τα συστατικά εκείνα που αποτελούν το βασικό διαιτολόγιο των «ανιδέλφων» και των «ελληναράδων». Τα συμπτώματα του σχετικού συνδρόμου είναι πολλά, και ίσως το πιο εμπορικό από αυτά να είναι η λεξικογραφική εκείνη βιοτεχνία που λίγο πολύ κάνει την ελληνική γλώσσα το μοναδικό ταμείο από το οποίο οι νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες εκταμιεύουν (ή λεηλατούν) λεξιλογικούς θησαυρούς. Όπως θα ξέρετε, στην πιο υστερική της προέκταση, αυτή η βιοτεχνία θέλει την ελληνική «μητέρα όλων των γλωσσών», όπως ακράδαντα πιστεύει και ο υπερέλληνας κ. Πορτοκάλος στο *Γάμος ανά ελληνικά*. Θα ξέρετε, επίσης, ότι ο διανοητικός επαρχιωτισμός είναι περιεργο σύνδρομο επειδή συνοδεύεται συνήθως από ψυχολογική υπερανάπληρωση, η οποία με τη σειρά της αποφέρει διάφορες εκδοχές ψευδαισθησιακής ανωτερότητας –οι οποίες, με τη δική τους σειρά, τεκμηριώνουν έλλειψη ιστορικής νοημοσύνης και αυτογνωσίας. Έχω την εντύπωση –και εδώ ίσως αρχίσω να ακούγομαι λίγο Ρομαντικός και ανεδαφικός– ότι μια ουσιαστική ρωμαϊκή αρχαιογνωσία ως διδασκόμενο αντικείμενο στη Μέση εκπαιδευτική βαθμίδα θα μπορούσε να δημιουργήσει προϋποθέσεις καλύτερης ισορροπίας.

Θα έλεγα μάλιστα –για να γίνω τώρα και προκλητικός– ότι μια ουσιαστική ρωμαϊκή αρχαιογνωσία θα έπρεπε να αφήσει να διαφανεί και κάτι από την πικρή και απωθμένη αλήθεια των πραγμάτων: ότι, δηλαδή, θέλουμε δεν θέλουμε, η άμεση ιστορική μήτρα της ευρωπαϊκής ταυτότητας είναι η Ρώμη, και η γλώσσα της, τα λατινικά, μέχρι χθες σχεδόν ενσωμάτωναν την *auctoritas*, εγκόσμια και μεταφυσική, της ιθύνουσας ευρωπαϊκής τάξης. Να το ξαναπώ αυτό λίγο διαφορετικά, γιατί έχει σημασία: ναι, η Ρώμη είναι η προκείμενη ιστορία της Ευρώπης και η Ελλάδα, σε σύγκριση με αυτήν την ιστορική απόκτηση, είναι ο γενέθλιος πολιτισμικός μύθος της Ευρώπης. Το «είμαστε όλοι Έλληνες» του Σέλλει είναι μια έσχατη, και εν μέρει Ρομαντική, αναγωγή στον ιδρυτικό μύθο της ευρωπαϊκής διανόησης και αισθητικής· αλλά, από την άλλη πλευρά, και οι πιο αποφασισμένοι φιλέλληνες, όταν σκέφτονται με όρους ιστορικού πραγματισμού, ξέρουν καλά από πού κρατάει η σκούφια τους.

Και εδώ επιβάλλεται μια διευκρίνιση, η οποία αφορά και τον τίτλο της αποψινής ομιλίας. Τα κλασικά λατινικά δεν αποτέλεσαν ποτέ το κοινό γλωσσικό όργανο των εθνοτικών ομάδων της Ευρώπης· η χρήση τους, όμως, σε συγκεκριμένες και εξειδικευμένες περιστάσεις, από τους κοινωνικά ισχυρούς και πολιτισμικά σημαίνοντες τα ανέδειξε σε συνεκδοχικό γνώρισμα μιας πολιτισμικής τάξης πραγμάτων στην οποία, σε διαφορετικούς βαθμούς, συμμετείχαν ακόμη και αυτοί που δεν διέθεταν πιστοποιητικό λατινομάθειας –η μεγάλη πλειονότητα δηλαδή. Η ιστορία της Ρώμης και των λατινικών στη Δύση είναι η ιστορία ενός πανίσχυρου συμβολισμού που συγκροτούσε συνεκτικό πολιτισμικό ήθος. Οι λατινικές φράσεις σε θυρεούς, δημόσια κτίρια, οργανισμούς και ποικίλα κλαμπ συνιστούν ακόμη και σήμερα ένα είδος συμβολικής στίξης που οριοθετεί το δυτικό πολιτισμικό *imperium*. Η ιστορική αυτή πρακτική έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για ορισμένα από τα ζητήματα που έθιξα προηγουμένως. (Εύλογα, στον ελλαδικό χώρο η αντίστοιχη πρακτική είναι ελληνοπρεπής, αλλά το ίδιο εύλογα, όποτε κατ' εξαίρεση εμφανίζεται λατινικό απόφθεγμα ή απόσπασμα, κυρίως στις εφημερίδες, ο γνωστός δαίμων του τυπογραφείου στήνει τρελό χορό με τον δαίμονα της ημιμάθειας. Τα λάθη είναι πάντα δηλωτικά, αλλά στην περίπτωση αυτή το λάθος είναι και συμβολικό. Τουτέστιν, αν ανήκαμε στη Δύση περισσότερο από ό,τι πράγματι ανήκουμε, τα λάθη θα ήταν σπάνια και μόνο τυπογραφικά.)

Μόνο αν κατανοήσει κανείς τη συνεκδοχική και συμβολική εμβέλεια των λατινικών αναφορών θα μπορούσε να συναινέσει στην κάπως σχηματική και υπερβάλλουσα εκτίμηση του E. R. Curtius ότι όποιος δεν γνωρίζει το πρώτο ποίημα από τη βουκολική συλλογή του Βιργιλίου αγνοεί ένα μεγάλο μέρος του πολιτισμού της Δύσης. Στο ίδιο επίπεδο συμβολισμού θα σας ενδιέφερε ίσως να πληροφορηθείτε ότι νεοελληνική απόδοση αυτού του ποιήματος, ή της συλλογής των *Εκλογών*, στα νέα ελληνικά, αν δεν κάνω σοβαρό λάθος, ελλείπει. Θα μπορούσα να εξαντλήσω ως τη δύση τους τρεις ηλιόλουστες κρητικές μέρες, αραδιάζοντας παρόμοιο ανεκδοτολογικό υλικό, αλλά είναι καλύτερα να θυμίσω τι είπε ο Νίτσε όταν ήταν στη Βασιλεία, σχετικά άγνωστος ακόμη κλασικός φιλόλογος: δεν μπορείς να καταλάβεις ούτε την κλασική παιδεία ούτε την ιστορία, αν δεν κατανοείς την αξία και τη δύναμη του συμβολικού.



Το χρονικό και η ερμηνευτική αξία του λατινικού συμβολισμού είναι κεφάλαιο κρίσιμο για τα ατομικά και συλλογικά υποκείμενα που ορίζουν την ιστορική τους ταυτότητα με δυτικού τύπου εμφάσεις ή, αν θέλετε, προκαταλήψεις. Το πρώτο, λοιπόν, μάλλον ολιγαρκές αλλά νομίζω ουσιαστικό, μαντάτο που έχω απόψε είναι ότι ακόμη και αν δεν ξέρουμε τα λατινικά είναι ουσιώδες να μάθουμε όσο γίνεται σε μεγαλύτερο βάθος και χωρίς ελληνοκεντρικές αγκυλώσεις τι σημαίνουν τα λατινικά. Και αυτό είναι ένα από τα desiderata της σχολικής μας αρχαιογνωσίας.

Πριν από μερικές μέρες, και με αφορμή ένα μεγάλο άρθρο που δημοσιεύτηκε στο *Times Literary Supplement* της 23<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου του 2005, σκέφτηκα να πειραματιστώ με μια ομάδα φοιτητών του 7<sup>ου</sup> κυρίως εξαμήνου σπουδών. *Πριν από μερικούς μήνες, προλόγισα, Γάλλοι και Ολλανδοί σε αντίστοιχα δημοψηφίσματα απέρριψαν το σχέδιο συντάγματος για την Ενωμένη Ευρώπη. Ένας ευρωπαίος διανοούμενος, συνέχισα, τοποθέτησε την ιστορική και πολιτική αυτή άρνηση στη συμβολική προοπτική μιας μεγάλης και διάσημης μυθοπλαστικής επικής αφήγησης από τον χώρο της ελληνικής και ρωμαϊκής γραμματείας: σύμφωνα με την αφήγηση αυτή, μια ομάδα ανθρώπων έχει σαφή εντολή από το Πεπρωμένο να θεμελιώσει ένα είδος ευρωπαϊκού imperium· ο δρόμος προς τον στόχο είναι μακρύς και δύσκολος, και ορισμένοι νιώθουν καθ' οδόν να τους εγκαταλείπει η δύναμη και η θέληση να συνεχίσουν, και επιλέγουν να περιοριστούν στα κεκτημένα. Σε ποιο επεισόδιο τίνος έργου κάνει αναφορά ο συντάκτης του άρθρου;*

Όπως θα γνωρίζετε από δική σας πείρα, τα ελληνικά φοιτητικά ακροατήρια ακολουθούν σε τέτοιες περιπτώσεις ένα τελετουργικό εκκωφαντικής σιγής την οποία διαδέχεται βαθμηδόν μία περίοδος αμετάβατων ψιθυρισμών με απορηματικό-διστακτικό επιτονισμό, και, τέλος, αν επιμείνεις και είσαι τυχερός, κάποιες λακωνικές και αποσπασματικές εικασίες. Επέμεινα, αλλά δεν ήμουν τυχερός και δεν άκουσα καμιά ολοκληρωμένη εικασία, και πάντως τίποτε προς τη σωστή κατεύθυνση. *Ο σύγχρονος ευρωπαίος διανοούμενος, επιλόγισα, γράφει με τη βεβαιότητα ότι ένα μέρος των αναγνωστών του (που ασφαλώς δεν είναι φιλόλογοι) θα ανακαλέσει στη μνήμη το 5<sup>ο</sup> βιβλίο της βιργιλιανής Αινειάδας και τα δρώμενα εν Σικελία· και ότι ένα άλλο μέρος, παρόλο που δεν ξέρει λατινικά και πιθανότατα δεν διάβασε ποτέ Αινειάδα, θα διαθέτει έτοιμες υποδοχές για το παράλληλο που προτείνει στο άρθρο του και για τη συμβολική διαθεσιμότητα της επικής αφήγησης του Βιργιλίου –«Πατέρα της Ευρώπης», σύμφωνα με κάποιους παλιούς ουμανιστές– και πριν η γραφειοκρατία των Βρυξελλών που λέγαμε αναλάβει να χαράξει εκ νέου τα όρια της ευρωπαϊκής ιστορικότητας. Χαρακτήρισα την αποτυχία του τεστ συμβολική. Κανείς δεν έφερε αντίρρηση –αλλά, όπως είπα, αυτό πρέπει να ανήκε στο τελετουργικό της σιωπής και όχι σε πεφωτισμένη συναίνεση. Μια καλή ρωμαϊκή αρχαιογνωσία θα είχε, ανάμεσα σε άλλα, να μας πει ότι σαν τη νίκη, η Ευρώπη έχει πολλούς Πατέρες, και πολλοί από αυτούς είναι Ρωμαίοι. Και αυτό που προκλητικά θα έλεγα είναι ότι δεν θα μας έκανε κακό, σε μια κρίσιμη μαθησιακή φάση, να κατανοήσουμε ότι για συγκεκριμένους ιστορικούς λόγους οι περισσότεροι από τους Πατέρες αυτούς είναι Ρωμαίοι. Είναι ζήτημα διαθεσιμότητας*

απέναντι στην ανιδιοτελή γνώση και προϋπόθεση «ακομπλεξάριστης» αυτογνωσίας.

Είναι, ίσως, και ο μόνος τρόπος να προληφθεί και ο επαρχιωτικός ελληνοκεντρισμός που στρεβλώνει κατά τα άλλα ικανούς και άξιους δασκάλους. Τέτοιος μπορεί να ήταν ο φιλόλογος που με πλησίασε πριν από τρία, αν θυμάμαι καλά, χρόνια, στην Αθήνα, σε κάποιο φιλολογικό συνέδριο. Είχε αυξημένες παιδαγωγικές ευθύνες και χαρτοφυλάκιο, και αφού μου εξήγησε ότι η πρωτοκαθεδρία της ελληνικής γραμματείας και γλώσσας είναι διαχρονικά εγγυημένη, *ακόμη και από τον Μαρξ*, θεώρησε ότι η ανακοίνωση που είχα κάνει θα ήταν πιο κατάλληλη για ιταλικό παρά για ελληνικό ακροατήριο (το κρίμα μου ήταν ότι είχα τονίσει υπερβολικά την ισοτιμία ελληνικής και λατινικής γραμματείας). Κρίνοντας εξ ιδίων τα αλλότρια, ο συνάδελφος απέδιδε στους Ιταλούς την ίδια ανορεξία για τα ελληνικά που ο ίδιος ως Έλληνας θεωρούσε ιστορικά και εκπαιδευτικά επιβεβλημένο να δείχνει για τα λατινικά. Όπως θα ξέρετε, έκανε λάθος. Γιατί καμιά νεολατινική κουλτούρα, για να μην πούμε τίποτε για τους Τεύτονες και τους Σάξονες, δεν μπερδεύει το αρχαιογνωστικό της καθηκοντολόγιο με την ανάκρουση του εθνικού ύμνου – τουλάχιστον όχι κατά κανόνα, και όχι με τον τρόπο που ξέρουμε από τη ντόπια πρακτική.

Αυτό το μπερδεμα κάνει λειψή και μονόπλευρη την αρχαιογνωσία μας. Και μάλλον αυτό το μπερδεμα εξηγεί σε μεγάλο βαθμό το γεγονός ότι ποτέ κανένας σοφός εκπαιδευτικός ταγός ή παιδαγωγός ή μεγαλοσύμβουλος του Υπουργείου Παιδείας δεν υποψιάστηκε τη συμβολική σημασία της υποβάθμισης των λατινικών. Θα έχετε ακούσει φαντάζομαι ότι γίνεται μια αξιουσύστατη προσπάθεια να απαλλαγούν τα μαθητικά βιβλία της Ιστορίας από αδρανή στερεότυπα και μονότροπες εκτιμήσεις που διαιωνίζουν καχυποψία και αρνητική φόρτιση για τους εξ Ανατολών γείτονες. Θαυμάσια! Αλλά εκτός από τα άμεσης απόδοσης μέτρα και τη νόμιμη χρησιμοθηρία, γιατί παραμελούμε τη διαχείριση των συμβολικών κεφαλαίων που αυξάνουν την ιστορική μας εγρήγορση και οξύνουν σε τελική ανάλυση τα ανακλαστικά μας ως πολιτών ενός ευρύτερου πολιτικού και πολιτισμικού σχηματισμού;

Ας υποθέσουμε, ωστόσο, ότι η διαχείριση συμβόλων και συμβολικών κεφαλαίων δεν περιλαμβάνεται στην επείγουσα ατζέντα των σχεδιαστών εκπαιδευτικής πολιτικής. Μήπως υπάρχει πιο απτός, άμεσα κατανοητός, λιγότερο θεωρητικός τρόπος για να μιλήσει κανείς για τη σημασία των λατινικών και της ιστορικής παρουσίας της Ρώμης; Μήπως, ας πούμε, θα έπρεπε να υπενθυμίσει κανείς ότι το ελληνικό πολιτισμικό παράδειγμα δεν έφτασε αυτοούσιο και ετοιμοπαράδοτο στη Δύση, αλλά το σχετικό προϊόν, πριν παραδοθεί, εκτελωνίστηκε στη Ρώμη; Μήπως ξεχνάμε ότι η ιστορία της επίδρασης της ελληνικής κουλτούρας είναι σε μέγιστο βαθμό η ιστορία της πρόσληψής της από τη Ρώμη; Και μήπως, αν το κατανοήσουμε αυτό, έχουμε καλύτερες πιθανότητες να τοποθετήσουμε σε πιο σωστή προοπτική τη διαδικασία της πολιτισμικής ανατροφοδότησης που διαμόρφωσε τελικά και τους τρόπους με τους οποίους η νεότερη Ελλάδα κατασκευάζει την αυτο-εικόνα της;

Αραδιάζω ρητορικά ερωτήματα, και μπορώ να τα πολλαπλασιάσω. Και δεν θα ήταν τονωτικό της ιστορικής μας ευφυίας να διαπιστώσουμε, μέσα από τη μελέτη τέτοιων ζητημάτων, τι είναι αυτό που κάνει τη Ρώμη όχι προέκταση του ελληνικού πολιτισμού αλλά μια νέα ιδιάζουσα σύνθεση που με τη σειρά της δημιουργεί τις προϋποθέσεις της νεότερης και νεωτερικής Ευρώπης; Ή, για να το πω και λίγο διαφορετικά, δεν έχει άραγε σημασία να διαπιστώσουμε πόσο πιο κοντά βρίσκονται οι πολιτικές, ιδεολογικές και πνευματικές-διανοητικές δομές της Ρώμης στη φαινομενολογία της νεωτερικότητας;

Αν, για παράδειγμα, θέλετε να δείτε μακροσκοπικά και σε βαθιά ιστορική προοπτική την επεκτατική, ιμπεριαλιστική ροπή που είναι εγγενής στην πολιτική μιας υπερδύναμης, ναι, καλό θα είναι να αρχίσετε από όσα μεστά και σοφά είπε ο Θουκυδίδης· αλλά το κλασικό παράδειγμα, ο κλασικός τόπος σε σύγχρονες πραγματείες πολιτικής φιλοσοφίας και γεωπολιτικής ανάλυσης δεν είναι, όπως ξέρετε, η αθηναϊκή δημοκρατία αλλά η Ρώμη. Και αν θέλετε να δείτε πώς η ιδεολογία του *imperium* μπορεί να γίνει μυθιστορία που δημιουργεί με τη σειρά της νέες ιστορικές αναγνώσεις (εν μέρει και πραγματώσεις) της επεκτατικής ιδεολογίας, δεν έχετε άλλη επιλογή παρά να αρχίσετε από την *Αινειάδα* του Βιργιλίου –και αυτό ακριβώς συμβαίνει στο άρθρο του *Times Literary Supplement* για το οποίο μίλησα προηγουμένως.

Αλλά για να μη λέτε ότι προτιμώ τον πόλεμο από τον έρωτα, θα σας παραπέμψω ευχαρίστως στους λατίνους εραστές. Γιατί, βέβαια, καλός είναι και ο οργανικός Αρχίλοχος και ο γεροντομερακλής ο Ανακρέων, αλλά, αν η ψυχή σας τραβάει μοντέρνο «λαβ στόρι» και «καπούρα» υψηλής τάξεως, στον Κάτουλλο θα πάτε· αν θέλετε αίμα, σεξ και δάκρυα και ρομαντικές νευρώσεις, τον Προπέρτιο θα ανοίξετε· κι αν προτιμάτε, που είναι και το πιθανότερο, «λάιφ στάιλ» και θέματα «σος» για να περάσετε το ερωτικό τεστ, τον Οβίδιο θα ρωτήσετε· και αν, πάλι, λαχταρήσετε γκουρού και πνευματικό για να δραπετεύσετε από τα διαπλεκόμενα της πολιτικής και του σεξ, δεν θα μελετήσετε την ίδια τη φιλοσοφία του Επίκουρου (που διαβάζεται τόσο ευχάριστα όσο και οι φαρμακευτικές συνταγές) αλλά στον Λουκρήτιο θα προσφύγετε, τον τρελαμένο εκείνον Διαφωτιστή που αν τον είχε στην ψυχαναλυτική κλίνη ο Ίρβιν Γιάλομ θα έγραφε το πιο μπεστ σέλερ από τα μπεστ σέλερ που έγραψε.

Αλλά η λατινική γραμματεία δεν χρειάζεται ούτε «προμόσιον» ούτε διαφημιστικά «σοποτάκια», και δεν είναι αυτό το θέμα μου. Για μια χούφτα σύμβολα σας μίλησα –σύμβολα που αν βρουν τη θέση που τους πρέπει στον παιδαγωγικό μας προγραμματισμό έχουν να μας πουν μια μεγάλη και σημαίνουσα ιστορία για το ποιο είμαστε και πώς φτάσαμε εδώ που είμαστε. Το ζήτημα, για να επιστρέψω στον Νίτσε, είναι να είμαστε διαθέσιμοι απέναντι στα σύμβολα. Δεν είναι εύκολο, ίσως επειδή δεν μοιάζει να είναι αρκετά πρακτικό –αλλά είμαι απόψε εδώ και λέω αυτά που λέω επειδή πιστεύω ότι είναι αναγκαίο, κυρίως σε εποχές όπου η ραγδαία και αναλώσιμη πληροφορία ποζάρει ως ένα είδος αυταξίας και αυτονομείται από την τελεολογία της γνώσης, όπως την ορίζουν τα παραδοσιακότερα μοντέλα παιδείας. Δεν ανήκω στους νεωρωτικούς της απαισιοδοξίας, και δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι ορισμένοι από τους

επικήδειους που ακούγονται μαρτυρούν πολύ περισσότερα για τις ανασφάλειες των παλαιών παρά για την παρακμή των νεοτέρων. Από την άλλη μεριά, η Διαφωτιστικού τύπου αισιοδοξία ότι όλα βαίνουν καλώς σε μια γραμμική ευθεία ακατάσχετης πρόοδου μοιάζει συχνά να προσκρούει στη μαρτυρία της πραγματικότητας. Και είναι, θαρρώ, πραγματικότητα ότι ως δάσκαλοι αντιμετωπίζουμε όλο και πιο τρανά τα σημάδια μιας διπλής υποχώρησης: υποχωρεί το εύρος και το βάθος της ιστορικής συνείδησης, και, συνεπώς, της ιστορικής νοημοσύνης. Μειώνεται, όπως θα το έλεγε και ο Έλιοτ, η αίσθηση της παρελθοντικότητας του παρόντος και της παροντικότητας του παρελθόντος. Και είναι παραπροϊόν αυτής της επιπεδοποίησης η δυσκολία να κατανοήσουμε και να διαχειριστούμε με εκσυγχρονισμένες μεθόδους τη συμβολική δυναμική κεφαλαίων που δεν έχουν άμεσα αναγνωρίσιμη πρακτική αξία ή, για να χρησιμοποιήσω έναν πιο κυνικό αλλά απόλυτα ακριβή όρο, κεφαλαίων που δεν έχουν άμεση ανταλλαξιμότητα.

Τοποθετημένα σε αυτήν την προοπτική, όσα είπα περί Ρώμης και λατινικών θα μπορούσαν να εκληφθούν ως συνεκδοχική αναφορά σε ένα ευρύτερο και, ελπίζω, ενδιαφέρον για όλους όσους μου έκαναν την τιμή να βρίσκονται εδώ απόψε, ζήτημα. Έχω λοιπόν για όλους σας θερμές ευχαριστίες –και μιαν υπόσχεση: αν τελικά τα λατινικά και η Ρώμη αποδειχθούν πιο βιώσιμα από την Καρέτα–Καρέτα, θα ξανάρθω στην Κρήτη (με δικά μου έξοδα κύριε Διευθυντά) για να ανοίξουμε εκείνες τις σαμπάνιες.

*Θεόδωρος Παπαγγελής*

Τμήμα Φιλολογίας

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

541 24 Θεσσαλονίκη

e-mail: [tdpapang@otenet.gr](mailto:tdpapang@otenet.gr)

ΧΡΟΝΙΚΟ  
ΤΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

## Ακαδημαϊκό Έτος 2004-2005

### Οι διδάσκοντες της Σχολής

#### ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

##### ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Κάσδαγλη Αγλαΐα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κατσιαμπούρα Γιάννα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κιουσοπούλου Αντωνία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κυρίτσης Δημήτρης	Λέκτορας
Κωνσταντινίδου Κατερίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Λαγός Κωνσταντίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Μίσιου Άννα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μουστάκας Κώστας	Λέκτορας
Παναγοπούλου Κατερίνα	Λέκτορας
Σεργίδου Αναστασία	Λέκτορας

##### ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Αβδελά Έφη	Καθηγήτρια
Κοκκινάκης Γιάννης	Λέκτορας
Λούκος Χρήστος	Καθηγητής
Πετμεζάς Σωκράτης	Επίκουρος Καθηγητής
Σειρηνίδου Βασιλική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Χατζηϊωσήφ Χρήστος	Καθηγητής

##### ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αναστασόπουλος Αντώνης	Λέκτορας
Χατζηαναστάσης Μάριος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

**ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ**

Βαβουρανάκης Γεώργιος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Γαλανίδου Νένα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Παγκάκη Αναστασία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Γκράτζιου Όλγα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Καλπαξής Θανάσης	Καθηγητής
Κολώνας Βασίλης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κόπακα Κατερίνα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κορνέζου Τιτίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Μαθτιόπουλος Ευγένιος	Επίκουρος Καθηγητής
Ξιφαράς Ναπολέων	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Σταμπολίδης Νίκος	Καθηγητής
Τζαχίλη Ίρις	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Φακορέλλης Γιώργος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Φωσκόλου Βασιλική	Λέκτορας
Χατζηνικολάου Νίκος	Καθηγητής

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ****ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Αθανασάκη Λουκία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Αποστολάκης Κωνσταντίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πατρομανωλάκη Ιωάννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Καβουλάκη Αθηνά	Λέκτορας
Καράμπελα Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Λίτινας Νικόλαος	Εντεταλμένος Επίκουρος Καθηγητής
Νικολαΐδης Αναστάσιος	Καθηγητής
Πασχάλης Μιχάλης	Καθηγητής
Πεπονή Αναστασία-Ερασμία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Σπαθάρας Δήμος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Τζιφόπουλος Ιωάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Φραγκουλίδης Σταύρος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Χαραλαμπόπουλος Νίκος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

**ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

Αρετάκη Μαρίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Βάσσης Ιωάννης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Δετοράκη Μαρίνα	Λέκτορας
Δημητρακάκης Ιωάννης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κακλαμάνης Στέφανος	Καθηγητής

Καστρινάκη Αγγέλα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Λουκάκη Μαρίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μαθιουδάκη Μαρία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ντουνιά Χριστίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Παπαχριστόπουλος Νίκος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πολίτης Αλέξης	Καθηγητής
Φιλιππίδης Σταμάτης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Flusin Bernard	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

**ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ**

Αναγνωστοπούλου Έλενα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Δελή Δήμητρα	Λέκτορας
Καλοκαιρινός Αλέξης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Κάππα Ιωάννα Επίκουρη	Καθηγήτρια
Κατσιμαλή Γεωργία	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια

**ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΜΟΥΣΙΚΟΛΟΓΙΑΣ**

Γλυτζουρής Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
Δελβερούδη Ελίζα-Άννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Μήνη Παναγιώτα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Πιπινιά Ιουλία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Χατζηπανταζής Θεόδωρος	Καθηγητής
Χαπούλας Αναστάσιος	Λέκτορας

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ****ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Βάκη Φωτεινή	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Βασιλόγιαννης Φίλιππος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Βενιέρη Μαρία Επίκουρη	Καθηγήτρια
Γρηγοροπούλου Βασιλική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ζωγραφίδης Γεώργιος	Επίκουρος Καθηγητής
Θεοδώρου Παναγιώτης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Καβουλάκος Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Καραμανώλης Γεώργιος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Λέμπεντεφ Ανδρέας	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μαραγκός Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μολύβας Γρηγόριος	Λέκτορας
Πρώμος Κωνσταντίνος	Διδάσκων της θέσης 'Μιχελή'
Ρουσόπουλος Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής



Σαργέντης Κωνσταντίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Χατζοπούλου Λίτσα	Διδάσκουσα της θέσης 'Μιχελή'

#### ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Αστρινάκης Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
Γεωργούλας Αντώνης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Δεγερμετζίδης Συμεών	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κορνάρου Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κουγιουμουτζάκης Ιωάννης	Καθηγητής
Κυρκούλη Σταυρούλα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Νικολακάκης Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Παλής Ζαχαρίας	Επίκουρος Καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Επίκουρος Καθηγητής
Πηγιάκη Καλλιόπη	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Σεμιτέκολου Μαριαλένα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Σταματοπούλου Δέσποινα	Λέκτορας
Τζανάκης Μανόλης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Τσαντηρόπουλος Άρης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

### Δραστηριότητες της Φιλοσοφικής Σχολής

#### ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

#### ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

##### ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Bernard Knapp, «Mediterranean Island Identities: The Case of Cyprus»,  
13-10-2004

Κατερίνα Αλεξοπούλου, «Λογικές του μύθου: Ο μύθος του Μελέαγρου»,  
20-10-2004

Richard Alston, «Close Kin Marriage: Family structures in Roman Egypt»,  
2-11-2004

Olga Levaniouk, «Homeric “Migrating cities”», 29-11-2004

Hasan Badawi, «Ισλάμ: θρησκεία, πολιτική, πολιτισμός», 14-12-2004

Monika Linder, «From the papyrus to the digital image –the special collections of  
the Leipzig University Library in the light of their Greek fonds», 24-5-2005

##### ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Μαρία Δαμηλάκου, «Το λιμάνι του Μπουένος Άιρες: αστική ανάπτυξη, μετανά-  
στευση και εργασία», 21-10-2004

Ζαχαρίας Μουτούκας, «Θεσμοί, δίκτυα και πολιτικές παρεμβάσεις: ένα πρόβλημα οικονομικής ιστορίας στην ισπανική Αμερική του 18ου αιώνα», 1-12-2004

Thomas W. Gallant, «Murder on Black Mountain: love and death on a 19th Greek Island», 9-3-2005

#### ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Σία Αναγνωστοπούλου, «Η ιστορική διαδρομή του κεμαλισμού: Το Ισλάμ και η Κύπρος στο πλαίσιο του κεμαλισμού» (σε συνεργασία με το Πρόγραμμα Τουρκικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών), 30-11-2004

Άννα Μπαλιάν, «Μια περιήγηση στο Μουσείο Ισλαμικής Τέχνης της Αθήνας» (σε συνεργασία με το Πρόγραμμα Τουρκικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών), 9-12-2004

#### ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Βαγγέλης Αθανασόπουλος, «Μεταμοντερνισμός και διαφήμιση», 16-12-2004

Αναστασία Γιαγκάκη, «Πρόσφατες τάσεις στην έρευνα της βυζαντινής κεραμικής: Το παράδειγμα των αμφορέων», 17-12-2004

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Martin Vohler, «Πίνδαρος και Μπρέχτ. Διορθώνοντας το μύθο», 22/3/2005

Μαριλίζα Μητσού, «Προσωποποιήσεις του αναγνώστη στο ελληνικό μυθιστόρημα του 19<sup>ου</sup> αιώνα», 29/3/2005

Νίκος Χατζηνικολάου, «Αναζητώντας το στίγμα της *Ερωφίλης*», 18-5-2005

Adele Scafiuro, «The crowning of gods and citizens in fourth century Athens», 23-5-2005

Άρτεμις Αλεξιάδου, «Θέματα Λεξικού-Σύνταξης: η περίπτωση των ονοματοποιήσεων στη σύγχρονη συντακτική θεωρία», 25-26 Μαΐου 2005

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Verena Mayer, «Epistemic weakness and the commitments of belief», 27-9-2004

Αντώνης Γεωργούλας, Γιώργος Νικολακάκης, «Ιδεολογία και κοινωνικές επιστήμες στην Ελλάδα», 25-10-2004

Φίλιππος Βασιλόγιαννης, «Η ηθική της διαβούλευσης και το θεμέλιο του δικαίου», 15-11-2004

Μανώλης Τζανάκης, «Η είσοδος του υποκειμένου στην ψυχιατρική», 22-11-2004

Βάνα Γρηγοροπούλου, «Τζων Λοκ: Βούληση και επιθυμία», 29-11-2004

Σκεύος Παπαϊωάννου, «Τοπικές κοινωνίες μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας», 6-12-2004

- Βασίλης Ρωμανός, «Καντ και Άρεντ: Η αισθητική κρίση ως θεμέλιο του πολιτικού», 13-12-2004
- Μαριάννα Ρόχας-Βερμούδες, «Ιστορία και σκοπιμότητα της φύσης στην *Αιώνια ειρήνη* του Καντ», 7-3-2005
- Γιάννης Ζαϊμάκης, Μανώλης Σαββάκης, «Συμβολική μόλυνση και ηθικοποίηση: Η πορνεία και η λέπρα στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα στην Κρήτη», 21-3-2005
- Ελένη Κατσαρού, «Η ανάπτυξη Αναλυτικού Προγράμματος ως 'διαδικασία' και η αναγκαιότητα της στη διδακτική θεωρία και πράξη», 23-3-2005
- Αικατερίνη Αλεξοπούλου, «Πρακτικές Διδακτικής και η συσχέτισή τους με τις Θεωρίες Αναλυτικού Προγράμματος (Curriculum)», 23-3-2005
- Κώστας Κοκογιάννης, «Το είδωλο της μόρφωσης: αντιφεγγίσματα της ανθρωπιστικής παιδείας στην επιφάνεια των αναλυτικών προγραμμάτων», 23-3-2005
- Klaus Vieweg, «The Principle of Recognition in Hegel's Theory of International Law», 28-3-2005
- Νίκος Βαφέας, «Η διαδικασία εθνικής ολοκλήρωσης της Ελλάδας: Η περίπτωση της Σάμου», 4-4-2005
- Γαβριέλα Ασπράκη, «Η παράδοση στη διαδικασία της ανάπτυξης: Το παράδειγμα της Ραψάνης (Θεσσαλία)», 11-4-2005
- Ευφροσύνη Δελμούζου, «Πώς παραβιάζεται η μελέτη της ιδιωτικότητας (privacy) στις σχετικές μελέτες», 13-4-2005
- Αριστείδης Τσαντηρόπουλος, «Η βεντέτα ως μορφή κοινωνικής σύγκρουσης», 13-4-2005
- Μαρία-Ελένη Σεμιτέκολου, «Κωμικές μικρο-αφηγήσεις στην αλληλόδραση ενηλίκων και βρεφών», 13-4-2005
- Βασιλική Τσούρου, «Η ανάπτυξη της αίσθησης του αριθμού στα βρέφη», 13-4-2005
- Βίκυ Ιακώβου, «Η ερμηνεία της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας από τον Λ. Στράους: Η περίπτωση Μακιαβέλι», 18-4-2005
- Μιχάλης Πάγκαλος, «Η έννοια της ολότητας στη φιλοσοφία και στις κοινωνικές επιστήμες», 25-5-2005
- Νικόλαος Βαφέας, «Ληστεία και κοινωνική ανταρσία σε κοινωνίες υπό μετάβαση: Η περίπτωση των 'Παγαδικών' στη Σάμο», 3-6-2005
- Θεόδωρος Ελευθεράκης, «Η πολιτική κοινωνιολογία του κράτους: φιλελεύθερη και μαρξιστική θεώρηση», 3-6-2005
- Πολύκαρπος Καραμούζης, «Η κρατικοθηρησκευτική πολιτική ιδεολογία στη συγκρότηση του νεοελληνικού κοινωνικού χώρου», 3-6-2005
- Άννα Κουμανταράκη, «Πολιτική κοινωνιολογία: μέθοδοι και πρακτικές», 3-6-2005
- Γιώργος Παπακωνσταντής, «Πολιτικές κοινωνικού ελέγχου στην Ελλάδα μετά τη μεταπολίτευση και κοινωνική αντίδραση», 3-6-2005

**ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ****ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ**

*The interface between philosophy and rhetoric in classical Athens*, 29-31 Οκτωβρίου 2004. Οργάνωση: Τμήματα Ιστορίας-Αρχαιολογίας και Φιλοσοφικών & Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης. Οργανώτριες: Άννα Μίσιου και Χλόη Μπάλλα.

*29th Conference of the Groupement International de Recherches sur l' Esclavage Antique: Fear of Slaves – Fear of Enslavement in Ancient Mediterranean (Discourse, Representations, Practices)*, 4-7 Νοεμβρίου 2004. Οργανώτρια: Αναστασία Σεργίδου.

*International Symposium on Aegean Metallurgy in Bronze Age*, 19-21 Νοεμβρίου 2004. Οργανωτές: Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ε.Κ.Ε.Φ.Ε. «Δημόκριτος» αι Αρχαιολογικά Μουσεία Ηρακλείου και Χανίων. Υπεύθυνη οργάνωσης: Ίρις Τζαχίλη.

*Engendering prehistoric 'stratigraphies' in the Aegean and the Mediterranean / Έμφυλες προϊστορικές 'στρωματογραφίες' στο Αιγαίο και τη Μεσόγειο* (στο πλαίσιο του διατμηματικού προπτυχιακού προγράμματος ΕΠΕΑΕΚ «Το Φύλο στις Κοινωνικές Επιστήμες»), 2-5 Ιουνίου 2005. Οργανώτρια: Κατερίνα Κόπακα.

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

*Seventh International Plutarch Society Congress: The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives of the Moralia*, 4-8 Μαΐου 2005. Οργανωτής: Αναστάσιος Νικολαΐδης.

*Το αρχαιοελληνικό και το λατινικό μυθιστόρημα: παράλληλες αναγνώσεις / The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*, 22-24 Μαΐου 2005. Οργανωτές: Μιχάλης Πασχάλης και Σταύρος Φραγκουλίδης.

*Η τεχνολογία στις ανθρωπιστικές επιστήμες*, 27 Μαΐου 2005.

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

*The interface between philosophy and rhetoric in classical Athens*, 29-31 Οκτωβρίου 2004. Οργανωτές: Χλόη Μπάλλα, Άννα Μίσιου, Γιώργος Ζωγραφίδης, Κατερίνα Ιεροδιακόνου.

- Συμπόσιο Καντ. Με αφορμή το 'έτος Καντ', 29-31 Οκτωβρίου 2004.*  
 Οργανωτές: Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης, Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Κωνσταντίνος Σαργέντης.
- Το αβέβαιον του θανάτου: Μια διεπιστημονική προσέγγιση, 11-12 Δεκεμβρίου 2004.* Οργανωτές: Πάννης Κουγιουμουτζάκης, Γιώργος Νικολακάκης, Μαριαλένα Σεμιτέκολου, Άρης Τσαντηρόπουλος.
- Λογική σκέψη και διδασκαλία της λογικής, 27 Νοεμβρίου 2004.* Οργανωτής: Γιώργος Ρουσόπουλος.

### ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- Αντώνης Καρτσάκης, *Η κριτική της ποίησης στα μεταπολεμικά λογοτεχνικά περιοδικά (1945-1967): Ζητήματα αισθητικής και ιδεολογίας.* Υποστήριξη: 28-2-2005. Επιβλέπων: Χριστίνα Ντουσιά. Βαθμός: Άριστα.
- Ειρήνη Παπαδάκη, *Ο Μανόλης Γλυζούνης και η κυκλοφορία των ελληνικών βιβλίων.* Υποστήριξη: 14-6-2005. Επιβλέπων: Στέφανος Κακλαμάνης. Βαθμός: Άριστα.
- Ολυμπία Ταχοπούλου, *Υπερρεαλισμός και Μοντερνιστικός Πρωτογονισμός. Μύθος και πολιτισμική ετερότητα στην ποίηση του Νίκου Εγγονόπουλου.* Υποστήριξη: 15-6-2005. Επιβλέπων: Χριστίνα Ντουσιά. Βαθμός: Άριστα.

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Ηλίας Γεωργούλας, *Σώμα και ψυχή στον Τίμαιο του Πλάτωνα.* Υποστήριξη: 19-4-2005. Επιβλέπων: Βασίλης Κάλφας (-Απρίλ. 2004), Γεώργιος Ζωγραφίδης.

### ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

#### ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

- Ελεύθερα: Πόλη – Ακρόπολη – Νεκρόπολη, Ίδρυμα Ν. Π. Γουλανδρή-Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης (Αθήνα), 1/12/2004 – 16/11/2005.* Η έκθεση που αποτέλεσε ένα αφιέρωμα στην εικοσαετή συστηματική ανασκαφή του Πανεπιστημίου Κρήτης στην αρχαία Ελεύθερα διοργανώθηκε από το Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης σε συνεργασία με το Υπουργείο Πολιτισμού, την ΚΕ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων και το Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Δικτυακός τόπος: [http://www.cycladic-m.gr/gr\\_version/eleutherna.htm](http://www.cycladic-m.gr/gr_version/eleutherna.htm)

*10<sup>η</sup> Επιστημονική Συνάντηση Τμήματος Ιστορίας Αρχαιολογίας (Ε.Σ.Τ.Ι.Α.), Ζαρός Ηρακλείου 8-10 Απριλίου 2005. Στο πρόγραμμα συμπεριλαμβάνονταν επισκέψεις στους αρχαιολογικούς χώρους του φοινικικού εμπορείου του Κωμού και των μεσαιωνικών οικισμών του Ζαρού.*

*Ημέρες Κεραμικής. Πανελλήνια συνάντηση παραδοσιακών αγγειοπλαστών, Γαράζο Μυλοποτάμου 8-13 Μαΐου 2005. Οργανωτές: Τμήμα Ιστορίας- Αρχαιολογίας, Κέντρο Μελέτης Νεώτερης Κεραμικής – Ίδρυμα Ψαροπούλου. Οργανώτρια: Ίρις Τζαχίλη.*

## Ακαδημαϊκό Έτος 2005-2006

### Οι διδάσκοντες της Σχολής

#### ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

##### ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Κάσδαγλη Αγλαΐα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κιουσοπούλου Αντωνία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κυρίτσης Δημήτρης	Λέκτορας
Κωνσταντινίδου Κατερίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Μίσιου Άννα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μουστάκας Κώστας	Λέκτορας
Παναγοπούλου Κατερίνα	Λέκτορας
Πατέρα Μαρία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Σεργίδου Αναστασία	Λέκτορας

##### ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Αβδελά Έφη	Καθηγήτρια
Δημητρόπουλος Δημήτρης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Διάλλα Άντα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Καραμανωλάκης Βαγγέλης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κοκκινάκης Γιάννης	Λέκτορας
Λούκος Χρήστος	Καθηγητής
Πετμεζάς Σωκράτης	Επίκουρος Καθηγητής
Χατζήϊωσήφ Χρήστος	Καθηγητής

##### ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αναστασόπουλος Αντώνης	Λέκτορας
Κολοβός Ηλίας	Λέκτορας
Σαρηγιάννης Μαρίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

**ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ**

Αλεβίζου Ντενίζ-Χλόη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Γαλανίδου Νένα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Παγκάκη Αναστασία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Γκράτζιου Όλγα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Ιωάννου Παναγιώτης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Καλπαξής Θανάσης	Καθηγητής
Καραναστάση Παυλίνα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κόπακα Κατερίνα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κοπανιάς Κώστας	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κορνέζου Τίτινα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κραχτοπούλου Αθανασία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Μαντέλη Κάτια	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ματθιόπουλος Ευγένιος	Επίκουρος Καθηγητής
Σταμπολίδης Νίκος	Καθηγητής
Τζαχίλη Ίρις	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Τσατσάκη Νίκη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Τσιγωνάκη Χριστίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Φωσκόλου Βασιλική	Λέκτορας

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ****ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Αθανασάκη Λουκία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Πατρομανωλάκη Ιωάννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Καβουλάκη Αθηνά	Λέκτορας
Καράμπελα Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Λίτινας Νικόλαος	Εντεταλμένος Επίκουρος Καθηγητής
Νικολαΐδης Αναστάσιος	Καθηγητής
Πασχάλης Μιχάλης	Καθηγητής
Σπαθάρης Δήμος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Τζιφόπουλος Ιωάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Φραγκουλίδης Σταύρος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Χαραλαμπίδης Νίκος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

**ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

Αρετάκη Μαρίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Βάσσης Ιωάννης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Δετοράκη Μαρίνα	Λέκτορας
Κακλαμάνης Στέφανος	Καθηγητής



Καστρινάκη Αγγέλα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Λουκάκη Μαρίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μαθιουδάκη Μαρία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ντουσιά Χριστίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Πολίτης Αλέξης	Καθηγητής
Φιλιππίδης Σταμάτης	Αναπληρωτής Καθηγητής

**ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ**

Αναγνωστοπούλου Έλενα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Δελή Δήμητρα	Λέκτορας
Καλοκαιρινός Αλέξης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Κάππα Ιωάννα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κατσιμαλή Γεωργία	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια

**ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΜΟΥΣΙΚΟΛΟΓΙΑΣ**

Γλυτζουρής Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
Δελβερούδη Ελίζα-Άννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Μήνη Παναγιώτα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Χαψούλας Αναστάσιος	Λέκτορας

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ****ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Βάκη Φωτεινή	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Βασιλόγιαννης Φίλιππος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Βενιέρη Μαρία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Glucker John	Διδάσκων της θέσης 'Μιχελή'
Ζωγραφίδης Γεώργιος	Επίκουρος Καθηγητής
Θεοδώρου Παναγιώτης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Καβουλάκος Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Καραμανώλης Γεώργιος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Λέμπεντεφ Ανδρέας	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μαραγκός Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μπάλλα Χλόη	Λέκτορας
Πάγκαλος Μιχαήλ	Διδάσκων της θέσης 'Μιχελή'
Πρώιμος Κωνσταντίνος	Διδάσκων της θέσης 'Μιχελή'
Ρουσόπουλος Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Σαργέντης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια

**ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

Ασπράκη Γαβριέλα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Αστρινάκης Αντώνης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Βαφέας Νικόλαος	Λέκτορας
Γεωργούλας Αντώνης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Κατσαρού Ελένη	Λέκτορας
Κορνάρου Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κουγιουμουτζάκης Ιωάννης	Καθηγητής
Κυρκούλη Σταυρούλα (†19-5-2006)	Επικουρη Καθηγήτρια
Νικολακάκης Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Παλής Ζαχαρίας	Επικουρος Καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Επικουρος Καθηγητής
Παπασταθόπουλος Ευστάθιος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Παπαχριστόπουλος Νικόλαος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πηγιάκη Καλλιόπη	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Σεμιτέκολου Μαριαλένα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Σταματοπούλου Δέσποινα	Λέκτορας
Τσαντηρόπουλος Άρης	Λέκτορας
Τσούρτου Βασιλική	Λέκτορας

**Δραστηριότητες της Φιλοσοφικής Σχολής****ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ****ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ****ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ**

- Πάννης Κόκκωνας, «Το τζιμπούκι: Ένα μακρινό ξαδερφάκι του Ρωσσαγγλογάλλου και ο ‘μισάνθρωπος’ δημιουργός του», 30-11-2005
- Εύη Καρούζου, «Ορισμοί: έγκλημα και εγκληματίας», 20-10-2005
- Shani D’Cruze, «Murder, Gender and History: Interpersonal Violence as a Subject for Research», 23-11-2005
- Nicolas Sanchez Dura, «Technology, violence, politics and photographic representation in the 30s», 2-3-2006

**ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

- Meltem Toksöz, «Merchants and Migrants: An Ottoman Port-Town in the Eastern Mediterranean», 28-9-2005
- Πώργος Δέδες, «Αφηγηματικές πηγές της πρώιμης οθωμανικής ιστορίας» (σεμιναριακά μαθήματα στο Π.Μ.Σ. στην Τουρκολογία), 28/11-4/12/2005

- Βαγγέλης Κεχριώτης, «Το ζήτημα των προνομίων και οι αντιδράσεις των ελληνορθόδοξων στις πολιτικές των Νεοτούρκων», 2-5-2006
- Γιώργος Σαλακίδης, «Τα χρηματικά βακούφια του Yenisehir-i Fenar (Λάρισα) σύμφωνα με δύο βακουφικά muhasebe defteri: Το παράδειγμα του βακουφίου του Akcelizade Elhac Ahmed Ağa, του πιθανού ιδρυτή του menlevihane της πόλης» (σεμιναριακό μάθημα στο Π.Μ.Σ. στην Τουρκολογία), 19-5-2006

#### ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

- Μιλτιάδης Πολυβίου, «Η παραγωγή του αρχιτεκτονικού έργου κατά τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή», 1-12-2005
- M. Nishiyama, «Ανασύσταση του πορφυρού χρώματος μετά από 2000 χρόνια», 11-5-2006

#### ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΑΡΧΑΙΟΣ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ»

- Lynette Mitchell, «Images of Monarchy in Thucydides», 26-10-2005
- Carmen Alfaro, «Purple Dyes Production in Punic and Roman Ibiza», 2-11-2005
- Μάκης Απέργης, «Αρχαία Οικονομική Ιστορία: λίγα δεδομένα, πολλή ανάλυση», 7-12-2005
- Μιχάλης Φωτιάδης, «Πειθάρχηση: η Ιδεολογία της Ευρωπαϊκής Προϊστορίας σήμερα και στην καταγωγή της», 8-12-2005
- Βίκτωρ Σαρηγιαννίδης, «25 χρόνια αρχαιολογικής έρευνας στο Τουρκμεκιστάν: οι πρόσφατες ανακαλύψεις στη Μαργιανή», 1-3-2006
- Αλέκα Λιανέρη, «Αρχαία και Νεότερη Δημοκρατία: ιστορικότητες και χρονικότητες», 3-5-2006
- Γιώργος Σουρής, «Η ελληνική πόλη στο πλαίσιο του Ρωμαϊκού Imperium», 10-5-2006
- Sally Humphreys, «Archaeology and Ritual: some Questions», 24-5-2006

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- Παπαγγελής Θεόδωρος, «Για μια χούφτα σύμβολα: Η περίπτωση της Ρώμης», 14-11-2005
- Περυσινάκης Ιωάννης, «Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά σε πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα και τους *Νόμους* (ή από την παλαιά διαμάχη ανάμεσα στην ποίηση και τη φιλοσοφία)», 21-11-2005
- Σηφάκης Γρηγόρης, «Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη: Δημιουργική συνέργεια ή εξοντωτική αντιπαλότητα;», 12-12-2005
- Raimondo Tocchi, «Μια ματιά στο εργαστήρι ενός βυζαντινού χρονογράφου: Η περίπτωση των Χρονικών», 13-3-2006

- Πολυχρονάκης Δημήτρης, «Ο Ύμνος εις την Ελευθερίαν του Διονυσίου Σολωμού: τίποτ' άλλο πάρεξ ελευθερία και γλώσσα», 2-5-2006
- Borghart Pieter, «Η νατουραλιστική διάσταση στη Φόνισσα και στον Ζητιάνο: Μια αφηγηματολογική προσέγγιση», 9-5-2006
- Hershbell Jackson P., «Plutarch and Plato's Cretan City», 16-5-2006
- Παπαδάκη Ειρήνη, «Συνεργάτες και έμποροι: Η οργάνωση μιας εταιρίας για την έκδοση ελληνικών βιβλίων στα τέλη του 16<sup>ου</sup> αιώνα», 23-5-2006

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Παναγιώτης Θεοδώρου, «Κομβικά σημεία στη διαδρομή της φαινομενολογίας του Ε. Χούσερλ», 12-10-2005
- Χρήστος Παπαστυλιανός, «Η πολιτική ταυτότητα των πολιτών της Ε.Ε.: Η δημοκρατία σε υπερεθνικά πολιτειακά μορφώματα είναι ζήτημα ενός 'δήμου' ή διαμόρφωσης μιας 'δημόσιας σφαίρας';» 17-10-2005
- Γιώργος Σαγκριώτης, «Το πρόβλημα του μηδενισμού στον Αντόρνο», 31-10-2005
- Πάνος Θεοδώρου, «Επανεξετάζοντας το ζήτημα του a priori» 21-11-2005
- Νίκος Σερντεδάκης, «Γεγονότα διαμαρτυρίας και δομή των πολιτικών ευκαιριών στην Ελλάδα της δεκαετίας του '60», 4-12-2005
- Ελένη Φουρναράκη, «Το φύλο ως κατηγορία ανάλυσης του πολιτικού: Καθολική ψηφοφορία' και αποκλεισμός των γυναικών από την πολιτική στην Ελλάδα του 19<sup>ου</sup> αιώνα», 12-12-2005
- Αλέξανδρος Κιουπκιολής, «Τρεις θεωρήσεις της ελευθερίας στη σύγχρονη φιλοσοφία», 27-2-2006
- Βασιλική Τσούρτου, «Η άμεση και δια-αισθητηριακή αντίληψη του αριθμού», 13-3-2006
- Στασινός Σταυριανέας, «Ουσία και εξήγηση στον Αριστοτέλη» 3-4-2006
- Nie Minli, «On the development of Aristotle's metaphysical thought», 10-4-2006
- Νίκος Βαφέας, «Τύποι επιστημονικής εξήγησης στην ιστορική κοινωνιολογία», 10-4-2006
- Νίκος Παπαχριστόπουλος, «Το κοινωνικό σύμπτωμα στον Φρόυντ και στον Λακάν», 8-5-2006
- Richard McKirahan, «Ο Αχιλλέας και η χελώνα. Το πρόβλημα της κίνησης στον Ζήνωνα», 16-5-2005.

## ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ

### ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

*Κοινωνικοί αγώνες και Διαφωτισμός: Επιστημονική Συνάντηση στη μνήμη του Φίλιππου Ηλιού*, 14-15 Οκτωβρίου 2005. Συνάντηση που έγινε στη μνήμη του επίτιμου διδάκτορος του Τμήματος Φίλιππου Ηλιού.

*Emotions over Time: Ancient Pathè and Modern Sentiments, a Comparative Investigation*, 9-10 Δεκεμβρίου 2005. Οργανωτές: Αναστασία Σεργίδου και David Konstan (Brown University).

*Ερμηνευτικοί δρόμοι της Αρχαιολογίας: Η αντίληψη του χώρου και του όγκου και η μελέτη των αρχαιολογικών καταλοίπων. Διημερίδα αφιερωμένη στον Καθηγητή Νικόλα Φαράκλα*, 11-12 Δεκεμβρίου 2005.

*Networks in the Greek World*, 26-28 Μαΐου 2006. Οργανωτές: Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Κολέγιο Birkbeck του Πανεπιστημίου του Λονδίνου και Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών. Υπεύθυνες οργάνωσης: Κατερίνα Παναγοπούλου και Χριστίνα Κωνσταντακοπούλου (Birkbeck College, London).

### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

*The Successors of Theocritus and Virgil: The Reception of Bucolic Poetry in Ancient and Modern Times*, 22-23 Μαΐου 2006. Οργανωτής: Μιχάλης Πασχάλης.

### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

*Αισθητική και τέχνη: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις στη μνήμη Παναγιώτη και Έφης Μιχελή*, 5-6 Νοεμβρίου 2005. Οργανωτές: Γιώργος Ζωγραφίδης, Γιάννης Κουγιουμουτζάκης, Γιώργος Νικολακάκης.

*Η φιλοσοφία σήμερα. Στη μνήμη του Κοσμά Ψυχοπαίδη*, 18-20 Νοεμβρίου 2005. Οργανωτής: Σταυρούλα Τσινόρεμα.

*Μουσική και συμπαντική αρμονία. Προς τιμήν του Μίκη Θεοδωράκη*, Χερσόνησος 10-11 Μαρτίου 2006. Οργάνωση: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών (υπεύθυνος: Γιάννης Κουγιουμουτζάκης), Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ηρακλείου.

*The Derveni Papyrus*, 15-16 Μαΐου 2006. Οργάνωση: Χλόη Μπάλλα, Γιώργος Ζωγραφίδης.

*1<sup>st</sup> International Conference Ethics and Politics (I.C.E.P.)*, Ηράκλειο 24-28 Μαΐου 2006. Οργάνωση: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών (υπεύθυνη: Σταυρούλα Τσινόρεμα), Δημαρχία Ηρακλείου.

### ΑΠΟΝΟΜΗ ΤΙΤΛΟΥ ΟΜΟΤΙΜΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, Ομότιμη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών, 19-10-2005

### ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΕΠΙΤΙΜΩΝ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Μιχαήλ (Μίκης) Θεοδωράκης, Μουσικοσυνθέτης, 1-8-2005

Γεώργιος Αικατερινίδης, τ. Διευθυντής Κέντρου Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, 7-11-2005

### ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

#### ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Περάκης Μάνος, *Έρευνες για την οικονομία και την κοινωνία της Κρήτης του 19<sup>ου</sup> αιώνα: Οι οικονομικοί, κοινωνικοί και πολιτικοί όροι κατάρρευσης της "Χαλέπας" (1878-1889)*. Υποστήριξη: 29-9-2005. Επιβλέπων: Σωκράτης Πετμεζάς. Βαθμός: Άριστα.

Σπηλιωτοπούλου Μαρία, *Η Σαντορίνη στην Τουρκοκρατία: Κοινωνικές και οικονομικές πρακτικές στο πλαίσιο της οικογένειας*. Υποστήριξη: 1-11-2005. Επιβλέπουσα: Αγλαΐα Κάσδαγλη. Βαθμός: Άριστα.

Λυμπεράτος Ανδρέας, *Οικονομία, πολιτική και εθνική ιδεολογία: Η διαμόρφωση των κομμάτων στη Φιλιππούπολη του 19<sup>ου</sup> αιώνα*. Υποστήριξη: 16-12-2005. Επιβλέπων: Χρήστος Χατζηιωσήφ. Βαθμός: Άριστα.

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Δέσποινα Αθανασιάδου, *Ομιλιάριον Μεγάλης Τεσσαρακοστής, ιερέως Μάρκου κυρίας Αγγέλων Χάνδακος*. Υποστήριξη: 12-12-2005. Επιβλέπων: Θεοχάρης Δετοράκης. Βαθμός: Άριστα.

Κωνσταντίνος Μαυρουλίδης, *Ο Βίος του Οσίου Ιωαννικίου (ΒΗΓ 935). Κριτική έκδοση*. Υποστήριξη: 21-2-2006. Επιβλέπων: Ιωάννης Βάσσης. Βαθμός: Άριστα.

Ειρήνη Κασσωτάκη, Συμπληρώματα του ρήματος: Από την θεωρία στην πράξη για τα Νέα Ελληνικά ως ξένη γλώσσα. Υποστήριξη: 1-3-2006. Επιβλέπων: Γωγώ Κατσιμαλή. Βαθμός: Άριστα.

#### ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Ιωάννης Οικονόμου, *Η δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*. Υποστήριξη: 29-3-2006. Επιβλέπων: Βασίλης Κάλφας (- Απρ. 2004), Κωνσταντίνος Καβουλάκος.

Ευφροσύνη-Άλκηστις Παρασκευοπούλου-Κόλλια, *Η κοινωνική αποδοχή των εκπαιδευτικών της προσχολικής ηλικίας*. Υποστήριξη: 7-7-2006. Επιβλέπων: Ζαχαρίας Παληός.

#### ΑΛΛΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ - ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

Προβολή της ταινίας *Ημέρες Κεραμικής*, 8 Δεκεμβρίου 2005 (Μενέλαος Μουρελάτος, Άγγελος Μπούφαλης, Κώστας Παπαδόπουλος, Φίλιππος Φίλης). Θέμα της ταινίας ήταν η πανελλήνια συνάντηση παραδοσιακών αγγειοπλαστών που πραγματοποιήθηκε στο χωριό Γαράζο Μυλοποτάμου στις 8-13/5/2005.

11<sup>η</sup> *Επιστημονική Συνάντηση Τμήματος Ιστορίας Αρχαιολογίας (Ε.Σ.Τ.Ι.Α.)*, Παλαίκαστρο Σητείας, 5-7 Μαΐου 2006. Στο πρόγραμμα περιλαμβάνονταν επισκέψεις στους αρχαιολογικούς χώρους του μινωικού ανακτόρου της Ζάκρου και των μεσαιωνικών οικισμών της Βόιλας και της Ετιάς.

*Αρχαιολογικές εκπαιδευτικές δραστηριότητες στο πεδίο*

Α. Πόλη και νεκροταφείο των ιστορικών χρόνων στην Ελεύθερνα (Ρέθυμνο). Υπό τη διεύθυνση των καθηγητών Πέτρου Θέμελη, Αθανασίου Καλπαξή και Νικολάου Σταμπολίδη, από το 1985 ανασκάπτονται, αναστηλώνονται και δημοσιοποιούνται τρεις διαφορετικοί τομείς (Τομέας Ι, ΙΙ, ΙΙΙ) της εκτεταμένης και πολύ σημαντικής αυτής εγκατάστασης.

Β. Μινωικό ιερό κορυφής στον Βρύσινα (Ρέθυμνο). Η ανασκαφή πραγματοποιείται τα τελευταία τρία χρόνια, υπό τη διεύθυνση της αναπληρώτριας καθηγήτριας Ίριδος Τζαχίλη και της Ελένης Παπαδοπούλου, επιμελήτριας της ΚΕ' Εφορείας Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων. Συμπληρώνει τη συνεχιζόμενη μελέτη του αρχαιολογικού υλικού από την προηγούμενη ανασκαφή του καθηγητή Κωστή Δαβάρα στο ιερό αυτό.

Γ. Νησίδα Γαύδος, στα ανοικτά των ΝΔ ακτών της Κρήτης. Η εκπαιδευτική αυτή ανασκαφή πραγματοποιείται από το 2003, με ευθύνη της αναπληρώτριας καθηγήτριας Κατερίνας Κόπακα, και δίνει έμφαση στις προϊστορικές πο-

λιτισμικές περιόδους του νησιού. Συμπληρώνει την εκεί προηγούμενη εντατική επιφανειακή έρευνα (συνεργασία με την ΚΕ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων), καθώς και ένα πολυεπιστημονικό ερευνητικό πρόγραμμα της δεκαετίας του 1990.