

# Αριάδνη

Τόμος εικοστός δεύτερος

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ  
ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ  
ΣΧΟΛΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ  
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ



Α Ρ Ι Α Δ Ν Η  
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ  
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ  
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

# Α Ρ Ι Α Δ Ν Η

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ  
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

## *A r i a d n e*

The Journal of the School of Philosophy  
of the University of Crete

Τ Ο Μ Ο Σ  
ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ

Volume 22

2015-16

Το *εξώφυλλο* είναι επεξεργασμένη προσέγγιση του έργου  
«*Βάκχος και Αριάδνη*» (Incontro di Bacco e Arianna)  
(1712-14) του Sebastiano Ricci (Burlington House,  
Λονδίνο)

© 2018 Το Copyright ανήκει στους συγγραφείς των κειμένων

*Αριάδνη* Επιστημονικό Περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής  
του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο, 1983-  
*Ariadne* The Journal of the School of Philosophy  
of the University of Crete

T. 22 (2015-16)

ISSN 1105-1914

1. Κρήτη (Ελλάδα) – Περιοδικά

2. Ελληνική Φιλολογία – Περιοδικά. I. Τίτλος

DF 901.C78 A 83

LCCN 85-648880

Σελιδοποίηση & διορθώσεις  
Κωστής Ψυχογιός (*k.pezanos@gmail.com*)

Μακέτα εξωφύλλου  
Δημήτρης και Αριάδνη Καλοκύρη (*dkalokiris@gmail.com*)

Εκτύπωση & βιβλιοδεσία  
ΑΛΦΑΒΗΤΟ ΑΕΒΕ (*info@alphabet.gr*)  
Βριλησσού 80, 114 76 Αθήνα  
τηλ. 210-6466086

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ  
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ *ΑΡΙΑΔΝΗ*



ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ  
*Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής  
Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας*

ΑΘΗΝΑ ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ  
*Επίκουρη καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας*

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΥΡΙΤΣΗΣ  
*Επίκουρος καθηγητής του Τμήματος  
Ιστορίας και Αρχαιολογίας*

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΘΕΟΔΩΡΟΥ  
*Αναπληρωτής καθηγητής του Τμήματος  
Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών*



*Η έκδοση χρηματοδοτείται  
από το Κληροδότημα Ιωάννας Σφακιανάκη  
στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης*

## Αριάδνη

Ετήσιο Επιστημονικό Περιοδικό  
της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης

Εκδίδεται από Συντακτική Επιτροπή στην οποία προεδρεύει ο/η εκάστοτε κοσμήτορας και μετέχουν μέλη που ορίζονται από τα τρία Τμήματα της Φιλοσοφικής Σχολής.<sup>1</sup> Δημοσιεύει μετά από κρίση πρωτότυπες μελέτες πάνω σε θέματα των γνωστικών αντικειμένων των τριών Τμημάτων,<sup>2</sup> καθώς και βιβλιοκρισίες, βιβλιοκριτικά άρθρα και αναφορές σε σημαντικά γεγονότα, επίκαιρους προβληματισμούς και εξελίξεις στα σχετικά επιστημονικά πεδία.

Περιλαμβάνει, επίσης, Παράρτημα που παρουσιάζει εκπαιδευτικές και ερευνητικές δραστηριότητες της Κοσμητείας και των Τμημάτων, το ακαδημαϊκό δυναμικό και τις επιστημονικές εκδηλώσεις που πραγματοποιούνται ετησίως στη Φιλοσοφική Σχολή.

### Υποβολή εργασιών

Τα τελικά κείμενα κατατίθενται σε ηλεκτρονική (MS Word και Pdf) και σε έντυπη μορφή (που αντιστοιχεί ακριβώς στην ηλεκτρονική) στη Γραμμα-

τεία της Κοσμητείας της Φιλοσοφικής Σχολής, στη διεύθυνση

*dean@phl.uoc.gr*

Κοσμητεία Φιλοσοφικής Σχολής  
Πανεπιστήμιο Κρήτης  
Πανεπιστημιούπολη Γάλλου  
Γάλλος – 741 00 Ρέθυμνο

Η υποβολή κειμένων προς δημοσίευση είναι ανοιχτή και εκτός της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Οι εργασίες που υποβάλλονται, αποστέλλονται ανώνυμα από τη Συντακτική Επιτροπή σε εξωτερικούς κριτές, για τους οποίους επίσης τηρείται αυστηρή ανωνυμία.

Οι συγγραφείς λαμβάνουν ηλεκτρονικό ανάτυπο (σε μορφή Pdf) της δημοσιευμένης εργασίας τους και δύο αντίτυπα του τόμου του περιοδικού.

Για την προετοιμασία των χειρογράφων, βλ. τις «Οδηγίες για τους συνεργάτες της Αριάδνης» στο τέλος του τόμου.

<sup>1</sup> Τα Τμήματα: Φιλολογίας, Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών.

<sup>2</sup> Φιλολογία, Ιστορία, Αρχαιολογία, Ιστορία της Τέχνης, Γλωσσολογία, Θεατρολογία, Κινηματογράφος, Φιλοσοφία, Κοινωνιολογία, Ανθρωπολογία, Ψυχολογία, Παιδαγωγικά.



## Περιεχόμενα

### Άρθρα / Articles

Polyxeni STROLONGA

- Structural Symmetry and Parallelism  
in the *Homeric Hymn to Demeter* ..... 15  
Δομική Συμμετρία και Παραλληλισμοί  
στον Ομηρικό Ύμνο στη Δήμητρα (Περίληψη) ..... 44

Patrick J. FINGLASS

- Staius and Stesichorus ..... 45  
Στάτιος και Στησίχορος (Περίληψη) ..... 56

Elizabeth IRWIN

- Imperialism, Ethics and the Popularization  
of Medical Theory in Later Fifth-Century Athens:  
*Airs, Waters, Places* ..... 57  
Ιμπεριαλισμός, δεοντολογία και εκλαΐκευση της ιατρικής  
θεωρίας στην Αθήνα του ύστερου 5ου αιώνα:  
*Περί άέρων, ύδάτων και τόπων* (Περίληψη) ..... 91

Bernhard ZIMMERMANN

- Theatre of the Mind: Plato and Attic Drama ..... 93  
Θέατρο του Νου: Ο Πλάτωνας και το Αττικό Δράμα  
(Περίληψη) ..... 106

Michael INWOOD

- The Greatest Difficulty: Can we Know the Forms? ..... 107  
“ὄση ἢ ἀπορία” (Πλάτ. *Παρμ.* 133a): Μπορούμε  
να οδηγηθούμε στη γνώση των Ιδεών; (*Περίληψη*) ..... 125

Ζαχαρούλα ΠΕΤΡΑΚΗ

- Το σώμα του ήρωα: θάνατος και αφηρωισμός  
στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* του Σοφοκλή  
και τον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα ..... 127  
The body of the hero: death and heroization in Sophocles'  
*Oedipus at Colonus* and Plato's *Phaedo* (*Abstract*) ..... 162

### Βιβλιοκριτική / Book Review

Kostas VLASSOPOULOS

- Review article: Recent works on ancient slavery ..... 165

### Αναγορεύσεις Επιτίμων Διδασκόντων / Honorary Doctorate Award Ceremonies (Κεντρικές εισηγήσεις/ Key lectures)

Αναγόρευση της Καθηγήτριας Γλωσσολογίας Σαβίνας Ιατρίδου  
σε Επίτιμη Διδάκτορα του Τμήματος Φιλολογίας  
του Πανεπιστημίου Κρήτης

Τελετή Αναγόρευσης ..... 187

Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

- Χαιρετισμός της κοσμήτορος της Φιλοσοφικής Σχολής,  
καθηγήτριας Λουκίας Αθανασάκη ..... 191

Έλενα ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ

- Έπαινος (*laudatio*) της καθηγήτριας Σαβίνας Ιατρίδου .... 193

Sabine ΙΑΤΡΙΔΟΥ

- Formal Linguistics: the nature of the enterprise  
and why we believe that language is not taught ..... 203

Αναγόρευση του καθηγητή Étienne Balibar  
σε Επίτιμο Διδάκτορα του Τμήματος Φιλοσοφικών  
και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης

Τελετή Αναγόρευσης .....	223
Σπύρος ΤΕΓΟΣ Έπαινος ( <i>laudatio</i> ) του καθηγητή Étienne Balibar .....	225
Étienne BALIBAR The Idea of Revolution: yesterday, today and tomorrow ...	228
 Μνήμη Οδυσσέα Τσαγκαράκη (1936 – 2015) / <i>In Memoriam</i> Odysseus Tsagarakis  	
†Οδυσσέας Τσαγκαράκης (1936–2015) .....	246
Γ. Μ. ΣΗΦΑΚΗΣ Αποχαιρετισμός στον Οδυσσέα .....	247
Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ Εις μνήμην Οδυσσέα Τσαγκαράκη .....	249
Γιώργος ΜΑΡΙΝΑΚΗΣ Εις μνήμην Οδυσσέα Τσαγκαράκη .....	250
Αγγέλα ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ Οδυσσέας Τσαγκαράκης, <i>Ευτυχισμένος που έκανε το ωραίο ταξίδι...</i> .....	253
Μιχαήλ ΠΑΣΧΑΛΗΣ Η συμβολή του Οδυσσέα Τσαγκαράκη στις ομηρικές σπουδές .....	258
Κωνσταντίνος ΣΠΑΝΟΥΔΑΚΗΣ Ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης ως πανεπιστημιακός δάσκαλος	266
Κωνσταντίνος Ε. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ Ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης ως επόπτης και καθοδηγητής νέων ερευνητών .....	271

Χρονικό της Φιλοσοφικής Σχολής /  
Annual Reports of the School of Philosophy  
Ακαδημαϊκό έτος 2015–16 /  
Academic Year 2015–16

Χρονικό της Κοσμητείας /  
Annual Reports of the Dean of the School ..... 290

Χρονικό του Τμήματος Φιλολογίας /  
Annual Report of the Department of Philology ..... 295

Χρονικό του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας /  
Annual Report of the Department of History and Archaeology ... 303

Χρονικό του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών /  
Annual Report of the Department of Philosophy and Social Studies 309

[Οδηγίες προς τους συνεργάτες της *Αριάδνης* / Instructions to Authors 317]



ΑΡΘΡΑ

ARTICLES



# Structural Symmetry and Parallelism in the *Homeric Hymn to Demeter*

Polyxeni STROLONGA

*For dad*

THE STRUCTURE of the *Homeric Hymn to Demeter*<sup>1</sup> has been for some scholars an issue of debate especially because of Demeter's unmotivated visit to Eleusis.<sup>2</sup> The goddess withdraws from Olympus as soon as she discovers from Helios the culprit of her daughter's abduction, namely Zeus, who allowed Hades to capture Persephone. A furious Demeter visits Eleusis, where she disguises herself as an old woman and is hired at Celeus' palace as a nurse for the prince Demophoon. After her attempt to immortalize Demophoon is interrupted, Demeter reveals her identity and orders that a temple be built for her. In exchange for the temple, she establishes rituals in honor of Demophoon, as well as the Eleusinian Mysteries. This *quid pro quo* exchange between Demeter and the Eleusinians ends the episode.

This unprompted scene, the so-called Demophoon episode, which precedes the episode with the famine and the return of Persephone, delays apparently the recovery of Persephone. To this end, it contrasts with other, later versions of the myth, according to which Demeter visits Eleusis in order to gather information about her daughter's whereabouts.<sup>3</sup> In these versions, the Eleusinians' information that Hades abducted Persephone is rewarded with the institution of the Eleusinian Mysteries and the introduction of agriculture. In addition, the Demophoon episode in the *Hymn* is only loosely connected with the subsequent scene, in which a distressed Demeter, isolated in her temple, turns the land infertile and imposes famine. These and other narrative inconsistencies in the *Homeric Hymn to Demeter* have even raised questions about the

---

<sup>1</sup> For a post-Homeric date of the *Hymn*, see RICHARDSON 1974, 5-12; JANKO 1982, 200.

<sup>2</sup> For a general overview of this scene, see RICHARDSON 1974, 174 *ad* 75ff, 178-179; RICHARDSON 2011, 55-57.

<sup>3</sup> On other versions of Persephone's abduction, see RICHARDSON 1974, 74-86; FOLEY 1994, 97-103.

poem's authorship and composition.<sup>4</sup> Suter argues, for example, that in the *Hymn* we can find traces of an earlier poem, which had nothing to do with Olympus and had the mother-daughter relationship as its central focus, "the core story". According to Suter, the *Hymn* in its current state offers an Olympianized version of the original myth in order to place emphasis on Zeus.<sup>5</sup>

My approach to the structure of the *Homeric Hymn to Demeter* aims to showcase the logical principle behind the narrative organization of the *Hymn*. By identifying structural symmetries and parallelisms I show that the transition from strife to reconciliation, which corresponds to the narrative progression from negative reciprocity ("taking without giving") to reconciliatory, balanced exchange of the *quid pro quo* type, permeates the sequence of events on the level of individual scenes and on the level of the general structure of the *Hymn*. Moreover, the episodes on reciprocity, which are also organized through ring composition, parallel each other in the realms of men and gods and show the interconnection of the two through the venue of reciprocity. I explain such prevalence of the theme of reciprocity by noting the function of hymns as offerings, which please and appease the divine. The *Hymn* itself partakes in the establishment of a reciprocal relationship between the hymnist and the goddesses, Demeter and Persephone. Therefore, the Eleusis episode is integrated structurally and thematically according to the generic features of the *Hymn*. As Richardson observes, "the poet has chosen to tell the story in a particular sequence and it is only fair to assume that he has his own reasons for doing so."<sup>6</sup>

### 1. The Demophon Episode: A Misfit?

Scholars attribute the narrative's presumed lack of an organizing principle to the *Hymn's* aetiological nature. According to Parker, for example, "in a 'theogonic' and aetiological poem, the reader can indeed make sense of the narrative, but in terms less of motives than of results and "Demeter would cease to be Demeter if she had to explain herself to

<sup>4</sup> For narrative inconsistencies see RICHARDSON 1974, 259-260; STRAUSS CLAY 1989, 205-206, 225-226.

<sup>5</sup> SUTER 2002, 24-25. SUTER 2005 also proposes a female author for the *Hymn*. See especially 22-24.

<sup>6</sup> RICHARDSON 2011, 56.



Wilamowitz.<sup>7</sup> Chappell, agreeing with Parker, argues that the structure is shaped by the hymn's focus on how particular functions of the god were acquired, rather than by rational and psychological motives.<sup>8</sup> In this light, the Demophoon episode provides an explanation for and is linked with the institution of the Eleusinian Mysteries. Since the immortalization of Demophoon failed, a new way to face the limitations of mortality must be found, and this is feasible only through the Eleusinian Mysteries and the blessedness they provide to the initiates after death.<sup>9</sup>

Recently, Currie has shown that narrative inconsistencies indicate the poet's difficulty to incorporate a new version into the traditional one; a problem best reflected when the Berlin Papyrus version (fr. 49 Kern/fr. 386-397 Bernabé) is taken into account. According to the version in the Berlin Papyrus, which contains some verses from the *Homeric Hymn to Demeter* and a paraphrase of the plot, it is in Eleusis, just as in other versions, that Demeter receives the decisive information for the retrieval of Persephone.<sup>10</sup> In the *Hymn*, however, neither Helios' information nor the Eleusis visit advances Demeter's quest for her daughter. These are presumably the poet's innovations, since he provides an aetiology for the Eleusinian Mysteries, which is not well integrated into the traditional plot.

On the other hand, there have been many attempts to trace a rational, well-developed structure in the *Hymn's* narrative, despite these narrative peculiarities, on the basis of common formulas and repetition,<sup>11</sup> thematic polarities (e.g. division between gods and humans),<sup>12</sup> or even trinities.<sup>13</sup> The theme, which I trace, of conflict and reconciliation through reciprocity shapes as well the structure of the *Hymn*, even of individual

<sup>7</sup> PARKER 1991, 11. On the aetiological nature of the *Hymn*, see also FOLEY 1994, 84.

<sup>8</sup> CHAPPELL 2006, 336.

<sup>9</sup> See e.g. PARKER 1991, 9-10; FOLEY 1994, 103 and 138-139. SUTER 2002, 69 claims that Demeter's abandoning of her fantasy to immortalize Demophoon is a sign of her emotional maturity in a psychological progress, after facing the trauma of Persephone's coming of age, which is typical in a woman's middle years.

<sup>10</sup> Isocrat. *Paneg.* 28; Paus. 1.14.13. See CURRIE 2012, 198-203; CURRIE 2016, 91-93.

<sup>11</sup> SEGAL 1981, 131-159, identifies various recurrent themes linked by word repetitions (e.g. withdrawal, reception, immortality-mortality, sexuality, honor and folly) that bring coherence to the *Hymn*.

<sup>12</sup> SCARPI 1976, 5-7, 9ff. argues for the polarities mortals-immortals, nature-culture, and view-hear/speak system as structural divisions.

<sup>13</sup> SZEPES 1975, 32. On a formalistic approach to the structure of the *Homeric Hymns*, composed by the sections Introduction-Middle Section-Conclusion see JANKO 1981.

scenes.<sup>14</sup> This theme is related to the story pattern “wrath, withdrawal and return,” the use of which, according to Mary Lord and Roberto Nickel, frames the organization of the narrative.<sup>15</sup> Nickel argues that the poet suppresses other versions of the myth of Persephone’s abduction and consciously uses this pattern, which “always serves to glorify its principal character,” as it is appropriate for the *Hymn* that focuses on the god’s *timai*.<sup>16</sup> Nevertheless, as Nickel also acknowledges,<sup>17</sup> the poet incorporates two withdrawals, one from Olympus to Eleusis, and a second from Celeos’ palace to Demeter’s temple breaking therefore the linear narrative development of this theme.<sup>18</sup> Moreover, the Demophon episode that starts and ends with a withdrawal, does not follow the pattern very well, since it does not lead directly to the character’s return. As I argue, the double withdrawal points to the poet’s intention to interweave the Demophon episode with the rest of the narrative through thematic contrasts and parallels. To this end, the narrative transition from strife to reconciliation and from one type of reciprocity to another unlike the pattern “wrath, withdrawal and return” allows for framing greater narrative interconnections between the Demophon episode and the rest of the *Hymn* in a non-linear sequence of events.<sup>19</sup>

## 2. The Theme of Reciprocity as a Structural Element

By the term reciprocity I designate a mutually contingent exchange of objects or services between two parties.<sup>20</sup> In the *Homeric Hymn to Demeter* there are different types of reciprocity in which gods and hu-

<sup>14</sup> The theme of conflict and reconciliation has already been identified as a structural element by ALDERINK 1982, 4, who proposes that the myth develops around two distinct spheres, those of gods and humans, within which there is another division: for the divine events the myth moves from conflict to resolution and for the divine-human events there is the duality of disguise/revelation. SZEPES 1975, 33 as well marks revenge and reconciliation as one of the five parts of the *Hymn*. These parts are: 1) Rape (initial situation), 2) Wandering (complication), 3) Hiding in Eleusis (climax), 4) Revenge (catastrophe) and reconciliation, and 5) Bestowing of happiness on men.

<sup>15</sup> NICKEL 2003, 59. LORD 1967. See also SOWA 1984, ch. 4.

<sup>16</sup> NICKEL 2003, 62.

<sup>17</sup> NICKEL 2003, 77-78.

<sup>18</sup> NICKEL 2003, 67; See elements of the theme in SOWA 1984, 95-96.

<sup>19</sup> This narrative transition is found in the other major *Homeric Hymns* as well, but for the purposes of this paper I focus only on the *Homeric Hymn to Demeter*.

<sup>20</sup> GOULDNER 1960, 164. For a survey of various definitions and categorizations of reciprocity, see VAN WEES 1998, 15-24.

mans engage, and these fall under the rubric of negative and balanced reciprocity. According to Marshal Sahlins, “negative reciprocity” is defined as an “attempt to get something for nothing with impunity, the several forms of appropriation, transactions opened and conducted toward net utilitarian advantage.”<sup>21</sup> Also, negative reciprocity “ranges through various degrees of cunning, guile, stealth, and violence to the finesse of a well-conducted horse raid.”<sup>22</sup> Marriage by abduction and cattle raids are examples of such unilateral exchanges, a breakage of a balanced reciprocity. The term “balanced reciprocity” signifies “transactions which stipulate returns of commensurate worth or utility within a finite and narrow period.”<sup>23</sup> Balanced reciprocity is equivalent to mutual exchanges of the *quid pro quo* type. In the mythical narrative, such exchanges do not always have to take place simultaneously, and this is particularly the case for the reciprocal relationships between gods and mortals, where there may be a time lapse between an offering (e.g. a sacrifice) and a counter-offering (e.g. the granting of a request).

The episodes in the *Homeric Hymn* are organized so as to follow a progression from strife to resolution, which corresponds to an extent to the progression from negative to balanced reciprocity.<sup>24</sup> Negative reciprocity (Persephone’s abduction) takes place at the beginning of the narrative as an indicator of a crisis, while balanced reciprocity (the return of Persephone in exchange for the return of Demeter and the restoration of the land’s fertility), which restores order and leads to reconciliation, concludes the narrative. Such a progression from strife to resolution is common in aetiological myths, which display the progression from disorder to cult,<sup>25</sup> and to this end is appropriate for the aetiological nature of the *Hymn*, which emphasizes the foundation of the Eleusinian Mysteries and the goddesses’ acquisition of honors.<sup>26</sup> Moreover, the progress from strife to resolution is a common theme in epic poetry as well.<sup>27</sup> For example, the transition from strife/negative reciprocity (e.g.

<sup>21</sup> SAHLINS 1972, 195. On a modified version of Sahlins’ typology see COOK 2016.

<sup>22</sup> SAHLINS 1972, 195.

<sup>23</sup> SAHLINS 1972, 194-195. I do not discuss his third type of reciprocity, the generalized, which refers to acts of altruism, friendship and hospitality.

<sup>24</sup> See SEAFORD 1994, ch. 2, and 71-73 on the “crisis of reciprocity” in the Homeric epics and its resolution through rituals that restore reciprocity.

<sup>25</sup> SEAFORD 1995, 212-214; SEAFORD 2012, 24-25, 39-40.

<sup>26</sup> On *timai* as the focus of all major *Homeric Hymns*, see STRAUSS CLAY 1989, 15 and *passim*.

<sup>27</sup> For examples of Sahlins’ typology of reciprocities in Homer, see DONLAN 1982; COOK 2016.

the abduction of Chryseis, Briseis) to resolution/balanced reciprocity (e.g. the ransom for Hector's body) organizes the narrative of the *Iliad*.<sup>28</sup> However, balanced reciprocity fails almost throughout the *Iliad* with the exception of the successful balanced reciprocity between Achilles and Priam,<sup>29</sup> which takes place as well at the end of the poem.<sup>30</sup> In the *Hymn*, the effectiveness of balanced reciprocity is highlighted not only in the concluding reciprocity that results in the appeasement of Demeter and the return of her daughter but also in the Eleusis episode, where reciprocity works again as reconciliatory procedure.

Thus the overall transition from negative to balanced reciprocity serves as a tool for bringing coherence to the *Hymn*, and it is reflected even in the episodes in the middle section, where Demeter reciprocates with humans. This type of structure has been defined as “structural parallelism,” which Porter discusses in the case of Greek tragedies. Structural parallelism is framed “between their [i.e. tragedies’] overall movement and the movement of their component parts.”<sup>31</sup> An example of this thematic movement is the transition from a hero's good fortune to his fall, which is traced at the beginning and at the end of a tragedy but also in its constituent segments.<sup>32</sup> This parallelism between different rhythms of a play, larger and smaller, showcases a particular interest in building a unified structure.<sup>33</sup> A similar unified structure can be discerned in the *Homeric Hymn to Demeter*.

The smaller rhythms of negative and balanced reciprocity in the *Homeric Hymn* contrast or complement each other through structural symmetry, according to which “elements of content, either analogous or contrasting, stand over against each other and seem to counter balance one another, often forming concentric patterns.”<sup>34</sup> Such a structure is found, for example, in the *Odyssey*, where narrative components cor-

<sup>28</sup> See on this topic most recently LYONS 2012, 57-63.

<sup>29</sup> LYONS 2012, 62.

<sup>30</sup> Similarities in structure with the *Iliad* may be supported by the function of the *Homeric Hymns* as proems to the recitation of epic poetry. On bibliography and discussion of the proem theory first supported by WOLF 1795 see STRAUSS CLAY 2011, 237-240.

<sup>31</sup> PORTER 1971, 465. For parallelism as symmetry that includes ring composition see DOUGLAS 2007, 5-6.

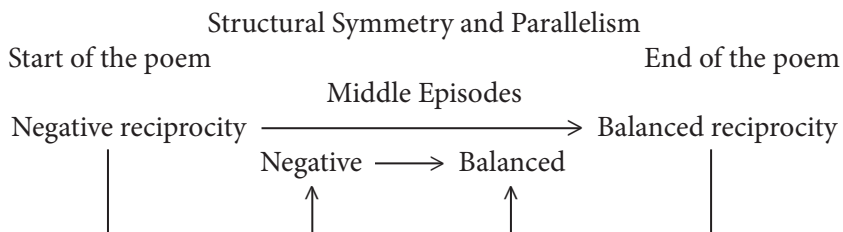
<sup>32</sup> PORTER 1971, 465.

<sup>33</sup> PORTER 1971, 465.

<sup>34</sup> BERTMAN 1966, 15. See also SEGAL 1974, on a structuralistic approach to the *Homeric Hymn to Aphrodite*. For structural polarities and repetition in the *Homeric Hymn to Demeter*, see LORD 1967; SEGAL 1981, 131; SCARPI 1976, 5; ALDERINK 1982, 4.

respond with each other within the *Telemachy* and with similar scenes in later books.<sup>35</sup> For example, in the *Telemachy* the assembly of the gods (1.26-95) is echoed by the assembly of the Ithacans (2.15-259). On a larger scale, the council on Olympus and Athena's departure by air (1.26-102) corresponds to the council of Olympus and Hermes' departure by air (5.1-50).<sup>36</sup>

The application of structural symmetry and parallelism to the *Hymn to Demeter* is an efficient tool of interpretation, since the coherence of the major *Homeric Hymns* and hexameter poetry in general is based upon polarities.<sup>37</sup> These polarities in the *Hymn to Demeter* pertain particularly to the two types of exchange, negative and balanced, which are counterbalanced. In the *Hymn* there is structural symmetry between the initial negative reciprocity and the final, balanced one, *and* among juxtaposed scenes within the *Hymn* that include events of reciprocity. The following schematic representation illustrates the overall structural organization of the *Hymn* based on parallelism and symmetry, which I will analyze in the following section with specific examples from the *Hymn*.



My approach complements and expands upon the narratological reading of Felson-Rubin and Deal, who argue that the Demophon episode “parallels the Persephone narrative (a paradigmatic relation) and forms part of it (a syntagmatic relation).”<sup>38</sup> Felson-Rubin and Deal

<sup>35</sup> BERTMAN 1966. See also BERTMAN 1968.

<sup>36</sup> For more examples, see BERTMAN 1966, 21-27. On ring composition in Homer, see WHITMAN 1958; NIMIS 1999. See, for example, the reversed order of scenes of supplication in *Iliad* 1 (Achilles–Thetis, Thetis–Zeus) and in *Iliad* 24 (Zeus–Thetis, Thetis–Achilles).

<sup>37</sup> THALMANN 1984, 2-3. See THALMANN 1984, 92-95 on the polarity between “limited mortal viewpoint” and “complete knowledge available only to divinity.”

<sup>38</sup> FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 8.

provide a detailed enumeration of parallels between the sequence of events in the Demophoon episode and the events related to Persephone, but also between the roles of the two mothers, which form two “composite syntagms.”<sup>39</sup> In these syntagms there is an act of separation of a child/victim (Demophoon and Persephone) from its mother/protector and eventually obstructor of the separation (Metaneira and Demeter); a separation, which is instigated by an outsider (Demeter and Hades).<sup>40</sup> These similarities along with some differences that Felson-Rubin and Deal notice extend to the abduction and the recovery of the lost child, but no emphasis is given to the reconciliation procedure. As I will show in the next section, the parallelism of the theme of reciprocity allows tracing symmetries that extend from the beginning to the end of the *Hymn* and from the beginning to the end of the Eleusis episode. It is the manner of resolving the crisis and returning the child through reciprocity that forms a parallel, central to our understanding of Demeter and the *Hymn*’s efficacy as a medium of reciprocity.

Moreover, I hope to show a more complex structure of the *Hymn* than the tripartite structure.<sup>41</sup> Foley, for example, who suggests that ellipses in the narrative progression may have been explained by the secrecy of the Eleusinian Mysteries, presents the structure of the *Hymn* in terms of interwoven frames.<sup>42</sup> The structure of the poem is based upon the dominant divine story (at the beginning and the end of the *Hymn*), the intersection between divine and mortal experience in the central episode, and the consequence of this intersection in the establishment of the Mysteries, the foundation of which is motivated by the Demophoon episode.<sup>43</sup> Richardson, following Strauss Clay, notices that

<sup>39</sup> FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 8-10.

<sup>40</sup> FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 8.

<sup>41</sup> Cf. NÜNLIST 2004, 38, who notices that the main element (Persephone’s abduction, her recovery and Demeter’s reconciliation) frames the second one (Demeter’s visit at Eleusis and foundation of the Eleusinian rites).

<sup>42</sup> FOLEY 1994, 101-102. Cf. PARKER 1991, 13 on the two main stages of initiation (*myesis* and *epopteia*) that are reflected in Demeter’s initial reference to *orgia* and their final institution. For links between themes in the *Hymn* and the Eleusinian Mysteries see WALTON 1952; RICHARDSON 1974, 12-30; FOLEY 1994, 95-97, 137-142, 172-174; COSMOPOULOS 2015, ch. 2. Cf. CLINTON 1986, 43-49, who argues that the *Hymn* does not reflect the official cult legend of the Eleusinian Mysteries.

<sup>43</sup> FOLEY 1994, 83, 114. She also suggests (84) that the entire *Hymn* is structured to prepare for the establishment of the Mysteries. Also STRAUSS CLAY 1989, 207 on the *Hymn* operating on the level of gods and mortals and their interdependence.

the *Hymn*'s composition "seems clear and simple" and consists of three sections.<sup>44</sup> In the first section, Demeter witnesses Persephone's abduction and learns the identity of the true culprit. In the second section, Demeter visits Eleusis and orders the Eleusinians to build her a temple, and, in the third, Demeter creates a famine that motivates the return of Persephone. The first and the third parts, focusing on rape and return, are counterbalanced, while the middle section anticipates the last one, since Demeter's failed immortalization of Demophoon foreshadows her provision of a better lot after death to the initiates of the Eleusinian Mysteries at the end of the *Hymn*.<sup>45</sup> The following analysis will show that the counterbalanced scenes emerge around the theme of reciprocity and allow us to read the Demophoon's episode not only as a failed plan of Demeter, but as a successful employment of the tool of reciprocity, an *exemplum*, which is applied in the subsequent scene.<sup>46</sup>

### 3. Structural Symmetry and Parallelism in the *Homeric Hymn to Demeter*

#### 3.1 Symmetry/Parallelism between Olympus and Eleusis: From Negative to Balanced Reciprocity

In the *Hymn to Demeter*, there is a narrative transition from negative reciprocity, which takes place at the beginning of the *Hymn* with the abduction of Persephone (ἤρπαξεν 'snatched' 3), to balanced reciprocity at the end of the poem with the reconciliation between Zeus and Demeter (460-471).<sup>47</sup> The negative reciprocity at the onset of the *Hymn* is masterminded by Zeus, who plans the deception (δόλον 'trickery' 8) of narcissus with the aid of Gaia (ὄν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη / Γαῖα Διὸς βουλῆσι χαριζομένη πολυδέκτη 8-9) and who permits the abduction of his daughter (δῶκεν 'gave' 3). At the same time, it is executed by Hades, who abducts Persephone (ἤρπαξεν 3), while she plucks the flow-

<sup>44</sup> According to NÜNLIST 2004, 39 in the *Homeric Hymns*' narrative "one event 'automatically' motivates the next," following a "steady flow."

<sup>45</sup> STRAUSS CLAY 1989, 244; RICHARDSON 2015, 23. Also FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 18; PARKER 1991, 9-10; FOLEY 1994, 91. Cf. SUTER 2002, 146 who sees the Demophoon episode as an aetiology for Thesmophoria. RICHARDSON 1974, 259-260 sees the *Hymn* as a mixed composition of a myth about Demeter's trip to Eleusis and the establishment of the mysteries/agriculture, and a myth about famine in the absence of the god. According to SOWA 1984, 66 the Demophoon episode may provide an aetiology for a child inoculation ritual involving fire.

<sup>46</sup> Greek text from the edition of CÀSSOLA 1975.

<sup>47</sup> Cf. ARTHUR 1994, 218-219.

er (15-18). The negative reciprocity causes tension between Demeter and Zeus, the main culprit according to Helios who exonerates Hades and blames Zeus alone; this is the importance of the Helios scene. The strife between Demeter and Zeus is encapsulated in Demeter's withdrawal to Eleusis (νοσοφισθεΐσα 92) due to her anger (χωσαμένη δῆπειτα κελαινεφεΐ Κρονίῳνι 91) *and* in her imposition of a famine that leads to the suspension of sacrifices to the gods (305-313) but affects humans as well (310-311). These two elements, withdrawal and anger, that relate to negative reciprocity, are reintroduced in the Demophoon episode.

There are many attempts at achieving reconciliation before the final balanced reciprocity, which mitigates the consequences of negative reciprocity. First, Zeus via Iris orders Demeter to go back to Olympus (321-323), an order she simply rejects (324). Then all gods sent by Zeus offer her gifts and honors, in order to convince her to return to Olympus; offerings, which are also refused by Demeter who retains her anger (330).<sup>48</sup> Finally, for the first time a balanced reciprocity is proposed by the goddess herself, as the goddess also did in Eleusis framing a deal with the Eleusinians. Demeter promises to return to Olympus on condition that Persephone return as well. Demeter pointedly equates her return with the land's rejuvenation (331-333):

οὐ μὲν γάρ ποτ' ἔφασκε θυώδεος Οὐλύμποιο  
πρὶν γ' ἐπιβήσεσθαι, οὐ πρὶν γῆς καρπὸν ἀνήσειν,  
πρὶν ἴδοι ὄφθαλμοῖσιν ἔην εὐώπιδα κούρην.

for she vowed that she would never set foot on fragrant Olympus  
nor let fruit spring out of the ground, until she beheld with her  
eyes her own fair-faced daughter.<sup>49</sup>

Zeus accepts Demeter's proposition and sends Hermes to fetch Persephone. However, when mother and daughter meet, Demeter realizes that she needs to modify her proposition, because Persephone had eaten the pomegranate seed. Demeter is willing to assent to a modified reciprocity and accept Persephone's partial stay with her (h. *Dem.* 395-400):

<sup>48</sup> Similarly in Eleusis Demeter rejects the offering of a seat and of wine before she accepts better offers, a more humble seat and the drink *kykeon*, which she requests (h. *Dem.* 206-212).

<sup>49</sup> Translations by EVELYN-WHITE 1914.



ὥς μὲν γάρ κε νέουσα π[αρά στυγεροῦ Ἄϊδαο]  
καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ πατρὶ κελαινεφεΐ Κρονίωνι  
ναιετάοις πάντεσσι τετιμένη ἀθανάτοισιν.  
εἰ δ' ἐπάσσω, πάλιν <αὔτις> ἰοῦσ' ὑπὸ κεύθεσι γαίης  
οἰκήσεις ὥρέων τρίτατον μέρ[ος] εἰς ἐνιαυτόν,  
τὰς δὲ δύο παρ' ἐμοί τε καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν. 400

For if you have not, you shall come back from loathly Hades and live with me and your father, the dark-clouded Son of Cronos and be honored by all the deathless gods; but if you have tasted food, you must go back again beneath the secret places of the earth, there to dwell a third part of the seasons every year, yet for the two parts you shall be with me and the other deathless gods.

The final, balanced reciprocity, which marks the end of the narrative and the ultimate reconciliation, is presented to Demeter by Rhea (460-465), and constitutes Zeus' words (441-447), which echo the words of Demeter, with one shared line even verbatim (400 and 447) that prescribes the time that Persephone will spend with her mother.<sup>50</sup> It is Demeter's deal essentially that Zeus employs.

δεῦρο τέκος, καλέει σε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς  
ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς  
δωσέμεν, ἄς κ' ἐθέλησθα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·  
νεῦσε δὲ σοὶ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο  
τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι,  
[τὰς δὲ δύο παρὰ σοί τε καὶ ἄλλοις] ἀθανάτοισιν. 465

Come, my daughter; for far-seeing Zeus the loud-thunderer calls you to join the families of the gods, and has promised to give you what rights you please among the deathless gods, and has agreed that for a third part of the circling year your daughter shall go down to darkness and gloom, but for the two parts shall be with you and the other deathless gods.

Demeter obeys (470) and right away the fertility of the land is restored (471-473)—presumably the sacrifices will also be resumed—,

<sup>50</sup> On the peculiarities of the transmission of this passage see THOMAS 2015, 468-469.

and the Eleusinian Mysteries are shown to the Eleusinians (473-479), a promise she had made earlier in Eleusis and is now fulfilled. In the end, both goddesses return united to Olympus (483-486).

The contrast and complementarity of these two types of reciprocity, negative and balanced, and the strife or reconciliation they relate to is evident during the Demophoon episode, even though the dynamics of the relationships change in this case, since the goddess reciprocates with mortals, and not with a superior, male god. Nevertheless, at the beginning of the episode we have an event of negative reciprocity, which is remedied by a balanced reciprocity at the end of the episode.

In Eleusis, Demeter, disguised as an old woman, Doso, is hired as a nurse by Metaneira. She attempts to immortalize Demophoon by immersing him into fire, and eventually to dissociate him from his mortal family.<sup>51</sup> Demophoon would be the foster child in place of Persephone.<sup>52</sup> This act can be framed as negative reciprocity, since it is an attempt to remove the child from the ordinary human world. Apparently by becoming immortal Demophoon could not stay on earth, as other myths of immortalized mortals indicate (e.g. Ganymede). As already mentioned, Felson-Rubin and Deal have shown that the abduction of Persephone is similar to (but also different from) Demeter's attempt to separate the child from his mother and that the return of the one child echoes the return of the other.<sup>53</sup>

Not only Demeter's attempt to separate Demophoon from his mother, but also the secret and seemingly dangerous immortalization of Demophoon falls also under the rubric of negative reciprocity, since deception and trickery are also facets of this practice. Deception also played a role in Persephone's abduction, where narcissus is called δόλος (trickery). By treating Demeter's action as negative reciprocity, we may understand better the structure of the *Hymn*. Not only because her act is similar to the act of Hades in a way, but also because it forms a type of reciprocity that calls for a reconciliatory exchange to undo its negative consequences. To this end, a balanced reciprocity must be performed, even though

<sup>51</sup> SOWA 1984, 48-49 notices that the provision of immortality to Demophoon echoes myths about the marriage of a goddess who turns her mortal consort immortal.

<sup>52</sup> RUDHARDT 1978; Cf. FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 20; STRAUSS CLAY 1989, 225-226; FOLEY 1994, 114.

<sup>53</sup> For similarities between Demeter and Metaneira see FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 9-10, 11-13; for differences see 17-18.

the goddess reciprocates with humans, and this is why the negotiation process is not as long and complex as the one with Zeus.

Therefore, negative reciprocity in both cases causes strife between the mother and the abductor, the intruder according to Felson-Rubin and Deal's scheme, especially because in the case of Demophoon the attempt at immortalization appears as a murder attempt. Just as Demeter could not perceive the benefit for Persephone in wedding an appropriate groom as Helios claimed (83-87),<sup>54</sup> Metaneira cannot understand the positive outcome of Demeter's action. Both Metaneira and Demeter react with grief (Metaneira 245-247, cf. Demeter 40-44; γόον 249, cf. 82), after they witness their children's turmoil (i.e. Demeter hears of the abduction of her daughter, and Metaneira views the burning of her son).

At the same time, the poet parallels Demeter's wrath at Metaneira,<sup>55</sup> who obstructs the goddess' plan for a renewed motherhood, with Demeter's wrath at Zeus (χολωσαμένη 251, cf. 83, 339, 350, 354, 409), who interrupts her own motherhood.<sup>56</sup> In Eleusis Demeter performs negative reciprocity, like Zeus, but she also experiences a second negative reciprocity in a way, since Metaneira tries to seize Demeter's new child and reclaim him. It is in her double capacity as an agent and a victim of negative reciprocity, that Demeter understands the value of balanced reciprocity, which she will employ in the case of Persephone as well. In the end, Demeter returns the child to his mother, as Zeus will, but also as a *quasi* mother of Demophoon she will reserve a personal reward and a benefit for the child through balanced reciprocity.

Therefore, Demeter proposes a balanced exchange, which will mitigate the consequences of negative reciprocity (256-274), just as she does with Zeus.<sup>57</sup>

νήϊδες ἄνθρωποι, ἀφράδιμονες οὔτ' ἀγαθοῖο  
αἴσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο·

<sup>54</sup> On the representation of the abduction as rape by female characters and as marriage by male characters see DE BLOOIS 1997.

<sup>55</sup> Cf. Apollo's wrath at Cretan priests at *h. Ap.* 532-543.

<sup>56</sup> Cf. PASSMAN 1993, 75 n.45: "Maternity denied is fertility denied".

<sup>57</sup> Demeter's address is similar to that of Apollo in the *Homeric Hymn to Apollo* (νήπιοι ἄνθρωποι, δυστήμονες, οἱ μελεδῶνας / βούλεσθ' ἀργαλέους τε πόνους καὶ στείνα θυμῷ 532-533). Demeter, like Apollo, does not punish the foolish mortals but instead proposes a deal. Apollo similarly promises eternal substance from the sacrificial meat in exchange for priesthood. See STROLONGA 2011, 545-546.

καὶ σὺ γὰρ ἀφραδίησι τεῆς νήκεστον ἀάσθης.  
 ἴστω γὰρ θεῶν ὄρκος, ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ,  
 ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα 260  
 παῖδα φίλον ποίησα καὶ ἄφθιτον ὦπασα τιμὴν·  
 νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι·  
 τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσεται οὔνεκα γούνων  
 ἡμετέρων ἐπέβη καὶ ἐν ἀγκοίνησιν ἴαυσεν·  
 ὠρησιν δ' ἄρα τῶ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν 265  
 παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν  
 αἰὲν ἐν ἀλλήλοισιν συνάξουσ' ἤματα πάντα.  
 εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἧ τε μέγιστον  
 ἀθανάτοις θνητοῖς τ' ὄνεαρ καὶ χάρμα τέτυκται.  
 ἀλλ' ἄγε μοι νηὸν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῶ 270  
 τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος  
 Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῶ.  
 ὄργια δ' αὐτῆ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὥς ἂν ἔπειτα  
 εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσκοισθε.

Witless are you mortals and dull to foresee your lot, whether of good or evil, that comes upon you. For now in your heedlessness you have wrought folly past healing; for —be witness the oath of the gods, the relentless water of Styx— I would have made your dear son deathless and unaging all his days and would have bestowed on him everlasting honor, but now he can in no way escape death and the fates. Yet shall unfailing honor always rest upon him, because he lay upon my knees and slept in my arms. But, as the years move round and when he is in his prime, the sons of the Eleusinians shall ever wage war and dread strife with one another continually. Lo! I am that Demeter who has share of honor and is the greatest help and cause of joy to the undying gods and mortal men. But now, let all the people build me a great temple and an altar below it and beneath the city and its sheer wall upon a rising hillock above Callichorus. And I myself will teach my rites, that hereafter you may reverently perform them and so win the favour of my heart.

Demeter states the intention of her original plan, the immortalization of Demophoon, and presents the new offer that constitutes a compromise. Demophoon instead of immortality will receive imperishable honor both through his contact with the goddess and also by means of

ritual battles, which Demeter establishes for the Eleusinians to perform. In exchange for her offer to Demophoon, the Eleusinians will build her a temple. The balanced reciprocity is framed by the combination of an offering, which is here described in the future tense, and a request expressed by the imperative in direct speech (τιμὴ δ' ἄφθιτος ἐπέσσειται 263; συνάξουσ' 267; νηὸν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῶι / τευχόντων πᾶς δῆμος).<sup>58</sup> Demeter makes a second offer, again phrased in the future tense, as she promises the establishment of her own rituals (ἄργια δ' αὐτῆ ἐγὼν ὑποθήσομαι 270-273),<sup>59</sup> which will take place at the end of the *Hymn*, in response to the construction of the temple. Another balanced reciprocity is implied, since, as long as the rites are performed properly, mortals will propitiate her and earn her favor in return (274). It is after this balanced reciprocity is announced that Demophoon reunites with his sisters and presumably with his mother (285-286).<sup>60</sup>

Therefore, the Demophoon episode starts with negative reciprocity (and tension) and is concluded with balanced reciprocity (compromise and appeasement of wrath), just as the *Hymn* starts with negative reciprocity and ends with balanced reciprocity. The balanced exchange between Demeter and the Eleusinians reconciles the two parties and restores the natural order of things, since Demophoon reclaims his mortality like Persephone who reclaims her divinity and her abode on Olympus, albeit partially. Her status, however, is raised by her new role as the queen in Hades. Demophoon too has an elevated role as a recipient of a hero cult.

The reconciliation between Demeter and the Eleusinians and the enforcement of her commands by Celeus conclude her stay at the palace and lead into the next scene in Eleusis, which initiates a new cycle of strife, withdrawals, and balanced exchanges: Demeter withdraws to her temple, she renders the land infertile, and with Zeus' intervention she

<sup>58</sup> On the preference of direct speech by female characters see FAULKNER 2015, 34-35. FAULKNER notices (36) the lack of conflict in direct speech between men and women. Demeter's harsh words to Metaneira in direct speech but Demeter's indirect speech to Celeus (293-295) verify such a divide of gender.

<sup>59</sup> The epiphany of the god is commonly related to the institution of honors for him. See RICHARDSON 1974, 248 *ad* 268ff. The *orgia* are the Eleusinian Mysteries, although they are described in more detail at the end of the *Hymn*.

<sup>60</sup> Notice that the balanced reciprocity precedes Demeter's full epiphany, which causes fear and awe in Metaneira and her daughters, who perform a *pannychis*, another type of offering, in order to please the goddess (h. *Dem.* 275-293).

manages to achieve the return of her daughter and to reach a compromise through the final balanced exchange.

### 3.2 Parallelism of Negative Reciprocities

As we already saw, Demeter's negative reciprocity parallels that of Hades, since both gods attempt to take the child away from the mother.<sup>61</sup> Other events of negative reciprocity parallel each other as well. Demeter, by placing Demophoon in fire, appears to his mortal mother as if she is trying to kill him,<sup>62</sup> just as Hades, by transferring Persephone to Hades, overrides her immortality by retaining her in the underworld, as if she were dead. The failed immortalization of Demophoon corresponds to Persephone's failed "death" (i.e. there is no permanent separation from her mother). Persephone as the abducted victim parallels also Demeter disguised as Doso, who, according to the abduction story she narrates to Metaneira's daughters, was abducted (ἀπήγαγον 125) by pirates. The repetition of verbs of abduction and resistance (Persephone: ἀέκουσαν 19, ἀεκαζομένην 30, ἀέκουσαν ἀνάγκη 72; Demeter: οὐκ ἐθέλουσα, βίη δ' ἀέκουσαν ἀνάγκη 124) creates associations between the fake persona of Demeter (Doso) and Persephone, who are both victims of negative reciprocity. Such links invite the audience to compare the later events with the previous ones and to understand that the narrative action develops around the theme of reciprocity, especially in terms of loss and recovery.

The negative reciprocities are signified not only by the vocabulary of abduction and wrath, but also by the repetition of νόσφιν and its cognates, which mark withdrawals and strife. Demeter, after her first withdrawal from Olympus to Eleusis (cf. νοσφισθεῖσα θεῶν ἀγορῆν 92)<sup>63</sup> and her stay at Celeos' palace, retires to her temple in isolation (ἔνθα καθεζομένη μακάρων ἀπονόσφιν ἀπάντων 303), matching the initial withdrawal of Zeus to his temple after Persephone's abduction (ὁ δὲ νόσφιν / ἦστο θεῶν ἀπάνευθε 27-28), as well as Persephone's abduction

<sup>61</sup> See FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 8-9 for a comparison of Demeter with Hades.

<sup>62</sup> Cf. NAGY 1981, 198: the *Hymn* shows that "giving can be a form of taking; and that destruction or theft can paradoxically be a means of benefiting those seemingly affected." Demophoon's burning would have the positive result of becoming immortal, and Persephone's abduction led to a positive outcome as well, since she became the queen of the Underworld.

<sup>63</sup> Cf. δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεύς / νόσφιν Δῆμητρος χρυσαόρου, ἀγλαοκάρπου (3-4).

(νόσφιν<sup>64</sup> Δήμητρος 4).<sup>65</sup> The first withdrawal marks the abandonment of her divine appearance, and her second withdrawal marks Demeter's abandonment of her divine sphere of power, which results in the land's infertility and a famine.<sup>66</sup>

The scene with the famine, which is problematic structurally as well, because of its late timing in the narrative, also shares elements with other episodes of negative reciprocity. While according to Currie's conjecture the famine in other versions could have started right after Demeter goes to Hades to retrieve her daughter and it is thus caused due to the goddess' absence,<sup>67</sup> the famine in the *Hymn* is related to her emotional state (304) and it is delayed, assuming an independent role in the narrative.<sup>68</sup> It is linked to the Demophoon's episode in a unique way, since the episode explains how Demeter's temple was built, in which the goddess withdraws, but not why the famine is imposed.

Demeter's attempted negative reciprocity with Demophoon anticipates structurally and echoes verbally the negative reciprocity of the concealment of the seed, which, unlike the Demophoon episode, precipitates the return of Persephone. Demeter's immersion of Demophoon in fire is described as an act of hiding (κρύπτεσκε πυρὸς 239, ξείνη σε πυρὶ ἔνι πολλῶ / κρύπτει 248-249).<sup>69</sup> Similarly, the goddess hides the seed (οὐδέ τι γαῖα / σπέρμ' ἀνίει, κρύπτεν γὰρ ἑυστέφανος Δημήτηρ 306-307, σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα 353) reproducing verbally the negative reciprocity involved in Hades' internment of Persephone under the earth (χάνε δὲ χθῶν εὐρυάγνια 16, ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα 80, ὑπὸ κεῦθεα γαίης 340, βῆ δὲ φέρων ὑπὸ γαῖαν ἐν ἄρμασι χρυσείοισι 431). The restriction of Persephone under earth corresponds to that of the seed. And Hades' abduction of Persephone parallels metaphorically Demeter's removal of the gods' honors due to the suspension of sacrifices. In fact, Hades' detainment of Persephone equates the "theft" of Demeter's personal τιμή.<sup>70</sup>

Demeter's negative reciprocity in the suspension of the land's fertility is presented as a well-devised plan. Hermes says as much when he

<sup>64</sup> Here the word can mean "away from" or "without the knowledge of."

<sup>65</sup> Cf. νόσφιν λευκωλένου Ἥρης (h. *Ap.* 95). On a comparison between the two withdrawals of Demeter, see SOWA 1984, 111-114.

<sup>66</sup> Cf. NICKEL 2003, 78-79 on both withdrawals being involved in the theme "anger-withdrawal-return" and focusing on the deprivation of gods' τιμή.

<sup>67</sup> CURRIE 2016, 91-92. No famine is attested in the Orphic version.

<sup>68</sup> STRAUSS CLAY 1989, 247.

<sup>69</sup> On this particular scene see RICHARDSON 1974, 231-236.

<sup>70</sup> PASSMAN 1993, 62.

carries to Hades Zeus' command to return Persephone, for he justifies this order by ascribing to Demeter a stratagem (ἐπεὶ μέγα μήδεταί ἔργον 351; cf. 345 μητίσσετο βουλήν). Such a master plan is a reciprocal response to Zeus' original plan to set forth narcissus to draw Persephone into a trap (Διὸς βουλήσι). As negative reciprocity, the hiding of the seed and its negative consequences cause an anomaly, which in turn must be corrected by balanced reciprocity. The paradox of the almost burned and almost killed Demophoon (to the eyes of mortals) echoes the abnormality of the destroyed land and the almost killed mortals (305-313).<sup>71</sup> Demeter causes the famine in order to create an irregularity that must be restored and lures Zeus into performing balanced reciprocity. Demeter retains the seed, which translates into abundance of flocks and sacrifices, in order to be able to exchange it for Persephone, just like she exchanged Demophoon for a temple.

### 3.3 Parallelism of Balanced Reciprocities

I have shown so far that negative reciprocities correspond to each other by means of verbal echoes and a similar role in the narrative as instigators of strife and markers of violation of order. The balanced reciprocities in the *Hymn* parallel each other as well, and they are framed by a sentiment of agreement and compliance. For example, when Demeter's commands are communicated to Celeus, he orders the Eleusinians to fulfill the goddess' wishes. Their compliance is strongly emphasized in the text through verbal repetition (ὡς ἐπέτελλε θεά 295; ὡς ἐπέτελλ' 300). The submission of mortals to the commands of the goddess contrasts with Demeter's rejection of Zeus' initial order (τῆ δ' οὐκ ἐπεπέθετο θυμός 324) and gods' offerings (στερεῶς δ' ἠναίνετο μύθους 330), but it corresponds to Demeter's compliance (οὐδ' ἀπίθησεν 470) to Zeus' final proposition (460-469).

Also the theme "the return of the child" coincides with and partakes in the employment of balanced reciprocity.<sup>72</sup> Demeter's balanced ex-

<sup>71</sup> Notice the similar grammatical constructions—both contain past, contrary-to-fact conditionals, with an aorist indicative verb with κε in the apodosis: ἀθανάτον κέν τοι καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα / παῖδα φίλον ποίησα καὶ ἀφθιτον ὅπασα τιμήν 260-261; καὶ νύ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων / λιμοῦ ὑπ' ἀργαλέης 310-311). See MARAVELA 2015, 167 on unrealized immortality expressed by curtailed conditionals in the *Hymns to Demeter* and *Aphrodite*.

<sup>72</sup> For more parallels as well as discrepancies between Demophoon and Persephone, see



change with the Eleusinians is tied to Demophoon's return to his mortal family and his reclaiming of mortal status, which is symbolized by his removal from the fire and his placement on the ground (253).<sup>73</sup> His restoration to safety (according to mortal standards) on the premise of a pact foreshadows the goddess' agreement with Zeus at the end of the *Hymn*, which marks the return of Persephone. However, Demophoon contrasts with Persephone, since his return to his mortal caretakers is not accompanied by the same feelings of joy that attend Persephone's return. On the contrary, he is inconsolable since his nurses are inferior to the goddess (290-291). Metaneira as well is fearful despite her reunion with her son, since she realizes her misdeed against Demeter. These peculiarities relate to the fact that a goddess reciprocates with mortals.

According to the balanced exchange practices in the *Hymn*, honors are granted to the abducted upon his/her return as recompense. Demophoon receives eternal honors (τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσειται 263) as compensation for the unsuccessful immortalization and in exchange for Demeter's temple. Similarly, Persephone is a recipient of new *timai* from Hades (τιμὰς δὲ σχήσησθα μετ' ἀθανάτοισι μεγίστας 366, 364-369) as compensation for her partial stay with him in her role as the queen of the Underworld (373-374).<sup>74</sup> To this end, both balanced reciprocities entail some compromise. Similarly, the initiates of the Eleusinian Mysteries receive a blessed lot after death in compensation for the unavoidable end of mortal life and in exchange for being secretive about the rituals (478-482).<sup>75</sup> Finally, Demeter receives honors as a reward for her own return and a seat next to Zeus (461, 485-486).

The provision of honors to Persephone and Demophoon is associated with the performance of rituals, which encapsulate the balanced reciprocity *par excellence* between gods and humans. Hades, in his farewell to Persephone and his description of their balanced exchange, promises honors in exchange for her return to Demeter—a combination of imperative with future tense—, but he also explains that if mortals perform rituals well Persephone will be pleased (οἷ κεν μὴ θυσηῖσι

---

FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 15-17.

<sup>73</sup> STRAUSS CLAY 1989, 240: "Her gesture means that he will forever be an earthling."

<sup>74</sup> NAGY 1981, 197.

<sup>75</sup> On the connection between the Demophoon's episode and the initiates see FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 18 and 20; PARKER 1991, 9-10 (contra CLINTON 1992, 30 n.79); FOLEY 1994, 113-114; JAILLARD 2005, 56. JANSSENS (1962, 54) also connects the rejuvenation of the land with that of the initiates.

τὸν μένος ἰλάσκονται / εὐαγέως ἔρδοντες 368-369). Demeter used the same vocabulary of pleasure for her own *orgia* (εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσκοισθε 274; cf. line 205 ἦ δὴ οἱ καὶ ἔπειτα μεθύστερον εὐαδεν ὀργαῖς). Demophoon's own honor is framed by the performance of the ritual battles. Moreover, the Mysteries that are shown to Eleusinians in the end of the *Hymn* and coincide with the return of Persephone are also echoed by the *orgia*, which are promised in an exchange process.<sup>76</sup>

Another parallel element among these balanced reciprocities is the role of Demeter as the agent of reciprocity both with humans and Zeus. Demeter frames her demands and their reciprocation in accordance with her proposed deal. Such is the case with her confrontation of Metaneira. She explains what she would have offered if Metaneira had allowed her (260-261) (i.e. eternal life, youth, and honor), what she can offer under the new circumstances (i.e. eternal honor alone), and she explains what must be offered now in return (i.e. a temple).<sup>77</sup> Similarly, when Persephone is reunited with Demeter but before she admits she ate a pomegranate seed (411-413), Demeter presents the original plan (i.e. Persephone would stay with her parents forever 395-397) and the new offer (i.e. partial stay with her) in the case she had eaten in the Underworld. She admits that she will accept the sharing of her daughter with Hades (398-403), with Persephone staying longer with her (399-400), and she modifies her original request to Zeus. In either case, the exchange value of Persephone is determined by Demeter herself, who, unlike Achilles, sets her own deal and declares under what conditions she will return.<sup>78</sup>

Nevertheless, both Metaneira and Demeter receive an offer worse than the original one: Metaneira has an eternally honored son but not an immortal as Demeter originally planned, and Demeter keeps her

<sup>76</sup> Cf. STRAUSS CLAY 1989, 242-243 on the fact that the Mysteries are established only after Demeter's reconciliation with gods and mortals. I do not agree with PASSMAN 1993, 66 that in the *Hymn* Demeter is shown dangerous in order to be tamed and that "it must be made clear that only when she is controlled by Zeus does she become beneficent to humanity." Her initial interaction with the Eleusinians before the famine is also beneficial.

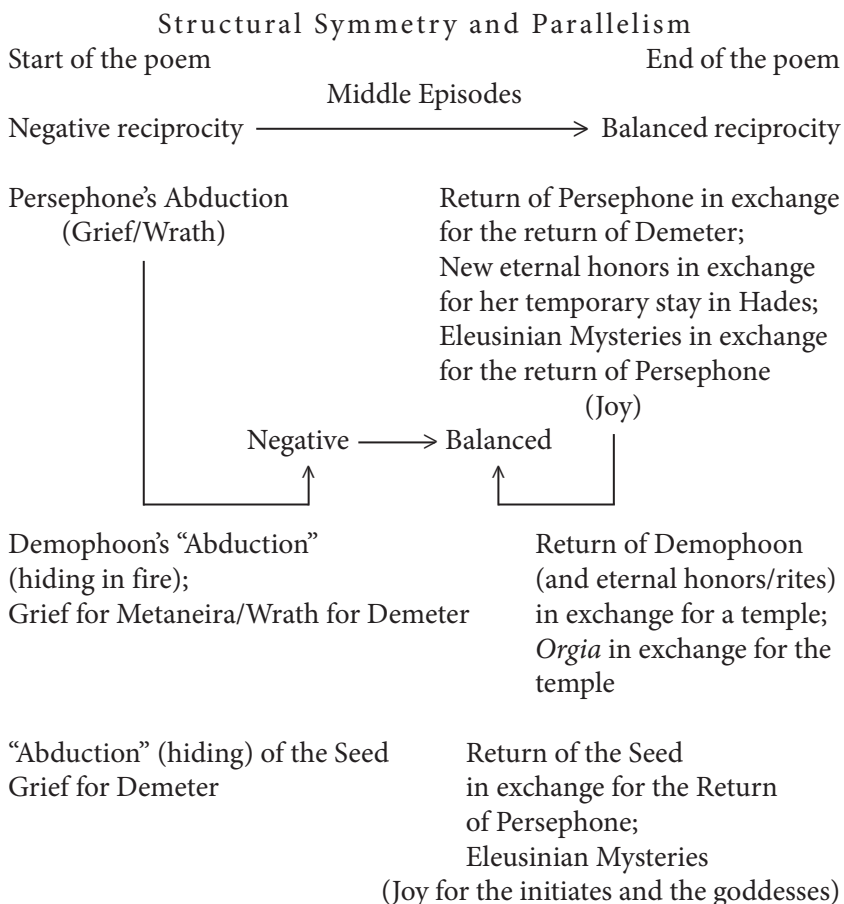
<sup>77</sup> This example along with the one on possible consequences of the famine showcase a narratological practice, the "if not situations." On this see NÜNLIST 2004, 37-38.

<sup>78</sup> Cf. LORD 1967, 247-248 on two reconciliations of Achilles, one when he finally accepts Agamemnon's gifts and Briseis, and another when he accepts Priam's gifts, and two of Demeter, one reconciliation with the Eleusinians and the other with Zeus. See also MUELLNER 1996, 23-25.

daughter only for a partial time, not for ever, as Demeter originally requested. Just like Demeter compromises with Persephone's partial stay on Olympus, Metaneira compromises with the partial immortality of her son (i.e. eternal honor alone). Overall, an attempt at "abduction" of the mortal child by the goddess is resolved with the return of the child to his mortal family and subsequent balanced reciprocities that appease the anger of Demeter in the same manner that Zeus through reciprocity, framed nevertheless by Demeter, calms the goddess via the (partial) return of the divine child.

### 3.4 Structural Symmetry and Ring Composition

The structural parallelism in the *Hymn* develops as follows:



The episodes of reciprocity are organized not only by structural parallelism but also by ring composition:

- A Abduction/Hiding of Persephone = Negative Reciprocity
- B Withdrawal of Demeter from Olympus to Eleusis
- A “Abduction”/Hiding of Demophoon = Negative Reciprocity
- C Reconciliation (Balanced Exchange): Return of the Child
- B Withdrawal of Demeter from the palace to her temple
- A Hiding of the Seed = Negative Reciprocity
- C Reconciliation (Balanced Exchange): Return of the Child  
(Return of Demeter and Return of the Seed)

#### 4. Structural Parallelism and the Function of the *Hymn*

My approach shows that Demeter employs with Zeus the same technique that she employed with humans. This narrative pattern allows the poet to establish the interconnection of the two realms. To this end the two withdrawals and the two events of appropriation (those of the child and the seed/gods’ honors) are two interwoven stories that parallel each other, without always following a cause-effect logic. The Demophoon episode is a nucleus with a beginning, middle and end, and is connected to the previous and the following events by structural parallels. It is a reconciliation tale in miniature, one that is incorporated into a larger divine story of resolution and compromise.

The failure of Demophoon’s immortalization is not a mere narrative device that motivates another attempt at humiliating the gods through the suspension of sacrifices or justifies the institution of the Eleusinian Mysteries, which after all do not provide immortality.<sup>79</sup> The Demophoon episode constitutes an *exemplum* of a successful balanced reciprocity that overcomes strife and restores normality. To this end, the episode is a small-scale version of what it anticipates, the final balanced exchange. The Demophoon scene is integral to the poem not only because in it Demeter comes to understand the limits of her power through her inability to immortalize Demophoon and to obstruct Zeus’ plan,<sup>80</sup> but also

<sup>79</sup> Cf. STRAUSS CLAY 1989, 262-263. According to Strauss Clay, Demeter with her failed immortalization of a human, which would have blurred the division between gods and mortals, is unable to obstruct Zeus’ plan to unite his realm with that of Hades. Thus a second successful plan is necessary, which reveals the difficulties of the interdependence between gods and mortals. Also NICKEL 2003, 77-78.

<sup>80</sup> FELSON-RUBIN and DEAL 1980, 19-21. See also their view on a change in Demeter’s

because she learns how to employ successfully reciprocity to restore to normality her relationship with mortals and to receive some personal benefits. She will, at the end of the poem, apply the same practice, when she deals with Zeus.

Whether the Demophoon episode is a local story, an Eleusinian and a non-epic version as Parker suggests,<sup>81</sup> or even an innovation by the poet as Currie argues, an episode with many aetiological features (e.g. the drink of *kykeon* that Demeter requests), the poet had to find a way to incorporate his version in such a way so as not only narrative coherence is established but also a consistent view of Demeter is framed as an agent of reciprocity. This is also true in the case that the hymn brings together the two cults: Thesmophoria, whose aetiology is reflected in the Eleusis episode, and the Eleusinian Mysteries.<sup>82</sup> Overall, the structural parallelism indicates a conscious attempt to incorporate an episode into the narrative of Persephone's abduction, which does not directly advance the plot but it provides an aetiological narrative for the foundation of the temple, the Eleusinian Mysteries and/or Thesmophoria, and even some ritual practices (e.g. the drinking of *kykeon*).

The poet creates narrative parallelism between the strife/resolution on Olympus and the strife/resolution on earth. The balance between the human and the divine sectors, between reciprocities involving humans and reciprocities involving gods, builds a connection between the two realms through the venue of reciprocity, which is encapsulated in the Mysteries. To this end, the connection between earth and Olympus extends even to Hades. The institution of the Eleusinian Mysteries is therefore a marker of Demeter's reconciliation with both the Eleusinians upon the return of Demophoon (*orgia* 273) and Zeus upon the return of Persephone (*orgia* 476). The Demophoon episode sets a precedent for reciprocities between gods and humans in the case of the foundation of a cult, and it showcases the power of negotiation and reconciliation

---

character and her understanding of her own divine power.

<sup>81</sup> PARKER 1991, 9. Cf. STRAUSS CLAY 1989, 207 on the *Hymn*'s distinctive structure and new message that transcends local traditions and reflects Panhellenic thought.

<sup>82</sup> According to CLINTON 1992, 32-37; 1993, 113-116 the Eleusis episode is an *aition* for the Thesmophoria, and the story about the Eleusinian Mysteries is added later by the poet to honor the newer cult. See also ALLEN, HALLIDAY and SIKES 1936, 118-123; SUTER 2002, 19-20. See also SUTER 2002, 135-136, 145-147 for a discussion of the argument that the Demophoon episode is a remnant of another myth, which was adapted in order to be incorporated in the agrarian version, which survives in the orphic version.

through a balanced reciprocity that is to the mutual benefit of humans and gods alike.

Reciprocity thus emerges as a central theme of this major *Homeric Hymn*, and this corresponds to the hymns' general function as offerings, which are to be reciprocated (the hymnist hopes) positively by the divine.<sup>83</sup> The balanced reciprocity through the medium of a hymn is echoed at the conclusion of several *Homeric Hymns*, specifically where the god is asked to rejoice (χαίρει) and the poet promises another song (αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς).<sup>84</sup> In the *Hymn to Demeter*, the reciprocal relationship is even more explicit than this, for the hymnist requests pleasant livelihood in exchange for the current song (ἀντ' ᾧδῆς 494 = *H.h.* 30.18).<sup>85</sup> Moreover, since, according to some scholars, the hymns' goal is to evoke an epiphany,<sup>86</sup> the presence of the god could as well be interpreted as the desired reciprocal response to a successful celebratory hymn.<sup>87</sup>

Thus, the external reciprocity, where the *Hymn* works as a gift to the divine, is reflected within the narrative as internal reciprocity, where reciprocal relationships play an important role in the definition of the goddess and her powers and reveal a benevolent divine.<sup>88</sup> Demeter, for example, refrains from punishing Metaneira for interrupting the immortalization process and instead employs reciprocity, providing *quasi*-immortality to Metaneira's son.<sup>89</sup> As she institutes the practice of her

<sup>83</sup> On hymns as poetic offerings and dedications, see BREMER 1981; PULLEYN 1997, 49-51; DEPEW 2000, 63-64; FURLEY and BREMER 2001, 3-4, 61-63; DAY 2010, 146-147, 246-254; CALAME 2011; PETROVIC 2012, 173-176. On hymns as means of thanking the gods see BREMER 1998.

<sup>84</sup> *H. Ap.* 545-546; *h. Herm.* 579-580. See the variations of this formula in *h. Dem.* 494-495 and *h. Aphr.* 292-293. On *charis* in the *Homeric Hymns*, see DAY 2010, 246-254. According to DAY 2010, 248 the imperative *chaire* is dedicatory in epilogues of the *Homeric Hymns* asking the god to enjoy the performance.

<sup>85</sup> Requests related to poetic composition or victory presumably in a contest are found in *h. Aphr.* 6.19-20, *h. Aphr.* 10.5, *h. Muses and Apollo* 25.6. Cf. *h. Hest.* 24.5 χάριν δ' ἄμ' ὄπασσον αἰοιδῆ. Other requests are also found in the shorter *Homeric Hymns*: 8.15-16, 11.5, 15.9, 20.8, 26.12-13, 31.17. On the pleasing effect of the hymn on the celebrated god see FURLEY 1995, 33, 45.

<sup>86</sup> See GARCÍA 2002, 12: "All hymn...in early Greece was *kletic*."

<sup>87</sup> See DEPEW 2000, 74-75.

<sup>88</sup> Similarly, GARCÍA 2002, 12 establishes a connection between the theme of the recognition of the god by mortals before his/her epiphany and the *kletic* function of the *Hymns*, which provoke an epiphany.

<sup>89</sup> In fr. 49.100 Kern and *Apoll. Bibl.* 1.5.1 the child dies.

rituals, *orgia*, Demeter establishes an ongoing relationship of reciprocal offerings with her worshippers, which will lead to the perpetual pleasure of the divine.

The poet even assumes the role of a worshiper. After he first presents all the benefits that humans can enjoy (486-489) as long as the goddesses are favorable to them (μέγ' ὄλβιος ὄν τιν' ἐκεῖναι / προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων 486-487), he then pointedly asks that they have a positive disposition towards him and grant a prosperous livelihood in exchange for the *Hymn* (πρόφρονες ἀντ' ὠδῆς βίσιον θυμήρε' ὄπαζε 494).<sup>90</sup> He concludes with the stock phrase in which he promises that he will offer another hymn, which presumably will be the return offering by the poet if his wish is granted.<sup>91</sup> This is yet one more parallel, since just as Demeter was πρόφρων with the Eleusinians (138, 140, 226) and such a kind disposition is promised to mortals (487), the hymnist aspires to partake in a similar reciprocal relationship.<sup>92</sup>

*Polyxeni Strolonga*

The American School of Classical Studies at Athens  
& Hellenic Open University  
*strolong@gmail.com*



## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ALDERINK, L. J. 1982. Mythological and Cosmological Structure in the Homeric Hymn to Demeter. *Numen* 29.1: 1-16.
- ALLEN, T. W., HALLIDAY, W. R., and SIKES, E. E. 1936. *Homeric Hymns*. Oxford: Oxford University Press.
- ARTHUR, M. 1994. Politics and Pomegranates Revisited: An Interpretation of the *Homeric Hymn to Demeter*. In: H. P. FOLEY (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 212-242.

<sup>90</sup> On the poet as an initiate see FOLEY 1994, 174.

<sup>91</sup> On this line, see RICHARDSON 1974, 324-325. I agree with CALAME 2005, 28, who aptly notices that the current hymn represents an offering, a counter-gift in gratitude for the fulfillment of the poet's request.

<sup>92</sup> Cf. FURLEY 1995, 46, "the telling of a tale...may seek to make things happen."

- BERTMAN, S. 1966. The *Telemachy* and Structural Symmetry. *TAPA* 97: 15-27.
- \_\_\_\_\_, 1968. Structural Symmetry at the End of the *Odyssey*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9: 115-123.
- BREMER, J. M. 1981. Greek Hymns. In: H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill, 193-215.
- \_\_\_\_\_, 1998. The Reciprocity of Giving and Thanksgiving in Greek Worship. In: C. GILL, N. POSTLETHWAITE, and R. SEAFORD (eds), *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 127-137.
- CALAME, C. 2005. *Masks of Authority: Fiction and Pragmatics in Ancient Greek Poetics*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_, 2011. The Homeric Hymns as Poetic Offerings: Musical and Ritual Relationships with the Gods. In: A. FAULKNER (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 334-358.
- CÀSSOLA, F. 1975. *Inni omerici*. Milan: Fondazione Lorenzo Valla.
- CHAPPELL, M. 2006. Delphi and the Homeric Hymn to Apollo. *CQ* 56.2: 331-348.
- CLINTON, K. 1986. The author of the Homeric Hymn to Demeter. *OAth* 16: 43-49.
- \_\_\_\_\_, 1992. *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm: Swedish Institute at Athens.
- \_\_\_\_\_, 1993. The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. In: N. MARINATOS and R. HÄGG (eds), *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 110-124.
- COOK, E. 2016. Homeric Reciprocities. *Journal of Mediterranean Archaeology* 29.1: 94-104.
- COSMOPOULOS, B. M. 2015. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CURRIE, B. 2012. Perspectives on Neoanalysis from the Archaic Hymns to Demeter. In: A. ANDERSEN (ed.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 184-209.
- \_\_\_\_\_, 2016. *Homer's Allusive Art*. Oxford: Oxford University Press.
- DAY, J. W. 2010. *Archaic Greek Epigram and Dedication: Representation and Reperformance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE BLOOIS, N. 1997. "Rape, Marriage, or Death? Gender Perspectives in the Homeric 'Hymn to Demeter.'" *Philological Quarterly* 76.3: 245-262.
- DEPEW, M. 2000. Enacted and Represented Dedications: Genre and Greek Hymn. In: M. DEPEW and D. OBBINK (eds), *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 59-79.
- DONLAN, W. 1982. Reciprocities in Homer. *CW* 75: 137-175.
- DOUGLAS, M. 2007. *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*. New Haven: Yale University Press.
- EVELYN-WHITE, H. C. 1914. *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, Homeric*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



- FAULKNER, A. 2015. The Silence of Zeus: Speech in the *Homeric Hymns*. In: A. FAULKNER and O. HODKINSON (eds), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*. Leiden: Brill, 31-45.
- FELSON-RUBIN, N., and DEAL, H. M. 1980. Some Functions of the Demophon Episode in the *Homeric Hymn to Demeter*. *QUCC* 34: 7-31.
- FOLEY, H. P. 1994. *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FURLEY, W. D. 1995. Praise and Persuasion in Greek Hymns. *JHS* 115: 29-46.
- FURLEY, W. D., and BREMER, J. M. 2001. *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, Vol. I: *The Texts in Translation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GARCÍA, J. F. 2002. Symbolic Action in the *Homeric Hymns*: The Theme of Recognition. *ClAnt* 21.1: 5-39.
- GOULDNER, A. W. 1960. The Norm of Reciprocity. *American Sociological Review* 25.2: 161-178.
- JAILLARD, D. 2005. Mises en Place du panthéon dans les *Hymnes Homériques*. L'exemple de l'*Hymne* à Demeter. *Gaia* 9: 49-62.
- JANSSENS, E. 1962. Poésie et espérances eschatologiques dans l'hymne homérique à Déméter. In: A. ABEL et al. (eds), *Religions de salut*. Bruxelles: Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 39-57.
- JANKO, R. 1981. The Structure of the *Homeric Hymns*. A Study in Genre. *Hermes* 109: 9-24.
- \_\_\_\_\_, 1982. *Homer, Hesiod, and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LORD, M. L. 1967. Withdrawal and Return. An Epic Story Pattern in the *Homeric Hymn to Demeter* and in the Homeric poems. *CJ* 62: 241-248.
- LYONS, J. D. 2012. *Dangerous Gifts: Gender and Exchange in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press.
- MARAVELA, A. 2015. Demeter 'Nods' to Aphrodite? Narrative Interactions between the 'Homeric' *Hymn to Aphrodite* and the *Hymn to Demeter*. *Gaia* 18.1: 157-172.
- MUELLNER, L. C. 1996. *The Anger of Achilles: Menis in Greek Epic*. Ithaca: Cornell University Press.
- NAGY, J. F. 1981. The Deceptive Gift in Greek Mythology. *Arethusa* 14: 191-204.
- NICKEL, R. 2003. The Wrath of Demeter: Story Pattern in the *Hymn to Demeter*. *QUCC* 102: 59-82.
- NIMIS, S. 1999. Ring-Composition and Linearity in Homer. In: E. A. MACKAY (ed.), *Signs of Orality: The Oral Tradition and its Influence in the Greek and Roman World*. Leiden: Brill, 65-78.
- NÜNLIST, R. 2004. The *Homeric Hymns*. In: R. NÜNLIST, A. BOWIE, and J. F. I. DE JONG (eds), *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature*. Leiden: Brill, 35-42.

- PARKER, R. 1991. The *Hymn to Demeter* and the *Homeric Hymns*. *G&R* 38: 1-17.
- PASSMAN, T. 1993. Re(de)fining Woman: Language and Power in the Homeric Hymn to Demeter. In: M. DE FOREST (ed.), *Woman's Power, Man's Game: Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*. Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci, 54-77.
- PETROVIC, I. 2012. Rhapsodic Hymns and Epyllia. In: S. BÄR and M. BAUMBACH (eds), *Brill's Companion to Greek and Latin Epyllion and its Reception*. Leiden; Boston: Brill, 149-176.
- PORTER, D. H. 1971. Structural Parallelism in Greek tragedy: A Preliminary Study. *TAPA* 102: 465-496.
- PULLEYN, S. 1997. *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- RICHARDSON, N. 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 2011. The *Homeric Hymn to Demeter*. Some Central Questions Revisited. In: A. FAULKNER (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 44-58.
- \_\_\_\_\_, 2015. Tradition and Innovation in the Longer *Homeric Hymns*. In: A. FAULKNER, O. HODKINSON (eds), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*. Leiden: Brill, 19-30.
- RUDHARDT, J. 1978. À propos de l'hymne homérique à Déméter. *Museum Helveticum* 35: 1-17.
- SAHLINS, M. D. 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine.
- SCARPI, P. 1976. *Lecture sulla religione classica: l'Inno omerico a Demeter. (Elementi per una tipologia del mito.)* Florence: Leo S. Olschki.
- SEAFORD, R. 1994. *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1995. Historicizing Tragic Ambivalence: The Vote of Athena. In: B. E. GOFF (ed.), *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin: University of Texas Press, 202-221.
- \_\_\_\_\_, 2012. *Cosmology and the Polis: the Social Construction of Space and Time in the Tragedies of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEGAL, C. 1974. The *Homeric Hymn to Aphrodite*. A Structuralist Approach. *CW* 67: 205-212.
- \_\_\_\_\_, 1981. Orality, Repetition and Formulaic Artistry in the *Homeric Hymn to Demeter*. In: C. BRILLANTE, M. CANTILENA, and C. O. PAVESE (eds), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*. Padua: Antenore, 107-162.
- SOWA, C. A. 1984. *Traditional Themes and the Homeric Hymns*. Chicago: Bolchazy-Carducci.
- STRAUSS CLAY, J. 1989. *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_, 2011. The *Homeric Hymns* as Genre. In: A. FAULKNER (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 232-252.

- STROLONGA, P. 2011. The Foundation of the Oracle at Delphi in the *Homeric Hymn to Apollo*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51: 529-551.
- SUTER, A. 2002. *The Narcissus and the Pomegranate: an Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*. Ann Arbor: University of Michigan.
- \_\_\_\_\_, 2005. Beyond the Limits of Lyric: the Female Poet of the *Homeric Hymn to Demeter*. *Kernos* 18: 17-41.
- SZEPES, E. 1975. Trinities in the Homeric Demeter-Hymn. *Annales Universitatis Budapestinensis de Rolando Eotvos nominatae, sectio classica* 3: 23-38.
- THALMANN, W. G. 1984. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- THOMAS, O. 2015. Manuscript Readings in the *Homeric Hymn to Demeter* 389-479. *Mnemosyne* 68.3: 465-469.
- WALTON, F. R. 1952. Athens, Eleusis, and the *Homeric Hymn to Demeter*. *Harvard Theological Review* 45: 105-114.
- VAN WEES, H. 1998. The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory. In: N. POSTLETHWAITE, C. GILL, and R. SEAFORD (eds), *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 13-50.
- WHITMAN 1958. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLF, F. A. 1795. *Prolegomena ad Homerum, sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Vol. I. Halis Saxonum: Libraria Orphanotrophei.



Δομική Συμμετρία και Παραλληλισμοί  
στον Ομηρικό Ύμνο στη Δήμητρα

Πολυξένη ΣΤΡΟΛΟΓΓΑ

Περίληψη

**Η** ΔΟΜΗ του Ομηρικού Ύμνου στη Δήμητρα είναι προβληματική, σύμφωνα με μελετητές, κυρίως λόγω της απρόκλητης επίσκεψης της Δήμητρας στην Ελευσίνα, η οποία δεν συμβάλλει στην εύρεση της κόρης της, καθώς εν αντιθέσει με άλλες εκδοχές του μύθου η Δήμητρα δεν συλλέγει εκεί πληροφορίες για την απαγωγή της Περσεφόνης αλλά προσπαθεί ανεπιτυχώς να κάνει τον Δημοφώντα αθάνατο. Εφαρμόζοντας τις αρχές της δομικής συμμετρίας και του παραλληλισμού δείχνω ότι η σκηνή με τον Δημοφώντα αποτελεί τμήμα της αφηγηματικής εξέλιξης από σκηνές σύγκρουσης σε σκηνές συμφιλίωσης, που ανταποκρίνονται στη μετάβαση από σκηνές αρνητικής ανταπόδοσης (δηλ. αρπαγή χωρίς ανταλλαγή) σε σκηνές εξισορροπημένης ανταπόδοσης (δηλ. συναλλαγή τύπου *quid pro quo*). Αυτή η αφηγηματική εξέλιξη διέπει την αλληλουχία των σκηνών και παρατηρείται σε αυτόνομα επεισόδια αλλά και στη γενικότερη δομή του Ύμνου. Το θέμα της ανταλλαγής είναι ιδιαίτερα προσφιλές, καθώς και ο Ύμνος αποτελεί προσφορά του υμνωδού που αναμένει θετική ανταπόδοση από τη Δήμητρα και την Περσεφώνη.



# Staius and Stesichorus\*

P. J. FINGLASS

IN 1976 a papyrus of Stesichorus was published at Lille, containing part of a previously unknown poem about the myth of Polynices and Eteocles.<sup>1</sup> The text in question is quite long—almost 130 lines—and a stichometric numeral in the margin allows us to identify that lines 176 to 303 of the poem are preserved. Lines 176 to 200 are highly fragmentary, but from line 201 much of the text is basically complete. That complete portion begins with a speech from the mother of Oedipus' sons, begging them to put aside fratricidal strife and thus avoid Tiresias' prophecy of doom—this prophecy was evidently delivered shortly before the fragment begins. Her sons agree to do so, and cast lots to decide who is to take the kingdom, and who Oedipus' possessions. The lot decides that Eteocles is to have the kingdom,<sup>2</sup> and Polynices gathers the possessions that he is owed, and departs—but not before Tiresias delivers a further, highly fragmentary, speech, which prophesies Polynices' arrival in Argos and wedding to Adrastus' daughter. The fragment breaks off after a description of Polynices' journey, leaving him stranded at Cleonae on the fringes of the Argolid—at least until some future papyrus find allows him to continue on his way.

The first edition of the fragment, in 1976, was flawed; the outstanding reedition of the papyrus in the following year by Peter Parsons has been the foundation for all subsequent work.<sup>3</sup> Parsons' reedition is accompanied by a commentary which seeks not just to recover Stesichorus' text, but to situate it within Greek and Latin literature. And it was he who pointed out that the journey which concludes our fragment parallels the trip taken by Polynices in Staius' *Thebaid*. Let us first examine the Stesichorean journey:

---

\* This paper was delivered at a conference on Silver Latin epic held at the University of Nottingham in September 2016; I am grateful to Professor Helen Lovatt for the invitation to speak, and to *Ariadne's* helpful referee.

<sup>1</sup> MEILLIER 1976.

<sup>2</sup> For this incident see FINGLASS 2013a.

<sup>3</sup> PARSONS 1977. For an account of work subsequent to Parsons see FINGLASS 2014c; for Stesichorus' narrative technique in the poem see FINGLASS 2015, 87-92.

ὥς φάτ[ο Τειρεσίας ὀ]νυμάκλυτος, αἴψα δ' α[---  
 δόμῳ [υ-υ  
 ὤχετ[υ-υ-υ-] το φίλῳ Πολυνείκει [---  
 Θηβαῖ [υ-υ-]

---

... ομ[υ-υ], ν̄ ςτεῖχεν μέγα τεῖχ[ος υ-υ 295  
 .... [υ-υ-υ-]... αὐτῶι  
 .... [υ-υ-υ-] ππιοις τ' ἴσαν ἄκρο[ν υ-υ-  
 ἄνδρε [υ-υ-υ-  
 πομπ[υ-υ-υ-υ-] δ' ἴκοντο Ἴσθμὸν  
 ποντιο [υ-υ-υ- 300  
 κραι [υ-υ-υ-] υχαις

---

αὐτὰ[ρ υ-υ-υ-υ-] ἄστεα καλὰ Κορίνθου  
 ρίμφα δ' [ἐϋκτιμένας] Κλεωνὰς ἦνθον

293 ἔπο]ντο Page 295 ἐρχομεν . . . ἀμείψας Parsons 296 ] .. ἄμ' vel ] .. ἐπ' Parsons 297 πολλα[ίς ἀμιόνοις] θ' ἴπποισ 300 πόντιου [ἀμφιάλον Parsons: ποντίου [Ἐννοσίδα West

Thus spoke Tiresias of the famous name, and immediately ... the palace ... he left ... for dear Polynices ... Thebes ... travelling along the road he went on his way, crossing over the great wall ... with many mules and horses they came to the tip [of] ... men ... they came to the Isthmus ... fine cities of Corinth, and swiftly arrived at well founded Cleonae ...

Stes. fr. 97.294-303 F.<sup>4</sup>

Here is the corresponding passage in Statius:<sup>5</sup>

tunc sedet Inachias urbes Danaëiaque arva

<sup>4</sup> Fragments of Stesichorus are cited from FINGLASS 2014b.

<sup>5</sup> Translation from SHACKLETON BAILEY 2003.

et caligantes abrupto sole Mycenae 325  
 ferre iter impavidum, seu praevia ducit Erinys,  
 seu fors illa viae, sive hac immota vocabat  
 Atropos. Ogygiis ululata furoribus antra  
 deserit et pingues Baccheo sanguine colles.  
 inde plagam, qua molle sedens in plana Cithaeron 330  
 porrigitur lassumque inclinat ad aequora montem,  
 praeterit. hinc arte scopuloso in limite pendens  
 infames Scirone petras Scyllaeaque rura  
 purpureo regnata seni mitemque Corinthon  
 linquit et in mediis audit duo litora campis. 335

Then he decides to take his way boldly to the cities of Inachus and Danaë's fields and Mycenae darkened with sun cut short. Does a guiding Fury lead him on, or is it the chance of the road, or was inexorable Atropos summoning him that way? He leaves the glades where Ogygian madness howls and hills fat with Bacchic gore. Thence he passes the tract where Cithaeron stretches out, gently sinking into the flat, and inclines his weary steep to the sea. From here the rocky path is high and narrow. He leaves Sciron's ill-famed cliffs and Scylla's fields where the purple ancient ruled and gentle<sup>6</sup> Corinth; and in mid land he hears two shores.

Stat. *Theb.* 1.324-35

So in Stesichorus, lines 294-98 will describe Polynices' journey from Thebes until he reaches the Isthmus (299), followed by Corinth (302), and Cleonae (303) near Argos. Statius' Polynices travels from Thebes (328-29), past Cithaeron (330-32) and the Isthmus via Megara (332-34), to Corinth (334-35); the next geographical reference puts him near Lerna in the Argolid (380-89).<sup>7</sup>

Nobody to my knowledge has made anything of the parallel drawn by Parsons. Yet if the archaic Greek epic *Thebaid* had survived, and contained a passage like what we find in Stesichorus, and if the passage occurred almost exactly the same distance into that poem as Statius'

<sup>6</sup> Or 'wealthy'; if we emend transmitted *mitem* to *ditem*.

<sup>7</sup> For the route from Corinth to Argos in antiquity see MARCHAND 2009, especially the map on p. 110 showing how Cleonae was on the way.

passage does into his, then scholars would certainly be making something of it, noting how, in Parsons' words,<sup>8</sup> 'Staius...describes the same journey [as Stesichorus], though in more melodramatic circumstances'; how he takes the relatively plain Stesichorean narrative and turns it into something much more colourful, with its Erinyes and references to mythological events, including great sinners such as Pentheus (by implication), Sciron, and Scylla (two of whom were themselves involved in terrible intrafamilial conflicts), emphasising the fateful nature of the journey which will ultimately lead to such great bloodshed. Staius has his Polynices encounter a storm on the way, which substantially delays the narrative. Stesichorus, on the other hand, brings him to Cleonae, at least, with much greater dispatch. It seems unlikely that the poet substantially delayed the warrior's arrival at Argos, and if that is correct then Staius' dramatic storm—one of only a couple of Staiian passages which Shackleton Bailey says 'once read are not forgotten'<sup>9</sup>—comes as more of a surprise to anyone familiar with the Stesichorean narrative. Just because the parallel is not with an epic text but with a lyric text—albeit a lyric text with a particular connexion to epic<sup>10</sup>—we should not automatically discount or ignore the possibility that Staius did indeed know Stesichorus' passage, and that some of Staius' audience had the Stesichorean passage as part of their mental furniture as they read the Roman poet's verse.

Nor is this the only similarity between Staius' and Stesichorus' accounts of the build-up to the war of the Seven. As Parsons points out, the use of the lot is attested in both these poets,<sup>11</sup> although in Staius it determines which brother is to rule first, in Stesichorus which is to have the kingdom and which Oedipus' possessions. Other ancient writers give different versions: so in Pherecydes and Sophocles, Eteocles drives Polynices out by force; in Hellanicus, the brothers agree that Eteocles should get the kingdom, while Polynices takes the property and goes into exile; and in Euripides, Eteocles rules first because he is the elder, but agrees to cede power to Polynices after a year, and subsequently the pair are to rule in alternative years.<sup>12</sup> The imagery of the lot is prominent in Aeschylus' *Seven against Thebes*, and Laura Swift has recently argued

<sup>8</sup> PARSONS 1977, 33-34.

<sup>9</sup> SHACKLETON BAILEY 2003, 3-4.

<sup>10</sup> See WEST 2015.

<sup>11</sup> PARSONS 1977, 20-21; so also MARINIS 2015, 354 n. 63.

<sup>12</sup> Pher. fr. 96 EGM; Soph. OC 1295-98, 1330; Hellan. fr. 98 EGM; Eur. *Phoen.* 69-76.



that this is because of Stesichorean influence;<sup>13</sup> it would be bold indeed to say that the same influence could not have worked on Statius too, especially since the close juxtaposition of lot and journey is found in both.

The use of the lot in Stesichorus is suggested by the mother of Polynices and Eteocles, as a means of heading off the dire prophecy just uttered by Tiresias; Statius' poem, by contrast, has Tisiphone, prompted by Oedipus' curse, arise from the underworld to stimulate the brothers into dividing their inheritance in the same way. The Queen's impassioned desire in Stesichorus' poem to avoid Tiresias' prophecy suggests that a curse by Oedipus is not at issue, because she would scarcely have neglected to mention it. So when Ganiban remarks that Sophocles' *Oedipus at Colonus* is 'the only Greek version in which [Oedipus'] curse does not give birth to the expedition', he has forgotten Stesichorus.<sup>14</sup> The efforts of Stesichorus' Queen to head off the conflict are to an extent paralleled by those of Statius' Jocasta, although hers occur at a later stage in the poem;<sup>15</sup> who knows what connexions we could find if we had more of Stesichorus' work.<sup>16</sup>

We must be careful, in the course of our investigations, not to assume too much about Stesichorus' Queen. A recent author in the monumental *Brill's Companion to Statius* remarks that 'Jocasta's role in the battle between her sons goes back to Stesichorus but is best examined in the tragedies of Euripides and Seneca. The differences between the Greek and Latin *Phoenissae* as well as Statius' treatment are well attested in the scholarship....'<sup>17</sup> Here, alas, the promising focus on Stesichorus proves

<sup>13</sup> SWIFT 2015, 132-138.

<sup>14</sup> GANIBAN 2007, 26-27 n. 10.

<sup>15</sup> Stat. *Theb.* 11.315-53. See McNELIS 2007, 147 with n. 77; AUGOUSTAKIS 2010, 62-68; SIMMS 2014; and VOIGT 2015; Stesichorus is compared by AUGOUSTAKIS (p. 62 n. 68) and by SIMMS (p. 172: 'Quite likely Jocasta's attempts to forestall or deter the mutual fratricide of her sons does not so much depart from the tradition of Homer and Sophocles as return to an innovation explored by Stesichorus'), but not by McNELIS or by VOIGT, even though her article appears in a journal itself published in Lille. VOIGT's account of scenes in literature where a mother intervenes ahead of a conflict (pp. 11-12) ought to have cited another Stesichorean fragment, fr. 17 F, where Callirhoe, mother of the monstrous Geryon, begs him not to fight Heracles and exposes her breast to him.

<sup>16</sup> So as AUGOUSTAKIS 2016, xviii n. 8 suggests, with reference to Tydeus' cannibalism during the conflict before the city, 'Stesichorus' version of the Theban cycle may have included the cannibalism scene, since *PMGF* 222b possibly narrated the saga up to the fratricide..., and at least up to Polynices' journey to Argos'.

<sup>17</sup> DIETRICH 2015, 310-311.

all too short; moreover, there is an implied, groundless, assumption that Stesichorus' Queen is called Jocasta. This assumption recurs in Smolenaars' discussion of whether Statius depicts Jocasta as dead or alive at *Thebaid* 1.72: 'Jocasta's attempt, absent in Aeschylus' *Septem*, first occurs – as far as we can tell – in the Lille papyrus discovered in 1976 (*P.Lille* 76; fr. 222b *PMGF*). This lyric version of the Oedipus legend is ascribed by most scholars to Stesichorus (640–555).<sup>18</sup> The fragment contains a dialogue between the seer Teiresias, who foretells the fratricide, and Jocasta, who wants to prevent it. In any case, this storyline presupposes that Jocasta, unlike in Homer and *OT*, lives on after the anagnorisis and after Oedipus' self-blinding. This drastic change in the treatment of the Theban legend is first staged by Euripides in his *Phoinissai*, and later also by Seneca in his *Phoenissae*.<sup>19</sup> But we are not told the name of the Queen in what survives of Stesichorus' text. Long before Sophocles' play became the canonical telling of the myth, forever associating Oedipus with Jocasta, the Theban king was associated with several different women—Epicaste, Euryganeia, Eurycleia, Astymedusa. Stesichorus' Queen might have had any of these names, or another one entirely. More importantly than the name, there is no evidence for Oedipus producing children with his mother until Pherecydes in the fifth century, and no evidence for the survival of Oedipus' mother after the discovery of her incest before Euripides.<sup>20</sup> It is not impossible that both these features are Stesichorean, but that is unlikely; certainly, such a position has to be argued for, not merely asserted as if the mother of Oedipus' children is always Oedipus' own mother. This is likely to have been an area where Stesichorus' treatment of the myth was quite different from what we find in Statius.

Could Statius have read Stesichorus? Had he even heard of him? The answer to both questions is 'yes'. The last person who we can say for sure

<sup>18</sup> For the date of Stesichorus' poetic activity, which I would place somewhere between 610 and 540, see FINGLASS 2014a, 1-6. Smolenaars' phrase 'by most scholars' is unhelpful; if he knows scholars who do not believe that the fragment is by Stesichorus (and I know of none), he should name them.

<sup>19</sup> SMOLENAARS 2008, 222. It is possible, however, that Jocasta lived on after Oedipus' blinding in Euripides' *Oedipus* too; on this play, which may predate *Phoenician Women*, see FINGLASS 2017a, which cites earlier literature. (I should have pointed this out at FINGLASS 2014c, 365.)

<sup>20</sup> Pher. fr. 95 *EGM*. See FINGLASS 2014c, 364-366; FINGLASS 2017b, Introduction section §3.

was familiar with his poetry was Athenaeus in the late second or early third century, so well after Statius' time.<sup>21</sup> And of the eight papyri that we possess, one (the Lille papyrus, from the Fayum) is Ptolemaic, while the other seven, all from Oxyrhynchus, include four from the first century, two from the second, and one from the second or third.<sup>22</sup> If Stesichorus was so accessible in such an unremarkable town in Egypt, readers at Rome will have had no trouble getting hold of his works. The *Tabula Iliaca Capitolina*, a calcite tablet sculpted shortly before the turn of the eras, and discovered ten miles to the south-east of Rome, proclaims that it depicts 'the Sack of Troy according to Stesichorus', and accompanies that claim with a pretty elegiac couplet alluding to the language of the opening of that very poem. This suggests interest in and familiarity with Stesichorus on the part of its maker and intended viewers, in a period shortly before Statius' lifetime.<sup>23</sup>

Moreover, Statius refers directly to Stesichorus in the *Silvae*, in a list of Greek poets mostly from the Archaic period that his father taught at his school in Naples:<sup>24</sup>

hinc tibi uota patrum credi generosaque pubes  
 te monitore regi, mores et facta priorum  
 discere, quis casus Troiae, quam tardus Vlives,  
 quantus equum pugnasque uirum decurrere uersu  
 Maeonides quantumque pios ditarit agrestes  
 Ascraeus Siculusque senex, qua lege recurat  
 Pindaricae uox flexa lyrae volucrumque precator  
 Ibycus et tetricis Alcman cantatus Amyclis  
*Stesichorusque ferox* saltusque ingressa uiriles  
 non formidata temeraria Chalcide Sappho,  
 quosque alios dignata chelys. tu pandere docti  
 carmina Battiaedae latebrasque Lycophronis atri  
 Sophronaque implicitum tenuisque arcana Corinnae.

Stat. *Silv.* 5.3.146-58 = Stes. test. Tb50 Ercoles

<sup>21</sup> See FINGLASS and KELLY 2015a, 1.

<sup>22</sup> For an account of the papyri see FINGLASS 2014a, 73-76.

<sup>23</sup> The *Tabula* is Stes. fr. 105 F; for its significance for Stesichorus see FINGLASS 2014d; DAVIES and FINGLASS 2014, 428-436; BESCHI 2016; FINGLASS 2017c.

<sup>24</sup> Translated by SHACKLETON BAILEY 2015. For this passage see also HULLS 2014, 197-198.

Hence parents' hopes were entrusted to you and noble youth governed by your guidance, as they learned the manners and deeds of men gone by: the fate of Troy, Ulysses' tardiness, Maeonides' power to pass in verse through heroes' horses and combats, what riches the old man of Ascra and the old man of Sicily gave honest farmers, what law governs the recurring voice of Pindar's winding harp, and Ibycus, who prayed to birds, and Alcman, sung in austere Amyclae, and bold Stesichorus and rash Sappho, who feared not Leucas but took the manly leap, and others by the lyre approved. You were skilled to expound the songs of Battus' son, the lurking places of dark Lycophron, Sophron's mazes, and the secrets of subtle Corinna.

Among these brief vignettes of Greek poets from the Archaic to the Hellenistic periods Statius refers to *Stesichorus ferox*, 'Stesichorus the fierce', and we may wonder exactly what that means. Other ancient criticism of Stesichorus tended to refer to his Homeric nature,<sup>25</sup> or to his sweetness, as explored in a recent paper by Richard Hunter;<sup>26</sup> Statius' use of this term deserves comment. And comment it finds, in the detailed commentary on the testimonia to Stesichorus published by Marco Ercoles in 2013. He notes that the only other poet who receives this epithet from Statius is Ennius, when he says *cedet Musa rudis ferocis Enni*, 'Let the rough Muse of ferocious Ennius give way' (*Silv.* 2.775), an expression which, according to Newlands, 'assimilates the epic poet to the military hero in spirited style.'<sup>27</sup> Quintilian's famous description of Stesichorus as *maxima bella et clarissimos canentem duces et epici carminis onera lyra sustinentem*, 'singing of great wars and famous leaders and sustaining on his lyre the weight of epic song',<sup>28</sup> associates him too with wars and battles; Statius' description of him as *ferox* seems to point in the same direction. If so, it may be a clue that Statius did indeed know Stesichorus' poem, since specifically military accounts are not prominent among his surviving poetry; only the *Sack of Troy* would count, and even that begins in a surprisingly unmilitaristic fashion.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> See KELLY 2015; CAREY 2015.

<sup>26</sup> HUNTER 2015.

<sup>27</sup> NEWLANDS 2011, 241; she additionally notes that only Statius uses *ferox* to describe a poet.

<sup>28</sup> Quint. *Inst.* 10.1.61 = Stes. Tb42 Ercoles.

<sup>29</sup> See FINGLASS 2013b.

No doubt there is more to be said on the association of these two poets, both of which have languished for too long in the shadow of slightly earlier, more famous poets whose work they transformed in innovative ways; but Statian scholars are more likely than I to be able to say it. Stesichorus and all the rich poetry of the Archaic period, so often still neglected simply because it is fragmentary, continues to offer students of Latin literature great opportunities to discover intriguing poetic connexions between texts centuries apart.

P. J. Finglass

Department of Classics & Ancient History, University of Bristol  
*patrick.finglass@bristol.ac.uk*



#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- AUGOUSTAKIS, A. 2010. *Motherhood and the Other. Fashioning Female Power in Flavian Epic*. (Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory.) New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (ed.) 2014. *Flavian Poetry and its Greek Past*. (*Mnemosyne* Supplement 366.) Leiden and Boston: Brill.
- \_\_\_\_\_, 2016. *Stattius, Thebaid 8. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- BESCHI, F. 2016. La distruzione di Troia in Apollodoro e Stesicoro. *QUCC* ns 112: 23-50.
- BREGLIA, L., and MOLETI, A. (eds) 2014. *Hesperia: tradizioni, rotte, paesaggi*. (Tekmeria 16.) Paestum: Pandemos.
- CAREY, C. 2015. Stesichorus and the Epic Cycle. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 45-62.
- DAVIES, M., and FINGLASS, P. J. 2014. *Stesichorus: The Poems*. (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 54.) Cambridge: Cambridge University Press.
- DIETRICH, J. S. 2015. Dead woman wailing: Jocasta in the *Thebaid*. In: DOMINIK *et al.* (eds) 2015, 307-321.
- DOMINIK, W. J., NEWLANDS, C. E., and GERVAIS, K. (eds) 2015. *Brill's Companion to Stattius*. (Brill's Companions in Classical Studies.) Leiden and Boston: Brill.

- EGM = R. L. FOWLER (ed.), *Early Greek Mythography*. Vol. 1: *Text and Introduction*, Vol. 2: *Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 2013.
- ERCOLES, M. 2013. *Stesicoro: le testimonianze antiche*. (Eikasmos, 24.) Bologna: Pàtron.
- FINGLASS, P. J. 2013a. Stesichorus and the leaping lot. *ZPE* 184: 10.
- \_\_\_\_\_, 2013b. How Stesichorus began his *Sack of Troy*. *ZPE* 185: 1-17.
- \_\_\_\_\_, 2014a. Introduction. In: DAVIES and FINGLASS 2014, 1-91.
- \_\_\_\_\_, 2014b. Text and critical apparatus. In: DAVIES and FINGLASS 2014, 93-204.
- \_\_\_\_\_, 2014c. *Thebais?*. In: DAVIES and FINGLASS 2014, 356-392.
- \_\_\_\_\_, 2014d. Stesichorus and the West. In: BREGLIA and MOLETI (eds) 2014, 29-34.
- \_\_\_\_\_, 2015. Stesichorus, master of narrative. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 83-97.
- \_\_\_\_\_, 2017a. Euripides' *Oedipus*: a response to Liapis. *TAPA* 147.1: 1-26.
- \_\_\_\_\_, 2017b. *Sophocles, Oedipus the King*. (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 57.) Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 2017c. The Sack of Troy in Stesichorus and Apollodorus. *QUCC* NS 115.1: 11-19.
- FINGLASS, P. J., and KELLY, A. 2015a. The state of Stesichorean studies. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 1-17.
- \_\_\_\_\_, (eds) 2015b. *Stesichorus in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GANIBAN, R. T. 2007. *Statius and Virgil. The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HULLS, J.-M. 2014. Greek author, Greek past: Statius, Athens, and the tragic self. In: AUGOUSTAKIS (ed.) 2014, 193-213.
- HUNTER, R. 2015. Sweet Stesichorus: Theocritus 18 and the *Helen* revisited. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 145-163.
- KELLY, A. 2015. Stesichorus' Homer. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 21-44.
- MARCHAND, J. C. 2009. Kleonai, the Corinth–Argos road, and the 'axis of history'. *Hesperia* 78: 107-163.
- MARINIS, A. 2015. Statius' *Thebaid* and Greek tragedy: the legacy of Thebes. In: DOMINIK *et al.* (eds) 2015, 343-361.
- MCNELIS, C. 2007. *Statius' Thebaid and the Poetics of Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEILLIER, C. 1976. Callimaque (P.L. 76 d, 78 abc, 82, 84, 111 c). Stésichore (?) (P.L. 76 abc). *Études sur l'Égypte et le Soudan anciens*. (Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille, 4). Lille: Publications de l'université de Lille III, 255-360.
- NEWLANDS, C. E. 2011. *Statius, Silvae Book II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PARSONS, P. J. 1977. The Lille 'Stesichorus'. *ZPE* 26: 7-36.

- SHACKLETON BAILEY, D. R. 2003. *Staius*. *Thebaid, Books 1–7*. (Loeb Classical Library 207.) Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 2015. *Staius*. *Silvae. With Corrections by Christopher A. Parrott*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press. [First published 2003.]
- SIMMS, R. C. 2014. Chronology and canonicity in Jocasta's intercessions in Staius' *Thebaid*. *ICS* 39: 171-189.
- SMOLENAARS, J. J. L. 2008. Staius *Thebaid* 1.72: is Jocasta dead or alive? The tradition of Jocasta's suicide in Greek and Roman drama and in Staius' *Thebaid*. In: SMOLENAARS *et al.* (eds) 2008, 215-237.
- SMOLENAARS, J. J. L., DAM, H.-J. VAN, and NAUTA, R. R. (eds) 2008. *The Poetry of Staius*. (*Mnemosyne* Supplement 306.) Leiden and Boston: Brill.
- SWIFT, L. 2015. Stesichorus on Stage. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 125-144.
- VOIGT, A. 2015. The intertextual matrix of Staius' *Thebaid* 11.315-23. *Dictynna* 12: 1-17.
- WEST, M. L. 2015. Epic, lyric, and lyric epic. In: FINGLASS and KELLY (eds) 2015b, 63-80.



## Στάτιος και Στησίχορος

P. J. FINGLASS

### *Περίληψη*

ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ άρθρο συγκρίνονται δύο διαφορετικές περιγραφές της πορείας του ταξιδιού του Πολυνείκη από το Άργος στη Θήβα: η μία απαντά στο απόσπασμα 97 του Στησιχόρου (από τον πάπυρο της Λίλλης), ενώ η άλλη στο πρώτο βιβλίο της *Θηβαΐδας* του Στατίου. Η σύγκριση (η οποία επιχειρήθηκε για πρώτη φορά το 1977 από τον Peter Parsons στην κλασική μελέτη του για τον εν λόγω στησιχόρειο πάπυρο) συμβάλλει στην ανάδειξη των διαφορετικών στόχων των δύο ποιητών κατά την αφήγηση της μοιραίας αυτής πορείας.





# Imperialism, Ethics and the Popularization of Medical Theory in Later Fifth-Century Athens: *Airs, Waters, Places*\*

Elizabeth IRWIN

## Introduction

This article engages with the theoretical and intellectualizing approaches to medicine in the fifth century BC represented by certain of the so-called Hippocratic texts. The perspective that it takes might, however, be called popular. I intend to examine the utility of one Hippocratic text, *Airs, Waters, Places*, not in terms of its contribution to the development of medical science, but rather in the context of the popular politics and ideology of Athens' democracy and her empire.<sup>1</sup>

My approach is perhaps contentious in that it involves viewing both a canonical text of the Hippocratic corpus and fifth-century Athens from a more critical, and indeed cynical, perspective than is customary in existing scholarship. An overall aim is to get away from a teleological perspective in which a text such as *Airs* and intellectual thought in this period are seen only in terms of the 'progress' they seem to represent as they move towards a scientific approach to the natural world and disease. Instead, I interrogate the narrative in which the search for rational causes and the move from 'religious' to 'natural' explanations are interpreted—from our perspective—as a step in the right direction, even when the 'medical science' professed in certain of these texts is flawed, and therefore not useful from a strictly biomedical point of view.

---

\* I thank Emily Greenwood, Chiara Thumiger, Simon Ubsdell, Lucia Prauscello, Rebecca Flemming, and the audience at the University of Manchester for helpful comments and criticism on versions of this paper.

<sup>1</sup> For an introduction to all aspects of the work see the introduction to the Budé edition of JOUANNA 1996, which is the text used in this article. HEINIMANN 1945, 170-209 provides the most detailed discussion of the text's date, placing it at the end of Periclean era, a little before 430 BC. For the purposes of this article, the second half of the fifth century is sufficiently precise, although I agree with Heinimann. JOUANNA 1996 would place the text in the next decade.

And to that end, I examine one example of such material, doing so in a broad synchronic frame and considering it from the point of view of its consumers and the utility they found in it. I do not make here a comprehensive statement about all the texts of the ‘Hippocratic’ Corpus—given their diversity none is possible—but rather about one text, *Airs, Waters, Places*.<sup>2</sup> Since this text offers readers little in the way of practical assistance in the treatment of disease, and—I would suggest—was perhaps never intended to do so, its popularity and the decision by some to embrace its account of the causes of illness and of physical constitutions in place of those more customary (and indeed often religious) warrant scrutiny.<sup>3</sup> This article will attempt to show that among the predominant factors contributing to the popularity of the ‘scientific’ account offered by this treatise are those associated with Athens’ empire and its policies, both towards its Delian allies as they were reduced to subjects of its *arche* and towards others whom the Athenians perceived as threatening its ‘growth’. In the political arena, medical theory, medical discourse, and its purveyors offered Athenians convenient and persuasive, because seemingly authoritative, ‘rational’, indeed ‘scientific’, bases for the ideologies and policies deployed in the exercise of *arche*, and at times also the means to attempt to evade the moral censure belonging to more customary understandings of the causes of disease.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> The reading below is compatible with a growing awareness of the need for a ‘dismemberment of the Corpus’, and a consideration of each text on its own terms: see most recently CRAIK 2015, ‘Introduction’ (esp. xx-xxiv), and VAN DER EIJK 2016 (whose phrase this is), along with the other papers collected in DEAN-JONES and ROSEN 2016.

<sup>3</sup> DEMAND 1999 has addressed the subject of whether the ‘Greeks’ believed in the efficacy of Hippocratic therapies, and though her discussion deals with texts that offer therapeutic treatments (and therefore crucially different than *Airs*), her comments about a wider sense of ‘efficacy’, ‘conceptual satisfaction’ and ‘shared world-view[s]’ (142-148) are not irrelevant to the discussion below. That said, her categories (‘Greeks’, ‘Hippocratic’) are rather too broad to be useful here.

<sup>4</sup> Here the constraints of space will not permit me to develop the latter argument, but I intend elsewhere to examine the ‘rational’, ‘natural’, that is, ‘non-religious’, approaches to disease such as represented by *Airs, Waters, Places* and *On the Sacred Disease*, arguing that their appeal to some, not least the Athenians during the ‘plague’, arose from the opportunity that they furnished to evade what I would call the ‘culturally agreed upon moment of ethical self-scrutiny’ that traditionally attended the onset of disease, particularly when it afflicted an entire community (e.g. Hesiod, *WD* 240-243); for a useful preliminary discussion along these lines see MARSHALL 1990. On the shared religiosity of these Hippocratic texts see VAN DER EIJK 1991, and below n. 26.

**Preliminaries: The Invitation – Herodotus’ *Histories*, Book 3**

By way of introduction to this approach, and for some readers a necessary justification of it, I look at an author who contains what might well be the earliest extant evidence for the reception of the ideas represented in *Airs, Waters, Places*, namely, Herodotus. I will not, however, be rehearsing those passages that have been regularly adduced as Herodotus’ allusion to the Hippocratics as these have been well documented.<sup>5</sup> Rather, it is Herodotus’ treatment of doctors that is of interest here, suggesting as it does the need to consider at least some medical texts and professionals more critically from the point of view of their popularity and their association with imperialism.

Herodotus chooses to frame Book 3 of his *Histories*, with the stories of two doctors, both of whom serve as physicians to Persian kings and in this position are able to exploit the imperialist *ethos* of those figures in order to achieve their own personal ends. I pass over the story of the Egyptian oculist—although relevant—who ultimately leads Cambyses to conquer his native Egypt in order to take revenge upon the Egyptian king responsible for his posting to the Persian court.<sup>6</sup> I note only that his is the very first story of Book 3, and as such proves a fitting introduction to a book chock-full of allusions to themes and material that are found in contemporary medical writers.<sup>7</sup> Instead, I focus upon the Greek doc-

---

<sup>5</sup> The most thorough recent treatment of the subject and its bibliography is THOMAS 2000; cf. DEMONT 2018.

<sup>6</sup> On this doctor see IRWIN 2017b, 97-108 (esp. 99-104).

<sup>7</sup> See, for instance, the diagnosis of Cambyses’ madness as possibly epilepsy (3.33), that is, owing to a congenital illness (*kata genos*) rather than caused by divine anger, the famed longevity of the Ethiopians attributed provisionally to the wondrous waters of their fountain (3.23.2-3), so lacking in density and smelling of violets, or the skulls of the Egyptians which he claimed he was still able to see long after the battle in which they died (3.12), thicker than those of their Persian conquerors owing to their *nomos* of shaving their heads from childhood and leaving them bare to be hardened by the sun. Scholars have been quick to identify similarities between these passages and texts within the Hippocratic corpus, and, of course, also debate how direct the allusions should be deemed to be (see e.g. LATEINER 1986, and more recently THOMAS 2000 and JOUANNA 2005, 6-13, and cf. DEMONT 2009). As important, however, is the implicit testimony to the *popularity* of such theories that resides in Herodotus’ choice to invoke them in the course of his own work, the recognition of which allows one to begin to inquire into Herodotus’ agenda behind his choice to adopt this register so conspicuously each of the times that he does: on which see IRWIN 2014 (on the Ethiopian *logos*) and 2017b

tor Democedes, whose story figures towards the very end of Book 3.<sup>8</sup>

Democedes is a figure who chose to court power: moving from Aegina, to Athens, and finally to Samos (3.131), he became physician to the aspiring thalassocrat and tyrant Polycrates (3.39) whose ambitions to hold sway over ever wider dominion led ultimately to his demise (3.120-125). At the subjugation of Samos, circumstances render the doctor a valued servant to the Persian king Darius through ‘an offer he could not refuse.’<sup>9</sup> Showered with wealth at the Persian court, but deprived of his freedom to leave as he wishes, Democedes devises a ploy to return to his native Italy, the success of which is predicated on the expansionist drive of the Persian king. Taking advantage of the Queen’s gratitude for curing her affliction, Democedes requests her assistance in leading Darius towards a campaign in the west, one for which he, as a native of Croton, would be the natural choice to serve as guide and which would provide him with an opportunity to escape. The text juxtaposes Democedes’ ‘healing’ of Atossa (ἰώμενος ὑγία ἀπέδεξε, 3.134.1) with the ‘education’ he gives her on how to persuade her husband to set his imperial designs westwards: ‘Democedes healed and rendered Atossa healthy, and thereupon she, taught by Democedes (διδασκασθεῖσα ὑπὸ τοῦ Δημοκίδεος, 3.134.1), was applying (προσέφερε) such an argument to Darius as what follows...’<sup>10</sup> Encouraging Darius to embark on a new conquest, Atossa’s arguments culminate in the medical:

You should show some industry now, while you are still young:  
for sense grows with the growing body, but grows old too with  
the aging body and loses its edge for all purposes (αὐξομένῳ  
γὰρ τῷ σώματι συναύξονται καὶ αἱ φρένες, γηράσκοντι δὲ  
συγγηράσκουσι καὶ ἐς τὰ πρήγματα πάντα ἀπαμβλύνονται).

As an imperialist, Darius’ biological clock is ticking, so Democedes instructed Atossa (ἐκ διδασχῆς, 3.134.4) would be a persuasive argument to bring to bear on a disposition that might otherwise be resistant.

---

(on the bones of Pelusium and Papremis). On the subject of medicine in Herodotus see also BRANDENBURG 1976, ALTHOFF 1993, THOMAS 2000, esp. ch. 2, and now DEMONT 2018.

<sup>8</sup> 3.129-37. For discussion of this figure see GRIFFITHS 1987, and more recently DAVIES 2010 and IRWIN 2011, 438-444.

<sup>9</sup> This is embodied in the gift of golden shackles that he receives from Darius for having healed him (3.130.4) and stated in 3.135.1.

<sup>10</sup> For a common medical sense of προσέφερε, see LSJ s.v. A.1 (e.g. Pl. *Sym.* 189a, cf. 187e; Hp. *Ulc.* 24; D.C. 55.17, and widespread in the medical writers).

On this front, however, no persuasion was necessary: Darius announces that a new campaign was exactly his intention. And yet since it is aimed in the wrong direction—against Scythia—Atossa must carry on with the doctor’s persuasive script: she has heard an account of Greek girls, Spartan, Argive, Attic and Corinthian, and wants them as her servants (ἐπιθυμέω γὰρ λόγῳ πυνθανομένη Λακαίνας τέ μοι γενέσθαι θεραπαίνας καὶ Ἀργείας καὶ Ἀττικὰς καὶ Κορινθίας, 3.134.5). As a result of the doctor’s deft instruction, Atossa convinces Darius to turn his attention westwards, and, just as the doctor foresaw, Democedes is chosen as scout and thereby enabled to effect his escape. This he does, however, not before allowing the Persians to assemble a certain body of information about Greece (ἔπλεον ἐς τὴν Ἑλλάδα...τὰ παραθαλάσσια ἐθηεῦντο καὶ ἀπεγράφοντο...τὰ πολλὰ αὐτῆς καὶ ὀνομαστὰ θεησάμενοι, 3.136.1)—his freedom is won, but at the cost of jeopardizing that of Hellas should Darius continue on the course that the doctor has prescribed for him.

I draw attention to Democedes’ story for its depiction of a physician’s ‘instruction’, how he taught his clientele to deploy medical arguments for aims other than those strictly medical, in this case to fuel an expansionist agenda that would in turn serve his own personal agenda—a course of action suited to the patient’s character and beneficial to himself. Atossa’s first argument about the ‘naturalness’ of Darius taking such action at such an age presupposes some notion of the ‘nature of man’: the ‘growth of the mind’ is claimed to be coextensive with the ‘growth of the body’ in order to imply that a certain period in a man’s life is the ‘natural’ or ‘appropriate’ time for other types of *auxesis*—in this case that of the king’s empire.<sup>11</sup> The argument that Atossa makes resonates with those made among Herodotus’ contemporaries in their own expansionist ventures: according to Thucydides, when the Athenians deliberated over undertaking the conquest of Sicily, among the medical arguments that Alcibiades brought to bear on the Athenians was that he was at his *acme*—that is, in perfect condition to accomplish such a feat.<sup>12</sup> ‘Growth’

<sup>11</sup> ASHERI 2007, 514.

<sup>12</sup> ‘Alcibiades’, Thucydides 6.17.1: ‘And do not be afraid of my youth now, but while I am still in its flower (ἀλλ’ ἕως ἐγώ τε ἔτι ἀκμάζω μετ’ αὐτῆς), and Nicias appears fortunate, avail yourselves of the ‘benefit’ of us both (ἀποχρήσασθε τῇ ἑκατέρου ἡμῶν ὠφελίᾳ).’ And see Alcibiades’ further elaboration at 6.18.6 with DE ROMILLY 1976 (cf. HORNBLOWER 2008, 352-353). For the use of medical discourse and metaphor throughout the debate, see JOUANNA 2012b (ch. 2), with bibliography, and JOUANNA 2005, 19, who contributes the parallel between Alcibiades’ warning against change

is, moreover, also a key metaphor: the conceptualization of aggressive expansion as ‘growth’ rendering ‘natural’ and therefore beyond judgment what otherwise described would be open to moral censure—the product of an unjust greed and/or lust for power over others—is one of which Thucydides’ narrative makes good use in attempting to absolve Athenian *arche* of charges of wrong-doing.<sup>13</sup> Not everyone, however, was prepared to dismiss ethics from evaluating wars undertaken for expansionist aims, and to accept that such ‘growth’ is ‘natural’, so Herodotus attests—also in Book 3—in the message that the Ethiopian king sends to the unjust Persian king, and this is further evident in the ‘just war theory’ implicit in Andocides’ *On the Peace*.<sup>14</sup>

The doctor seems also to have provided Atossa with her second line-of-attack.<sup>15</sup> When she rejects the idea of a Scythian campaign, she invokes a *logos* that she claims to have heard and that has led her to prefer to acquire certain peoples as servants—in this case European Greeks—over others—here Scythians. Readers are, of course, not explicitly told what that *logos* was—there was no need for elaboration given Darius’ willingness to comply. There is, though, certainly enough in the ethno-

---

(6.16.7) and *On Regimen in Acute Diseases* 36. Relevant for the wider project behind this article is Thucydides’ depiction of medical discourse being mobilized—by both sides—in the assembly in order to persuade: see Nicias at 6.14 who requests the Prytanis behave like a good doctor, possibly an indirect reminder of the *nosos* from which Athens had, according to Nicias (6.12.1), only just recovered. One should note, however, that Nicias’ allusions to medicine remain at the level of simile, instructing others to be like a good doctor, whereas Alcibiades’ use of medical argumentation is more pervasive and blurs the boundary between the medical and the political, casting himself as a physician.

<sup>13</sup> On the ‘organic metaphor’ of ‘growth’ in Book 1, see 1.2.6, 1.12.1, 1.16.1, 1.17.1, 1.69.4, 1.89.1, etc. with HORNBLOWER 1991, 134. See also the defense from ‘nature’ that Pericles is portrayed as having made in response to the negative progress of the war (Thuc. 2.64.3): ἦν καὶ νῦν ὑπενδῶμέν ποτε (πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι)...

<sup>14</sup> Herodotus 3.21.2: οὔτε ἐκεῖνος ἀνήρ δίκαιος, εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὔτ’ ἂν ἐπεθύμησε χώρας ἄλλης ἢ τῆς ἑωυτοῦ, οὔτ’ ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἤγε ὑπ’ ὧν μηδὲν ἠδίκηται (‘...nor is that man just; for were he just, he would not have coveted a land other than his own, nor would he try to lead into slavery men by whom he has not been injured’). Andocides 3.13: οἶμαι γὰρ ἂν πάντας ἀνθρώπους ὁμολογήσαι διὰ τὰδε δεῖν πολεμεῖν, ἢ ἀδικουμένους ἢ βοηθοῦντας ἀδικουμένους (‘Everyone would agree, I think, that war is justified only so long as one is either suffering a wrong oneself or supporting the cause of another who has been wronged’).

<sup>15</sup> The doctor as the source explains ASHERI’S difficulty here (2007, 514): ‘Herodotus seems to ignore that, before the exploratory expedition, Atossa could not have had such a great knowledge of Greek women.’

graphic material of Herodotus' day to provide suggestions. Perhaps the *logos* she claims to have heard pertained to the *nomoi* of the Greeks, or perhaps to their *physis*. But perhaps the *logos* was more sophisticated, one based on the characters and constitutions of each people arising from the different lands that they each inhabited, that is, something like the thesis maintained by the Hippocratic *Airs, Waters, Places*, a text that famously contrasts European Greeks and Scythians.<sup>16</sup> The superior constitution and character of European Greeks praised by that text, in contrast to the Scythians whom it depicts most unattractively, would no doubt have made them seem more desirable. Other sources corroborate this portrayal and suggest that these Greeks, deemed more intelligent by some, may have seemed more 'useful', given that the Scythians are widely portrayed as neither intelligent nor able to be domesticated.<sup>17</sup> On that basis, however, Herodotus would allow another construal of her preference, and one less flattering to Greek readers invested in stereotypes: perhaps Scythians were not too uncultivated, but too 'free' to become good slaves (for Herodotus, for instance, they are the freest peoples—4.46—and definitely not slavish, cf. 4.142). Speculation aside, whatever basis Atossa may have found in the *logos* that she claims induced her to prefer these Greeks over Scythians, Herodotus' story contains some polemic for those readers of his day who had much invested in a contrast between 'free' Europeans and 'slavish' Asiatics—the dichotomy found in a text like *Airs, Waters, Places*, as we will see below. These readers might well be taken aback by the preference of this Asiatic queen for Greek servants, and not Asiatic Greeks, but rather those of Europe.

I cite Herodotus' story for the purpose of foregrounding the existence in the late fifth century of a more critical and indeed cynical view of what doctors could 'teach' and why. Herodotus portrays a doctor deploying his 'knowledge', medical authority, and the discourse of medicine for aims other than bodily health, whether done for the physician's own personal benefit (even at the expense of his own country), as with Democedes, or when borrowed by a power intent on its own 'growth'. It is with Herodotus' 'instruction' on how to approach both the practitioners of medicine and the use to which their instruction might be put that I turn to my main discussion.

---

<sup>16</sup> AWP 17-22 J. On Scythia in Greek ethnography, see THOMAS 2000, 42-68.

<sup>17</sup> For negative portrayals of the Scythians' intelligence see for instance Thuc. 2.97.6, or the Scythian policeman of Aristophanes' *Thesmophoriazousae*.

*Airs, Waters, Places: Medicine and Athenian Ideology*

*Airs, Waters, Places* is a treatise that purports to teach its implied readership—identified in the first line as would-be doctors—the things necessary for practicing medicine well. Particular emphasis is placed on the necessity of taking environmental factors into consideration in the practice of medicine—the winds, the waters, the quality of the soil, the seasons of the year, and to a lesser extent some reference is also made to the *diaita* of a people (1-2 J)—a theory that has been called ‘environmental determinism’.<sup>18</sup> As the text continues, the impression is that its intended audience, at least ostensibly, is a special subset of doctors, those whose practice will be itinerant, and therefore in special need of this information if they are to be successful in prognosis.<sup>19</sup>

The text falls into two parts. The first, chs 1-11, is more abstract in its discussion of how differences in each of several environmental factors will impact on health, while ch. 12 marks an abrupt shift from the generic to the specific,<sup>20</sup> announcing that it will now turn to the differing constitutions of peoples inhabiting different continents:

So much for the changes of the seasons. Now I intend to compare Asia and Europe, and to show how they differ in every respect, and how the nations of the one differ entirely in physique from those of the other (11.2 – 12.1 J).<sup>21</sup>

As promised, the second part does devote considerable time to arguing for the ‘natural’, ‘environmentally determined’ superiority of Europeans over Asiatics, albeit with quirky, and sometimes lengthy, digressions about such liminal curiosities as the so-called ‘Macrocephaloi’ (14 J), the people of the river Phasis (15 J), and the Scythians (17-22 J). Towards the conclusion of the treatise, however, its argument is extend-

<sup>18</sup> On this concept, see THOMAS 2000, 76 and esp. 86-98 on its use in *Airs*. CRAIK 2015, 9 uses instead the term ‘medical climatology’.

<sup>19</sup> On the ostensible audience of the text as itinerant physicians, see JOUANNA 2012d, 155; CRAIK 2015, 9. See also DEAN-JONES 2003, 116-117, who however thinks that doctors who practice true itinerancy were a rarity. For suggestion of itinerant doctors see Hp. *Law* 4.

<sup>20</sup> The transition is so abrupt that some have challenged the unity of the work, but see the cogent defence of GRESEMANN 1979, and see also JOUANNA 1996, 16-19 and 21 n. 38 on verbal repetition across the two parts; cf. CRAIK 2015, 8-9.

<sup>21</sup> Translations are those of JONES 1923, at times slightly modified, while the numeration (J) is that of JOUANNA 1996.



ed beyond the contrast between Europeans and Asiatics, and those inhabiting the lands near this continental divide, to distinctions among the more mainstream inhabitants of Europe (23 J), also owing to their differing locales. In short, non-varying and easy climates, coupled with rich lands such as one finds in Asia, and in some parts of Europe, will generate more docile people, though admittedly, the text concedes, institutions, *nomoi*, will also play no small role in determining the character and physical constitution of a people (16.14-39 = 16.3-5 J). This admission is significant as one that ‘unfortunately for the author...seems to undermine much of the rest of his thesis.’<sup>22</sup>

In the course of the second part, the text’s alleged purpose of instructing doctors, itinerant or otherwise, is all but forgotten until the parting assurance of the author: ‘Take these observations as a standard when drawing all other conclusions, and you will make no mistake (ἀπὸ δὲ τούτων τεκμαιρόμενος τὰ λοιπὰ ἐνθυμείσθαι, καὶ οὐχ ἄμαρτήση, 24.9 J).’<sup>23</sup> But in the end, it does not seem to matter much: it is hard to fathom what practical use either part of the text could offer its supposed doctor-readers. Even if the correlations between those environmental factors and the physical conditions purported to arise from them were accurate, readers would need to go elsewhere for instruction or draw upon their own experience in order to treat patients since the text provides little in the way of therapeutics.<sup>24</sup> In fact, since the medical conditions alleged to have arisen from environmental factors would have been for the most part identifiable upon examination of a patient, one might say that the ‘causal’ account that the text offers is in fact functionally useless, based as it is on factors within the natural world that are almost entirely out of the

<sup>22</sup> THOMAS 2000, 93 and see also 96-7 on the contradictory agenda of the work, arising from the claims that climate, continent, and *nomoi* are each ‘crucial’.

<sup>23</sup> AWP 24.65-67 = 24.10 J. The similarity of the phraseology with Thucydides 1.21.1 is striking.

<sup>24</sup> This absence causes DEAN-JONES 2003, 116 to infer that the text is aimed at readers with ‘considerable medical expertise’, but it is equally appropriate for those to whom therapy is of no interest, those who have no medical expertise and no intention of practicing. For JOUANNA 2012 the ‘nosological’ aim of the text accounts for the diminished presence of the therapeutic, but his staggered disclosure of the degree to which the therapeutic has been eclipsed suggests some embarrassment: ‘more nosological than therapeutic’ (157); ‘therapeutic contexts...occupy a relatively minor place in the treatise’ (169); ‘the therapeutic aspect...is barely present’ (172). For further discussion of therapeutics in the ‘Hippocratic’ Corpus see VAN DER EIJK 2005, ch. 3.

control of local inhabitants to alter. The only foreseeable benefit that the text offers its physician readers would seem to lie, as claimed at the outset, in the credibility the doctor may garner for himself by anticipating what diseases are likely to befall a population based on seasonal variations.<sup>25</sup> The text says as much in its defense at the end of its proem (2.2 J):

As time and the year passes he will be able to tell what epidemic diseases will attack the city either in summer or in winter, as well as those peculiar to the individual which are likely to occur through change in mode of life. For knowing the changes of the seasons, and the risings and settings of the stars, with the circumstances of each of these phenomena, he will know beforehand the nature of the year that is coming. Through these considerations and by learning the times beforehand, he will have full knowledge of each particular case, will succeed best in securing health, and will achieve the greatest triumphs in the practice of his art.

This prognostic function of the text finds elaboration in chs 10-11, which begin: ‘As to the seasons a consideration of the following points will make it possible to decide whether a year will prove unhealthy or healthy...’ These chapters on the seasons are rather different from the others in that their predictions of the diseases frequently transcend the specificity of locale, describing instead seasonal variations that can happen in a variety of places and the diseases that they will precipitate, and therefore—if true—their content would be of use also to doctors whose practice was not itinerant, as well as non-physician readers, in conveying closer to the surface the treatise’s general subtext that the source of disease is ‘natural’, as in something that an expert can account for in ‘rationalistic’ terms.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> For ‘retrospective prognosis’ along these lines of explanation, see Diod. Sic. 12.58.3-5, perhaps based on Ephorus, explaining the severity of the Athenian plague in 426 BC, and seemingly with an agenda of discrediting or diminishing the idea of divine causation.

<sup>26</sup> On this view see *AWP* 22.2 and 22.12 J (cf. 4.3 J), complemented by *On the Sacred Disease* 18.1 J, where the very environmental factors of *Airs* are what makes diseases ‘divine’:

And the disease called the Sacred arises from causes as the others, namely, those things which enter and quit the body, such as cold, the sun, and the winds, which are ever changing and are never at rest. And these things are divine, so that there is no necessity for making a distinction, and holding this disease to be more divine than the others but all are divine, and all human. Each has a nature and power of its own none is hopeless or incapable of treatment.

So for all its display of ‘knowledge’, in terms of medical treatment, there is little of practical benefit in this text: the author offers a panoply of causes but no therapy. And yet, despite its limited utility, a teleologizing scholarship nevertheless tends to congratulate the text for what it is presumed to represent, the nascent quest for scientific explanation, albeit contradictory in its claims and erroneous in its results: one might call this the ‘at-least-they-tried’ school of interpretation.<sup>27</sup> But there are problems with taking this text so straightforwardly as the author’s earnest attempt to present medical knowledge to his intended audience, or with the implicit assumption that there were not contemporaries who would have received the text critically. First and foremost, the fact that the text’s audience was clearly greater—and meant to be greater—than the narrow audience it presents itself as addressing, that is, those doctors intending to embark on an itinerant practice, renders a discrepancy between the text’s explicit self-presentation and what it actually is. This variance between the pretense of its audience and its actual audience becomes, moreover, all the more acute if *Airs* was written for public performance.<sup>28</sup> Second, the ‘knowledge’ that the author claims to purvey and the basis for his claim are somewhat problematic. Leaving aside questions about the accuracy of his claims, the experience presumed by the range of territory covered by the text presumes a degree of itinerancy that would itself have rendered the authors’ credentials suspect in the eyes of some within the profession: the Hippocratic *Decorum* (2) seems to imply that such moving from city to city is what characterizes frauds.<sup>29</sup>

Moreover, the scope and geographical distances encompassed within the text grants enormous license to the author insofar as he knows that the purported ‘information’ he imparts will remain by and large unverifiable to the majority of those who encounter his text. Placed in a sim-

---

For the shared theology of the two texts see HEINIMANN 1945, 170-209 and, more recently, VAN DER EIJK 1991.

<sup>27</sup> See e.g. JOUANNA 2005, 4, citing *Airs* and *On the Sacred Disease* as examples: ‘Of course, it is still a far cry from the Hippocratic Corpus to the technical terminology of causation as we find it later in Galen under the influence of Aristotelian or Stoic philosophy, but the Hippocratic doctors’ reflections on causation are remarkable for their time.’ Cf. JOUANNA 2012d, 155: ‘We can say without hesitation that it constitutes the most fundamental text for the study of the different categories of water and their relationship with health and disease in the history of western medicine.’

<sup>28</sup> On the text as a performed piece see JOUANNA 2012c, 42-43; see also CRAIK 2015, 10 for the verbs of speech throughout the text.

<sup>29</sup> DEAN-JONES 2003, 117.

ilar position to most consumers of ethnography, they would have been unable to verify for themselves much, if not all, of what they read, and therefore would have been granting or withholding their trust based on features of the *epideixis* that had more to do with rhetoric than medicine, influenced not only by how well the author presents the arguments pertaining to his subject, but also by how well he has matched his words to the character and needs of his listeners.<sup>30</sup> Taking seriously the implicit warning in Plato's *Gorgias* about how easy it is for a master of rhetoric to present himself as a doctor before a crowd of people,<sup>31</sup> we should ask ourselves whether modern readers may have been as easily swayed as an Athenian assembly into mistaking a *rhetor* for a real doctor, and have failed to realize that the thesis of this text may have been received more critically by discerning contemporaries, among whom I would count Herodotus,<sup>32</sup> who could well see agenda in the text other than the imparting of medical 'knowledge'. When what the author claims to be observable is as suspect as the explanations that he offers and in light of the lack of specific medical benefit offered by the text's instruction, one might choose instead to ask what would have accounted for the

<sup>30</sup> For recognition of this ability as the expertise of rhetoric, see Plato, *Phaedr.* 273d-e. Lying outside the more limited scope of this discussion, the *Phaedrus* is nevertheless relevant to a larger discussion of medicine and popular politics given the associations it makes between rhetoric and medicine, alluding even to the method of Hippocrates in this context, and its attribution of Pericles' superior powers of persuasion to the natural science of Anaxagoras (269e6-270d). On understanding the allusion to Hippocrates in this text, see MANSFELD 1980 and GILL 2002-3. I would suggest that what DEMAND 1999, 145-146 sees as the 'importance of cognitive satisfaction to the healing process recognized in Classical Greece' (as witnessed in Plato's *Laws* 720b-e, describing the extensive discussions of the practitioner with patient and family as the means whereby he wins their trust and persuades them to comply) may be a part of Hippocrates' method alluded to in the *Phaedrus*.

<sup>31</sup> Plato, *Gorg.* 456b, on which see DEAN-JONES 2003, 119 and JOUANNA 2012c, 51: 'And I further declare that, if a rhetorician and a doctor were to enter any city you please, and there had to contend in speech before the Assembly or some other meeting as to which of the two should be appointed physician, you would find the physician was nowhere, while the master of speech would be appointed if he wished' (Loeb trans., Lamb). The comment of DEAN-JONES 2003, 119 is certainly correct (see also JOUANNA 2012c, 51): 'Plato obviously intends his readers to be surprised and perturbed at the possibility that somebody with only Gorgias' knowledge of medicine could win the post of public physician over a true doctor.' See also LLOYD 1991, 252-253. Diodorus' account at 12.58 is suggestive of what Gorgias adopting medical explanations might have been saying in the Athenian assembly during his first visit to Athens beginning in 427 BC.

<sup>32</sup> See THOMAS 2000 on Herodotus' critical relationship to the thesis of *AWP*.

currency the text seems to have enjoyed: just what benefit (ὠφελία) did the text offer its readers? Although the text is of limited use in terms of accounting for the actual and direct impact of physical environments on human bodies, the utility may be seen to lie, as will be shown, in its potential to substantiate or buttress a certain ideological ‘reality’ for a particular audience.<sup>33</sup>

Before turning to that particular audience, one might entertain more general reasons for the text’s currency. There is of course any intellectual pleasure it affords the reader: although presented as a piece of ‘technical’ writing, there is much here of intrinsic interest to non-physician readers. Those who might have found themselves skeptical of the overall thesis might nevertheless have found their imaginations captivated by its exposition of a kind of thought experiment about the influence of the physical world on human bodies and characters, and on the human collectivities, that inhabit it. Moreover, such digressions as those on the practices of the Scythians and the Macrocephaloi obviously have a voyeuristic appeal; certainly they account for no small part of modern scholarship’s interest in the text.<sup>34</sup>

That said, the utility I wish to examine is rather more practical, something other than that to be derived at the level of reading pleasure. The first half of the treatise, its description of which geographical elements are optimal for human health and which not, could almost suggest a handbook for the aspirant colonist as much as the budding physician, providing as it does criteria upon which one might choose the location of a new settlement in order to enhance the physical constitution and character of those who would inhabit it.<sup>35</sup> It would, however, be a foolish colonial venture that intentionally sought to settle less than optimal new lands even if they were committed to the belief in their salutary effects: the Athenians, for instance, certainly did not set out for Sicily looking for lands as ‘hard’ as their own.<sup>36</sup> Moreover, such a future-oriented ob-

---

<sup>33</sup> Cf. the discussion of ‘efficacy’ in DEMAND 1999, 142-148.

<sup>34</sup> See, for instance, SASSI 2001, 105-111, whose discussion of *Airs* focuses almost entirely on these marginal peoples. JOUANNA 2012d, 156 admits that the lengthy technical section on water is not ‘the most attractive for the reader who explores *Airs*, *Waters*, *Places* for the first time’. For more on this Scythian material in *Airs*, see WEST 1999.

<sup>35</sup> As, for instance, this sort of material is deployed by the ‘Athenian stranger’ at Plato, *Laws* 747d; see also Aristotle, *Pol.* 1330a39-b18.

<sup>36</sup> For the fertility and prosperity of Sicily see Diodorus Siculus 12.54, Ἀθηναῖοι δὲ καὶ πάλαι μὲν ἦσαν ἐπιθυμηταὶ τῆς Σικελίας διὰ τὴν ἀρετὴν τῆς χώρας, and the opening of [Plato’s] *Eryxias*.

jective is at odds with the text's dedication to describing and explaining the *status quo*: those ethnic characters and constitutions currently found to exist that are alleged to have resulted from the particular environments inhabited by each people. Whatever utility this text offered those readers whom it persuaded, or simply pleased, would have belonged primarily to their present-day.

In order to identify the text's utility and, the attendant issue, the text's target audience—just who will find the 'instruction' provided by the text useful—it is pertinent first to examine the rhetoric of the text, its exposition and modes of persuasion.<sup>37</sup> The text adopts the voice of the expert, convincingly to judge from modern scholarship,<sup>38</sup> promising its readers that the 'knowledge' the speaker is about to impart will be efficacious in their practice of medicine. The demonstration of that knowledge which ensues in the first 11 chapters constitutes a kind of blinding with science:<sup>39</sup> a detailed account renders readers acutely aware—to a degree that presumably they had not previously been—of the multiple variables in the physical world and their alleged consequences on the physical and psychic constitutions of peoples, even going out of its way to deride common knowledge pertaining to the subject.<sup>40</sup> This bewildering display of the author's 'knowledge' serves a specific purpose: it is precisely that which garners authority (and provides the basis) for the claims about national character that are to follow in the treatise's second half. And yet, the two parts of the treatise work together rather circularly to support each other's assertions: the later material about the

<sup>37</sup> On rhetoric in the natural sciences, see LLOYD 1979, 85-98, and JOUANNA 2012c (ch. 3).

<sup>38</sup> E.g. JOUANNA 2012d, 157 ('the author (who is, above all, a doctor)...'); CRAIK 2015, 9 ('That the writer is himself a doctor, writing for doctors...is evident from the entire tenor of the work'). Contrast LLOYD 1991, 251 who acknowledges that the author of a Hippocratic text may have been 'no practitioner himself'. See also his comments (p. 249) on the 'recurrent preoccupation' in certain of the Hippocratic texts 'with how the doctor is to be distinguished from the layman, and again how from imposters, charlatans, or doctors in name alone.' Aristophanes' *Clouds* is relevant here in putting the *ιατροτέχνη* prominent among the sophists whom the *Clouds* nourish (331-332, with SOMMERSTEIN 1982 *ad* 332), and it is suggestive that the scholiast accounts for their presence by singling out one text by name, Hippocrates' *Airs, Waters, Places* (cf. DOVER 1968 *ad* 332), an association presumably Aristophanes' audience would also have made.

<sup>39</sup> On the author's technical language see CRAIK 2015, 9-10, who inadvertently demonstrates its convincing effect.

<sup>40</sup> E.g. AWP 7.13 J: 'In fact, men are mistaken about saline waters through inexperience, that they are considered to be laxatives. They are the most opposite of a laxative.'

character of different peoples will seem to instantiate the claims of the beginning chapters, at least for those of its readers who agree with the overall characterizations of the peoples it contains. At the same time, however, it is this first half of the treatise that gives a ‘scientific’ basis for justifying common views about different peoples for those readers who already hold them. Technically, however, from the point of view of the text’s ostensible purpose, the second part of the treatise is otiose: if one presumes the accuracy of the first part, it follows that having received the general principles it alleges to impart, doctor-readers ought not to need the second part at all.

One is entitled to explore the ends served by the inclusion of this second part and its argument for the superiority of the constitutions of Europeans over Asiatics, and some Europeans over others, arising from the physical environments in which they live. For the text patently does not assert Greek superiority over the barbarian—indeed, unexpectedly these dichotomies are used only a single time—but rather it maintains the superiority of Europeans over Asiatics based on a continental divide.<sup>41</sup> And yet, that focus on the continents as a basis for difference is itself problematic. Quite apart from the contradictions that arise from the lack of uniformity in the climates and terrains within Europe and Asia, the choice to base a thesis of ‘national’ superiority on geography is a far less obvious one than opting for more customary—and plausible—explanations lying at the poles of the *physis* – *nomos* debate, which at one end would hold birth, that is, *genos*, of paramount importance, or alternatively customs (some of which often of course influenced by environmental factors). In our text, however, the former receives no real attention, while the latter enjoys only occasional and rather awkward—for us, at least—acknowledgement as a factor, subordinated, at least in duration of exposition, to physical environment, but with implications that are devastating for the work’s entire thesis.<sup>42</sup> Scholarship tends to regard contradictions in the text, perhaps most conspicuous at the end of ch. 16, as a flaw in the medical science and/or logic of the author, but it can equally well be understood as an indication of the rhetorical abil-

---

<sup>41</sup> APW 16.5 J. See THOMAS 2000, 91 (cf. 94-97): ‘The categories at issue are continental. We are meeting neither the language of the Greek–barbarian opposition, not that of Greeks and non-Greeks, except only at ch. 16.’ See also SCHUBERT 1997, 141 n. 59.

<sup>42</sup> There is a tension in the text: given environmental factors take up the lion’s share of the text, they ought to be most important, and yet *nomoi*, despite the brevity of the admission, arguably trump them in the strength of their influence.

ities of our author who has convinced readers of his medical credentials when the ability to persuade in defiance of logic—that is, with a sophistic argument—better attests to the work of a sophist.<sup>43</sup>

If this, broadly speaking, is how the mechanics of persuasion work, it remains to consider those who would have found the claims of the text persuasive. The text is potentially accessible to all readers of Greek, and betrays little that is explicit in the way of identifying any privileged audience. Nevertheless, it does speak most clearly to one group of readers. These readers are not just Europeans whom it presents as superior, but more specifically those whom it elevates above the dictates of environment, namely, those who possess a certain political constitution. Twice, at chs 16 J and 23.4 J, the text refers to the detrimental role of autocratic rule on a population, and the benefits of autonomy. I quote the culmination of each iteration of the argument:

ὄκοσοι γὰρ ἐν τῇ Ἀσίῃ Ἕλληνες ἢ βάρβαροι μὴ δεσπόζονται, ἀλλ' αὐτόνομοί εἰσι καὶ ἑωυτοῖσι ταλαιπωρεῦσιν, οὗτοι μαχιμώτατοί εἰσι πάντων. τοὺς γὰρ κινδύνους ἑωυτῶν πέρι κινδυνεύουσι, καὶ τῆς ἀνδρείης αὐτοὶ τὰ ἄθλα φέρονται καὶ τῆς δειλίας τὴν ζημίην ὡσαύτως.

Whereof I can give a clear proof. All the inhabitants of Asia, whether Greek or non-Greek, who are not ruled by despots, but are independent, toiling for their own advantage, are the most warlike of all men. For it is for their own sakes that they run their risks, and in their own persons do they receive the prizes of their valour as likewise the penalty of their cowardice. (16.5 J)

ἴκου γὰρ βασιλεύονται, ἐκεῖ ἀνάγκη δειλοτάτους εἶναι. εἶρηται δέ μοι καὶ πρότερον. αἱ γὰρ ψυχαὶ δεδούλωνται καὶ οὐ βούλονται παρακινδυνεύειν ἐκόντες εἰκῆ ὑπὲρ ἀλλοτρίας δυνάμιος. ὅσοι δὲ αὐτόνομοι—ὑπὲρ ἑωυτῶν γὰρ τοὺς κινδύνους αἰρεῦνται καὶ οὐκ ἄλλων—προθυμεῦνται ἐκόντες καὶ ἐς τὸ δεινὸν ἔρχονται. τὰ γὰρ ἀριστεῖα τῆς νίκης αὐτοὶ φέρονται.

For, as I said above, where there are kings, there must be the greatest cowards. For men's souls are enslaved, and refuse to run risks readily and recklessly to increase the power of somebody else. But independent

<sup>43</sup> A sophist would be proud of having induced a gifted scholar to make this defense of one of his contradictions: 'How can we reconcile these two statements? This is probably one of those questions one is not supposed to ask, and which the author himself did not ask. His logic is both rigorous and flexible' (JOUANNA 2012d, 166).



people, taking risks on their own behalf and not on behalf of others, are willing and eager to go into danger, for they themselves enjoy the prize of victory. (23.4 J)

The passages reveal the criterion for distinguishing peoples as superior not to be their ethnicity, nor where they dwell, but rather their possession of certain *nomoi*. The passage seems generic enough, and yet the terms of this description are rather too uncannily evocative of Herodotus' account of democracy's effect on the 'growth' of the Athenians (Hdt. 5.78):<sup>44</sup>

Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἠΰξηντο. δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἓν μόνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἔστι χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννευόμενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρῶτοι ἐγένοντο. δηλοῖ ὧν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῶ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι.

So the Athenians grew in power and proved, not in one respect only but in all, that equality is a serious affair. Evidence for this is the fact that while they were under tyrannical rulers, the Athenians were no better in war than any of their neighbors, yet once they got rid of their tyrants, they were by far the best of all. This, then, shows that while they were oppressed, they were, as men working for a master (ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι), cowardly, but when they were freed, each one was eager to achieve for himself.

The similarity of Herodotus' description of democracy in relation to Athens with what is praised by *Airs, Waters, Places* begins to suggest one target audience of the text, the Athenians. Moreover, the fact that *Airs* goes out of its way twice to make a point that argues for *nomos* over environment, *despite* the contradiction this generates in relation to the text's central thesis, suggests an audience who either did not notice or found unproblematic the logical contradiction between these claims, and the reason for this would be because their ideology was well served by both arguments. On such a reading, the contradiction that scholars find in the text need not be something of which the author—'primitive' doctor as he must needs have been—was unaware; his *epideixis* may

<sup>44</sup> The comparison is already in STEIN 1882 and recognized by MACAN 1895 and NENCI 1994 (oddly overlooked by HORNBLOWER 2013) *ad loc.* On the comparison see UBSDELL 1983, 186-187 and SCHUBERT 1997, 140-142.

consciously have been catering to a particular consumer group who benefited from both theses being deployed as they are.

That said, for the argument of this article it is not necessary for this text to have been written specifically for Athenians, though Athens was certainly recognized by contemporaries as a good market for purveyors of a wide array of such intellectual wares.<sup>45</sup> My discussion will, however, go on to show that there are further reasons to see this text as a proponent of Athenian political ideology.<sup>46</sup> For the moment, one may pose the question more broadly, asking what use Athenians in particular would have made of the premises of the text. What did this text offer its Athenian consumers?

To begin, one might first identify the Asiatics that the text portrays as less warlike and ‘tamer’ than Europeans, owing to the uniformity of their seasons and the absence of the violent changes and extremes maintained as necessary to rouse the temper. Among these Asiatics would be counted foremost the Greeks of Ionia. As often noted, this passage in ch. 16 bears great affinity to descriptions of the temperate climate possessed by the Ionians such as one finds, for instance, in Herodotus (1.142.1-2):<sup>47</sup>

Now these Ionians possessed the Panionion, and of all men whom we know, they happened to found their cities in places with the loveliest of climate and seasons. For neither to the north of them nor to the south does the land effect the same thing as in Ionia [nor to the east nor to the west], affected here by the cold and wet, there by the heat and drought.

The fact that the text consistently opts to speak of an Asiatic/European divide, rather than a Greek/barbarian one would suggest that such categories were chosen with the aim of distinguishing between Greeks, that is, separating Asiatic Greeks from those of Europe, and of rooting in ‘natural’, ‘scientific’, ‘objective’ terms a basis for differentiation between them that one finds elsewhere independent of an environmental explanation. Moreover, it is one that is ultimately unflattering to those Eastern Greeks, among whom are counted especially the Ionians.

<sup>45</sup> As, for instance, dramatized in Plato’s *Protagoras* and embodied in the figure of Calias, the consumer *par excellence*: see Plato, *Crat.* 391b7-c5 and [Pl.] *Axiochus*. On the intellectual climate in Athens, see the magisterial study of DE ROMILLY 1992.

<sup>46</sup> Indeed, it is the ‘Athenian Stranger’ who presents *Airs, Water, Places*-style material to his Dorian interlocutors (Plato, *Laws* 747d).

<sup>47</sup> See NESTLE 1938, 25-28 and THOMAS 2000, 90-91, 105-106.

There are several ways in which such a portrayal of these ‘Asiatics’ would suit well the needs of the dominant Athenian ideology, in particular the ideology of their *arche*. In terms of justifying Athenian rule, the assertion that environmental determinants render these Asiatics ‘more gentle’ but also ‘more tame’ (ἡμερώτεροι) renders ‘nature’ responsible for their political status as subjects. That their character has been dictated by factors in their physical world would then serve to diminish the responsibility of those who have chosen to control them: they are themselves to blame for their status, owing to their own passive nature, or to blame is nature itself. When in turn such a character is coupled with a ‘natural law’ popularly cited among Athenians, that some—the stronger—rule while others—the weaker—submit to being ruled, then the rulers can bear no moral responsibility for the power they exert over other peoples.<sup>48</sup> Such an assertion is, of course, convenient for those who choosing to rule over others wish nevertheless to quell pangs of conscience arising from their own moral sensibilities or to evade the censure of others. The argument is compelling, but fallacious: even if this ‘subject status’ were to be ‘natural’ for these Asiatics, it need not render those who have chosen to rule them any less culpable for stepping into that role, nor for how they behave towards them while occupying it.

Here other arguments from medicine come into play. On the eve of the Ten Years’ war when the Peloponnesians found fault with the ethics of Athens’ behavior towards its subjects, the Athenians are said to have justified their actions as follows (Thuc. 1.76.2-3):

It follows that it was nothing wondrous (θαυμαστόν οὐδέν), or contrary to the common practice of mankind (ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου), if we did accept an empire that was offered to us, and refused to give it up...And it was not we who set the example, for it has always been a thing established that the weaker should be subject to the stronger...But praise is due to all who, if not so superior to human nature (τῆ ἀνθρωπιᾷ φύσει) as to refuse dominion, yet respect justice more than their position compels them to do.<sup>49</sup>

Here the Athenians are presented as having argued that their decision to take up the mantle of empire was entirely in accord with human *tro-*

<sup>48</sup> For this ‘natural law’ (or *physis anagkeia*) the *locus classicus* is Thucydides’ *History*: see 1.76.2 (quoted immediately below) and especially the Melian Dialogue (5.105.2; cf. 5.89); see CONNOR 1984, 14.

<sup>49</sup> Translations of Thucydides are those of CRAWLEY 1910.

*pos.* Therefore, if the act should be deemed wrong, blame belongs to a characteristic of mankind, a human tendency, not to the Athenians *per se*: this is a case of the mobilization of theory regarding ‘human nature’ to evade accountability for the choices made by individuals and the collectivities to which they belong. Here we have another use of the ‘medical’, the ‘nature’ of man, in the service of empire. And for those who saw (or would see, that is, future students of the past) through this justification, Thucydides will present the Athenians as having offered a further defense: it is not only that they are not to blame, acting as they have in accord with human *tropos*, but *praise* is actually *due* to them for their ‘unnatural’ restraint in abiding by justice more than ‘natural law’ (i.e. their greater power) would require.<sup>50</sup>

Another justification for Athenian *arche* lurks in ch. 16 (quoted above), and resides there in the claim that *nomoi* have the strength to overcome the influence of environmental determinants on a character. Given its affinity to the description of Athenian democracy elsewhere (as seen above), the claim is capable of furnishing (not so) veiled praise of the Athenian *nomos* of its constitution. When, however, those praised as ‘the most warlike’ are those Asiatics who are ‘autonomous’ and ‘toil for themselves’ (16.5 J), there is embedded a further political argument. In so far as the Athenians imposed the *nomos* of democracy upon many of the Asiatic Greeks of their *arche*,<sup>51</sup> the passage provides an implicit defense of Athenian *arche* as good for the ruled, enabling the Asiatics to be better than the dictates of their environment would otherwise prescribe. The argument is useful: what to some seemed an unacceptable infringement upon the rights of political self-determination can with this argument be presented as the means whereby Asiatics, ‘environmentally challenged’ as they were, could elevate themselves to be better than the constraints of their geography would have allowed. Athenian *arche* offered the opportunity for Ionians to better themselves through *nomos*,<sup>52</sup> and thereby transcend the derogatory characterization of them

<sup>50</sup> The more extensive study of this topic must needs contain analysis of Thucydides’ use of medicine in his historical analysis, as well as in speeches, but unfortunately such an undertaking, with its extensive scholarship, must lie outside the more limited scope of this article. SWAIN 1993 (with bibliography) is a useful starting point.

<sup>51</sup> The *locus classicus* for this practice is [Xen.] *Ath. Pol.* 3.10-11. For the Athenian imposition of democracies, with some nuancing of the motivations, see BROCK 2009.

<sup>52</sup> And this argument seems to have been presented as *a fortiori* the case for the metics living in Athens—the subject of wonder (*thauma*)—as seen in the exhortation

found so often in contemporary sources.<sup>53</sup> It also implicitly answers those who, pointing out the inferior character of the Greeks that the Athenians ruled,<sup>54</sup> derided what Athens seems to have regarded as its greatest achievement—*arche* over Greeks.<sup>55</sup> In summary, the environ-

---

given to Nicias by Thucydides (7.63.3): ἐκείνην τε τὴν ἡδονὴν ἐνθυμεῖσθαι ὡς ἀξία ἐστὶ διασώσασθαι, οἳ τέως Ἀθηναῖοι νομιζόμενοι καὶ μὴ ὄντες ἡμῶν τῆς τε φωνῆς τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τῶν τρόπων τῇ μιμήσει ἐθαυμάζεσθε κατὰ τὴν Ἑλλάδα... ('Bear in mind how well worth preserving is the pleasure felt by those of you who through your knowledge of our language and imitation of our manners were always considered Athenians, even though not so in reality, and as such were honored throughout Hellas...').

<sup>53</sup> See e.g. Plato, *Sym.* 182 b-c for the extent to which such characterizations are taken for granted in contemporary Athenian discourse: τῆς δὲ Ἴωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ αἰσχρὸν νενόμισται, ὅσοι ὑπὸ βαρβάρους οἰκοῦσιν. τοῖς γὰρ βαρβάρους διὰ τὰς τυραννίδας αἰσχρὸν τοῦτό γε καὶ ἢ γε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστική· οὐ γὰρ οἶμαι συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρωσ ἐμποιεῖν ('But in Ionia and many other regions where they live under barbarians, it is counted a disgrace. Foreigners hold this thing, and all training in philosophy and sports, to be disgraceful, because of their despotic government; since, I presume, it is not to the interest of their rulers to have lofty notions engendered in their subjects, or any strong friendships and communions; all of which Love is pre-eminently apt to create'). See also Herodotus' presentation of what 'Scythians' say about Ionians (Hdt. 4.142): 'On the one hand, inasmuch as Ionians are free, the Scythians judge them to be the most cowardly and least manly of all mankind, but, conversely, when they speak about (τὸν λόγον ποιεύμενοι) Ionians as slaves (ὡς δούλων ἐόντων) they say they are captives most loving their masters (φιλοδέσποτοι) and least likely to run away.' On contemporary views of the Ionians, see the sources assembled in ALTY 1982; see also IRWIN and GREENWOOD 2007a, 19-25.

<sup>54</sup> See, for instance, the portrayal of the Ionians in the failed Ionian Revolt as owing to their unwillingness to exert themselves (Herodotus 6.11-12) with THOMAS 2000, 105-106. Or see Thucydides' account of the Ionians who first revolted from the Delian League in response to the obligatory military service, whom he describes as those 'not accustomed and not willing to exert themselves (ταλαιπωρεῖν, 1.99.1): ταλαιπωρεῖν, ταλαιπωρία and other words of this stem are buzzword in *Airs* (e.g. 12.6 J, 16.4 J, 16.5 J, 19.4 J (2x), 23.3 J (2x), 24.2 J, 24.3 J, 24.8 J): over 10% of all appearances in the Corpus are in this text; cf. JOUANNA 1996, 21 n. 38. For more on the contemporary resonances of the word see below.

<sup>55</sup> See the words attributed to Pericles (Thuc. 2.64.3): μνήμη καταλείψεται, Ἑλλήνων τε ὅτι Ἑλληνες πλειστον δὴ ἤρξαμεν. Against this, compare the disdain in Hermocrates' exhortation (Thuc. 6.77.1), '...resolutely show them that here are no Ionians, or Hellenes, or islanders, who change continually, but always serve a master, sometimes the Mede and sometimes some other, but free Dorians from independent Peloponnese, dwelling in Sicily.' Cf. Herodotus' pun (5.97) about the ships the Athenians send

mental determinism of *Airs, Waters, Places* uses ‘science’ implicitly to explain both how it is natural for these Asiatics to be ruled and how *nomos*—one derived from Athens—benefits them by countering the effect of their environment on their character, thereby improving them and in turn elevating the quality of the *arche* (Athens’) to which they belong.

The text goes further, however: what matters is not only the arguments that the text champions, based on environment and to a lesser extent *nomos*, but also the one that it excludes, namely, the ‘genetic’: that is, differences *kata genos*. In the context of the ideology of Athenian *arche* this choice has practical utility, performing as it does a critical separation in ‘national’ character between European Greeks, to whom Athenians of course belonged, and those Greeks of Asia whom their *arche* ruled, one alleged to lie in ‘science’ as the ‘natural’ consequence of their differing geographies. This separation was, of course, essential for Athenians since the Ionians whom they ruled were alleged to be of Athenian descent. If these Asiatics should have been considered biologically—*kata genos*—soft and unwarlike, naturally disposed to be ruled by others, this would have had some unflattering implications for their Athenian progenitors. Instead, the environmental determinism offered by the text enables them to be ‘naturally’ inferior in a sense other than genetic, owing to the natural factors belonging to a different environment rather than the factor of a *physis* which to some extent was still shared with the Athenians. This is important since from some vantage points the Athenians were seen as nothing other than trumped up Ionians.<sup>56</sup> Moreover, the disparaging depictions of Asiatics here, those one might find applied to Ionian Greeks by Athenians, were in fact things that were said of Athens *qua* Ionians elsewhere. Compare Thucydides’ Corinthians who, exhorting their Peloponnesian allies to lift the Athenian siege of Potidaea, point out the travesty of a Dorian city being besieged by *Ionians* (Thuc. 1.124.1): ‘Delay not, therefore, to bring aid to the Potidaeans, Dorians who are besieged by Ionians, which is quite a

---

to aid the Ionian revolt as the ἀρχὴ κακῶν, the ‘beginning of evils’ that becomes the *arche* made up of *kakoi*: see IRWIN and GREENWOOD 2007b, ‘Index’, s.v. *arche kakon*.

<sup>56</sup> See the stele at the Isthmus recording towards the east, ‘This is not the Peloponnese, but Ionia, and toward the west, ‘This is the Peloponnese, not Ionia’: Strab. 3.5.5, 9.1.6; cf. Plut. *Thes.* 25, where its erection is ascribed to Theseus. See further Solon 4a for Athens as ‘the oldest land of Ionia’ and the kinship denoted by the Ionian names of the pre-Cleisthenic tribes (Hdt. 5.66.2, 69.1), said to have been changed because of Cleisthenes’ disdain for Ionians.

reversal of the order of things.<sup>57</sup>

Distinctions among Greeks, some of whom are European, takes us to the final chapter of the text (24 J), where in conclusion the text's thesis is recapitulated, 'For in general you will find assimilated to the nature of the land both the physique and the characteristics of the inhabitants (εὐρήσεις γὰρ ἐπὶ τὸ πλῆθος τῆς χώρας τῇ φύσει ἀκολουθέοντα καὶ τὰ εἶδεα τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς τρόπους, 24.7 J; and again at 24.9): 'harder', more inhospitable, lands, so the text maintains, produce stronger, more intelligent and more warlike peoples. The difference is that as the thesis is now applied, distinctions are rendered among Europeans, and consequently among the Greeks who live there. In terms of presentation, the argument of ch. 24 seems rather unemphatic, striking its readers as just a further reflection—an unproblematic corollary—of the text's central thesis (24.1 J; cf. 23.1 J):

In Europe too there are tribes (φῦλα) differing one from another in stature, in shape and in courage. The differences are due to the same causes as I mentioned above, which I will now describe more clearly.

And yet, despite this casual veneer (facilitated by the gentle introduction in ch. 23), standing as it does in final position the argument must be recognized as occupying a weighty position. I would argue that the passage is united with the rest of the text in the degree to which it partakes of Athenian ideology. In this case, however, the contrast is not between Athenians and their Ionian kin who have been weakened by climate and geography, but rather the 'scientifically-based' superiority of the Athenians over their enemies, that is, over those European Greeks who were known to possess better lands than the Athenians.

Thucydides helps us realize that they are here the text's target. The very first argument of Thucydides' *Histories*, in his proem (the so-called 'Archaeology') foregrounds the weakness of Attica's land—its 'thinness of soil', *to leptogeon*—<sup>58</sup> against the 'excellence' (*arete*) of Thessaly, Boeotia, and most of the Peloponnese, using it as an explanation for early Athens' greater 'growth' (1.2.3-6):

The richest soils (μάλιστα δὲ τῆς γῆς ἢ ἀρίστη) were always most subject to this change of masters; such as the district

<sup>57</sup> On the Dorians' view of Ionian inferiority, see e.g. Thucydides 5.9.1, 6.77.1, 7.5.4. See MUNSON 2007, 147 n. 6 and 149, and ALTY 1982, 3-4. See ALTY (pp. 7-11) also on the Athenians' desire to distance themselves from such aspects of their Ionianism.

<sup>58</sup> Cf. the description of Attica, past and present, in Plat. *Critias* 110e-111d.

now called Thessaly, Boeotia, most of the Peloponnese, Arcadia excepted, and the most fertile parts (ὄσα ἦν κρᾶτιστα) of the rest of Hellas. The excellence of the land (διὰ γὰρ ἀρετῆν γῆς) favoured the aggrandizement of particular individuals, and thus created faction which proved a fertile source of ruin. It also invited invasion. Accordingly Attica, from the poverty of its soil (διὰ τὸ λεπτόγειον) enjoying from a very remote period freedom from faction, never changed its inhabitants. And here is no inconsiderable exemplification of my assertion, that the migrations were the cause of there being no correspondent growth in other parts (διὰ τὰς μετοικίας ἐς τὰ ἄλλα μὴ ὁμοίως αὐξηθῆναι). The most powerful (οἱ δυνατώτατοι) victims of war or faction from the rest of Hellas took refuge with the Athenians as a safe retreat; and at an early period, becoming naturalized, swelled the already large population of the city to such a height that Attica became at last too small to hold them, and they had to send out colonies to Ionia (ὥστε καὶ ἐς Ἴωνίαν ὕστερον ὡς οὐχ ἰκανῆς οὖσης τῆς Ἀττικῆς ἀποικίας ἐξέπεμψαν).

No less than *Airs, Waters, Places*, albeit on different grounds, Thucydides makes the weaker argument the stronger, rendering what might conventionally be held to be a weakness of a city—its poor soil—into in fact a source of strength for its people. The argument runs as follows: the inferior land of Athens did not give rise to the degree of stasis that arose over better quality lands, and therefore Athens was stable, and this stability in turn strengthened Athens by allowing it to become the haven for exiles from the stasis that had been generated in other cities over possession of those more fertile lands. Implicit also is another argument for Athenian superiority: this increase in migration to Athens forced those whom we infer to be the weakest of the Athenians to leave Athens and settle Ionia, and thus a latent distinction is drawn between the stock of the ‘original’ European Ionians, i.e. Athenians, and those who become the ancestors of the Asiatic ones. There were the ones who could hack the competition in Athens with the *stasiotai* arriving from elsewhere, and those who could not, and the present-day populations of Attica and Ionia are descended from each respectively.

Seen this way, Thucydides’ account and *Airs, Waters, Places* are united in their attempt to assert a negative correlation between the quality of a land and the strength, stability and growth of its people, albeit employing



somewhat different approaches. Behind each must lie a common and more traditional idea that renders a different correlation between climate and constitution, namely, that a land possessing ‘excellence’, the term significantly *arete*, breeds men whose—to apply the words of *Airs* (24.7J) quoted above—‘physiques (*eidea*) and characteristics (*tropous*) follow [its] nature’. The claim that the *arete* of the land leads to the *arete* of its people is certainly a less sophisticated position, but also less *sophistic* to the degree at least that it seems less counter-intuitive.<sup>59</sup> And if we ask whose land it was which it was so important to deny conferred *arete* on its inhabitants, the answer would of course be above all the Peloponnesians’, and in particular the Spartans’, its fine land was a *topos* of Athenian literature,<sup>60</sup> and the *arete* of its people—widely acknowledged, if sometimes begrudgingly—was something that required vigorous denial.<sup>61</sup>

Linguistically one can see that this distinction between Athens and her enemies, particular Sparta, is precisely what is at stake. The term given by Thucydides for the quality of Athens’ soil—its *leptogeon*—is not carelessly chosen, but rather done so for its implications. *Lepta* is the word that describes the poor soil that *Airs*, *Waters*, *Places* asserts to be responsible for the positive characteristics of its men:

ὀκόσοι δὲ λεπτά τε καὶ ἄνυδρα καὶ ψιλὰ, τῆσι μεταβολῆσι  
τῶν ὠρέων οὐκ εὐκρητα, ἐν ταύτῃ τῇ χώρῃ τὰ εἶδεα εἰκὸς  
σκληρὰ τε εἶναι καὶ ἔντονα καὶ ξανθότερα ἢ μελάντερα καὶ  
τὰ ἤθεα καὶ τὰς ὀργὰς ἀθάδεάς τε καὶ ἰδιογνώμονας.

As to those that dwell on thin (*lepta*), dry, and bare soil, and where the

<sup>59</sup> Thucydides’ passage also gets away with sophistry, too, in that readers are induced to see Athens as somehow stronger than lands with *arete* for having received the *dunatotatoi* driven out from there, but of course these are the most powerful of the defeated, and those who retained control of those lands possessing *arete*, the winners of the stasis, would have been absolutely so: no amount of shipping the weakest of Athens’ population to Ionia would change that, but a good amount of rhetoric can induce a reader not to notice. For an extended discussion of this passage see BIRASCHI 1984.

<sup>60</sup> See Eur. *IT* 399 (τὸν εὐνδρον δονακόχλοον | λιπόντες Εὐρώταν), but also *Helen* 209, 349, 493. On the quality of Sparta’s land see also Herodotus 1.66.1. See also Euripides’ *Temenidae* fr. 730 (ἄπασα Πελοπόννησος εὐτυχεὶ πόλις), and also fr. 727e (from *Temenidae* or *Temenus*: see COLLARD and CROPP 2008, 225-227), which might even contain an *Airs*-style aetiology for the subordination of the Messenians to the Spartans based on the former’s better land. One might also compare Ephorus (*apud* Strab. 6.2.2) on colonizing Sicily, ‘the nothingness of its people and the excellence of its soil (τὴν τε οὐδένειαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς γῆς)’.

<sup>61</sup> See further below.

changes of the seasons exhibit sharp contrasts, it is likely that in such country the people will be hard in physique and well-braced, fair rather than dark, stubborn and independent in character and in temper. (24.6 J)

By contrast, the possibility of being *leptoi* is that which is denied to men who possess fine soil:

ὄκου μὲν γὰρ ἡ γῆ πείρα καὶ μαλθακὴ καὶ ἔνυδρος, καὶ τὰ ὕδατα κάρτα μετέωρα, ὥστε θερμὰ εἶναι τοῦ θέρους καὶ τοῦ χειμῶνος ψυχρά, καὶ τῶν ὠρέων καλῶς κείται, ἐνταῦθα καὶ οἱ ἄνθρωποι σαρκώδεις εἰσι καὶ ἄναρθροι καὶ ὑγροὶ καὶ ἀταλαίπωροι καὶ τὴν ψυχὴν κακοὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. τό τε ῥάθυμον καὶ τὸ ὑπνηρὸν ἔνεστιν ἐν αὐτοῖς ἰδεῖν· ἔς τε τὰς τέχνας παχέες καὶ οὐ λεπτοὶ οὐδ' ὀξεές.

For where the land is rich, soft, and well-watered, and the water is very near the surface, so as to be hot in summer and cold in winter, and if the situation be favourable as regards the seasons, there the inhabitants are fleshy, ill-articulated, moist, lazy, and generally cowardly in character. Slackness and sleepiness can be observed in them, and as far as the arts are concerned they are thick-witted, and neither subtle (*leptoi*) nor sharp. (24.8 J)

The implication is that lands which are *lepta*, as Thucydides claims Athens to be, produce men who are *leptoi*, and this is the substantiation of the claim that proceeds this final synopsis, namely that ‘physiques and characteristics of men follow the nature of the land’. *Airs* studiously avoids using the word *arete* to describe the quality belonging to ‘rich’, ‘soft’, ‘well-watered’ lands, thereby avoiding the negative implications for Athenians whose land lacks it, lest it invite the contrary view that men more straightforwardly mirror the land that sustains them.

Another detail of ch. 24 that reveals the primary audience of the text is the author’s concession regarding these ‘soft’ peoples, namely that, ‘although bravery and endurance are not by nature part of their character, the imposition of law can produce them artificially’ (24.3 J: τὸ δὲ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ταλαίπωρον ἐν τῇ ψυχῇ φύσει μὲν οὐκ ἂν ὁμοίως ἐνεῖη, νόμος δὲ προσγενόμενος ἀπεργάζοιτ’ ἄν). The claim once again is conspicuous for acknowledging at the expense of the text’s central thesis the importance of *nomos* as a determinant of character, *and* for echoing the argument so often mobilized by Athenians in their attempts to denigrate the renowned bravery of the Spartans: not arising from their nature, Spartan bravery is nothing other than a mindless reflex arising

from extensive training.<sup>62</sup> This is of course made famous in Pericles' funeral oration, in which he contrasts Spartan *nomos*-instilled courage with that arising effortlessly from the Athenians' *tropoi* (2.39.1 and 4):

διαφέρομεν δὲ καὶ ταῖς τῶν πολεμικῶν μελέταις τῶν ἐναντίων τοῖσδε...πιστεύοντες οὐ ταῖς παρασκευαῖς τὸ πλεόν καὶ ἀπάταις ἢ τῶ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ· καὶ ἐν ταῖς παιδείαις οἱ μὲν ἐπιπόνῳ ἀσκήσει εὐθύς νέοι ὄντες τὸ ἀνδρεῖον μετέρχονται, ἡμεῖς δὲ ἀνεμίνως διαιτώμενοι οὐδὲν ἤσσον ἐπὶ τοὺς ἰσοπαλεῖς κινδύνους χωροῦμεν...καίτοι εἰ ῥαθυμία μᾶλλον ἢ πόνων μελέτη καὶ μὴ μετὰ νόμων τὸ πλεόν ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν, περιγίγνεται ἡμῖν τοῖς τε μέλλουσι ἀλγεινοῖς μὴ προκάμνειν, καὶ ἐς αὐτὰ ἐλθοῦσι μὴ ἀτολμοτέρους τῶν αἰεὶ μοχθούτων φαίνεσθαι, καὶ ἐν τε τούτοις τὴν πόλιν ἀξίαν εἶναι θαυμάζεσθαι καὶ ἔτι ἐν ἄλλοις.

If we turn to our military policy, there also we differ from antagonists... trusting less in system and policy than to the native spirit of our citizens; while in education, where our rivals from their very cradles by a painful discipline seek after manliness, at Athens we live exactly as we please, and yet are just as ready to encounter every legitimate danger... And yet if with habits not of labor but of ease, and courage not of art but of nature, we are still willing to encounter danger, we have the double advantage of escaping the experience of hardships in anticipation and of facing them in the hour of need as fearlessly as those who are never free from them.

A giveaway, too, is the term used in *Airs*, *to talaiporon* ('toil, exertion'): its collocation in classical and classicizing sources with the Spartan/Dorian *ethos* is marked. Those of the Peloponnese are the people who are prepared to endure labours, *ponoi*.<sup>63</sup> See, for instance, the self-characterization of the Peloponnesian *ethos* attributed by Thucydides to the Corinthians (1.123.1)

περὶ δὲ τῶν ἔπειτα μελλόντων τοῖς παροῦσι βοηθοῦντας χρὴ ἐπιταλαιπωρεῖν (πάτριον γὰρ ὑμῖν ἐκ τῶν πόνων τὰς ἀρετὰς κτᾶσθαι), καὶ μὴ μεταβάλλειν τὸ ἔθος.

But concerning what shall be hereafter, we should devote every effort to the task in hand—for to win virtue by toils is our heritage—do not

<sup>62</sup> For sources for this argument and for refutations of it, see IRWIN 2013a, 232-238.

<sup>63</sup> On *ponoi* as characteristic of the Spartans see e.g. Xen. *Lac. Pol.* 2.5.5, 3.2.2 with LIPKA 2002, 18-19, 115, 124, 137. See also IRWIN 2013b, 283-287.

change your ethos.<sup>64</sup>

Or compare the saying attributed to Alcibiades meant to undermine the Spartans' reputation for bravery (Ael. *VH* 13.38):

Ἔλεγε δὲ μηδὲν παράδοξον ποιεῖν Λακεδαιμονίους ἀδεῶς  
 ἐν τῷ πολέμῳ ἀποθνήσκοντας· τὴν γὰρ ἐκ τῶν νόμων  
ταλαιπωρίαν ἀποδιδράσκοντας<sup>65</sup> θάνατον ὑπὲρ τῶν  
πόνων ὧν ἔχουσι προθύμως ἀλλάττεσθαι.

[Alcibiades] used to say that the Spartans who died fearlessly in war were not doing anything strange. There were escaping the ordeal imposed on them by their laws and eagerly accepted death in place of their labours.

One also sees this *ethos* portrayed in Prodicus' famous 'Choice of Heracles', where the Dorian progenitor chooses the path belonging to *Arete* ('Virtue', 'Excellence'), one in which he will be subject to constant labours.<sup>66</sup>

That Sparta in particular is the target of the derogatory portrayal of those Europeans with fine lands may find further confirmation in another linguistic detail of the text. As discussed above and also made explicit in the text, ch. 24's allusion to the capacity of *nomos* to transcend the determinants of environment alludes to the argument made earlier about Asia in ch. 16. But there is a subtle shift in language that is made despite the authors' claim to be repeating his earlier words. While ch. 16.5 J describes the warlike nature of 'all the inhabitants of Asia, whether Greek or non-Greek, *who are not ruled by despots*, but are

<sup>64</sup> Here one recalls the Corinthians will soon speak of the travesty of Ionians besieging Dorians at Potidaea (quoted above), a people famous for their unwillingness, for whatever the alleged reason, 'to toil' (ταλαιπωρεῖν): see *AWP* 16.4 J, Herodotus 6.11-12 (2x). See also Thucydides 2.70.2 where he explains that terms were made with the Potidaeans because the Athenian generals were aware of the *talaiporia* being experienced by their army in the cold weather. The use of the stem in Thucydides itself deserves a short article—an essential feature of the valence of the term is whether it is imposed upon one or something one has willingly chosen to undergo.

<sup>65</sup> The verb is not carelessly chosen: it renders the Spartans facing death bravely the equivalent of slaves fleeing a too severe master; cf. Xenophon, *Mem.* 1.6.2 where Antiphon tells Socrates a 'slave' would flee the too austere lifestyle that Socrates calls—erroneously in his opinion—*eudaimonia*. See IRWIN 2013b, 283-286 and IRWIN 2017a, 11-16 for further sources and an interpretation of this nexus of ideas. For the conception of *nomos* as a *despotes* see Hdt. 7.104.4, and for the citizen as its slave, Pl. *Crito* 50e and 52d.

<sup>66</sup> On the labours required by *Arete* see Prodicus *apud* Xenophon, *Mem.* 2.1.34. See, by contrast, *Eudaimonia/Kakia*'s promise, 'Have no fear that I may lead you into carrying away these things through labouring (*ponoounta*) and toiling (*talaiporounta*) in body and soul.'

independent, toiling for their own advantage' (ὀκόσοι γὰρ ἐν τῇ Ἀσίῃ Ἕλληνες ἢ βάρβαροι μὴ δεσπόζονται, ἀλλ' αὐτόνομοι εἰσι καὶ ἐωυτοῖσι ταλαιπωρεῦσιν), in ch. 24 the author changes the term by which he describes those being ruled, no longer δεσπόζονται but βασιλεύονται:

For, as I said above, where there are kings (ὄκου γὰρ βασιλεύονται), there must be the greatest cowards. For men's souls are enslaved, and refuse to run risks readily and recklessly to increase the power of somebody else. But independent people, taking risks on their own behalf (ὑπὲρ ἐωυτῶν) and not on behalf of others, are willing and eager (προθυμεῦνται ἐκόντες) to go into danger, for they themselves enjoy the prize of victory.

Easy to neglect as apparently minor, the shift has a point when it occurs in a context describing the involuntary facing of danger (οὐ βούλονται παρακινδυνεύειν ἐκόντες) among mainland Greeks: for βασιλεύονται appropriately describes those European Greeks who unusually still had kings (*basileis*), among whom prominently the Spartans, who possessed a constitutional diarchy and whose 'bravery' was frequently challenged as nothing more than a product of training and obedience, not one belonging to an individual's volition.<sup>67</sup>

More might be said of the ideology implicit in the details of *Airs, Waters, Places*, but I conclude with a summary: in its central argument *Airs, Waters, Places* provides a 'scientific' justification of an ideology that, in terms of positing a biological—if not genetic—superiority of some peoples, one might well call 'racist', and argues implicitly for the superiority of one people over others.<sup>68</sup> Although careful not to make ostensible reference to its privileged audience, no doubt to avoid compromising

<sup>67</sup> It is worth noting that elsewhere in the Hippocratic corpus we find an equivalence of Ionia and the Peloponnese based on features of their physical situation: see *Diseases IV* 34.15 Littré which stresses their fine orientation towards the sun: ἡ γὰρ Ἰωνίη χώρα καὶ ἡ Πελοπόννησος τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ὥρων οὐ κάκιστα κέεται, ὥστε δύνασθαι ἐξαρκεῖν τοῖσι φυομένοισι τὸν ἥλιον... As in *Airs*, the author attempts to undercut the manifest advantages shared by these locations, in this case pointing out that, despite their fine orientation, Ionia and the Peloponnese nevertheless cannot grow the coveted silphium: unlike Libya their 'great' soil lacks the crucial *ikmas*. Unable *absolutely* to denigrate Ionia and the Peloponnese for the quality of their land, widely recognized as possessing *aretè*, the text reaches for a comparative frame—and one as extreme as Libya with its coveted silphium—that will in one respect at least make them seem inferior.

<sup>68</sup> On proto-racism in antiquity see the work of ISAAC 2004, GRUEN 2011, and MCCOSKEY 2012.

its claim to objectivity, closer examination of the text demonstrates how the ‘environmental determinism’ it purveyed would have proved most serviceable to the ideology of Athenian *arche* that sought to elevate itself above both its subjects and enemies. Scholarship has tended to praise the text for the intellectual endeavor that its search for ‘causes’ seems to represent, taking it both as a straightforward indication of the best the times could do in terms of medical science and as sincere in its intellectual aims. This impulse ought, in my opinion, to be resisted. It rests upon the unwarranted assumption that this text is somehow representative of the best Greek views on the subject, and assumes that there were not contemporaries prepared to challenge—for perfectly rational reasons—the arguments that it advanced. Herodotus, I argue, suggests the case was otherwise. By disengaging from a teleological perspective, one becomes capable of seeing a text written very much for the needs of its consumers, and—more cynically—of recognizing that the pursuit of ‘causes’ in which some purveyors of this medical science engaged was for those that served certain political and ideological agenda. When viewed this way, it becomes difficult to distinguish *Airs* from other historical attempts to mobilize ‘medical science’ in the service of a supremacist ideology and its empire, or to see anything primitive or inadvertent in its contradictions and fallacies.<sup>69</sup>

*Elizabeth Irwin*

Columbia University, New York  
*ei42@columbia.edu*



#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ASHERI, D. 2007. Book 3. In: D. ASHERI, A. LLOYD, and A. CORCELLA [O. MURRAY and A. MORENO (eds)], *A Commentary on Herodotus. Books I-IV*. Oxford: Oxford University Press, 379-542.
- ALTHOFF, J. 1993. Herodot und die griechische Medizin. In: K. DÖRING and G. WÖHRLE (eds), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Vol. 3. Bamberg: Colibri, 1-16.

<sup>69</sup> Of course, I refer here above all to eugenics and the complicity of medical science with the scientific racism of the Third Reich, on which see BIDDISS 1997, WEIGMANN 2001.

- ALTY, J. 1982. Dorians and Ionians. *JHS* 102: 1-14.
- BIDDIS, M. 1997. Disease and Dictatorship: The Case of Hitler's *Reich*. *Journal of the Royal Society of Medicine* 90.6: 342-346.
- BIRASCHI, A. M. 1984. L'Auxesis diversa dell' Attica. A proposito di Tucidide I 2, 6. *PP* 39: 5-22.
- BRANDENBURG, D. 1976. *Medizinisches bei Herodot. Eine literaturhistorische Studie zur antiken Heilkunde*. Berlin: Hessling.
- BROCK, R. 2009. Did the Athenian Empire Promote Democracy? In: J. MA, N. PAPA-ZARKADAS and R. PARKER (eds), *Interpreting the Athenian Empire*. London: Duckworth, 149-166.
- COLLARD, C. and CROPP, M. 2008. *Euripides VIII. Fragments. Oedipus-Chrysis, Other Fragments*. (Loeb Classical Library, 506.) Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- CONNOR, W. R. 1984. *Thucydides*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CRAIK, E. M. 2015. *The 'Hippocratic' Corpus: Content and Context*. London and New York: Routledge.
- CRAWLEY, R. 1910. *Thucydides: The Peloponnesian War*. London: J. M. Dent.
- DAVIES, M. 2010. From Rags to Riches: Democedes of Croton and the Credibility of Herodotus. *BICS* 53.2: 19-44.
- DEAN-JONES, L. 2003. Literacy and the Charlatan in Ancient Greek Medicine. In: H. YUNIS (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 97-121.
- DEAN-JONES, L., and ROSEN, R. (eds) 2016. *Ancient Concepts of the Hippocratic: Papers Presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008*. Leiden: Brill.
- DEMAND, N. 1999. Did the Greeks Believe in the Efficacy of Hippocratic Treatment – And, If So, Why? In: I. GAROFALO, A. LAMI, D. MANETTI, and A. ROSELLI (eds), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum: atti del IXe colloque international hippocratique, Pisa, 25-29 settembre 1996*. (Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», 183.) Florence: Olschki, 139-148.
- DEMONT, P. 2009. Figures of Inquiry in Herodotus' *Inquiries*. *Mnemosyne* 62: 179-205.
- \_\_\_\_\_, 2018. Herodotus on Health and Disease. In: E. BOWIE (ed.), *Herodotus: Narrator, Scientist, Historian*. (Trends in Classics.) Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 175-196.
- DOVER, K. 1968. *Aristophanes Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- EIJK, P. J. VAN DER 1991. *Airs, Waters, Places and On the Sacred Disease: Two Different Religiosities?* *Hermes* 119: 168-176.
- \_\_\_\_\_, 2005. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 2016. On Hippocratic and Non-Hippocratic Medical Writing. In: DEAN-JONES and ROSEN (eds) 2016, 17-47.

- GEUS, K., E. IRWIN, and T. POISS (eds) 2013. *Herodots Wege des Erzählens: Logos und Topos in den Historien*. (Zivilisationen & Geschichte 22). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- GILL, M. L. 2002-3. Plato's *Phaedrus* and the Method of Hippocrates. *ModSch* 80: 295-314.
- GOMME, A. W. 1956. *A Historical Commentary on Thucydides*, Vol. II: *Books II-III*. Oxford: Oxford University Press.
- GRENSEMANN, H. 1979. Das 24. Kapitel von *De aeribus, aquis, locis* und die Einheit der Schrift. *Hermes* 107: 423-441.
- GRIFFITHS, A. 1987. Democedes of Croton. A Greek Doctor at Darius' Court. In: H. SANCISI-WEERDENBURG and A. KUHR (eds), *Achaemenid History*, ii: *The Greek sources*. Leiden: Brill, 37-51.
- GRUEN, E. S. 2011. *Rethinking the Other in Antiquity*. (Martin Classical Lectures.) Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- HEINIMANN, F. 1945. *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 1.) Basel: F. Reinhardt.
- HORNBLOWER, S. 1991. *A Commentary on Thucydides*, Volume 1: *Books I-III*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_, 2008. *A Commentary on Thucydides*, Volume 3: *Books 5.25-8.109*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 2013. *Herodotus: Histories, Book V*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IRWIN, E. 2007. "What's in a Name?" and Exploring the Comparable: Onomastics, Ethnography, and *Kratos* in Thrace ([Hdt.] 5.1-2 and 3-10). In: IRWIN and GREENWOOD (eds) 2007b, 41-87.
- \_\_\_\_\_, 2011. 'Lest the things done by men become *exitêla*': writing up Aegina in a late fifth-century context. In: D. FEARN (ed), *Aegina: Contexts for Choral Lyric Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 426-457.
- \_\_\_\_\_, 2013a. The Significance of Talthybius' Wrath. In: GEUS, IRWIN, and POISS (eds) 2013, 223-260.
- \_\_\_\_\_, 2013b. To Whom Does Solon Speak? Conceptions of Happiness and Ending Life Well in the Later Fifth Century (Hdt. 1.29-33). In: GEUS, IRWIN, and POISS (eds) 2013, 261-321.
- \_\_\_\_\_, 2014. Ethnography and Empire: Homer and the Hippocratics in Herodotus' Ethiopian *Logos*, 3.17-26. *Histos* 8: 25-75.
- \_\_\_\_\_, 2017a. Debating the Happiness of Periclean Athens: from Herodotus' Solon to its Legacy in Aristotle. *Acta Classica* Supplement 4: 1-42.
- \_\_\_\_\_, 2017b. Just Why Did Cambyses Conquer Egypt? Herodotus' *Logos* of Cambyses' Egyptian Campaign: His Story as History. In: R. ROLLINGER (ed.), *Die Sicht auf die Welt zwischen Ost und West (750 v. Chr. – 550 n. Chr.)/Looking at the World, from the East and the West (750 BCE – 550 CE)*. (Classica et Orientalia 12.) Wiesbaden: Harrassowitz, 95-141.
- \_\_\_\_\_, 2018. The End of Herodotus' *Histories* and the End of the Atheno-Pelo-



- ponnesian Wars. In: T. HARRISON and E. IRWIN (eds), *Interpreting Herodotus*. Oxford and New York: Oxford University Press, 279-334.
- IRWIN, E., and GREENWOOD, E. 2007a. Introduction. In: IRWIN and GREENWOOD (eds) (2007b), 1-40.
- \_\_\_\_\_, (eds) 2007b. *Reading Herodotus: A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*. New York: Cambridge University Press.
- ISAAC, B. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- JONES, W. H. S. 1923. *Hippocrates*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- JOUANNA, J. 1996. *Hippocrate: Airs, eaux, lieux* (Tome II, 2e partie). *Texte et Traduction*. Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_, 1999. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. (Medicine and Culture.) Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_, 2005. Cause and Crisis in the Historians and Medical Writers. In: P. VAN DER EIJK (ed.) 2005, *Hippocrates in Context. Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium, University of Newcastle Upon Tyne, 27-31 August 2002*. (Studies in Ancient Medicine 31.) Leiden and Boston: Brill, 3-27. [Originally published as 'Causes et crises chez les historiens et les médecins d'époque classique', in S. FRANCHET D'ESPÈREY *et al.* (eds), *Fondements et crises du pouvoir*. Bordeaux: Ausonius, 217-235.]
- \_\_\_\_\_, 2012a. *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Trans. by N. Allies. (Studies in Ancient Medicine, 40.) Leiden and Boston: Brill.
- \_\_\_\_\_, 2012b. Politics and Medicine. The Problem of Change in *Regimen in Acute Diseases* and Thucydides (Book 6). In: JOUANNA 2012a, 21-38 (ch. 2). [Originally published as 'Politique et médecine. La Problématique du changement dans le Régime des maladies aiguës et chez Thucydide (livre vi)', in M. GRMEK and F. ROBERT (eds) 1980, *Hippocratica: Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*. (Colloques internationaux du CNRS.) Paris: CNRS, 299-319.]
- \_\_\_\_\_, 2012c. Rhetoric and Medicine in the Hippocratic Corpus. A Contribution to the History of Rhetoric in the Fifth Century. In: JOUANNA 2012a, 39-54 (ch. 3). [Originally published as 'Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au v<sup>e</sup> siècle', *REG* 97 (1984): 26-44.]
- \_\_\_\_\_, 2012d. Water, Health and Disease in the Hippocratic Treatise *Airs, Waters, Places*. In: JOUANNA 2012a, 155-172 (ch. 9). [Originally published as 'L'Eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique des *Airs, eaux, lieux*', in R. GINOUVÈS *et al.* (eds) 1994, *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec - Actes du colloque 25-27 novembre 1992*. Athens: École française, 25-40.]
- LATEINER, D. 1986. The Empirical Element in the Methods of Early Greek Medical Writers and Herodotus: A Shared Epistemology. *Autochthon* 20: 1-20.
- LLOYD, G. E. R. 1979. *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*. London: Cambridge University Press.

- \_\_\_\_\_, 1991. The Definition, Status, and Methods of the Medical Τέχνη in the Fifth and Fourth Centuries. In: A. C. BOWEN (ed.), *Science and Philosophy in Classical Greece*. (Sources and Studies in the History and Philosophy of Classical Science, 2.) New York and London: Garland Publishing, 249-260.
- MACAN, R. W. 1895. *Herodotus, the Fourth, Fifth and Sixth Books. With Introduction, Notes, Appendices, Indices, Maps*, Vol. I: *Introduction, Text with Notes*. London and New York: Macmillan.
- MANSFELD, J. 1980. Plato and the Method of Hippocrates. *GRBS* 21: 341-362.
- MARSHALL, M. 1990. Pericles and the Plague. In: E. M. CRAIK (ed.), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Clarendon Press, 163-170.
- MCCOSKEY, D. 2012. *Race: Antiquity and Its Legacy*. (Ancients & Moderns.) London and New York: Oxford University Press.
- MOSS, J. 2007. The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*. *Ancient Philosophy* 27: 229-249.
- MUNSON, R. 2007. The Trouble with the Ionians: Herodotus and the Beginning of the Ionian Revolt (5.42-8). In: IRWIN and GREENWOOD (eds) 2007b: 146-167.
- NENCI, G. 1994. *Erodoto. Le Storie. Libro V*. Milan: Mondadori.
- NESTLE, W. 1938. Hippocratea. *Hermes* 73: 1-38.
- ROMILLY, J. DE 1976. Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: politique et médecine. *WS* 10: 93-105.
- \_\_\_\_\_, 1992. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press.
- SASSI, M. M. 2001. *The Science of Man in Ancient Greece*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- SCHUBERT, C. 1997. Menschenbild und Normwandel in der klassischen Zeit. In: H. FLASHAR and J. JOUANNA (eds), *Médecine et Morale dans l'antiquité*. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XLIII.) Vandœuvres, Genève: Fondation Hardt, 121-156.
- SOMMERSTEIN, A. H. 1982. *The Comedies of Aristophanes*, Vol. 3: *Clouds*. Warminster: Aris & Phillips.
- STEIN, H. 1882. *Herodotos. Dritter Band, Buch V und VI*. Berlin: Dietrich Reimer.
- SWAIN, S. 1994. Man and Medicine in Thucydides. *Arethusa* 27: 303-327.
- THOMAS, R. 2000. *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UBSDELL, S. 1983. *Herodotus on Human Nature: Studies in Herodotean Thought, Method and Exposition*. D.Phil. thesis, University of Oxford.
- WEIGMANN, K. 2001. The Role of Biologists in Nazi Atrocities: Lessons for Today's Scientists. *European Molecular Biology Organization* 2: 871-874.
- WEST, S. 1999. Hippocrates' Scythian Sketches. *Eirene* 35: 14-32.



Ιμπεριαλισμός, δεοντολογία και εκλαϊκευση της ιατρικής  
θεωρίας στην Αθήνα του ύστερου 5<sup>ου</sup> αιώνα:  
*Περί άέρων, ύδάτων και τόπων*

Elizabeth IRWIN

*Περίληψη*

**Η** ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ μελέτη αποτελεί το πρώτο μέρος μιας ευρύτερης έρευνας, η οποία έχει στο επίκεντρό της τις θεωρητικές και εκλογικευτικές προσεγγίσεις του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι. στην ιατρική επιστήμη (όπως αυτή εκπροσωπείται από τα λεγόμενα “Ιπποκρατικά” κείμενα αλλά και από προσωπικότητες όπως ο Αναξαγόρας), καθώς και την ευρύτερη διάχυση αυτών των θεωριών στην πολιτική και ηθική επιχειρηματολογία και συζήτηση της εποχής—αυτό που αποκαλώ (προς το παρόν) εκλαϊκευτική προοπτική του θέματος.

Στο πρώτο μέρος, που παρουσιάζεται εδώ, εξετάζεται η χρησιμότητα ενός Ιπποκρατικού κειμένου—του γνωστού *Περί άέρων, ύδάτων και τόπων*—όχι όσον αφορά τη συμβολή του στην ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης, αλλά στο πλαίσιο της εκλαϊκευτικής πολιτικής και ιδεολογίας της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και της ηγεμονίας της. Το κείμενο αυτό δεν προσφέρει τόσο πολλά στον τομέα της πρακτικής αντιμετώπισης των ασθενειών και ίσως ποτέ να μη στόχευε σε κάτι τέτοιο (όπως θα υποστήριζα). Ακριβώς γι’ αυτό το λόγο η δημοφιλία του κειμένου αυτού, αλλά και η απόφαση ορισμένων να υιοθετήσουν την επιχειρηματολογία αυτού του κειμένου σχετικά με τα παθολογικά αίτια και τη φυσιολογία έναντι άλλων πιο παραδοσιακών (και συχνά θρησκευτικών) και συνήθων επιχειρημάτων επιβάλλουν τη συστηματικότερη εξέτασή του. Όπως επιχειρώ να δείξω εδώ, ένας από τους κύριους παράγοντες που φαίνεται να είχε επίπτωση στη δημοφιλία της “επιστημονικής” επιχειρηματολογίας που προσφέρει το κείμενο αυτό, είναι ο συσχετισμός της

με την Αθηναϊκή Ηγεμονία και την πολιτική της—πολιτική τόσο προς τα μέλη της Δηλιακής Συμμαχίας (που είχαν πλέον περιέλθει σε επίπεδο υποτελών) όσο και προς άλλους που αποτελούσαν δυνητικά απειλή για την “ανάπτυξη” της. Στον πολιτικό στίβο ο θεωρητικός λόγος και η επιστημονική επιχειρηματολογία της ιατρικής και των διακινήτων της φαίνεται πως πρόσφεραν στους Αθηναίους βολικές και πειστικές (καθότι αυταρχικές), “ορθολογικές” και “επιστημονικές” βάσεις για την ιδεολογία και την πολιτική που εφάρμοζαν κατά την άσκηση της ηγεμονίας τους.



# Theatre of the Mind: Plato and Attic Drama<sup>1</sup>

Bernhard ZIMMERMANN

## I.

ACCORDING to the Neoplatonist Olympiodorus in his *Life of Plato* (prefixed to his commentary on *Alcibiades*, Test. 53a PCG), Plato reputedly had a very high regard for the comic poet Aristophanes, as well as for Sophron.<sup>2</sup> The characterization of the participants in his dialogues is supposed to have owed much to their work. There is even a tradition that appears to illustrate Plato's esteem for these two authors, namely the story that an edition of Aristophanes' and Sophron' comedies was found beside the philosopher's death bed. He is also said to have composed an epigram on Aristophanes: "The Graces were searching for an eternal grove, one that would never perish, and they found the soul of Aristophanes" (Test. 130 PCG).<sup>3</sup> At the same time, Plato supposedly also ridiculed (κωμωδεῖν) Aristophanes in the *Symposium* through the use of comic techniques: a sudden fit of hiccoughs prevented the comic poet from delivering his speech in praise of Eros.

Even if the story of texts found on Plato's death bed were untrue, although appealingly invented, and even if the charming epigram on Aristophanes is actually not by Plato, the tradition referred to by Olympiodorus can be seen as a reflection of the issues facing ancient literary criticism vis-à-vis the genre of Σωκρατικοὶ λόγοι, as Aristotle (*Poet.* 1, 1447b11) termed the Socratics' new form of representation that flour-

<sup>1</sup> Translated by Benjamin Millis.

<sup>2</sup> Aristophanes, Test. 53a PCG (Olympiod. *Vit. Plat.* (commentario in Alcib. pr. praemissa) p. 3,65 West): ἔχαιρεν δὲ πάνυ καὶ Ἀριστοφάνει τῷ κωμικῷ καὶ Σώφρονι, παρ' ὧν καὶ τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ὠφελήθη. λέγεται δὲ οὕτως αὐτοῖς χαίρειν ὥστε καὶ ἠνίκα ἐτελεύτησεν εὐρεθῆναι ἐν τῇ κλίνῃ αὐτοῦ Ἀριστοφάνη καὶ Σώφρονα. καὶ ἐπίγραμμα δὲ τοιοῦτον εἰς Ἀριστοφάνην πεποίηκεν (test. 130)...ἐκωμώδησε δὲ αὐτὸν ἐν τῷ Συμποσίῳ τῷ διαλόγῳ ὡς κωμωδῖαν ὠφελήθεις· καὶ γὰρ ποιήσας αὐτὸν ὕμνουντα τὸν Ἔρωτα εἰσάγει αὐτὸν μεταξὺ λυγγὶ περιπεσόντα καὶ μὴ δυνάμενον πληρῶσαι τὸν ὕμνον.

<sup>3</sup> Aristophanes, Test. 130 PCG (Plat. epigr. 14 P): Αἱ Χάριτες, τέμενός τι λαβεῖν ὅπερ οὐχὶ πεσεῖται / ζήλοῦσαι, ψυχὴν εὐρον Ἀριστοφάνους.

ished after the death of Socrates in 399.<sup>4</sup> On the one hand, an origin was sought and found in the prose mimes of Sophron;<sup>5</sup> on the other hand, ancient scholars appear not to have missed the obvious connections between Plato's dialogues and the comedies of Aristophanes and Attic comedy of the late 5th and early 4th century BC as a whole.

New literary genres as the Σωκρατικοὶ λόγοι do not appear out of nowhere—this was recognized in ancient literary criticism just as much as in modern literary studies—but rather develop from other, earlier or contemporaneous forms, which they build on, which they open up in form, structure and content, and which they combine with elements from different genres. The prime example of this kind of genre history is, without doubt, Aristotle's reconstruction of the development of tragedy (*Poetics* 4, 1448b3-1449a31) or—to use an example outside the scope of ancient poetics—the origin of the novel as a typical literary mixed form. In general, new genres show a number of dominant and subdominant factors borrowed from other literary forms; these borrowings do not obscure their origins even within the new organism into which they are incorporated and which gains its genre characteristics from their interplay. Implicitly or explicitly (e.g. by use of quotations), authors make the different origins of these building blocks reverberate in the literary memory of their recipients, thereby referring to their 'Sitz im Leben', or 'original position', and thus creating a specific mood that emanates from the text, while at the same time using these reception signals to suggest a certain stance that the recipient is meant to take toward the text. The poets render their work 'transparent' by making various 'subtexts' constantly shine through the actual text, that is, the 'main text'. As illustrated by his brief history of lyric forms in *Laws* (700a–701b3), Plato was well aware that new genres could arise from the interaction between author and audience and could originate in the urge of poetic talent not to contend with tradition but instead to create something new.

But the proximity to comedy, and specifically to Aristophanes, shown repeatedly in the Platonic dialogues posed a problem for ancient Platonists. How can the accusation that Socrates levels at Aristophanes in the *Apology* (18a7–d7)<sup>6</sup>—albeit without mentioning him by name—

<sup>4</sup> Cf. LUCAS 1968, 60; ERLER, 2007, 68.

<sup>5</sup> Cf. HORDERN 2004, 26f., 197.

<sup>6</sup> Plato, *Apology* 18a7-d7: Πρώτον μὲν οὖν δίκαιός εἰμι ἀπολογήσασθαι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρὸς τὰ πρῶτά μου ψευδῆ κατηγορημένα καὶ τοὺς πρώτους κατηγορούς,

be reconciled with the respect Plato is supposed to have had for the comic poet?<sup>7</sup> Olympiodorus solved the dilemma by viewing the *Symposium* as Plato mocking Aristophanes in the style of ὀνομαστί κωμωδεῖν. Plato beats Aristophanes at his own game and at the same time takes revenge—even if harmlessly—for the portrayal of Socrates in Aristophanes' *Clouds*. More on this later; first, some considerations on what starting points Plato may have found in the comedy of his day that would have appealed to him, and aided him, when producing his dialogues.

## II.

Plato shares with the comic poets of the late 5th and early 4th centuries BC an interest in appropriate education and, like comedy, analyses traditional means and ways of παιδεία. This analysis focuses especially on whether and how παιδεία improves human beings themselves and makes them able, and even more so willing, to use their qualities for the benefit of society. Comic poets, like seismographs as it were, frequently pick up on societal changes and crises and critically interrogate these supposedly dangerous new trends that threaten to implant themselves in the polis by grotesquely distorting, obscenely pillorying or fantastically exaggerating them or by juxtaposing desolate reality with a utopia. For this purpose, they developed a special type of play, the 'intellectual comedy', which focuses on the effects of the sophists on life in Athens.

---

ἔπειτα δὲ πρὸς τὰ ὕστερον καὶ τοὺς ὑστέρους. ἐμοῦ γὰρ πολλοὶ κατήγοροι γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάσαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες, οὓς ἐγὼ μᾶλλον φοβοῦμαι ἢ τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον, καίπερ ὄντας καὶ τούτους δεινοὺς· ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρεῖττω ποιῶν. οὗτοι, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, <οἱ> ταύτην τὴν φήμην κατασκεδάσαντες, οἱ δεινοὶ εἰσὶν μου κατήγοροι· οἱ γὰρ ἀκούοντες ἠγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν. ἔπειτὰ εἰσὶν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μεράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες ἀπολογουμένου οὐδενός. ὁ δὲ πάντων ἀλογώτατος, ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλην εἴ τις κωμωδοποιὸς τυγχάνει ὦν. ὅσοι δὲ φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον—οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ πεπεισμένοι ἄλλους πείθοντες—οὗτοι πάντες ἀπορώτατοι εἰσιν· οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἔστιν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ' ἐλέγξει οὐδένα, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινόμενον.

<sup>7</sup> Cf. HEITSCH 2002, 62, 64.

The 420s in particular feature a high concentration of sophist comedies: in 427, Aristophanes made his debut with *Banqueters* (*Daitales*), in 423 his *Clouds* took third place behind Cratinus' *Wineflask* (Πιτύνη) and Ameipsias' *Konnos*, which revolves around Socrates' music teacher, followed by Eupolis' *Flatterers* (*Kolakes*) in 421 and *Autolykos* in 420.

The common thrust of Aristophanes' and Eupolis' plays was probably that sophistic rhetoric shakes the foundations of the family and leads to the dissolution of the order of the polis, the καθεστῶτες νόμοι. A strong indicator of this breakdown is seen in the fact that young people who had visited the school of the sophists were no longer guided by the classics—Simonides, Alcaeus or Aeschylus, who would be recited at the symposium—but rather by the modern, decadent verses of Euripides. In order to render this criticism dramatically, comic poets choose the path of 'personalization' that is closely linked to a typical technique of Old Comedy, namely 'mocking individuals by name'—ὄνομαστὶ κωμωδεῖν. Individuals who are well known throughout the polis are put on stage as representatives of a particular lifestyle and attitude, of a particular 'profession' or τέχνη, while few, if any, of the details attributed to them by the comic poets tally with the real-life individual. The best known example is of course Aristophanes' Socrates in the *Clouds*, onto whom Aristophanes projected everything associated with idle intellectuals, in addition to everything popularly considered as philosophy. Protagoras in Eupolis' *Kolakes* probably received a similar treatment. Philosophers concern themselves with pointless theories, they are 'out of touch', are dubious characters and actual freeloaders. In addition, there is Meton, who represents mathematicians and astronomers in the *Birds* (992–1000), Euripides in almost all the comedies from *Acharnians* to *Frogs* and Agathon in the *Thesmophoriazusae* as representatives of new tragedy, and Cinesias again in *Birds* (1372–1409) as a typically modern choral poet. The common denominator linking all these individuals is the sophistic influence that guides them as literary artists, as is documented in the 'catalogue of intellectuals' in *Clouds* (331–334):<sup>8</sup>

οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι πλείστους αὐταὶ βόσκουσι σοφιστάς,  
 Θουριομάντεις, ἰατροτέχνας, σφραγιδοιουχαργοκλήτας·  
 κυκλίων τε χορῶν ἄσματοκάμπτας, ἄνδρας μετεωροφένακας,  
 οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἄργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν.

<sup>8</sup> Cf. ZIMMERMANN 1993.



In the same way that the comic poets develop their respective ‘comic theme’ that determines the concept of the play on the basis of the ‘critical idea’, i.e. a critique of the sophists, Plato develops his ‘philosophical’ topic from a comparable critical approach and connects particular attitudes with particular individuals who were regarded as experts in their field. The difference from comedy is that, on the one hand, in contrast to comedy, Plato uses the respective manners of speech of the characters in his dialogues to bring forth actual, life-like, realistic characters rather than place-holders for particular trends who may bear a well-known name but could just as well bear a different one. On the other hand, he does not subject his characters to exclusionary laughter and verbal violence, borne by spitefulness and an aversion to everything beyond one’s comprehension and against all those with abilities in any way out of the ordinary. Ultimately, many of Plato’s dialogues expose the claims confidently stated by experts as pretensions and ἀλαζονεία.<sup>9</sup> At the same time, the Platonic ἀλαζόνες are not unmasked ungraciously, but instead humour is used to show their limitations, their pseudo-knowledge and pseudo-competency. This is expressed particularly well in Laches’ speech, in the dialogue of the same name (183c8–184a7), that recounts the disastrous performance of ability in battle once displayed on a war ship by a teacher of the martial arts. This man could pass as the quintessential caricature of a sophist: in the face of the comical epideixis, friend and foe alike forget both war and battle and break out in applause and liberating laughter.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cf. RIBBECK 1882.

<sup>10</sup> Plato, *Laches* 183c8-184a7: δεδυστυχήκασιν. ἐπεὶ καὶ τοῦτον τὸν Στησίλεων, ὃν ὑμεῖς μετ’ ἐμοῦ ἐν τοσοῦτῳ ὄχλῳ ἐθεάσασθε ἐπιδεικνύμενον καὶ τὰ μεγάλα περὶ αὐτοῦ λέγοντα ἃ ἔλεγεν, ἐτέρωθι ἐγὼ κάλλιον ἐθεασάμην ἐν τῇ ἀληθείᾳ ὡς ἀληθῶς ἐπιδεικνύμενον οὐχ ἔκοντα. προσβαλοῦσης γὰρ τῆς νεῶς ἐφ’ ἣ ἐπεβάτευν πρὸς ὀλκάδα τινά, ἐμάχετο ἔχων δορυδρέπανον, διαφέρον δὴ ὄπλον ἄτε καὶ αὐτὸς τῶν ἄλλων διαφέρων. τὰ μὲν οὖν ἄλλα οὐκ ἄξια λέγειν περὶ τάνδρος, τὸ δὲ σόφισμα τὸ τοῦ δρεπάνου τοῦ πρὸς τῇ λόγχῃ οἶον ἀπέβη. μαχομένου γὰρ αὐτοῦ ἐνέσχετό που ἐν τοῖς τῆς νεῶς σκευεῖσιν καὶ ἀντελάβετο· εἶλκεν οὖν ὁ Στησίλεως βουλόμενος ἀπολύσαι, καὶ οὐχ οἴος τ’ ἦν, ἡ δὲ ναῦς τὴν ναῦν παρήει. τέως μὲν οὖν παρέθει ἐν τῇ νηὶ ἀντεχόμενος τοῦ δόρατος· ἐπεὶ δὲ δὴ παρημείβετο ἡ ναῦς τὴν ναῦν καὶ ἐπέσπα αὐτὸν τοῦ δόρατος ἐχόμενος, ἐφίει τὸ δόρυ διὰ τῆς χειρός, ἕως ἄκρου τοῦ στόμακος ἀντελάβετο. ἦν δὲ γέλωσ καὶ κρότος ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς ὀλκάδος ἐπὶ τε τῷ σχήματι αὐτοῦ, καὶ ἐπειδὴ βαλόντος τινὸς λίθω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐπὶ τὸ κατάστρομα ἀφίεται τοῦ δόρατος, τότε ἦδη καὶ οἱ ἐκ τῆς τριήρους οὐκέτι οἰοί τ’ ἦσαν τὸν γέλωτα κατέχειν, ὀρώντες αἰωρούμενον ἐκ τῆς ὀλκάδος τὸ δορυδρέπανον ἐκεῖνο. ἴσως μὲν οὖν εἴη ἂν

It is not without reason that Plato, in two passages where he addresses comedy and the delight in comic topics, refers to ‘envy’ (φθόνος) as the driving force behind the laughter set off by comedy (*Apology* 18d1; *Philebus* 48b11, 49a8).<sup>11</sup> This analysis of comic mockery in terms of reception agrees completely with the description of the technique of ὀνομαστί κωμωδεῖν given by the so-called Old Oligarch (pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians* 2, 18): the Athenians will not allow the demos as a whole to be mocked in comedy; at the same time, they enjoy watching individuals who are out of the ordinary in wealth, lineage, or abilities be subjected to ridicule.<sup>12</sup> Plato’s statements regarding mockery in comedy and comedic laughter may thus be read metapoetically: although he shares certain points of criticism with comic poets, he rejects their route of personalizing matters via ὀνομαστί κωμωδεῖν, which he terms defamation (διαβολή) (*Apology* 18d1); instead, he employs ironic winks like the hiccoughs that assail Aristophanes when he is preparing to give his speech in praise of Eros. Unexpectedly, the comic poet is overcome by an attack perpetrated by his body—but which is harmless in comparison to those often incurred by characters in his comedies.

Aristophanes’ praise of Eros, whose δύναμις he seeks to illustrate via the myth of the double-gender round people (189c2–193d6), may indeed represent an allusion by Plato to the frequent use of popular, fantastical stories by the comic poets in their plays. The myth that Plato has Aristophanes recount shows clearly the close familiarity of the philosopher with the techniques used by Aristophanes to illustrate abstract issues or introduce his audience to theories: besides ‘personalization’, there is also ‘metaphorical dramatization’. This comic technique, arguably the most important for Aristophanes, consists of representing abstract issues as characters on stage or inserting them in the action. Thus the chorus in *Clouds*, to stay with this play, represents everything an average Athenian associates with philosophy and rhetoric or, more gen-

---

τι ταῦτα, ὡσπερ Νικίας λέγει· οἷς δ’ οὖν ἐγὼ ἐντετύχηκα, τοιαῦτ’ ἄτα ἐστίν. ὁ οὖν καὶ ἐξ ἀρχῆς εἶπον, εἴτε οὕτω σμικράς.

<sup>11</sup> Cf. n. 6. – Plato, *Philebus* 48b11: ΣΩ. Ἄλλα μὴν ὁ φθόνων γε ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας ἠδόμενος ἀναφανήσεται.

<sup>12</sup> κωμωδεῖν δ’ αὐτὸ καὶ κακῶς λέγειν τὸν μὲν δῆμον οὐκ ἐῷσι, ἵνα μὴ αὐτοὶ ἀκούωσι κακῶς, ἰδίᾳ δὲ κελεύουσιν, εἴ τις τινα βούλεται, εὖ εἰδότες ὅτι οὐχὶ τοῦ δήμου ἐστὶν οὐδὲ τοῦ πλήθους ὁ κωμωδούμενος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀλλ’ ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος, ὀλίγοι δὲ τινες τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν κωμωδοῦνται, καὶ οὐδ’ οὕτοι ἐὰν μὴ διὰ πολυπραγμοσύνην καὶ διὰ τὸ ζητεῖν πλεόν τι ἔχειν τοῦ δήμου· ὥστε οὐδὲ τοὺς τοιοῦτους ἄχθονται κωμωδομένους.

erally speaking, with intellectuals. The audience is supposed to activate all the personal associations with ‘clouds’ in their memory and transfer them to the object of criticism, sophistic rhetoric and rhetorical philosophy. In this way, sophism and philosophy are accorded the epithets ‘dubious, out of touch, unfathomable and dark, constantly changing shape, deceptive’, much like Cinesias’ dithyrambs.<sup>13</sup> Plato uses his myths and similes in a similar manner—in so doing, he comes very close to Aristophanes’ ‘metaphorical dramatization’. Issues that are, or could be, clarified via dialectical argument, are presented as an image in a myth, thus becoming immediately intelligible.

### III.

Closely linked to the quest for the best manner of education is inspection of the literary forms that play a significant role in traditional παιδεία. “Young children have a teacher who guides them, adults have poets”—thus Aeschylus in Aristophanes’ *Frogs* (1054f.) in his plea in defence of his style of tragedy that culminates with the following demand: “So it’s vitally necessary for us to tell them things that are good”.<sup>14</sup> Like Plato, Aristophanes imagines poetry as having an immediate, didactic effect on the audience, especially when it is mimetic and performative. The analysis of Homeric verses at the beginning of Book 3 of the *Republic*, like Aeschylus’ criticism of the content and style of Euripides’ tragedies in *Frogs* (1060-1088), shows that the young people hearing or watching such things are corrupted since they imitate the behaviours presented in literature, and this in turn has lasting, negative effects on the polis as a whole. This is especially apparent in the *Clouds* (1352–1451): sophistic influence leads young Pheidippides to ignore the classics, such as Simonides (1356) and Aeschylus (1365), and to prefer Euripides instead—with the result that the young man threatens to beat his mother and father.

Literature can cause these formative effects because it—entirely in line with the logoi-theory developed by Gorgias in his *Helen*—has the ability to trigger a multitude of emotions and to do so in the context of purely fictional circumstances that do not personally affect the audience. Plato’s *Ion* shows the development of quasi-mass hysteria, driven by the

<sup>13</sup> Cf. NEWIGER 1957, 50-74.

<sup>14</sup> AI. Μὰ Δί, ἀλλ’ ὄντ’ ἀλλ’ ἀποκρύπτειν χρῆ τὸ πονηρὸν τὸν γε ποητὴν, / καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν. Τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν / ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖσιν δ’ ἥβῳσι ποηταί. / Πᾶνυ δὴ δεῖ χρῆστὰ λέγειν ἡμᾶς.

rhapsode's impressive singing and powerful acting; in his *Thesmophoriazousae*, Aristophanes demonstrates—in an obscene manner appropriate to comedy—the erotic effect of Agathon's effeminate song on his listeners (130–133).

Both Plato and Aristophanes perceive a particular danger in the mimetic excesses demonstrated by tragedy (and probably also dithyramb) in the late 5th century. Plato provides a list of such depraved imitations of natural sounds of all kinds in his *Republic* (3, 397a), while Aristophanes repeatedly parodies these tendencies in his comedies—e.g. in the hoopoe's song in *Birds* (227–282), the singing contest between Dionysus and the frogs in *Frogs* (209–268), or the vocal imitation of the cithara's sound in *Frogs* (1285–1295) and *Plutus* (290).

If a mimetic all-rounder of this sort were to arrive in the polis as designed by Plato, and if he were to offer to perform his poetry, he would be shown out in a firm but friendly manner and with all honour, as there is no place in the polis for this type of poetry (*Republic* 3, 398a1–b4).<sup>15</sup> Cinesias suffers the same fate in *Birds* (1372–1409) when, via his dithyrambs, he attempts to enter cloud-cuckoo-land but is brusquely turned away,<sup>16</sup> whereas the traditional, anonymous lyric poet writing in

<sup>15</sup> Plato, *Republic* 398a1–398b4: Ἄνδρα δὴ, ὡς ἔοικε, δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτός τε καὶ τὰ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοῖμεν ἄν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν, εἴπομεν δ' ἄν ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ' ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμὲν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίψι στέψαντες, αὐτοὶ δ' ἄν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελίας ἔνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετήσαμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν. Καὶ μάλ', ἔφη, οὕτως ἄν ποιοῖμεν, εἰ ἐφ' ἡμῖν εἴη. Νῦν δὴ, εἶπον ἐγώ, ὦ φίλε, κινδυνεύει ἡμῖν τῆς μουσικῆς τὸ περὶ λόγους τε καὶ μύθους παντελῶς διαπεπεράνθαι· ἅ τε γὰρ λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον εἴρηται.

<sup>16</sup> Aristophanes, *Birds* 1372–1409: ΚΙ. Ἀναπέτομαι δὴ πρὸς Ὀλυμπον πτερύγεσσι κούφαις / πέτομαι δ' ὄδον ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλαν μελέων – / ΠΙ. Τοῦτι τὸ πρᾶγμα φορτίου δεῖται πτερῶν. / ΚΙ. ἀφόβῳ φρενὶ σώματι τε νέαν ἐφέπων. / ΠΙ. Ἀσπαζόμεσθα φιλύρινον Κινησίαν. / Τί δεῦρο πόδα σὺ κυλλὸν ἀνά κύκλον κυκλεῖς; / ΚΙ. Ὅρνις γενέσθαι βούλομαι λιγύφθογγοσ ἀηδῶν. / ΠΙ. Παῦσαι μελωδῶν, ἀλλ' ὅ τι λέγεις εἰπέ μοι. / ΚΙ. Ὑπὸ σοῦ πτερωθεὶς βούλομαι μετάρσιος / ἀναπτόμενος ἐκ τῶν νεφελῶν καινὰσ λαβεῖν / ἀεροδονήτους καὶ νιφοβόλους ἀναβολὰς. / ΠΙ. Ἐκ τῶν νεφελῶν γὰρ ἄν τις ἀναβολὰς λάβοι; / ΚΙ. Κρέματα μὲν οὖν ἐντεῦθεν ἡμῶν ἡ τέχνη. / Τῶν διθυράμβων γὰρ τὰ λαμπρὰ γίγνεται / ἄερια καὶ σκοτεινὰ καὶ κυαναυγέα / καὶ πτεροδόνητα· σὺ δὲ κλύων εἶσει τάχα. ... ΠΙ. Οὐ γὰρ σὺ χαίρεις πτεροδόνητος γενόμενος; / ΚΙ. Ταῦτι πεπόηκας τὸν κυκλιοδιδάσκαλον, / ὃς ταῖσι φυλαῖς περιμάχητός εἰμ' αἰε; / ΠΙ. Βούλει διδάσκειν καὶ παρ' ἡμῖν οὖν μένων / Λεωτροφίδη χορὸν πετομένων ὄρνέων / Κεκροπίδα φυλήν;

the style of Pindar is received more graciously and returns home with the gift of a coat (904–955), even if he too does not gain entrance to Peisetairus' bird-state.<sup>17</sup> Aristophanes' 'processing' of the two poets shows similarities with the passage in *Republic* Book 3 that are too great to be attributed to chance and thus suggest a direct reference to Aristophanes' *Birds* by Plato.

Aristophanes, on the one hand, makes clear in his parodies that the mimetic mannerisms of Euripides or Agathon violate the decorum of the sublime genre of tragedy—whereas they are permissible in comedy with its adherence to different norms—and that they pervert the educational mission of the genre, while Aeschylus' 'old' tragedy occupies an important place in the education of citizens. Plato, on the other hand, banishes 'Homer and the tragic poets'<sup>18</sup> from his state altogether because of their deleterious effects on the soul of the audience (*Republic* 10, 606e1–607a7), especially if this poetry is considered a serious matter, and performed accordingly, rather than a mere game (602b παιδιά τις). But the institutional framework within which plays are performed—the

---

/ ΚΙ. Καταγελάς μου, δήλος εἶ. / Ἄλλ' οὖν ἔγωγ' οὐ παύσομαι, τοῦτ' ἴσθ' ὅτι, / πρὶν ἂν περωθεῖς διαδράμω τὸν ἄερα.

<sup>17</sup> Aristophanes, *Birds* 904–955: ΠΟ. Νεφελοκοκκυγίαν τὰν εὐδαίμονα / κλῆσον, ὦ Μοῦσα, τεαῖς ἐν ἕμνων αἰοδαῖς. / ΠΙ. Τοῦτὶ τὸ πρᾶγμα ποδαπόν; Εἰπέ μοι, τίς εἶ; / ΠΟ. Ἐγώ; μελιγλώσσω ἐπέων ἰεῖς αἰοιδὰν / Μουσάων θεράπων ὀτρηρός, / κατὰ τὸν Ὅμηρον. / ΠΙ. Ἐπειτα δῆτα δοῦλος ἂν κόμην ἔχεις; / ΠΟ. Οὐκ, ἀλλὰ πάντες ἐσμὲν οἱ διδάσκαλοι / Μουσάων θεράποντες ὀτρηροί, /κατὰ τὸν Ὅμηρον. / ΠΙ. Οὐκ ἐτός ὀτρηρὸν καὶ τὸ ληδάριον ἔχεις. / Ἄτάρ, ὦ ποιητά, κατὰ τί δεῦρ' ἀνεφθάρης; / ΠΟ. Μέλη πεπόηκ' εἰς τὰς Νεφελοκοκκυγίας / τὰς ἕμετέρας κύκλια τε πολλὰ καὶ καλὰ / καὶ παρθένεια καὶ κατὰ τὰ Σιμωνίδου. / ΠΙ. Ταῦτὶ σὺ πότε ἐπόησας; Ἀπὸ πόσου χρόνου; / ΠΟ. Πάλαι, πάλαι δὴ τήνδ' ἐγὼ κλήζω πόλιν. / ΠΙ. Οὐκ ἄρτι θύω τὴν δεκάτην ταύτης ἐγώ, / καὶ τοῦνομ' ὥσπερ παιδίω νυνδὴ θέμην; / ΠΟ. Ἀλλὰ τίς ὠκεῖα Μουσάων φάτις / οἷάπερ ἵππων ἀμαρυγὰ. / Σὺ δὲ πάτερ, κτίστορ Αἴτνας, / ζαθέων ἱερῶν ὁμώνυμε, / δὸς ἐμὶν ὅ τι περ / τεᾶ κεφαλᾶ θέλεις / πρόφρων δόμεν ἐμὶν τεῶν. / ΠΙ. Τοῦτὶ παρέξει τὸ κακὸν ἡμῖν πράγματα, / εἰ μὴ τι τούτῳ δόντες ἀποφευξόμεθα. / Οὗτος, σὺ μέντοι σπολάδα καὶ χιτῶν' ἔχεις, / ἀπόδυθι καὶ δὸς τῷ ποιητῇ τῷ σοφῷ. / Ἔχε τὴν σπολάδα· πάντως δέ μοι ῥιγῶν δοκεῖς. / ΠΟ. Τόδε μὲν οὐκ ἀέκουσα φίλα / Μοῦσα δῶρον δέχεται· / τὴν δὲ τεᾶ φρενὶ μάθε Πινδάρειον ἔπος – / ΠΙ. Ἄνθρωπος ἡμῶν οὐκ ἀπαλλαγθήσεται. / ΠΟ. Νομάδεσσι γὰρ ἐν Σκυθαῖς ἀλάται στρατῶν / ὃς ὑφαντοδόνητον ἔσθος οὐ πέπαται. / Ἀκλεῆς δ' ἔβα σπολάς ἀνευ χιτῶνος. / Ζύνες ὅ τοι λέγω. / ΠΙ. Ζυνήμ' ὅτι βούλει τὸν χιτωνίσκον λαβεῖν. / Ἀπόδυθι· δεῖ γὰρ τὸν ποιητὴν ὠφελεῖν. / Ἄπελθε τουτοῖσι λαβῶν. / ΠΟ. Ἀπέρχομαι, / κάς τὴν πόλιν ἀπελθῶν ποιήσω τοιαδί· «Κλῆσον, ὦ χρυσόθρονε, τὰν τρομεράν, κρυεράν· / νιφόβουλα πεδία πολύπορά τ' ἤλυθον. Ἄλαλα!» / ΠΙ. Νῆ τὸν Δί' ἄλλ' ἤδη πέφευγας ταυταγί / τὰ κρυερά τὸνδὲ τὸν χιτωνίσκον λαβῶν.

<sup>18</sup> Cf. MURRAY 1996, 188.

Greater Dionysia, the polis' most important festival—and the didactic claim made by the two sibling genres preclude this sort of interpretation of polis literature, the Dionysian genres and the Homeric epics, as a game. The consequence is that Plato's state has no place for this kind of literature, but only for edifying hymns and encomia.

#### IV.

But this does not mean that Plato strictly rejects literary genres, since he is in fact able to appreciate the aesthetic attraction of the ἡδυσμένοσ λόγος and to evaluate very competently the literary techniques of these genres, as is illustrated by his criticism of the dramatic genres and epic. He instead exploits these forms and techniques to communicate his genuinely philosophical concern in a quasi-purified manner—free from the deleterious effects of polis literature—and on this basis creates a new literary form. This new form is not written for a mass audience like that present at the Dionysia, Lenaea or Panathenaia, and it is not embellished with the optical and acoustic effects that accompany dramatic texts for the sake of appealing to the public; it is instead addressed to the small circle of people who wish to engage seriously with the topics of Socratic-Platonic philosophy and who above all are aware of the means employed by performative literature and the effects they can evoke, and who thus possess antidotes (395b6 φάρμακα) against the damaging effects such poetry inflicts on the human soul (395b7).

This new form of literature, which incorporates the old genres of the polis, purifies them and leads them towards a philosophical goal, can be best observed in the *Symposium*.<sup>19</sup> All theatrical forms of the 5th century are present in the *Symposium* as clearly recognizable subtexts. The occasion for the narrative is Agathon's first tragic victory in 416, the host is the tragic poet himself, the comic poet Aristophanes is a guest, and Socrates terms Alcibiades' encomium that concludes the symposion—eminently comparable to the schedule of the Dionysia—a σατυρικὸν δράμα τοῦτο καὶ σιληνικόν, i.e. a 'satyr and Silenus play' (222d2f.).

This Dionysian framework, visible in the *Symposium* via the dramatic genres that are constantly evoked, is present right from the start in the guise of the institution of the symposium to which Agathon has invited his guests and is continuously recalled in the terminology from

<sup>19</sup> Cf. ZIMMERMANN 2014.

the mysteries that pervades the *Symposium*. Alcibiades, an uninvited guest (ἄκλητος), is likewise part of the Dionysian ambiance, as are the komasts who accompany him and cause the orderly symposium to end in Dionysian chaos (223b): the wine is now to be enjoyed without order. One thinks of Dikaiopolis' hymn to Phales in Aristophanes' *Acharnians* (263–280), which describes similar Dionysian orgies. On a side note, right at the beginning Apollodorus' μανία<sup>20</sup> lifts the Dionysian, orgiastic curtain, contributing a dithyrambic colouring.

Within its microstructure, the text itself also shows numerous links with dramatic genres on a number of levels. The introductory section is arranged in accord with techniques from comic prologues: it begins *me diis in rebus*. It is unclear who is speaking, and whom the speaker is addressing. The hetairoi who are mentioned remain anonymous throughout the work, much like a chorus, and in the introduction they are represented by the leader of the chorus in two brief throwaway remarks. Apollodorus' identity as the narrator is revealed in line 5, although the fact that he comes from Phaleron had already provided a hint. Consider the prologues to Aristophanes' *Knights*, *Wasps*, or *Birds*, where the *dramatis personae* are assigned names only late; in general, naming a character late in the action appears to have been a comic technique.

Aristodemus, who is Apollodorus' informant, and the narrator Apollodorus himself are types who appear to have stepped from the pages of an intellectuals comedy. They bear epithets that would have served to mock them in 5th century comedy—Aristodemus is short and 'unshod' (173b2 μικρός, ἀνυπόδητος)—while Apollodorus, who has a reputation of being weak and sentimental (173d7f. μαλακός), seems to be a Socratic reincarnation of Euripides' servant in Aristophanes' *Acharnians*, of Socrates' student in *Clouds*, or of Agathon's slave in *Thesmophoriazousae*: all these servants make excessive use of their masters' diction and mannerisms.

The encomium of Alcibiades turns Socrates into an epic-tragic-comic hero. It opens by comparing Socrates to Ajax, a tragic hero (219e2), followed by comparisons with Achilles, Nestor, Antenor and Pericles (221c). Within this group, Socrates surpasses all in stamina, which is underlined by a quote from Homer (220c2), but he is also invincible in the consumption of wine: no one has ever seen him drunk (220a). He thus combines the properties of both epic-tragic and comic heroes.

<sup>20</sup> For μανία cf. DODDS <sup>2</sup>1960, XI-XX; ZIMMERMANN <sup>2</sup>2008, 44-50.

Alcibiades, addressing Aristophanes directly, uses his encomium to correct the latter's image of Socrates by quoting line 362 from *Clouds* "swaggering and casting his eyes sideways" (βρενθυόμενος καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλων) and reinterpreting it positively as a reference to Socrates' behaviour in battle. He similarly corrects Aristophanes' caricature of an intellectual by portraying Socrates thinking while on campaign (220c1–d5). Throughout the night, Ionian soldiers watch him thinking, and they do this without bursting into laughter; they instead display a simple man's admiration for the mental dedication of a philosopher. What may appear comical and has been portrayed in a comically distorted manner in Aristophanes' *Clouds* (133-219)—particularly in the report of Socrates' student regarding his master's absurd and pointless experiments—is revealed as the profession and confession of an intellectual and it is accepted and perceived with admiration by the crowd.

The poetological conclusion that Plato has Socrates deliver at the end of the *Symposium* is well prepared for: both tragedy and comedy should be written by the same poet, who would then be able to create a comic-tragic hero like Socrates, but not for the purpose of entertainment and for mocking, exclusionary laughter, as was the custom in comedies of the time, or to trigger "shivering full of fear and tearful pity and a painful longing" (φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής), as Gorgias describes the effects of poetry in his *Helen* (8). Rather, the purpose is to provide a benefit to the audience. But this benefit cannot be conveyed in the theatre of Dionysus, in front of an audience of thousands of people, but only within a small circle of like-minded people, as may be the case at a symposium like the one described by Plato. In this new literature as created by Plato, there is also room for a new type of myth in which there are not old-wives tales or gruesome stories (*Republic* 3, 337c–381e), but rather narratives animating fantasy and flights of thought, and which is capable of abridging the long dialectical path to the truth. This Platonic, elitist theatre lacks the dimensions that Aristotle terms ἄτεχνοι, 'not part of the art', in his *Poetics*—the ὄψις and μελοποιία, the staging and setting to music, which are particularly able to rouse the emotions. Plato's texts address the intellect alone. In the best sense of the word, they are pure theatre of the mind.

Bernhard Zimmermann

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

bernhard.zimmermann@altphil.uni-freiburg.de



**BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES**

- PCG = KASSEL, R., and AUSTIN, C. (eds), *Poetae comici Graeci*, Vol. 3.2: *Aristophanes. Testimonia et fragmenta*. Berlin and Boston: Walter De Gruyter, 1984.
- DODDS, Eric R. <sup>2</sup>1960. *Euripides, Bacchae*. Oxford: Clarendon Press.
- ERLER, Michael 2007. *Die Philosophie der Antike, 2/2: Platon*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie, ed. H. HOLZHEY.) Basel: Schwabe.
- HEITSCH, Ernst 2002. *Apologie des Sokrates*. (Platon Werke: Übersetzung und Kommentar, I2.) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- HORDERN, James H. 2004. *Sophron's Mimes: Text, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- LUCAS, Donald W. 1968. *Aristotle, Poetics: Introduction, Commentary, and Appendixes*. Oxford: Clarendon Press.
- MURRAY, Penelope 1996. *Plato on Poetry: Ion; Republic 376e–398b9; Republic 595–608b10*. (Cambridge Greek and Latin Classics.) Cambridge: Cambridge University Press.
- NEWIGER, Hans-Joachim 1957. *Metapher und Allegorie: Studien zu Aristophanes*. München: Beck.
- RIBBECK, Otto 1882. *Alazon: ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Kenntniss der griechisch-römischen Komödie nebst Übersetzung des Plautinischen Miles gloriosus*. Leipzig: Teubner.
- ZIMMERMANN, Bernhard 1993. Aristophanes und die Intellektuellen. In: Jan M. BREMER and Eric W. HANDLEY (eds), *Aristophane. Vandœuvres*, Genève: Fondation Hardt, 255-280.
- \_\_\_\_\_, <sup>2</sup>2008. *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*. Berlin: Verlag Antike.
- \_\_\_\_\_, 2014. Platons Theatertheater. Einige Gedanken zum Symposion. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 13: 34-47.



## Θέατρο του Νου: Ο Πλάτωνας και το Αττικό Δράμα

Bernhard ZIMMERMANN

### *Περίληψη*

**Η** ΠΑΡΟΥΣΑ μελέτη διερευνά τις σχέσεις ανάμεσα στην αττική κωμωδία του 5ου και του πρώιμου 4ου αι. π.Χ. και τους διαλόγους του Πλάτωνα. Βασικό στοιχείο συσχετισμού των δύο είναι το γεγονός ότι τόσο οι κωμικοί ποιητές όσο και ο Πλάτωνας προσέδωσαν ιδιαίτερη βαρύτητα στον διδακτικό-παιδαγωγικό ρόλο των δραματικών ειδών στο πλαίσιο της αθηναϊκής δημοκρατίας. Ωστόσο, αντίθετα προς την κωμωδία και την τραγωδία, οι πλατωνικοί διάλογοι δεν απευθύνονται στα συναισθήματα του κοινού. Μάλλον “αποκαθαίρουν” τις παραδοσιακές δραματικές τεχνικές και τις ενσωματώνουν σε μία νέα δραματική-διαλογική μορφή, η οποία απευθύνεται στη λογική.



# The Greatest Difficulty: Can we Know the Forms?

Michael INWOOD

PLATO'S Forms seem to combine the functions of Kant's categories and Kant's things-in-themselves. Like the categories, they are essential for thought and discourse (*Parm.* 133e-135c, *Theaet.* 184bff.), and like things-in-themselves, they constitute the ultimate reality underlying the perceptible world of change and becoming. The problems highlighted by Parmenides in the first part of the *Parmenides* stem from this second role, that of things-in-themselves. Kant's prohibition on the application of categories beyond the realm of appearance gives rise to difficulties about the relationship between things-in-themselves and appearances. Plato's apparent tendency to treat Forms, in the 'middle dialogues', as *substances*, analogous to, albeit superior to, perceptible things, gives rise to similar difficulties. Kant's restriction of categories to appearance also means that things-in-themselves are unknowable. Kant is content to accept this consequence, since things-in-themselves are quite distinct from the categories needed for thought and discourse. But Plato cannot accept Parmenides' argument that the Forms are unknowable (*Parm.* 133a-134e), since this would deprive Forms of their categorial role. Kant scholars have often resisted attributing to Kant a belief in unknowable things-in-themselves with a problematic connexion to appearances and have interpreted his doctrine more modestly, reducing things-in-themselves to something more hygienic or eliminating them altogether. Similar attempts have been made to help Plato out of the difficulties his doctrine of Forms apparently faces (especially by German scholars such as Natorp), essentially by stripping the Forms of their 'metaphysical' role as things-in-themselves, while leaving their categorial function intact. But while Kant provides some support for the analogous move made on his behalf, Plato seems to resist it, especially in Parmenides' (admittedly not very cogent) arguments that Forms cannot be 'thoughts' (*Parm.* 132b-c). I therefore propose to consider what Plato's own solution might have been to the 'greatest' difficulty raised by Parmenides, namely the supposed unknowability of the Forms; I argue that a solution can be found in the *Sophist*, where, in the course of

his criticism of the ‘friends of the Forms’, the Eleatic stranger produces another difficulty for the knowability of Forms and proposes a modification of the doctrine in order to meet it.

### Parmenides’ problem: Forms and particulars

At 133a-134b Parmenides presents what he calls the ‘greatest difficulty’ for Socrates’ view of the Forms. Socrates postulates two distinct realms, Forms and particulars. In some cases a Form is conceptually correlated to another Form such that neither Form can be adequately understood except in relation to the other. The Form of slavery, for example, is conceptually correlated to the Form of mastery. One cannot understand what it is to be a slave unless one also understands what it is to be a master, and vice versa. Correspondingly, the particulars that fall under such Forms are factually correlated. A master owns a slave or slaves, and conversely a slave is owned by a master. In fact it is conceptually necessary that anyone properly described as a master owns a slave, and that anyone properly described as a slave is owned by a master. No conceptual correlation can hold between a Form and a particular. The Form of mastery is conceptually correlated to the Form of slavery, not to particular slaves; the Form of slavery is correlated with the Form of mastery, not particular masters. Correspondingly, a particular human master owns particular slaves, not the Form of slavery, and particular slaves are owned by particular masters, not by the Form of mastery. But knowledge too is a relational concept and it too cannot straddle the boundary between Forms and particulars. The Form of knowledge, ‘knowledge itself... Wouldn’t what it is to be knowledge be knowledge of that which is truth itself?’<sup>1</sup> Correspondingly, a particular person, with his particular knowings, cannot know a Form, only another particular, and conversely a Form cannot be known by a particular person. Forms are known by the Form of knowledge, and only God can have this supremely exact knowledge, not us.<sup>2</sup> But such a God could not be related to us in any way: he cannot own us, know us, or care about us.

<sup>1</sup> 134A4f: οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὄξει ἐπιστήμη τῆς ὄξει ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; I adopt the translation of CHRYSAKOPOULOU 2010.

<sup>2</sup> In distinguishing between what God has and we do not, Parmenides says that we do not ‘participate’ (*metechomen*) in knowledge itself (134b), whereas if anything participates (*metechei*) in it, then God ‘has’ (*echein, echei*) it (134c-d). Earlier in the dialogue *metechein* and *methexis* are used for the instantiation of a Form by a particular. In this sense of *metechein*, Socrates believes that a particular knowing or knower does participate in the Form of knowing, simply in virtue of being an instance of knowing,

In the *Parmenides* Socrates seems not to reply to this argument, but there are obvious objections to it:

Parmenides is not very clear about the nature of the relations that he postulates between Forms and Forms and between particulars and particulars. When introducing the general point at 133c-d he characterises both types of relation in terms of *pros* followed by an accusative: mutually related Forms ‘have their being in relation to themselves [*autai pros hautas tēn ousian echousin*]’ and particulars ‘are in turn what they are in relation to themselves [*auta au pros hauta estin*]’. When he moves on, in 133d-134a, to the example of master and slave, he characterises both types of relation by a genitive. This is natural enough in the case of masters and slaves: a particular master is the master *of* a slave, not *of* slavery and a slave is the slave *of* a master, not *of* mastery. But Parmenides retains the genitival construction in his account of the relation of the corresponding Forms: ‘mastery itself is what it is of slavery itself, and likewise slavery itself is slavery of mastery itself’ (*autē de despoteia autēs douleias estin ho esti, kai douleia hōsautōs autē douleia autēs despoteias*),<sup>3</sup> though he then reverts to the *pros*+accusative construction for the remainder of the sentence.<sup>4</sup> The genitival construction reappears when in 134b Parmenides turns to the case of knowledge. Knowledge itself is knowledge ‘of that which is truth itself’. ‘And again each of the types of knowledge that is, is knowledge of each of the types of beings that is.’ In other words, each type of ideal knowledge is knowledge of the corresponding type of ideal being.<sup>5</sup> Analogously, our sort of knowledge

---

however imperfect. Although this belief is disputed in Parmenides’ earlier arguments, it is not at issue here and the type of *methexis* under consideration is quite different. At 133d2 Parmenides seems to say that particulars ‘participate’ not in Forms themselves but in ‘likenesses’ of the Forms ‘amongst us’ (*ta par’ hēmin homoiōmata...hōn hēmeis metechontes...*).

<sup>3</sup> Here I diverge from CHRYSAKOPOULOU (2010, 95), who translates the genitive as ‘in relation to’, which, though more elegant, risks concealing Parmenides’ possible confusion.

<sup>4</sup> αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῆ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ’ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ’, ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνα τέ ἐστι, καὶ [134α] τὰ παρ’ ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά.

<sup>5</sup> ἐκάστη δὲ αὐτῶν ἐπιστημῶν, ἣ ἔστιν, ἐκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη· (134a). CHRYSAKOPOULOU (2010, 95) translates this as ‘And, in turn, each particular item of knowledge that is, would be knowledge of some particular thing that is.’ But this is more or less what Parmenides says in his next sentence (134a-b). JOWETT (2010, 75) probably has the right idea: ‘And each kind of absolute knowledge

is of our sort of truth, and each of our types of knowledge is of the corresponding type of particular beings. The ‘Kinds themselves, what each of them is, are known somehow [*ge pou*] by the Form itself of “knowledge”, but not by us.

Parmenides’ view seems to be this. The conceptual correlate of the Form of knowledge is the Form of truth, as our mundane knowledge is correlated with mundane truth. But as our mundane knowledge branches out into different knowings or sciences, each of which is correlated with a different being or type of being, so the Form of knowledge has different subspecies of knowings (*epistēmai*), each correlated with a different Form of being, which presumably instantiates the overarching Form of truth.<sup>6</sup> At the mundane level there is a discrepancy between the relation of knowledge to truth and relation of masters to slaves. A master always owns a slave and a slave is always owned by a master; but although what is known is always a truth, a truth is not invariably known. This discrepancy does not occur at the ideal level, however: there knowledge and truth are invariably and changelessly correlated. But what, more specifically, is the relation between a Form and its correlate? Parmenides tends to assume that it is an analogue of the relations between the corresponding particulars, and this is facilitated by the genitive construction. When he says that the master (or slave) is ‘of’ a slave (a master), we naturally take this to mean that the master (or slave) owns (or is owned by) a slave (or a master). And this meaning is hard to exclude from the parallel claims that mastery is *of* slavery and slavery is *of* mastery. But Parmenides does not go so far as to say that mastery is the master(γ) of slavery or that slavery is the slave(ry) of mastery. That step is reserved for the Form of knowledge. Or rather it takes three steps. First, he says (roughly): ‘What it is to be knowledge is knowledge of the truth itself’, or more simply: ‘Knowledge as such is

---

will answer to each kind of absolute being.’ Cf. CORNFORD 1939, 97: ‘And again any given branch of Knowledge in itself will be knowledge of some department of real as it is in itself...’ Alternatively, Parmenides could mean that each kind of knowledge, viz. ideal and non-ideal, is knowledge of beings on its own ontological level, but this is less relevant to the argument that follows.

<sup>6</sup> On the basis of 134a4f., Yi and BAE (1998, 273) take the conceptual correlate of the Form of knowledge to be the Form of truth. This apparently conflicts with 134b6f: γινώσκειται δέ γέ που ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα; which implies that the Form of knowledge is correlated with the Forms as a whole. Cf. FINK 2007, 120f. But the two passages can be reconciled in the way I suggest.

knowledge of the truth.’ That might sound like a harmless statement of the conceptual relation between knowledge and truth.<sup>7</sup> But it leads to the baneful second step: ‘The Kinds themselves, what each of them is, are known by the Form of knowledge.’ And this in turn leads, by way of the dubious claim that the Form of knowledge is supremely *exact* knowledge, not just knowledge unqualified,<sup>8</sup> to the final step, that the Form of knowledge is God’s knowledge. Parmenides’ central mistake, however, is to present the relations between Forms as idealized versions of the relations between the corresponding particulars. The Form of mastery cannot own the Form of slavery any more than it can beat it or sell it to some other Form. Similarly it is hard to see how God’s knowledge could be the Form of knowledge, rather than a particular instance, though no doubt a very noble instance, of the Form of knowledge. A particular person may be able to know, love or think about the Form of knowledge. Conversely, however, the Form of knowledge cannot know, love, or think about us or about any other Form.

However, the first part of Parmenides’ argument can withstand this objection. His view that relations can hold only between Forms and Forms and between particulars and particulars, but not between Forms and particulars, can be detached from his assumption that relations between Forms mirror relations between particulars. The central defect of Parmenides’ argument is his failure to distinguish between intentional relations and non-intentional relations. Non-intentional relations obtain between concrete particulars: I cannot, for example, beat or punch slavery, or the Form of slavery, but only a particular slave. But intentional relations can obtain between a particular and a Form, as well as between two or more particulars. I can for example dislike or think about slavery, as well as I can dislike or think about a particular slave. (At 132b-c, Parmenides mentions one such intentional relation in his criticism of Socrates’ suggestion that a Form is a *noema*, a thought, when he says that a thought must be of something and of something that is. But here the mistake is to assume that the object of a thought must, like an object of knowledge, be real.) The distinction between intentional

---

<sup>7</sup> Cf. RYLE 2009, 12: ‘knowledge (that of which cases of knowing are instances) is correlated not with truths but with trueness.’

<sup>8</sup> As Sandra Peterson says in her chapter on ‘The *Parmenides*’: ‘Given the topic-focusing and definition-eliciting use of “knowledge itself by itself”, knowledge itself by itself is knowledge considered without any further qualifications whatsoever’ (PETERSON 2008, 400f.).

and non-intentional relations is not very sharp or clear. Ownership, for example, has some, though not all, of the characteristic features of intentional relations. I can own a particular concrete copy of a book, but I can also own the book as an abstract type, if I own the copyright. But we have to grant Parmenides that no one owns slavery—the patent expired long ago. It seems quite reasonable, however, to say that someone can know, or know about slavery as well as a particular slave. Knowing is a relation that can straddle the ontological boundary between Forms and particulars.<sup>9</sup>

### Dualism and the roving soul

My main aim, however, is not to criticise Parmenides' argument, but to ask what Plato's answer to it might have been. Parmenides' argument highlights a general problem for dualism, the view that there are two co-ordinate kinds of thing, two realms or perhaps two worlds. If anyone knows that dualism is true, then they know about both realms or kinds of thing and not only one of them. So we already have something, the soul, or the soul of the philosopher at least, that has access to both realms and does not belong unequivocally to either. So it is with the soul in Plato. A person's body is simply one particular thing among others. It has no special relationship to the Forms, but, like other particulars, it participates in, or imitates, the Forms, and thus acquires whatever qualities it has: size, beauty and so on. The soul also participates in or imitates the Forms in this way, and this is what makes it just, wise, pious and so on. But the soul not only has this relationship to the Forms—a relationship which it shares with other particulars; it also knows the Forms, both in an ordinary unphilosophical way, and in the philosopher's way, or ways,

<sup>9</sup> RYLE 2009 seems to deny this: 'a relation can only be conceived to hold between terms that are of the same type or level; and if instances and what they are instances of are not of the same type or level, no relation can hold between them' (p.13); 'The name of a quality or relation cannot significantly occur as the subject of an attributive or relational sentence. ...Socrates could say nothing of the relations between his Forms and their instances, or between his Forms and our knowings and thinkings' (p.20). Ryle extends his prohibition to thinking and knowing of or about qualities or relations when they are conceived non-Platonically, not only when they are conceived as *substantial Forms*. But surely one can think about, say, memory or parenthood, without simply thinking about instances of memory or parenthood or uses of the words 'memory' or 'parent'. One might, after all, be wondering whether thinking about memory or parenthood is simply a matter of thinking about their instances or about the relevant word-usage.



of knowing them. (On Plato's view, anyone who can apply, say, the term 'beautiful' to things must have some elementary and probably prenatally acquired knowledge of the Form of beauty. But this need not amount to philosophical knowledge.) The soul, then, has a special relationship to the Forms and is not an ordinary particular. On the other hand, the soul is not itself a Form. There are, firstly, many souls, while there is only one Form of any given type—only one Form of beauty, for example. This difficulty might be met by suggesting that at some level there is only one *nous* shared by us all—a doctrine that stretches from Alexander of Aphrodisias down to Hegel and perhaps to Paul Natorp—though it was not broached by Plato himself and it would be hard to reconcile with his eschatological doctrines. Again, if the theory of Forms is known to be true, the soul must know or know about particulars, as well as Forms, since it is essential to the theory that there are particulars, particulars which are made what they are by participating in or imitating Forms. And knowing about particulars is not something that any Form does. Forms are just imitated or participated in by particulars; they do not know them. For this reason too, then, the soul is not a Form. It has, as it were, dual nationality, a foot in both camps.

Plato does not confront this problem directly but there are several passages in which he shows some awareness of it. The first of these is the so-called affinity argument in the *Phaedo*, 78b-84b, which tends to place the soul in the realm of Forms. Forms are unchanging, invisible, in-composite and eternal. Particulars are changing, visible, composite, and transitory. The body is more similar to particulars. But the soul is more similar to the Forms: the soul is in-composite, invisible and unchanging, at least when it is contemplating the Forms and not distracted by visible phenomena. It is therefore likely that the soul is also immortal, in the way that the Forms are, and not transitory, as particulars are. Here then, Plato assimilates the soul to the Forms, tending to disregard its obvious differences from them. Such differences, for example, as that the soul may be distracted and encumbered by its association with the body and thus have to undergo reincarnation, whereas the Forms are never disturbed or defiled by their association with particulars.

One difficulty with the *Phaedo* view is that the soul or person knows about particulars as well as Forms. It therefore straddles the Form-particular divide. A possible solution to this is to suppose that the soul is itself divided into two segments. One of them, perception, is closely associated with the body and has access to particulars. The other is *nous*,

intellect or reason; it knows the Forms, and is very similar to the Forms, if not a Form itself. The two segments of the soul can then be assigned to different realms, perception to particulars and *nous* to Forms. Plato toys with such a view in *Republic* V, 476c5ff., where he compares someone who knows, or rather opines, only particulars to a dreamer, while someone who has knowledge of Forms is awake. This might suggest the idea that the soul consists of two compartments with as little communication between them as there is between our dreams and our waking life. This is unsatisfactory, however. Socrates himself, who does not regard himself as dreaming, does not speak about Forms alone. He speaks about particulars too and about the relationship between Forms and particulars. He does not only perceive particulars, he also thinks about them, both about this or that particular and about particulars in general. For this reason, he probably regards his procedure in the *Republic* as second-best, not fully fledged *noesis*. He indicates this in his account of the line in *Republic* VI. Mathematics is second-best, *dianoia* rather than *noesis*, in part because it uses diagrams derived from the perceptible world. But the line itself is a diagram and so what Socrates is doing shares one of the defects of mathematics. Still, that doesn't matter. Whatever Socrates is doing has to be accounted for by an adequate conception of the soul. The soul has to be a unity, *monoeides* and *axuntheton*, as the *Phaedo* puts it, a single centre of consciousness and not a collection of distinct faculties like men in the Trojan horse, as Socrates says in the *Theaetetus* 184-6. It must be capable of combining not only the perceptions of different senses, but perceptions of, and thoughts about, particulars with thoughts about Forms. So we can discard the suggestion that the soul, or even the intellect, is to be assigned to the realm of Forms and turn to another account of the problem—in the *Sophist*.

### The Eleatic Stranger and the friends of the Forms

In this part of the *Sophist* the protagonist of the *Sophist*, the Eleatic Stranger, is considering what he calls the battle between the giants and the gods, materialists and the “friends of the Forms”. The stranger criticises both views. We join him at 248a ff., where, having already criticised the giants he now turns to the gods. He argues as follows: According to the friends of the Forms, true being, *ousia*, is intelligible, immaterial Forms. Bodies, by contrast, are not *ousia*, but becoming, *genesis*. *Ousia* is unchanging, but *genesis* is continually changing. We ourselves consist of a body and a soul. Our body puts us in contact with *genesis* by means

of sense-perception; our soul puts us in contact with *ousia* by means of thought. But now a problem arises. In the course of his criticism of the giants, the stranger has proposed and apparently accepted the following criterion of being: ‘anything has real being, that is so constituted as to possess any sort of power either to affect anything else or to be affected, in however small a degree, by the most insignificant agent, though it be only once.’<sup>10</sup> It may be that the friends of the Forms would not accept this account, since the power to affect and be affected belongs to becoming: a particular axe can split a particular log, even though, on their view, the log and the axe have becoming rather than being. But they cannot ignore it entirely, because they claim that the soul knows the Forms. So whether or not they accept this account of being, they have to face the following question: When the soul knows the Forms, there are three possibilities 1. The soul affects the Forms. 2. The Forms affect the soul. 3. The soul neither affects the Forms nor is it affected by them. Which of these is the case?<sup>11</sup> The Idealists opt for 3., that neither the soul nor the Forms affect the other, since in that case the Forms would be acted on and therefore changed insofar as they were known. Neither the Idealists nor the stranger explicitly consider 2., that the Forms affect the soul but are not affected by it. But they would perhaps say that this would mean that the Forms change—if the Forms did not affect me yesterday, but do affect me today, they must have changed between yesterday and today.<sup>12</sup> In any case the first alternative, that the soul affects the Forms, seems the obvious answer. Knowing is active; it is the philosopher who decides whether and when to think about Forms, not the Forms themselves. So the Stranger opts for this view: that knowing is active and its object is passively affected by it.<sup>13</sup> This view also seems to imply that the Forms

---

<sup>10</sup> 247d-e. I adopt Cornford’s translation (CORNFORD 1935, 234).

<sup>11</sup> As the stranger indicates, 1. and 2. are compatible with each other: ‘do you agree that knowing or being known is an action, or is it experiencing an effect, or both?’ (248d) (CORNFORD 1935, 240).

<sup>12</sup> Cf. CORNFORD 1935, 240 n.3: ‘They ignore the possibility that knowing is an affection of the soul, acted upon by the object.’ Lesley BROWN (1998) favours, and argues that Plato probably favours, alternative 2., that the Forms affect the soul but are not affected by it. She argues that if the soul affects the Forms, it changes the Forms in Plato’s view, whereas if the Forms affect the soul, the Forms can remain unchanged, while nevertheless satisfying the *dunamis* criterion of being. It is hard to see, however, that this option protects the Forms from *Cambridge* change. But of course Plato might not have noticed this.

<sup>13</sup> BROWN (1998) denies, however, that the distinction between *poiein* and *paschein*

change, changed in this case by the soul. But this is the answer that the stranger argues for—in the following rather oblique way:

We must accept that life, soul and intellect, are present, *pareinai*, to what fully is, *tōi pantelōs onti*, that it lives and thinks, and is not immobile and devoid of intellect. If it has intellect, then it has life. If it has life, it has a soul. If it has a soul, it changes. Change is necessary, if there is to be any intellection. But rest is also necessary, because without rest or stability nothing could remain in the same state, and the intellect requires its object to remain in the same state. To deny the being of change or of rest is self-refuting and undermines the doctrine of Forms, since it denies the being of soul, intellect and knowledge.

My comments on this argument are as follows:

1. The claim that change, etc. are present to *to pantelōs on* is ambiguous. It might amount to any of three distinct propositions, depending on how we take *pareinai* and *to pantelōs on*:

- (a) Change, etc. belong to or have a place in *to pantelōs on*, where *to pantelōs on* is still restricted to the Forms. That is, change, etc. are involved in the Forms themselves.
- (b) Change, etc. are present to *to pantelōs on*, viz. to the Forms, though not actually involved in them. That is, the Forms themselves remain unchanging, lifeless and soulless, but our souls nevertheless have access to them.
- (c) Change, etc. belong to or have a place in *to pantelōs on*, where *to pantelōs on* is not restricted to the Forms but covers the whole of what fully is, whatever that might be. That is, we must extend the range of *to pantelōs on* to include change, etc.

Which of these is the Stranger supposed to have in mind? Alternative (a) would give an answer to the question how we can know unchanging Forms: they are no more unchanging than we are. But this is not an answer that the Stranger accepts, since he continues to insist the Forms are changeless (249b-c). Alternative (b) affirms that we have knowledge of the unchanging Forms, but does not say how this is possible. Alternative (c) tells us that we must attribute being to change, etc., and not simply becoming, though it too does not say how knowledge of changeless Forms is possible. It does, however, remove on stumbling block in the way of accepting its possibility, namely the implication of the Idealists' original theory, that what is required for such knowledge—intellects, souls, etc.—has only becoming, not being. After all, however stable the

---

corresponds to the distinction between the active and the passive voice.

Forms might be, they could hardly be known by us if our intellects and their contents did not exist or even if they were in constant flux. The contrast between *einai* and *gignesthai* is quite common in Plato—for example in the *Republic*, *Theaetetus* and *Timaeus*, where Timaeus says that *einai* is not to be applied to particulars, but only to true being, the Forms, and is then to be used only in the present tense, not the future or past tense, since true being is eternal, *aionios*, not temporal.<sup>14</sup> By contrast, if something undergoes change and dissolution its grip on existence is precarious. At no time will it have a determinate character, *be* anything definite at all. The stranger's response is to insist that some things that change must be granted to have being, not simply becoming, in particular the things that are required for us to know the Forms, the soul, etc., though he follows this up, in 249dff., by detaching the concept of being from those of rest and change altogether.

Why does the Stranger assume that if the Forms are known by us, they automatically transmit their fully fledged being to the souls, etc. that know them? If knowledge is not fully real, then however real the Forms may be this would be of little benefit to the friends of Forms. For their doctrine is a piece of knowledge, not itself a Form. If knowledge itself is as fleeting and unstable as they claim that particulars are, then knowledge of the Forms would be as unreliable and unsatisfactory as sense perception. If the friends of the Forms deny the reality of knowledge they cut the ground from under their own feet. The Stranger is perhaps also relying on a principle derived from the criterion of being that he provisionally accepted at 247d-e: If something *x* is, and something else *y* affects or is affected by *x*, then *y* too is. So if intellects affect the Forms and the Forms are fully real, then intellects are fully real. This is the contrapositive of Parmenides' argument. Parmenides said that no relations can obtain between Forms and particulars, roughly because particulars have a lower ontological status than Forms. The Stranger says that because relations do obtain between Forms and particulars, particulars must be upgraded to something like the status of Forms.

It may be objected that the Stranger's power-criterion of being is defective. We do attribute power of this sort, albeit fictional power, to fictional entities. Sherlock Holmes affects Dr Watson, but because Dr Watson doesn't exist, affecting him isn't enough to secure a foothold on reality. We might try to remedy this by amending the definition to:

---

<sup>14</sup> For references to discussions of being and becoming in these and other dialogues, see BOLTON 1975.

‘anything that possesses any sort of power to affect, or be affected by, something that really is, itself really is.’ This won’t do as a definition of being, because it is circular; nor is it serviceable as a criterion of being unless we already know that something exists independently of the application of the criterion. Nevertheless it might be enough to sustain the Stranger’s view that intellects, etc. are real, because what intellects affect, the Forms, are already assumed to be real. There is, however, another difficulty. It is quite natural to say that Sherlock Holmes affects us. He entertains us, surprises us, and so on. We in turn can think about him and admire him. And we certainly exist, but that isn’t enough to confer reality on Sherlock Holmes. Here again the distinction between intentional and non-intentional comes into play. It looks as if only intentional relations can obtain between ourselves and Sherlock Holmes: he can surprise us and we can admire him, but he cannot shoot us and we cannot shoot him. (That these intentional relations can obtain between an existent entity and a non-existent entity implies that Socrates’ suggestion that a Form is a *noema*, a thought, is not so easily refuted as Parmenides thinks it is.) It might be objected that this line of argument rests on a mistake about Plato’s conception of being. He does not have in mind any such contrast between real entities and fictional entities. That is Frege and Russell, not Plato. Plato is contrasting being with becoming. But, as I’ve already said, the Stranger’s criterion of being is obviously ill-suited for distinguishing being from becoming in the way the friends of the Forms mean it. Particulars such as axes affect particulars such as logs more obviously than Forms affect, or are affected, by other things.

Still, however defective the Stranger’s definition of being may be, we can grant him that he has shown that our intellects are real. In knowing the Forms, we affect the Forms and the Forms are real. We surely have more reality than Sherlock Holmes does, and although we undergo change and becoming, we and our knowledge have enough rest or stability for it to count as worthwhile knowledge. So the Stranger has bridged the gulf between Forms and particulars to the extent of showing that at least some things that are not Forms, namely souls, must have the being that was previously monopolised by Forms.

### Does Cambridge provide the solution?

2. The Stranger raises the same general problem as Parmenides did, namely ‘Can we know the Forms?’ But the Stranger approaches it in a different way. Parmenides does not mention change or one thing

affecting another. He is concerned with logical correlatives, master/slave, knower/object known, but he does not ask whether one affects or changes the other. What worries him is the pairing of items in distinct categories: master and slavery, or knower and a Form. But this is not raised as a problem by the Eleatic Stranger. When the Stranger speaks of the soul as affecting or changing Forms, what sort of change does he have in mind? In one sense of 'change' something changes if a proposition that is true of it at one time is not true of it at another time. If, say, I do not know the Form of beauty on Sunday, but come to know it on Wednesday, then the Form of beauty has changed, since on Sunday it was not true of the Form that it was known by me, while on Wednesday it is true of the Form that it is known by me. This sort of change is often known as 'Cambridge change', since Cambridge philosophers such as Russell defined change in this way. But obviously not all Cambridge changes are what we regard as real changes. If I kick a person and if I think about a person, in both cases the person changes in a Cambridge way: something is true of him that was not true of him earlier. But while kicking a person produces a real change in him, thinking about him need not.<sup>15</sup> Thus coming to know a Form need not produce a real change in the Form. Every real change is also a Cambridge change, but not every Cambridge change is a real change. I argued earlier that Parmenides should have distinguished between different types of relation, non-intentional relations such as kicking which we cannot have to the Forms, and intentional relations such as knowing which we can have to the Forms. And here we have relations to an object that really change that object in contrast to relations to an object that may not really change it, but only change it in a Cambridge way. However, the two distinctions do not coincide. Not every non-intentional relation to an object really changes that object. If I kick someone, I change him. But if I move nearer to someone, I need not change him; he may stay where he is and so not change at all in the relevant way. He has changed in a Cambridge way, but not in a real way, whereas I have changed in a real way. I can change everything in the world in this Pickwickian sense simply by moving my finger. Conversely, intentional relations need never

---

<sup>15</sup> A given entity *x* changes in a Cambridge way if some predicate *f* applies to *x* at some time and does not apply to *x* at some other time. To ensure that the change of *x* is a real change we need to add something like: 'A change in *x* is a real change if it is logically possible for *x* to undergo the change independently of its relations to things other than *x*.' Cf. McPHERRAN 1986, 250.

give rise to real changes, only Cambridge changes. If I love someone, know someone, think about someone, I may of course bring about a real change in them, but I need not. If I do really change them, there must be some other factor in play—for example that they become aware of my love, knowledge or thought. Now the question is: Does the Stranger think that knowing a Form changes the Form only in the degenerate Cambridge sense of ‘change’? Or does he think that it produces a real change in the Form? If it is only a Cambridge change that is at issue, then it makes no difference whether we decide that the soul affects the Forms or that the Forms affect the soul. Either way, a Cambridge change occurs both to the Forms and to the soul: the soul knows the Form when it did not know it before, and the Form is known by the soul when it was not known by it before.

Mark McPherran considers the possible solution that knowledge is an exception to Parmenides’ principle that Forms and particulars cannot be related to each other, but only to entities on their own ontological level, and he believes that Plato was abreast of the distinction between real change and mere Cambridge change.<sup>16</sup> He insists, however that we should not, without more ado, exempt knowledge from the principle, given its ‘common sense generality and the many similarities between being a master and being a knower’,<sup>17</sup> or take knowledge to be a ‘*sui generis* relation.’<sup>18</sup> The reason why knowledge is an exception, he argues, is this. The conceptual correlate of the Form of knowledge is the Form of the known. Other Forms, such as the Form of beauty, participate in the Form of the known, so that they have the ‘immanent character’ of being known. But a Form is imperfect and variable in respect of this immanent character: it may known at one time, but not at another, and by one person but not by another.<sup>19</sup> But this does not impair the intrinsic perfection and unchangeability of the Forms.

There are several objections to McPherran’s ingenious and complex account: (a) Parmenides does not mention the Form of the known. If he postulates any single correlate of knowledge, it is truth (*Parm.* 134A3-4). (b) Parmenides’ argument, and that of the Stranger, would not imply that knowledge is *sui generis*, a unique exception to the principle of on-

<sup>16</sup> MCPHERRAN 1986, 246, 250, citing Simmias’ becoming taller than Socrates, in *Phaedo* 102b-d, and the account of space and its occupants in *Timaeus* 50b-c.

<sup>17</sup> MCPHERRAN 1986, 237 n.14.

<sup>18</sup> MCPHERRAN 1986, 247f., n.35, 251.

<sup>19</sup> MCPHERRAN 1986, 248.



tological separation. There are many other relations that can, on the face of it, obtain between Forms and ourselves: we can think about Forms, remember them, (dis)believe in them, forget them, ignore them, misunderstand them, and so on. A Form will thus have many other transient immanent characters, and participate in many other higher-order Forms, if McPherran is right. (c) The participation of a Form in the Form of the known, and thereby acquiring the immanent character of being known, need not imply that it is known by one of us. It could be known by the Form of knowledge, as Parmenides says. (d) There are many other immanent characters that we have but Forms do not. A Form cannot be enslaved, for example. How are we to explain the difference between those immanent characters that a Form can have and those that it cannot? That looks no easier than explaining what makes knowing different from enslaving. McPherran explains it informally and commonsensically: ‘The fact that...I may still not master Slavery itself (etc.) derives from more fundamental principles concerning the nature of Forms and particulars: Forms are not the kind of thing that can clean my office or that can be purchased, and a person is not the kind of thing that could order them about. So despite its similarity to mastery-slavery, there is nothing about knowledge-known and the nature of Forms...and particulars which would forbid a Form from coming to possess known-in-it (so that it would be known by someone).’<sup>20</sup> There is little significant difference between discussing the peculiarities of knowledge and discussing the peculiarities of being known. In either case we need to distinguish what can be said about Forms from what cannot. And in either case the change effected in the Forms is no more than Cambridge change.

Which way round does the change go? Does the knower change the Form or does the Form change the knower? Cambridge change is parasitic on real change; if something undergoes a Cambridge change, then something else undergoes a real change.<sup>21</sup> In the case of sense-perception, the real change takes place in the perceiver. The object affects, does something to, the perceiver by transmitting light-rays or, as Plato would have said, material particles into the perceiver’s body.<sup>22</sup> The object itself

---

<sup>20</sup> MCPHERRAN 1986, 247 n.37.

<sup>21</sup> Cf. MCPHERRAN 1986, 250. But McPherran restricts this claim to ‘relational’ Cambridge change, perhaps to allow for doubtful cases, such as the logically possible case of something’s becoming older without changing in any other respect.

<sup>22</sup> Cf. *Meno*, 76c-d; *Theaet.* 153Dff.

is not necessarily affected or changed by the perceiver: it emits light rays or particles whether it is perceived or not. It need undergo only a Cambridge change, from not being perceived by *x* to being perceived by *x*. Nevertheless, we typically apply active verb-forms to the perceiver, and passive forms to the object perceived, whether the verb implies intentional activity, especially focusing or attention, on the perceiver's part ('look (at)', 'listen (to)', 'sniff (at)') or not ('see', 'hear', 'smell').<sup>23</sup> When I see e.g. a rock, the rock is seen by me. I therefore do something to the rock, but nevertheless, it is the rock that is causally dominant, affecting me, rather than my affecting it. I do something to the rock only in the Cambridge sense of 'doing something to'. Moreover, the rock does not undergo any relevant real change in the course of its causal effect on me; it reflects light waves regardless of whether I see it or not. How is it when I know something or think about it, a Form perhaps or simply circularity or the number 2? As in the case of sense-perception we are more inclined to apply active verbs to the knower or thinker and passive verbs to the object known or thought about. Again, I do something to the object, if I think about it or get to know it, but I do so only in the Cambridge sense. In the ordinary sense, if I think about the number 2, I do something, but I do not do anything *to* the number 2. In this case, however, we cannot reasonably assign any causal efficacy to the object of my thought or knowledge as we did to the object of sense-perception. Forms and numbers do not emit any rays or particles. They may 'grip' me or arouse my interest, but, like Sherlock Holmes, they exert no causal influence on me, not at least without the mediation of words written or uttered by human beings. When I see or hear something that I did not see or hear earlier, it may be because the object of perception has moved closer to me or because I have moved closer to it. But I cannot move closer to the number 2 nor it to me. All I can do is open my mind to it, analogously to the way in which I open my eyes to a visible object, and this is an event in which the object of thought plays no causal role. Therefore, when someone thinks about or gets to know a Form or the number 2, it is more plausible to assign the active part to the thinker or knower than to the Form or the number. The thinker or knower does something, though not something *to* the Form or number except in the Cambridge sense. This implies that whereas the thinker's *poiēma* is real, the object's *pathēma* is merely Cantabrigian. The thinker really acts, but the object does not really suffer.

<sup>23</sup> See note 13 above.

This may be the truth of the matter, but is it what Plato believed? There are two hints in the text that Plato envisaged something like Cambridge change. The first is that on the two occasions when the Stranger formulates the power-criterion of being, he stresses that what is sufficient (and, implicitly, necessary) for something to be, is its power to affect or be affected ‘in however small a degree, by the most insignificant agent’ (*kai smikrotaton, hupo tou phaulotatou* 247e) or ‘in relation to however insignificant a thing’ (*kai pros to smikrotaton* 248c).<sup>24</sup> The second is the Stranger’s careful qualification of the change at 248e: when reality is known, it is changed by knowledge, ‘in so far as it is known’ (*kath’ hoson gignōsketai, kata tosouton kineisthai*). If it is changed *only* in so far as it is known, then it is Cambridge-changed. And what could be smaller than a Cambridge change? It is therefore plausible that Plato held that such a change, while sufficient to assure the Forms of a place among beings, leaves unimpaired their capacity to serve as stable objects of knowledge.

Michael Inwood

Emeritus Fellow, Trinity College, Oxford  
*michael.inwood@trinity.ox.ac.uk*



#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- BOLTON, R. 1975. Plato’s Distinction between Being and Becoming. *The Review of Metaphysics* 29: 66-95.
- BROWN, L. 1998. Innovation and Continuity: The Battle of Gods and Giants in Plato’s *Sophist* 245-249. In: J. GENTZLER (ed.), *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 181-207.
- CHRYSAKOPOULOU, S. (contrib.) 2010. (Translation of Plato’s *Parmenides*). In: A. HERMANN, *Plato’s Parmenides: Text, Translation & Introductory Essay*. Translation in collaboration with S. Chrysakopoulou; foreword by D. Hedley. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing.

---

<sup>24</sup> Both translations are from CORNFORD 1935, 234, 240. But H.N. Fowler’s Loeb translation of 248c, ‘in even the slightest degree’ (FOWLER 1921, 381) is perhaps preferable, since in 247e *smikrotaton* concerns the insignificance of the affection rather than that of the agent.

- CORNFORD, F. M. 1935. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running Commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. / New York: Harcourt, Brace and Co.
- \_\_\_\_\_, 1939. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.
- FINK, F. 2007. *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: de Gruyter.
- FOWLER, H. N. (ed. and trans.) 1921. *Plato: Theaetetus – Sophist*. (Loeb Classical Library, 123.) Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, (ed. and trans.) 1926. *Plato: Cratylus – Parmenides – Greater Hippias – Lesser Hippias*. (Loeb Classical Library, 167.) Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- HERMANN, A. 2010. *Plato's Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- JOWETT, B. 2010. *Plato's Parmenides*. Astoria, NY: Orkos Press.
- MCPHERRAN, M. L. 1986. Plato's Reply to the "Worst Difficulty" Argument of the *Parmenides*: *Sophist* 248a-249d. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68: 233-252.
- NATORP, P. 2004. *Plato's Theory of Ideas*, translated by Vasilis Politis from *Platons Ideenlehre* (1921). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- PETERSON, S. 2008. The *Parmenides*. In: G. FINE (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford and New York: Oxford University Press, 383-409.
- RYLE, G. 2009. Plato's *Parmenides*. In: Id., *Critical Essays*. (Collected Papers, Volume 1.) London: Routledge, 1-47.
- YI, B.-U., and BAE, E. 1998. The Problem of Knowing the Forms in Plato's *Parmenides*. *History of Philosophy Quarterly* 15: 271-283.



“ὄση ἡ ἀπορία” (Πλάτ. *Παρμ.* 133a): Μπορούμε  
να οδηγηθούμε στη γνώση των Ιδεών;

Michael INWOOD

*Περίληψη*

ΣΤΟΝ *Παρμενίδη* του Πλάτωνα ο Παρμενίδης υποστηρίζει πως δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τις Ιδέες. Οι Ιδέες βρίσκονται σε σχέση εννοιολογικά μόνο με άλλες Ιδέες, οι οποίες βρίσκονται οντολογικά στο ίδιο επίπεδο με τον εαυτό τους και δεν έχουν σχέση με επιμέρους ανθρώπους ή γνώσεις. Ο Σωκράτης αφήνει αναπάντητο αυτό το επιχείρημα, αν και ο Πλάτωνας παρέχει γλωσσικές ενδείξεις οι οποίες θέτουν εν αμφιβόλω τόσο το αδιαπέραστο του ορίου μεταξύ ιδεών και καθεκάστων, όσο και τον παραλληλισμό του Παρμενίδη μεταξύ σχέσεων ανάμεσα σε Ιδέες και σχέσεων ανάμεσα σε καθέκαστα. Η λύση στο πρόβλημα θα ήταν να διακρίνουμε μη-σκόπιμες σχέσεις (οι οποίες δεν μπορούν να καλύψουν το οντολογικό χάσμα μεταξύ Ιδεών και καθεκάστων) και σκόπιμες σχέσεις (οι οποίες μπορούν). Οι σκόπιμες σχέσεις είναι περίπτωση αμφίσημη με θετικά κι αρνητικά, ικανοποιώντας πολλαπλά κριτήρια για τη συμπερίληψή τους, αλλά υπ' αυτήν την έννοια η γνώση χαρακτηρίζεται ως σκόπιμη. Στον *Σοφιστή* (248a-249d) ο Ελεάτης Ξένος θέτει επίσης υπό αμφισβήτηση τη δυνατότητα γνώσης των Ιδεών κυρίως λόγω της απαίτησης να μην υποστούν καμία αλλαγή οι Ιδέες με το να γίνουν γνωστές, εμμέσως όμως και λόγω του χαμηλού επιπέδου πραγματικότητας (*γένεσις* & όχι *ουσία*) των επιμέρους ατόμων (που μπορούν να γίνουν γνώστες) και των γνώσεών τους.

Η λύση σε αυτό το πρόβλημα θα συμπεριελάμβανε μία σειρά από θεωρήσεις, όπως την αδυναμία περιορισμού της ψυχής στη μία μόνο πλευρά του διαχωριστικού ανάμεσα σε Ιδέες και καθέκαστα, τη διάκριση μεταξύ σκόπιμων και μη-σκόπιμων σχέσεων, καθώς και τη διάκριση ανάμεσα σε πραγματική αλλαγή και απλή αλλαγή τύπου Cambridge.

Σε ποιο βαθμό ο Πλάτωνας είχε επίγνωση όλων αυτών είναι κάτι για το οποίο μόνον υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε.



# Το σώμα του ήρωα: θάνατος και αφηρωισμός στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* του Σοφοκλή και τον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα\*

Ζαχαρούλα ΠΕΤΡΑΚΗ

Για τη Μαρία. Θρεπτήρια.

## 1. Εισαγωγή

Στο τέλος του πλατωνικού *Φαίδωνος*, στο 115a, ο Σωκράτης ολοκληρώνει τον μύθο του αναφορικά με τις μεταθανάτιες περιπέτειες της ψυχής με μια γενναία και ήρεμη αναγγελία του δικού του θανάτου. Η αινιγματική φράση *ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἢ εἰμαρμένη, καὶ σχεδὸν τί μοι ὥρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρόν* έχει απασχολήσει τους μελετητές του διαλόγου. Η ρήση παραπέμπει στην αρχαία ελληνική τραγωδία και μπορεί να ερμηνευθεί με δύο τρόπους: είτε ο Σωκράτης ως *dramatis persona* παρομοιάζει ευθέως τον εαυτό του με τραγικό ήρωα, είτε δηλώνει ότι ένας τραγικός ποιητής θα παρουσίαζε τον επικείμενο θάνατό του ως απόφαση, και εκπλήρωση, της Μοίρας (*εἰμαρμένη*). Αν υιοθετήσουμε τη δεύτερη ερμηνεία, τότε ο Σωκράτης αποστασιοποιείται από τη μεταφορική χρήση της γλώσσας που ο ίδιος ως δραματικός χαρακτήρας χρησιμοποιεί, και η ματιά μας στρέφεται πλέον στον Πλάτωνα και στον αριστοτεχνικό τρόπο με τον οποίο εκείνος ως συγγραφέας κατευθύνει την προσοχή μας σε μια υπόρρητη δική του σύγκριση με έναν τραγικό ποιητή.<sup>1</sup>

\* Ευχαριστώ θερμά τον Σπύρο Ράγκο και τον Άγι Μαρίνη για τα πολύτιμα σχόλιά τους στο κείμενό μου. Διάφορες εκδοχές της παρούσας μελέτης έχουν ανακοινωθεί σε ακαδημαϊκά fora των Τμημάτων Κλασικών Σπουδών των Πανεπιστημίων της Βοστώνης και του Wesleyan, καθώς και του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Θεσσαλονίκης. Ευχαριστώ πολύ τα ακροατήρια και των τριών Πανεπιστημίων για τις πολύ βοηθητικές παρεμβάσεις τους. Ευχαριστώ επίσης τον Αρη Τσαντηρόπουλο και την Ξανθίππη Μπουρλογιάννη που συζήτησαν πολύ γενναϊόδωρα μαζί μου διάφορες πτυχές της παρούσας εργασίας. Τέλος, πολλές και θερμές ευχαριστίες αρμολίζουν στον ανώνυμο κριτή της *Αριάδνης* για τις πολύτιμες παρατηρήσεις και προτάσεις του οι οποίες ωφέλησαν ιδιαίτερα το κείμενό μου.

<sup>1</sup> Η ιδιόμορφη σχέση των πλατωνικών φιλοσοφικών διαλόγων με την ποίηση έχει διε-

Πράγματι, στην πλατωνική βιβλιογραφία, οι μελετητές έχουν υποστηρίξει την άποψη ότι ο Πλάτωνας στον *Φαίδωνα* αποδίδει ηρωικά χαρακτηριστικά στον θνήσκοντα φιλόσοφο, τα οποία έχουν στόχο να αποκαταστήσουν τη μνήμη του Σωκράτη και να τον μετατρέψουν από έναν αδικοχαμένο, “αποδιοπομπαίο τράγο” σε ήρωα των Αθηνών, της πόλης που τον οδήγησε στον θάνατο.<sup>2</sup> Αυτή η συγγραφική βούληση δηλώνεται στον *Φαίδωνα* με ποικίλους τρόπους: μέσω της υιοθέτησης θεματικών μοτίβων από τον χώρο της ποίησης και μέσω της έντονης θρησκευτικότητας που κατακλύζει το έργο, καθώς ένα από τα κεντρικά του θέματα είναι η αθανασία της ψυχής.<sup>3</sup> Μεταξύ άλλων, επιδράσεις από το δράμα εντοπίζονται στην κεντρική θέση που έχουν στον *Φαίδωνα* οι μορφές του μυθικού βασιλιά και ήρωα Θησέα και του θεού Απόλλωνα.<sup>4</sup> Οι αθηναϊκές γιορτές προς τιμήν του Θησέα και του Απόλλωνα εξασφαλίζουν μια μικρή παράταση ζωής στον φυλακισμένο Σωκράτη (58a-c). Έτσι, μοιάζει να υπαινίσσεται ο Πλάτωνας, όπως ο Θησέας τον παλιό καιρό έπλευσε και οδήγησε στην Κρήτη τους «δix επτά» νέους άνδρες και γυναίκες και τους «διέσωσε και σώθηκε και ο ίδιος», με παρόμοιο τρόπο, η καθιερωμένη αθηναϊκή θεωρία στη Δήλο δίνει τη δυνατότητα στον Σωκράτη να παρουσιάσει τη μέρα του θανάτου του τον δικό του «δεύτερο πλου» στη φιλοσοφία, τις πλατωνικές Ιδέες, και να «σώσει» μια άλλη ομάδα ανδρών, τους σωκρατικούς φίλους που είναι παρόντες στη φυλακή. Ο *Φαίδων*, ωστόσο, δεν παρουσιάζει τον Σωκράτη μόνο ως φιλόσοφο που χειρίζεται με ικανότητα και δεξιοτεχνία τον φιλοσοφικό λόγο, αλλά και ως «συνυπηρέτη των κύκνων (ὀμόδουλος), των προφητικών πουλιών του θεού Απόλλωνα» (85b). Εξαιτίας της ιδιαίτερης σχέσης του με τον θεό (*ιερός τοῦ αὐτοῦ θεοῦ*), ο Σωκράτης δηλώνει ότι έχει αποκτήσει και ο ίδιος μαντικές ικανότητες λίγο πριν τον θάνατό του (*οὐ χειρὸν ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότης*), οι οποί-

---

ρευνηθεί λεπτομερώς τις τελευταίες δεκαετίες με τους μελετητές να εξετάζουν τους τρόπους με τους οποίους η πλατωνική φιλοσοφική πεζογραφία συνδιαλέγεται με άλλα λογοτεχνικά είδη, υιοθετεί στοιχεία τους, και τα επαναπροσδιορίζει προκειμένου να τα εντάξει σε ένα νέο κειμενικό είδος. Βλ. NUSSBAUM 1986· ARIETI 1991· NIGHTINGALE 1995· GORDON 1999· PETRAKI 2011.

<sup>2</sup> Βλ. τους χαρακτηρισμούς *ἄριστος*, *φρονιμώτατος* και *δικαιώτατος* στο 118a15-7. Για τον Σωκράτη ως φιλοσοφικό ήρωα, βλ. HACKFORTH 1955· DORTER 1982· GILEAD 1994· AHRENSDORF 1995.

<sup>3</sup> Για τις επιδράσεις της ορφικής λατρείας και της πυθαγόρειας φιλοσοφίας στον *Φαίδωνα*, βλ. ROHDE 1950· STEWART 1972, 253-259· BURKERT 1985 και 1987.

<sup>4</sup> Βλ. επίσης *Φαίδ.* 89c, όπου ο Πλάτωνας παρομοιάζει τον Σωκράτη με τον Ηρακλή και τον αφηγητή Φαίδωνα με τον Ιόλαο.



ες του επιτρέπουν να τους μεταφέρει πληροφορίες για τη μεταθανάτια μοίρα της ανθρώπινης ψυχής και τα αξιοζήλευτα αγαθά που απολαμβάνουν οι φιλοσοφικές ψυχές στον Άδη.<sup>5</sup>

Παρόλα αυτά, οι απόψεις των μελετητών του συγκεκριμένου πλατωνικού χωρίου δίστανται ως προς το εάν η αναφορά του Σωκράτη σε «τραγικό άνδρα» παραπέμπει σε κάποιο συγκεκριμένο τραγικό ήρωα ή ποιητή.<sup>6</sup> Η έρευνα του corpus των σωζόμενων τραγωδιών αναδεικνύει δύο ήρωες των οποίων η πορεία προς τον θάνατο φέρει ομοιότητες με την προετοιμασία του Σωκράτη λίγο πριν την κατάποση του δηλητηρίου, την Άλκηστη στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη και τον Οιδίποδα στην τραγωδία του Σοφοκλή *Οιδίπους επί Κολωνῶν*.<sup>7</sup> Η διακειμενική θεώρηση στηρίζεται στα εξής κοινά στοιχεία: α) μια “θεϊκή” φωνή καλεί τους ήρωες στον θάνατο,<sup>8</sup> β) και οι τρεις εκτελούν *οι ίδιοι ζωντανοί* τη συνηθισμένη και απαράβατη για τη φροντίδα του νεκρού σώματος τελετουργία του λουτρού,<sup>9</sup> γ) ο θάνατος και των τριών ηρώων χαρακτηρίζεται ως εξαιρετικός και “θαυμαστός”,<sup>10</sup> δ) η πορεία προς τον θάνατο χαρακτηρίζεται από απαράμιλλο σθένος και αξιοθαύμαστη ανδρεία,<sup>11</sup> τέλος, ε) και οι τρεις με τον ιδιαίτερο θάνατό τους παρουσιάζονται να διασαλεύουν τα “σαφή” όρια που διαχωρίζουν

<sup>5</sup> Βλ. Φαίδ. 85a-b και κυρίως 85b7-9: *ἀλλὰ τούτου γ' ἔνεκα λέγειν τε χρή και ἐρωτᾶν ὅτι ἄν βούλησθε*. Για τη σχέση του Σωκράτη με τον Απόλλωνα και τη μαντική στο πλατωνικό corpus, βλ. REEVE 2000· MORGAN 2010.

<sup>6</sup> Η ποιητική προέλευση της φράσης έχει αμφισβητηθεί από ορισμένους μελετητές. Βλ. SANSONE 1996, 47-48 σημ. 53 και 54.

<sup>7</sup> Στον *Αϊαντα* του Σοφοκλή ο ήρωας τελεί και αυτός μόνος του το λουτρό, όμως προκειμένου να αποκαθάρει τον εαυτό του από το μίσημα της σφαγής (στ. 10, πρβλ. στ. 1404-06).

<sup>8</sup> Βλ. Άлк. στίχ. 255-56: *μ' ἤδη καλεῖ· Τί μέλλεις;/ ἐπίγουν· σὺ κατείργεις*. Πρβλ. ΟΚ στίχ. 1606 και 1625-27: *καλεῖ γὰρ αὐτὸν πολλὰ πολλαχῆ θεός·/ ὦ οὗτος οὗτος, Οιδίπους, τί μέλλομεν/ χωρεῖν; πάλαι δὴ τὰπὸ σοῦ βραδύνεται*.

<sup>9</sup> Βλ. Φαίδ. 116a2-3, Άлк. 158-62, ΟΚ 1595-59. Και στις τρεις περιπτώσεις, το τελετουργικό λουτρό των ηρώων εκτελείται μακριά από τους θεατές/αναγνώστες και μεταφέρεται σε αυτούς μέσω των αφηγητών, δηλαδή του Φαίδωνα, του Άγγελου και της Θεράπεινας. Βλ. εκτενή συζήτηση παρακάτω.

<sup>10</sup> Βλ. Φαίδ. 58e1, Φαίδων: *ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος*. Πρβλ. ΟΚ στίχ. 1586, Άγγελος: *ταῦτ' ἔστιν ἤδη κάποθαυμάσαι πρέπον*. Πρβλ. Άлк. στίχ. 157, Θεράπεινα: *ἄ δ' ἐν δόμοις ἔδρασε θαυμάση κλύων*.

<sup>11</sup> Βλ. Φαίδ. 118a15-17: Ο Σωκράτης είναι *ἄριστος, και ἄλλως φρονημώτατος και δικαιοτάτος*. Η Άλκηστη είναι *κεδνή* (στ. 97), *ἑσθλή* (στ. 200), και *ἀρίστη* (στ. 83, 151, 152, 241, 324, 442, 742, 899). Πρβλ. ΟΚ στίχ. 1663-65: *ἀνὴρ γὰρ οὐ στενακτὸς οὐδὲ σὺν νόσοις/ ἀλγεινὸς ἐξεπέμπετ', ἀλλ' εἴ τις βροτῶν/ θαυμαστός*.

την ανθρώπινη ζωή από τον θάνατο,<sup>12</sup> νικώντας με αυτόν τον τρόπο, τηρουμένων των αναλογιών, τον συμβατικό θάνατο. Στην περίπτωση, μάλιστα, του Πλάτωνα, όπως θα δούμε παρακάτω, η προσέγγιση της φιλοσοφίας ως «μελέτης θανάτου» οδηγεί και στον επαναπροσδιορισμό της ίδιας της σημασίας της ανθρώπινης ζωής. Μολαταύτα, με εξαίρεση έναν μελετητή,<sup>13</sup> οι μελετητές έχουν διστάσει να εντοπίσουν στο 115a κάποια υπαινικτική σύγκριση του Σωκράτη με τον Οιδίποδα και του Πλάτωνα με τον Σοφοκλή.<sup>14</sup> *Prima facie* οι λόγοι είναι ευνόητοι: είναι δύσκολο να βρει κανείς κοινά στοιχεία ανάμεσα στον ηθικά ενάρετο πλατωνικό Σωκράτη και τον αλαζόνα αιμομείκτη της σοφόκλειας τραγωδίας *Οιδίπους Τύραννος*, ή τον πτωχό πλάνητα και μιαρό γέροντα της τραγωδίας *Οιδίπους επί Κολωνῶ*.

Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρηματολογήσω υπέρ της άποψης ότι το σωκρατικό σχόλιο στο 115a εντάσσεται στην ευρύτερη θεματική της ηρωοποίησης του Σωκράτη από τον Πλάτωνα στον *Φαίδωνα* και ότι μπορεί να λειτουργήσει ως ερμηνευτικό εφαλτήριο για μια συγκριτική θεώρηση του πλατωνικού διαλόγου με την τραγωδία *Οιδίπους επί Κολωνῶ*. Η προτεινόμενη ερμηνεία εκκινεί από τη μελέτη του Stephen White «Socrates at Colonus: A Hero for the Academy» δημοσιευμένη σε έναν συλλογικό τόμο για τον Σωκράτη. Ο White υποστηρίζει την άποψη ότι ο Πλάτωνας, μιμούμενος τον Σοφοκλή και τους τραγικούς, ανάγει τον Σωκράτη σε «ήρωα κτίστη» και εισάγει προς τιμήν του στην Ακαδημία τη συνήθη πρακτική της ηρωικής λατρείας, δηλαδή μια ετήσια ιεροτελεστία, η οποία περιελάμβανε την τελετουργία της θυσίας, τον εορτασμό της μνήμης του φιλοσόφου και τέλος τις τιμές στον τάφο του ήρωα.<sup>15</sup> Μέσω της σύγκρισης του πλατωνικού εγκωμιασμού του Σωκράτη με την εγκαθίδρυση της λατρείας του Οιδίποδα ως ήρωα των Αθηνών, όπως αυτή δραματοποιείται στον *ΟΚ*, ο White εντοπίζει σε κομβικά σημεία του *Φαίδωνος* υπαινικτικές αναφορές στη λατρεία του Σωκράτη ως ήρωα στην Ακαδημία και επιχειρηματολογεί, κατά την άποψή μου πειστικά, υπέρ της άποψης ότι η συνήθης πρακτική των Πλατωνικών να τιμούν με ετήσιους εορτασμούς τη μνήμη του

<sup>12</sup> Βλ. για παράδειγμα Άλκ. στίχ. 45-55 και 141-43: Θεράπεινα: *καὶ ζῶσαν εἰπεῖν καὶ θανούσαν ἔστι σοι*. Χορός: *καὶ πῶς ἂν αὐτὸς κατθάνοι τε καὶ βλέποι*; Η μεταχιμακία οντολογική κατάσταση των ηρώων θα αναλυθεί εκτενώς παρακάτω.

<sup>13</sup> WHITE 2000.

<sup>14</sup> Για τη σύγκριση της τραγικής μοίρας της ευριπίδειας Ἀλκίστης και τον θάνατο του Σωκράτη, βλ. SANSONE 1996 και κυρίως 47-49.

<sup>15</sup> WHITE 2000, 152-153. Αναφορικά με τη λατρεία των ηρώων, βλ. FARNELL 1921-KEARNS 1989· NAGY 1979, κεφ. 6. Βλ. επίσης WALKER 1995, 9.

Πλάτωνα και του Σωκράτη δεν ξεκινά στην πλατωνική Ακαδημία με τον ανηψιό του Πλάτωνα, Σπεύσιππο, και με το έργο του *Περίδειπνον*, αλλά εγκαινιάζεται νωρίτερα από τον ίδιο τον Πλάτωνα με το έργο του *Φαίδων*.<sup>16</sup>

Αφορμώμενη από την ερμηνεία του Stephen White, η προτεινόμενη συγκριτική θεώρηση εστιάζει στις ομοιότητες του θανάτου των δύο ηρώων στο πλαίσιο ενός ιδιότυπου για τα συνήθη δεδομένα της ηρωικής λατρείας αφηρωισμού.<sup>17</sup> Συγκεκριμένα θα εξετάσω τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας και ο Σοφοκλής συστήνουν το φυσικό σώμα των ηρώων τους και το συνδέουν λογοτεχνικά με τους τάφους οι οποίοι θα λάβουν τις συνήθεις μεταθανάτιες τιμές. Οι θάνατοι είναι λογοτεχνικά παρόμοιοι: όσο είναι “ζωντανοί” οι δύο ήρωες φέρουν ένα εξαιρετικό, ιδιαίζόντως διαφορετικό σε σύγκριση με τους υπολοίπους θνητούς, φυσικό σώμα. Ωστόσο, η αμφιλεγόμενη και ιδιότυπη σωματικότητα δεν “αποκαθίσταται” ούτε με τον εξαιρετικό θάνατό τους, καθώς, τηρουμένων των αναλογιών, και οι δύο ήρωες παρουσιάζονται να στερούνται *ακόμη και νεκροί* τον συμβατικό τάφο ο οποίος θα δεχτεί τις τιμές των ζωντανών.

Ο λογοτεχνικός δισταγμός (ή αλλιώς η άρνηση) του Σοφοκλή και του Πλάτωνα να παρουσιάσουν το νεκρό σώμα των ηρώων τους “αποκαταστημένο” (ή περιορισμένο) σε έναν συμβατικό τάφο ενισχύεται περαιτέρω μέσω της έμφασης στην έντονη σωματικότητα και στις δύο σκηνές θανάτου. Στην περίπτωση του Σοφοκλή, ο *αφανής τάφος* του Οιδίποδα, την ακριβή τοποθεσία του οποίου θα γνωρίζει μόνο ο Θησέας, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη λεπτομερή, διαμεσολαβημένη από τον Άγγελο, περιγραφή του φυσικού χώρου στον οποίο θα βρει ο Οιδίποδας τον θάνατο. Η συσώρευση πληροφοριών αναφορικά με τον περιβάλλοντα χώρο στην αγγελική ρήση ενισχύει την αγωνία και μεγαλώνει την απόσταση των θεατών από το σώμα και τον τάφο του ήρωα. Αν και *prima facie* διαφορετικός, ανάλογος είναι και ο λογοτεχνικός χειρισμός του σωκρατικού θανάτου στο τέλος του *Φαίδωνος*. Η λεπτομερής περιγραφή από τον Φαίδωνα του σώματος

<sup>16</sup> Βλ. WHITE 2000, 153 και 163 υποσ. 74. Για τον εορτασμό των «παραδεδομένων γενεθλίων» του Πλάτωνα και του Σωκράτη με θυσίες και αναγνώσεις, βλ. Πορφ. *Vita Plot.* 2.

<sup>17</sup> Η λατρεία του Οιδίποδα ως ήρωα είναι μάλλον ιδιόμορφη κατά τα συνήθη δεδομένα λατρείας ηρώων. Μια πόλη διεκδικεί τη μεταθανάτια δύναμη του ήρωα, επειδή έχει στην κατοχή της τα κόκκαλά του. Αυτό δεν ισχύει στην περίπτωση του Οιδίποδα στον ΟΚ. Για τον αφηρωισμό του Οιδίποδα στον ΟΚ βλ. ΜΕΑΥΤΙΣ 1940· ΚΝΟΧ 1964, κεφ. 6· SEAFOORD 1994, 130-137· CALAME 1998, 344-345· ΜΑΡΚΑΝΤΟΝΑΤΟΣ 2007, 141-156.

του Σωκράτη, ενώ χάνει τις αισθήσεις του, μάλλον μεγαλώνει, παρά γεφυρώνει, την απόσταση που χωρίζει τους σωκρατικούς εταίρους και τους αναγνώστες από τον θνήσκοντα φιλόσοφο.

Σύμφωνα με την προτεινόμενη ερμηνεία, η ανεκτόνωτη αποκατάσταση της ανθρώπινης σωματικότητας δεν είναι τυχαία αλλά πηγάζει από την επιλογή του Σοφοκλή και του Πλάτωνα να παρουσιάσουν ως θολά, ή διασαλευμένα, τα σαφή όρια που χωρίζουν τη ζωή από τον θάνατο των ηρώων. Σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, η προσέγγιση του φυσικού σώματος και στα δύο έργα χαρακτηρίζεται από μια έντονη “πλαστικότητα” η οποία υπηρετεί σύνθετους λογοτεχνικούς, πολιτικούς και φιλοσοφικούς σκοπούς. Τόσο ο Σοφοκλής, όσο και ο Πλάτωνας, παρουσιάζουν το φυσικό σώμα ως αντανάκλαση του Άδη στον κόσμο των ζωντανών και ως μια οιονεί “εξεικόνιση” αόρατων δυνάμεων ή άυλων οντοτήτων, οι οποίες υπερβαίνουν τα όρια και τις δυνατότητες της ένσαρκης ανθρώπινης ζωής. Στην τραγωδία του Σοφοκλή, το μιαρό σώμα του Οιδίποδα επιτρέπει την ταυτόχρονη θέαση από διαφορετικές οπτικές πλευρές. Το σώμα του πλάνητα, φτωχού ικέτη προβάλλεται ταυτοχρόνως ως το «φάσμα» ενός νεκρού ή την «εξαύλωμένη εικόνα» ενός παλιού, ξεπερασμένου εαυτού (*εἶδωλον*, 109-10), μέσω του οποίου τώρα αναδύονται και δραματοποιούνται στη σκηνή χθόνιες δυνάμεις.<sup>18</sup> Στον *Φαίδωνα*, από την άλλη πλευρά, το σώμα του Σωκράτη σκιαγραφείται αδρομερώς ως η εξεικόνιση της αόρατης και άυλης ψυχής του φιλοσόφου. Και τα δύο έργα απορρίπτουν *mutatis mutandis* το φυσικό σώμα ως μιαρό. Σε αντίθεση όμως με τον *Οιδίποδα Τύραννο*, στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* το σώμα του Οιδίποδα αποτελεί μὲν *μίασμα* για την πόλη των Θηβών, αλλά γίνεται συνάμα *αντικείμενο σκληρῆς διένεξης και διεκδίκησης* κατά την ἐλευσή του στην πόλη των Αθηνών.<sup>19</sup> Στον *Φαίδωνα*, από την άλλη πλευρά, το ανθρώπινο σώμα *εν γένει* παρουσιάζεται ως το μιαρό ἐνδυμα της αθάνατης ψυχής, αλλά το σωκρατικό σώμα μοιάζει να διαχωρίζεται από τα σώματα των υπολοίπων θνητών εξαιτίας της ιδιαίτερης επίδρασης που έχουν στην ψυχή του Σωκράτη οι πλατωνικές Ἰδέες.

Όπως θα δούμε στη συνέχεια, αυτή η θεώρηση προϋποθέτει έναν επαναπροσδιορισμό της ερμηνείας των σκηνών θανάτου στα δύο έργα. Κεντρική θέση στην προτεινόμενη ερμηνεία αποτελεί η άποψη ότι οι θάνατοι του Οιδίποδα και του Σωκράτη δεν συντελούνται *στο τέλος*

<sup>18</sup> Για την ερμηνευτική θεώρηση του φυσικού σώματος ως χώρου, βλ. EDMUNDS 1996, κεφ. 1 & 2. Βλ. επίσης ΠΕΡΟΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ 2012, 57-58.

<sup>19</sup> Για το *μίασμα*, βλ. PARKER 1983. Για το σώμα του Οιδίποδα, βλ. HALL 2010, 324.

αλλά είναι τρόπον τινά συντελεσμένοι *ήδη από την αρχή*. Η παρουσία τους ως “ζωντανοί” είναι ένας ευρηματικός λογοτεχνικός μανδύας τον οποίο απεκδύονται σταδιακά επιδεικνύοντας έτσι στους θεατές εκφάνσεις της διαφορετικής οντολογικής τους κατάστασης. Η προτεινόμενη ερμηνεία συνεπάγεται την παρουσίαση των δύο ηρώων ως οιονεί “ζωντανών νεκρών”, με τις τελικές σκηνές θανάτου να σημασιοδοτούν την κορύφωση και ολοκλήρωση μιας μεταμόρφωσης η οποία έχει ξεκινήσει πολύ νωρίτερα. Συνεπώς, τα δύο έργα δεν αφηγούνται απλώς τον θάνατο των κεντρικών χαρακτήρων τους αλλά δραματοποιούν την αλλαγή του οντολογικού τους status *πριν τον θάνατό τους* μπροστά στα μάτια των θεατών. Ο Οιδίποδας και ο Σωκράτης, συμβατικά “ζωντανοί”, «είναι *ήδη* οι ήρωες που “θα γίνουν” μετά τον θάνατό τους».<sup>20</sup>

## 2. Σώμα, θάνατος και αφηρωισμός στην τραγωδία *Οιδίπους επί Κολωνῶ*

Ο *Οιδίπους επί Κολωνῶ*, το τελευταίο έργο του Σοφοκλή, γράφεται λίγο πριν πεθάνει ο ποιητής το 406 π.Χ. και διδάσκεται από τον εγγονό του, Σοφοκλή τον νεότερο, το 401 π.Χ., δύο μόλις χρόνια πριν τη θανάτωση του Σωκράτη. Κεντρικό θέμα του δράματος είναι ο θαυμαστός θάνατος του Οιδίποδα στο προάστιο του Ίππιου Κολωνού, τόπου καταγωγής του ίδιου του Σοφοκλή, και η καθιέρωση της λατρείας του Οιδίποδα ως προστάτη-ήρωα των Αθηνών. Λίγο πριν τον δικό του θάνατο, ο Σοφοκλής χαρίζει έναν «ευλογημένο και μακάριο θάνατο» στον Οιδίποδα και έναν ακόμη ήρωα στην Αθήνα.<sup>21</sup> Παρόλα αυτά, το

<sup>20</sup> Η φράση έχει χρησιμοποιηθεί από τον EDMUNDS 1981, προκειμένου να ερμηνευτεί η λέξη «είδωλον ή φάσμα» στον *ΟΚ* (βλ. εκτενή συζήτηση παρακάτω). Η ερμηνεία μας συγκλίνει αλλά δεν ταυτίζεται με αυτήν του Edmunds, καθώς εγειρούμε και απαντάμε σε διαφορετικά ερωτήματα. Επιπροσθέτως, η παρούσα ερμηνεία επιρρωνύει την άποψη του WHITE (2000, 153) ότι ο *Φαίδων*, ο οποίος παρουσιάζει τον Σωκράτη ακόμη ζωντανό, «alludes at pivotal points» στις μεταθανάτιες ιεροτελεστίες λατρείας που θα λάβει ως ήρωας. Ο White ωστόσο δεν εντοπίζει στον διάλογο τα ερμηνευτικά στοιχεία που προάγουν αυτή τη θεώρηση.

<sup>21</sup> Για το τέλος του Οιδίποδα βλ. HALL 2010, 301. Στους *Έπτά επί Θήβας* του Αισχύλου (467 π.Χ., στ. 914 και 1004) και στην *Άντιγόνη* του Σοφοκλή (στ. 899-902, το 441 π.Χ.·) ο Οιδίποδας παρουσιάζεται να είναι θαμμένος στη Θήβα: βλ. EDMUNDS 1981, 224-225. Ο θαυμαστός θάνατος του Οιδίποδα στον *ΟΚ* έχει προκαλέσει πολλές ερμηνευτικές διενέξεις. Την ερμηνεία του θανάτου ως οιονεί αποθέωσης του Οιδίποδα υποστηρίζουν οι WHITMAN (1951, 190-218), KNOX (1964, 162), WALDOCK (1966, 219), SEGAL (1981/1999, 406), AHRENSDORF (1995), MARKANTONATOS (2002, 123 *et passim*· και 2007, 147-148). Πρβλ. EASTERLING 2006, και κυρίως 138 κ.ε. Για τη μετάφραση και την ερμηνεία της φράσης *τὸν αἰὲ βίωτον* βλ. JEBB 1900. Πρβλ. BURKERT 1985, 13-14· EASTERLING 2006, 139, σημ. 29 και 30· και REHM 2004, 48-51.

έργο είναι ομολογουμένως βαρύ και σκοτεινό. Με υπόβαθρο την πτώση του βασανισμένου Οιδίποδα και τη φοβερή κατάρα-προφητεία προς τον γιο του Πολυνείκη, ο χορός των γερόντων κατοίκων του Ίππιου Κολωνού τραγουδά την πασίγνωστη ωδή για τα βάσανα της ανθρώπινης ζωής και την αναπότρεπτη, αλλά σωτήρια, πορεία όλων μας προς τον θάνατο, τον οποίο θα πρέπει να επιζητούμε *ως βοηθό και λυτρωτή*.<sup>22</sup> Η περίφημη φράση *μη φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον* και η περιγραφή της ανθρώπινης ζωής ως έμπλης «φόνων, στάσεων, έριδων, μαχών και φθόνων» μοιάζουν να απηχούν τα απορριπτικά λόγια του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* για τον ένσαρκο βίο και την έντονη σωματικότητα.<sup>23</sup>

Ο *ΟΚ* είναι ένα έργο σύνθετο, ένα δράμα ικεσίας και ταυτοχρόνως καθιέρωσης ηρωϊκής λατρείας.<sup>24</sup> Ο Οιδίποδας, ο τυφλός και εξόριστος πρώην βασιλιάς της Θήβας, φτάνει μετά από μακρά περιπλάνηση στον αθηναϊκό δήμο του Ίππιου Κολωνού, οδηγούμενος από την κόρη του Αντιγόνη. Ο γέροντας γέρνει σ' ένα βράχο μέσα στο ιερό άλσος των Ευμενίδων και εκεί τον συναντά κάποιος κάτοικος της περιοχής, ο οποίος έντρομος για τη βεβήλωση τον διώχνει. Ο Οιδίποδας αρνείται να μετακινηθεί επικαλούμενος χρησμό, σύμφωνα με τον οποίο το άλσος των Ευμενίδων θα είναι ο τόπος της τελικής του ανάπαυσης.<sup>25</sup> Με αυτό τον τρόπο αποκαλύπτεται στους θεατές νωρίς στο έργο ότι η πόλη των Αθηνών αποτελεί τον τελευταίο σταθμό («τερμιά γη») στην περιπλάνηση του τραγικού Οιδίποδα.

Ωστόσο, ο Οιδίποδας δεν είναι ένας απλός ικέτης των Αθηνών. Αντιθέτως, το ταλαιπωρημένο, μιανό *σῶμα* του προσφέρεται ως *δώρον* στην Αθήνα.<sup>26</sup> Η μετατροπή του σώματος από «μίασμα» σε «δώρο» είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον αφηρωισμό και τη λατρεία του Οιδίποδα στην Αθήνα. Η δύναμη του σώματος ανακοινώνεται επίσης νωρίς στο έργο με έναν άλλο χρησμό που φέρνει αυτή τη φορά στον Οιδίποδα η Ισμήνη (387-93). Οι Θηβαίοι θα αναζητήσουν τον Οιδίποδα «ζωντανό ή νεκρό για χάρη της σωτηρίας τους» (*εὐσσίας χάριν*, 390), διότι ο θεός

<sup>22</sup> Βλ. στ. 1211-48 και ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ 2014, 163-164.

<sup>23</sup> *Φαίδ.* 66 c-d: *μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν [66] τροφήν· ἔτι δέ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φυλαρίας ἐπιμίμησιν ἡμᾶς πολλῆς.*

<sup>24</sup> Βλ. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ 2014, 169-171.

<sup>25</sup> Βλ. BUDELMANN 2000b.

<sup>26</sup> Βλ. 287-90: *μηδέ μου κἀρα/ τὸ δυσπρόσοπτον εἰσορῶν ἀτιμάσης,/ ἦκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβῆς τε καὶ φέρων/ ὄνησιν ἀστοῖς τοῖσδ'.* Πρβλ. 576-78: *δώσων ἰκάνω τοῦμόν ἄθλιον δέμας/ σοὶ δῶρον, οὐ σπουδαῖον εἰς ὄψιν· τὰ δὲ/ κέρδη παρ' αὐτοῦ κρείσσον' ἢ μορφή καλή.*

έχει δώσει χρησμό ότι «η δύναμη της Θήβας βρίσκεται στα χέρια» του έκπτωτου βασιλιά της (392).<sup>27</sup> Σε αντίθεση με τον νεαρό βασιλιά του ΟΤ, αυτός ο Οιδίποδας κατανοεί και ερμηνεύει τους χρησμούς τού Απόλλωνα γρήγορα και ορθά. Αυτό άλλωστε συνάδει με τη θεματική του αφηρωισμού του στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ*, αφού η οντολογική αναβάθμιση που εκτυλίσσεται στο έργο μοιάζει να μην αφήνει πλέον περιθώρια στον ήρωα για σφάλματα στην ερμηνεία του θεϊκού λόγου.<sup>28</sup>

Οι χρησμοί κινητοποιούν την ιδιόμορφη και περιορισμένη δράση του έργου. Κέντρο βάρους πλέον στη σκηνή είναι το μιαρό σώμα του Οιδίποδα: η δράση εντοπίζεται γύρω από αυτό και συνοψίζεται στην προσέλευση και αποχώρηση των Θηβαίων, του Κρέοντα και του γιου του Οιδίποδα, Πολυνείκη, οι οποίοι θέλουν να διεκδικήσουν το σώμα και τη μεταθανάτια εύνοια που θα πηγάζει από αυτό. Έτσι, όπως συμβαίνει και σε άλλες τραγωδίες του Σοφοκλή, το έργο εγείρει μία σειρά από δυσεπίλυτα ερωτήματα αναφορικά με τη μοναξιά του σοφόκλειου ήρωα, τις σχέσεις του με τους οικείους του, “φίλους” και “εχθρούς”, αλλά και με τους θεούς.<sup>29</sup> Η φιλοξενία που εξασφαλίζει χωρίς κόπο ο Οιδίποδας από τον Θησέα οδηγεί στην πραγμάτωση των δελφικών χρησμών που θέλουν τον *ἄπολιν* ή *ἀπόπτολιν Οιδίπουν* (208, 1357) να αποχωρίζεται τη Θήβα και να γίνεται πολίτης των Αθηνών (*ἔμπολιν*, 647).

### 3. Το σώμα του Οιδίποδα

Η ερμηνεία του φυσικού σώματος ως «ειδώλου» στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* θεμελιώνεται στη δραματουργική σύνδεση της λατρείας του σοφόκλειου ήρωα με τις Ευμενίδες, τις χθόνιες θεότητες του Κολωνού.<sup>30</sup> Σύμφωνα με μια μερίδα μελετητών, η παρουσία του Οιδίποδα στο άλσος των Ευμενίδων είναι καθοριστικής σημασίας για τον αφηρωισμό του.<sup>31</sup> Η αναγωγή του σε ήρωα των Αθηνών εκτυλίσσεται μέσω ενός

<sup>27</sup> Για τη φράση *εὐσοίας χάριν*, βλ. EDMUNDS 1981, 228 σημ. 30.

<sup>28</sup> Βλ. στίχ. 138-39: *ὄδ' ἐκείνος ἐγώ· φωνή γὰρ ὄρῳ/ τὸ φατιζόμενον*, στ. 393: *ὄτ' οὐκέτ' εἰμί, τηνικαῦτ' ἄρ' εἴμ' ἀνήρ*; Βλ. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ 2014, 68-69· HALL 2010, 327.

<sup>29</sup> Βλ. KNOX 1964· BLUNDELL 1989, 226-259.

<sup>30</sup> Βλ. WINNINGTON-INGRAM 1999, 345· SEGAL 1981/1999 375-376· HENRICHS 1983· TILG 2004· EDMUNDS 1996, 138-142. Πρβλ. LINFORTH 1951· BROWN 1984. Για τις Ευμενίδες ή Σεμεές Θεές ως θεότητες των νεκρών, βλ. JOHNSTON 1999, 250-289.

<sup>31</sup> Στη σχετική βιβλιογραφία έχει μελετηθεί εκτενώς ο τρόπος με τον οποίο δομείται στο έργο η ομοιότητα του Οιδίποδα με τις Ευμενίδες. Βλ. TILG 2004, 414: «Die Eumeniden zeigen sich damit in wesentlichen Punkten als Gottheiten, die der Verassung des seinem Tod entggehenden Odipus genau entsprechen. Mit ihrer Präsens im geheimnisvollen Hain, der als ihr sichtbares Zeichen den standigen

αριστοτεχνικού δραματουργικού *crescendo*, το οποίο ξεκινά με τον Οιδίποδα να ακουμπά το κορμί του σε ένα βράχο μέσα στο ιερό άλσος των Ευμενίδων, και κορυφώνεται με την αφήγηση της θαυμαστής εξαφάνισης του τραγικού ήρωα στα έγκατα της γης.<sup>32</sup> Αυτή η οντολογική μετάβαση δραματοποιείται στη σκηνή με δύο αλληλένδετους τρόπους: πρώτον, ο Οιδίποδας παρουσιάζεται να *μοιάζει* με τις χθόνιες, αόρατες θεότητες και, δεύτερον, λόγω αυτής της ιδιότυπης ομοιότητας, εμφανίζεται επίσης να *δρα* στη σκηνή με τρόπο παρόμοιο αυτού των θεοτήτων.<sup>33</sup> Η σκηνική συμπλοκή του φυσικού σώματος με το άλσος των Ευμενίδων—το σώμα ταυτίζεται με τον σκηνικό χώρο και γίνεται προέκταση αυτού—έχει ως αποτέλεσμα η δύναμη των Ευμενίδων να διοχετεύεται στον Οιδίποδα που προσπέφτει κέτης στον βωμό τους—και να μετουσιώνεται σε *λόγο*, είτε ορθής ερμηνείας χρησμών, είτε εκφοράς προφητικών αρών.<sup>34</sup> Έτσι ο Οιδίποδας συγκρίνεται και σιγά σιγά σχεδόν ταυτίζεται με τις θεότητες αποκτώντας μερίδιο από τη δυναμή τους: ως ήρωας θα είναι ευμενής στους “φίλους” που θα υπηρετούν τον τάφο του, αλλά ταυτόχρονα θα είναι εκδικητικός τιμωρός των “εχθρών” του. Στους θεατές η μυστηριώδης σύνδεση γίνεται δραματουργικά εναργής μέσω επίσης της τελετουργίας των χοών προς τιμήν των θειαινών, αλλά και μέσω της θαυμαστής εξαφάνισης του Οιδίποδα στα έγκατα της γης, σε ένα χώρο που συνδέεται με τη Δήμητρα και την Περσεφόνη αλλά και με καταβάσεις ηρώων στον Άδη (στ. 1590-1605).

Ας δούμε εν συνόψει τους δραματουργικούς τρόπους σύνδεσης σώματος, σκηνικού χώρου και αόρατων θειικών δυνάμεων. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, κομβική σημασία για την εξέλιξη της δράσης στον *ΟΚ* έχει η αναγνώριση του ιερού χώρου των Ευμενίδων ως *έδρας* τελικού προορισμού και ανάπαυσης του πλάνητα Οιδίποδα. Η σημασία που έχει ο σκηνικός χώρος για την έναρξη της διαδικασίας του αφηρωισμού φαίνεται στην έμφαση που δίνεται στο τοπικό στοιχείο, τόσο στην εναρκτήρια σκηνή όσο και στο τέλος της τραγωδίας.<sup>35</sup> Η τραγωδία ανοίγει με τα συνεχόμενα, σχεδόν αγωνιώδη, ερωτήματα του Οιδίποδα

---

Buhnenhintergrund bildet, begleiten und fuhren sie ihn auf seinem Weg zuruck in die Erde.» Βλ. επίσης EDMUNDS 1981· HENRICH 1983, 100.

<sup>32</sup> Βλ. WINNINGTON-INGRAM 1999, 364: «Το άλσος θα αποτελούσε τμήμα και μόνιμο τμήμα του οπτικού υπόβαθρου του έργου, αιχμαλωτίζοντας την προσοχή του θεατή, ακόμη και όταν δεν λέγονταν πολλά για τις θεές, ενώ θα γινόταν και πάλι το επίκεντρο της δράσης κατά το τέλος του έργου». TILG 2004, 413· ΠΕΡΟΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ 2012, 57-65.

<sup>33</sup> Βλ. TILG 2004, 411-14.

<sup>34</sup> SEGAL 1981/1999, 362-371.

<sup>35</sup> Βλ. WINNINGTON-INGRAM 1999, 345, σημ. 7, και Παράρτημα Ε', σσ. 469-470.



στην Αντιγόνη: «σε τι τόπους φθάσαμε, σε ποια ανθρώπινη πολιτεία;» (τίνας χώρους ἀφίγμεθ' ἢ τίνων ἀνδρῶν πόλιν; στ. 1-2). Η σημασία του ιερού χώρου για το μέλλον του Οιδίποδα στην Αθήνα αποκαλύπτεται σταδιακά. Αρχικά ακολουθεί η απάντηση της Αντιγόνης ότι η πολιτεία είναι η Αθήνα (στ. 24) και ότι ο «χώρος είναι ιερός» (στ. 16, 24). περισσότερα όμως μαθαίνουμε στη συνέχεια από τον περαστικό κάτοικο του Κολωνού. Στο δεύτερο ερώτημα του Οιδίποδα τι τόπος είναι αυτός και ποιος θεός τον κατέχει, ο κάτοικος απαντά: «Δεν κατοικεί κανείς εδώ. Άβατος τόπος. Οι φοβερές τον κατέχουν θεές, οι θυγατέρες της Γης και του Σκότου» (ἄθικτος οὐδ' οἰκητός· αἱ γὰρ ἔμφοβοι/ θεαί σφ' ἔχουσι, Γῆς τε καὶ Σκότου κόραι, στ. 39). Στο άκουσμα ότι ο χώρος είναι ιερός και ότι ανήκει στις τρομερές θεότητες Ευμενίδες, ο Οιδίποδας απαντά με την αινιγματική φράση *ξυμοφοῶς ξύνθημ' ἐμῆς* και προσπέφτει αμέσως ικέτης επισφραγίζοντας τη συμπλοκή χώρου και ανθρωπίνου σώματος (στ. 44-45).<sup>36</sup> Η σύνδεση των δύο συνοψίζεται στις λέξεις *ἔδρα* και *θάκησις* και δραματοποιείται στην έμφαση που δίδεται στις πολλαπλές προσπάθειες να απομακρυνθεί ο ικέτης και μιαιρός Οιδίποδας από το ιερό άλσος των Ευμενίδων.<sup>37</sup> Όπως επισημαίνει ο Winnington-Ingram, η λέξη *ἔδρα* επανέρχεται επίμονα, συμβολίζοντας το τέλος της περιπλάνησης του Οιδίποδα, την απόκτηση μιας νέας θέσης πολίτη στην Αθήνα και τη μυστηριώδη σύναψή του με τις χθόνιες θεές.<sup>38</sup>

Η σύναψη φυσικού σώματος και ιερού χώρου επιρρωνύεται και από την κοινή περιγραφή του Οιδίποδα και των Ευμενίδων.<sup>39</sup> Σε αυτή την κατεύθυνση σημαντικά είναι η προσευχή του Οιδίποδα ως ικέτη στον βωμό των θεαινών και τα λόγια του χορού στην Πάροδο, όταν επιστρέφουν στο ιερό άλσος, προκειμένου να μετακινήσουν τον άγνωστο γέροντα. Με ένα αριστοτεχνικό ασύνδετο σχήμα οι γέροντες του Κολωνού τραγουδούν τον φόβο τους για τις χθόνιες θεές που έχουν

<sup>36</sup> SEGAL 1981/1999, 366.

<sup>37</sup> Η εγκατάσταση του Οιδίποδα γίνεται αντικείμενο συζήτησης και έντονης διαπραγμάτευσης στην εναρκτήρια σκηνή του έργου. Βλ. SEGAL 1981/1999, 367.

<sup>38</sup> Στο έργο γίνονται συνολικά τρεις απόπειρες να μετακινηθεί ο Οιδίποδας: μία από τον χορό να τον απομακρύνουν από το ιερό άλσος των Ευμενίδων· μια δεύτερη από τον Κρέοντα να τον αρπάξει με τη βία· και μια τελευταία από τον Πολυνείκη να τον πείσει να ενδώσει στη δική του ικεσία. Αν και ο Οιδίποδας πείθεται τελικά να μετακινηθεί από το ιερό άλσος και οι τρεις απόπειρες απομάκρυνσής του έχουν το αντίθετο αποτέλεσμα και καταλήγουν στην περαιτέρω εδραίωσή του στον Κολωνό και στην Αθήνα. Βλ. WINNINGTON-INGRAM 1999, Παράρτημα Ε', σσ. 469-470· SEGAL 1981/1999, 364-367.

<sup>39</sup> Για ό,τι ακολουθεί βλ. επίσης TILG 2004, 411-415. Για τη σχέση λατρείας του Οιδίποδα με αυτή των Ευμενίδων, βλ. EDMUNDS 1981, 227-228.

«έδρα» τους τον τόπο τους.<sup>40</sup> Για τους Κολωνιάτες ο τυφλός Οιδίποδας είναι «τρομερός» στην όψη, όπως οι «ξυφοβοί θεαί», οι «δεινώπες» κόρες της Γης και του Σκότου.<sup>41</sup> Οιδίποδας και θεές μοιράζονται όχι απλώς τη δεινότητα αλλά και την ιδιότυπη αντίθεση σκότους και φωτός: οι θεές είναι κόρες του Σκότου και της Γης (στ. 40 και 160) αλλά παρόλα αυτά είναι «παντεπόπτριες» (*τὰς πάνθ' ὀρώσας Εὐμενίδας*, στ. 42). Με παρόμοιο τρόπο «βλέπει» πλέον την αλήθεια μέσα στο σκοτάδι ο «σκοτεινός» Οιδίποδας στο τέλος του *ΟΤ* (*ἐν σκότῳ*, στ. 1273, 1313 και 1326) αλλά και καθόλη τη διάρκεια του *ΟΚ*.<sup>42</sup>

Οι κοινοί χαρακτηρισμοί του χορού για τον Οιδίποδα και τις χθόνιες θεές κατευθύνουν τη ματιά μας σε μια συγγένεια η οποία αναγνωρίζεται για πρώτη φορά ρητώς στην προσευχή του Οιδίποδα στις Ευμενίδες στους στίχους 84-110.<sup>43</sup> Μέσα σε λίγους στίχους ο Οιδίποδας ερμηνεύει τον χρησμό του Απόλλωνα και προοικονομεί τα δρώμενα αποκαλύπτοντας ότι η Αθήνα και ο Κολωνός θα είναι για αυτόν «χώρα τερμία» (89)· ότι στην *έδρα* των σεμνών θεών θα βρει πια και αυτός μια δική του *έδραν* (84-85 και 90), το τέλος από τα βάσανα και την πολυπόθητη *ξενόστασιν* (90)· ότι φέρνει *κέρδη* για αυτούς που θα τον δεχθούν στον τόπο τους και *ἄτη* για όσους τον έδωξαν (92-93)· και ότι θεϊκά σημεία, όπως ο κεραυνός και η βροντή του Διός, θα σημάνουν το τέλος της βασανισμένης του ζωής. Η προσευχή περιλαμβάνει σαφείς αναφορές στην ιδιαίτερη σχέση του με τις θεές (στ. 96-101) αλλά και υπαινικτικές αναφορές στην (πιθανή) κοινή τους λατρεία με *νηφάλια* (*νήφων ἄοίνοις*, στ. 100, πρβλ. στ. 481).<sup>44</sup> Την τελετουργία των νηφάλιων χοών προς τιμήν των θεοτήτων θα εκτελέσει αργότερα στο έργο υπό την καθοδήγηση του χορού η Ισμήνη, εκπροσωπώντας τον ανήμπορο ικέτη πατέρα της.<sup>45</sup> Στη βιβλιογραφία, η εκτέλεση της ιεροτελεστίας των χοών—το πότισμα της μαύρης γης με μείγμα νερού και μελιού (στ. 482)—ερμηνεύεται συμβολικά ως προοικονομία και επιβεβαίωση του μυστηριώδους θανάτου και της θαυμαστής ένωσης του Οιδίποδα με τη γη του Κολωνού.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Στ. 130-33: *καὶ παραμειβόμεσθ' / ἀδέρκτως, ἀφώνως, ἀλόγως τὸ τὰς / εὐφάμου στόμα φροντίδος / ἰέντες.*

<sup>41</sup> Στ. 141: *δεινός μὲν ὄραν, δεινός δὲ κλύειν.*

<sup>42</sup> Πρβλ. *ΟΚ* στ. 138. Βλ. TILG 2004, 411-412.

<sup>43</sup> Βλ. WINNINGTON-INGRAM 1999, 368· και TILG 2004, 411.

<sup>44</sup> HENRICH 1983.

<sup>45</sup> Βλ. στ. 466-506. Βλ. επίσης ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ 2014, 180-183.

<sup>46</sup> Βλ. TILG 2004, 414-415.

Με αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται δραματουργικά μια οιοει «ανάδυση» επί σκηνης του φοβερου Άδη και των χθονίων δυνάμεων του, με τον Οιδίποδα να είναι ήδη ένας από τους εκπροσώπους τους. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, η «ανάδυση» των χθονίων δυνάμεων επί σκηνης δραματοποιείται μέσω της κλιμακούμενης μετατροπής του αδύναμου γέροντα σε ενσαρκωτή άυλων και αόρατων, υποχθονίων δυνάμεων. Επίκεντρο και φορέας αυτής της μεταμόρφωσης είναι και πάλι το μιαρό και ακάθαρτο σώμα του Οιδίποδα. Στον ΟΚ το μοτίβο της ανταπόδοσης—το σώμα/τάφος του ήρωα ως δῶρον στους φίλους του και ως ἄτη στους εχθρούς του—συμπλέκεται με το μοτίβο του σώματος ως «ειδώλου» ή «φάσματος». Το εν λόγω μοτίβο εισάγεται πολύ διακριτικά, σχεδόν υπαινικτικά, στον στίχο 109, στο πλαίσιο της ικεσίας του Οιδίποδα στις Ευμενίδες, τη στιγμή που ο Οιδίποδας αποκαλεί το σώμα του «άθλιο είδωλο» του παλιού του δέματος.

ἀλλά μοι, θεαί,  
βίου κατ' ὁμφὰς τὰς Ἀπόλλωνος δότε  
πέρασιν ἤδη καὶ καταστροφὴν τινα,  
εἰ μὴ δοκῶ τι μειόνως ἔχειν, αἶ  
μόχθοις λατρεύων τοῖς ὑπερτάτοις βροτῶν.  
ἴτ', ὦ γλυκεῖαι παῖδες ἀρχαίου Σκότου,  
ἴτ', ὦ μεγίστης Παλλάδος καλούμεναι  
πασῶν Ἀθῆναι τιμιωτάτη πόλις,  
οἰκτίρατ' ἀνδρὸς Οἰδίπου τὸδ' ἄθλιον  
εἶδωλον· οὐ γὰρ δὴ τὸδ' ἀρχαῖον δέμας.

Ωστόσο, η λέξη, η οποία παραπέμπει στην ομηρική φράση *βροτῶν εἶδωλα καμόντων*,<sup>47</sup> δεν χρειάζεται να ερμηνευθεί απλώς μεταφορικά. Με άλλα λόγια αυτός ο Οιδίποδας δεν απλώς είναι η σκιά (*εἶδωλον*) του παλιού, νεαρού εαυτού του που στα γεράματα έχει αφήσει πίσω τα λάθη του παρελθόντος.<sup>48</sup> Αντιθέτως, ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός ενισχύει περαιτέρω τη θεματική του αφηρωισμού μέσω μιας αριστοτεχνικής διεύρυνσης της οντολογικής κατάστασης του ήρωα.<sup>49</sup> Αν και ο Οιδίποδας στον ΟΚ δεν μπορεί να θεωρηθεί ως πραγματικό σκηνικό φάντασμα, όπως ο Δαρείος, η Κλυταιμνήστρα και ο Πολύδωρος, ούτε φυσικά

<sup>47</sup> *Ὀδύσσεια* λ, στ. 476.

<sup>48</sup> Για μια διαφορετική ερμηνεία της λέξης «είδωλο» ως την «άθλια σκιά ενός πρώην τυράννου», βλ. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ 2014, 182-183.

<sup>49</sup> Για τη σημασία του ειδώλου στην αρχαία ελληνική τραγωδία ως άυλο φάντασμα επί σκηνης (*stage-ghosts*) βλ. τη μελέτη της BARDEL 2000, 140-160 (και κυρίως 154-158).

η εμφάνισή του στη σκηνή ακολουθεί το «ghost-raising motif» των *Περσών* του Αισχύλου, είναι πιθανόν ότι ο Σοφοκλής εκμεταλλεύεται συναφείς λογοτεχνικές παραδόσεις που αφορούν στη μυθολογική μορφή του Οιδίποδα προκειμένου να προσδώσει μεγαλύτερο προοπτικό βάθος στο τραγικό σώμα και να συνενώσει μέσω αυτού διαφορετικά και διακριτά οντολογικά επίπεδα.<sup>50</sup> Όπως έχει επισημάνει ο Edmunds, ο Σοφοκλής δραματοποιεί το θαυμαστό τέλος του ήρωα στην Αθήνα συνυφαίνοντας στον αφηρωισμό του το μοτίβο του πτωχού *ἀλήτη* ως *εἰδώλου*, δηλαδή ως φάσματος, «που υποφέρει ο ίδιος και προκαλεί επίσης παθήματα στους άλλους».<sup>51</sup> Αυτή η θεώρηση του σώματος του τραγικού ήρωα ως οιονεί “ζωντανού-νεκρού”, που προσφέρει σε όσους τον περιβάλλουν είτε προστασία είτε τιμωρία, στη λογοτεχνία συνδέεται στενά, τόσο με τη θεματική της ικεσίας (ο Οιδίποδας ως *πλάνης*, ικέτης των Ευμενίδων), όσο και με τη θεματική της ηρωικής λατρείας (ο Οιδίποδας ως *σωτήρ* των Αθηνών).<sup>52</sup> Από αυτή την ερμηνευτική οπτική, στον *ΟΚ* ο Σοφοκλής επαναδιαπραγματεύεται και πιθανόν τελειοποιεί μια θεώρηση του “νεκρού” σώματος του ήρωα ως ιερού χώρου στον οποίο οι ικέτες καταφεύγουν και προσπέφτουν για προστασία, την οποία έχει επεξεργαστεί νωρίτερα στην καριέρα του στον *Αἴαντα*.<sup>53</sup> Από αυτή την ερμηνευτική σκοπιά, ο χαρακτηρισμός του σώματος ως *εἰδώλου* στον στίχο 109 από τον ίδιο τον Οιδίποδα επισφραγίζει την ιδιόμορφη συγγένειά του με τις Ευμενίδες, καθώς τη στιγμή της ικεσίας ο ήρωας ονοματίζει εαυτὸν νεκρόν (*εἰδῶλον/ οὐ γὰρ δὴ τόδ’ ἀρχαῖον δέμας*) και εισέρχεται σε μια διαδικασία οντολογικής μετάβασης η οποία σωματικοποιείται στη σταδιακή μετατροπή του σώματός του σε αγωγὸ των δυνάμεων των χθονίων θεοτήτων.

Το μοτίβο του σώματος του Οιδίποδα ως φάσματος που μοιάζει να “κατοικεί” ξεχασμένο στον Άδη αλλά “περιφέρεται” επίσης στον κόσμο των ζωντανών αξιοποιείται επίσης στις *Φοίνισσες* του Ευριπίδη,

<sup>50</sup> Βλ. τους *Πέρσες* και τις *Εὐμενίδες* του Αισχύλου και την *Ἐκάβη* του Ευριπίδη.

<sup>51</sup> Βλ. *ΟΤ* 1329-30, *ΟΚ* 266-7. Για αυτή τη λογοτεχνική αφήγηση της μορφής του Οιδίποδα, βλ. εκτενή συζήτηση στον EDMUNDS (1981, 221-238, εδῶ 232): «Oedipus is a *suppliant*, then, because he is a *wanderer*, and he is a *wanderer* because he is a *revenant*, who suffers and causes suffering. As a *revenant*, he appeared once to the Athenians [...] (schol. Aristeides 46.130, σελ. 230 Dind, πρβλ. *ΟΚ* 616-20 και schol. *ΟΚ* 57)».

<sup>52</sup> Βλ. *ΟΚ* στ. 576. Βλ. και EDMUNDS 1981, 231-232.

<sup>53</sup> Ο Πολυκείκης προσπέφτει στον Οιδίποδα “ως ικέτης”: βλ. WINNINGTON-INGRAM 1999, 378-381. Πρβλ. τη λογοτεχνική εξεικόνιση του σώματος του νεκρού Αἴαντα ως οιονεί ταφικού χώρου στους στίχους 1171-84. Βλ. BURIAN 1972.

οι οποίες διδάχθηκαν λίγα χρόνια πριν τον ΟΚ, το 408 π.Χ.. Όταν η Αντιγόνη καλεί τον Οιδίποδα να βγει από το παλάτι για να συναντήσει τους νεκρούς του, τη γυναίκα και τους δυο γιους του, ο Οιδίποδας απαντά σκιαγραφώντας για τον εαυτό του μια ασαφή οντολογικά εικόνα με φρασεολογία παρόμοια με αυτή του ΟΚ. Στους στ. 1539-45, ο Οιδίποδας συστήνεται ως μια «εξαϋλωμένη εικόνα», ένας «ζωντανός-νεκρός» που σύρεται από το σκοτεινό παλάτι στο φως των ζωντανών:

τί μ', ὦ παρθένε, βακτρεύμασι τυφλοῦ  
ποδὸς ἐξάγαγες ἐς φῶς  
λεχήρη σκοτίων ἐκ θαλάμων οἰκ-  
τροτάτοισιν δακρύοισιν,  
πολιὸν αἰθέρος ἀφανὲς εἶδωλον ἧ  
νέκυν ἔνερθεν ἧ  
πτανὸν ὄνειρον;

Σύμφωνα με τους Edmunds και Zeitlin, η φράση *σκοτίων ἐκ θαλάμων* συμβολίζει τον Άδη, ενώ το ρήμα *ἐξάγαγες ἐς φῶς* είναι δηλωτικό της πορείας που καλείται να κάνει ο Οιδίποδας από τον “Κάτω Κόσμο” στους ζωντανούς.<sup>54</sup> Με παρόμοιο τρόπο ο Οιδίποδας του ΟΚ καταλαμβάνει το οντολογικό μεταίχμιο ζωής και θανάτου. Ο αυτοπροσδιορισμός του σώματός του ως «ειδώλου» κατευθύνει τη ματιά μας σε μια ιδιόμορφη σωματικότητα. Στο τέλος της τραγωδίας οι θεατές παρακολουθούν τον Άγγελο να περιγράφει με ξεχωριστή ενάργεια την τοποθεσία στην οποία εξαφανίστηκε με θαυμαστό τρόπο ο Οιδίποδας.<sup>55</sup> Κανείς όμως δεν βλέπει τον θάνατο του Οιδίποδα, ούτε ο Άγγελος, ούτε τα παιδιά του Οιδίποδα, ούτε οι θεατές. Αυτόπτης μάρτυρας του συμβάντος και φύλακας του ιερού χώρου είναι μόνο ένας άλλος ήρωας των Αθηνών, ο Θησέας, ο οποίος πρέπει να προσφέρει τις πρέπουσες τιμές στον νέο ήρωα-προστάτη της πόλης και να κρατήσει τον τάφο κρυφό.

Από αφηγηματική άποψη, η διαμεσολαβημένη περιγραφή του θανάτου τοποθετεί τους θεατές πολλά επίπεδα μακριά από τη μυστική κορύφωση του αφηρωισμού. Η στέρηση της απευθείας θέασης του

<sup>54</sup> Η ΖΕΙΤΛΙΝ (1993, 188-189) ερμηνεύει τη λέξη *εἶδωλον* με βάση την οπτική του Vernant και εισηγείται την άποψη ότι η ειδωλοποιητική γλώσσα του Ευριπίδη στρέφει το βλέμμα μας σε μια εξωανθρώπινη διάσταση. Πρβλ. τα λόγια της θεράπαινας για την οριακή οντολογική κατάσταση της τραγικής ευριπίδειας Άλκηστης στον στ. 141: *καὶ ζῶσαν εἰπεῖν καὶ θανοῦσαν ἔστι σοι.*

<sup>55</sup> Βλ. στ. 1658-62: *οὐ γάρ τις αὐτὸν οὔτε πυρφόρος θεοῦ/ κεραυνὸς ἐξέπραξεν οὔτε ποντία/ θύελλα κινηθεῖσα τῷ τότ' ἐν χρόνῳ, / ἀλλ' ἧ τις ἐκ θεῶν πομπὸς ἧ τὸ νερτέρων/ εὔνουν διαστὰν γῆς ἀλύπητον βᾶθρον.*

μυστικού συμβάντος, αν και συνήθης στην αρχαία ελληνική τραγωδία, επισφραγίζει την *οριστική* απώλεια (ή επιστροφή) του μιαρού σώματος στα έγκατα της γης.<sup>56</sup> Για τους κοινούς θνητούς ο τάφος θα είναι αφανής και το σώμα εξαφανισμένο.<sup>57</sup> Παρόλα αυτά, η τελική σκηνή θανάτου δεν αποτελεί απλώς το απόγειο μιας *γραμμικής* διαδικασίας μετάβασης από την οντολογική κατάσταση του ήρωα ως θνητού στην παρέα των θεών, αλλά τη συμβολική, καταφανή επισφράγιση μιας διαδικασίας θαυμαστών δρωμένων που έχουν αρχίσει με την άφιξη του Οιδίποδα στο άλσος των Ευμενίδων.

Φορέας αυτών των δρωμένων είναι το σώμα του ήρωα.<sup>58</sup> Έτσι υπαινιγμούς για την οριστική εξαφάνιση του σώματος και την ασαφή περιγραφή του ταφικού χώρου, στοιχεία που οδηγούν σε μια ιδιόμορφη αταφία, βρίσκουμε διάσπαρτα σε όλη τη διάρκεια του έργου. Σε κομβικά σημεία του έργου ο σοφόκλειος ήρωας παρουσιάζει εκφάνσεις της μεταθανάτιας δύναμής του και της απόστασης που τον χωρίζει από τους υπόλοιπους θνητούς. Ο Οιδίποδας μεταμορφώνεται σωματικά και πνευματικά από αδύναμο γέροντα σε ισχυρό ερμηνευτή και διαχειριστή της μοίρας των παιδιών του, της Θήβας και των Αθηνών. Η αρά που εκτοξεύει εναντίον του Πολυνείκη προέρχεται από ένα ισχυρό σώμα (1375-96). Η πορεία προς τον τόπο του θανάτου είναι άφοβη, δυναμική και μοναχική. Ο τυφλός Οιδίποδας, ο οποίος υποβασταζόταν διαρκώς από την Αντιγόνη, τώρα βαδίζει μόνος, «χωρίς κανέναν να τον οδηγεί, αντίθετα αυτός τους άλλους οδηγούσε» (1587-89). Η μεταιχμιακή κατάσταση του Οιδίποδα αναδεικνύεται ταυτοχρόνως από τον αποστασιοποιημένο τρόπο με τον οποίο ο ίδιος αναφέρεται στο μιαρό σώμα του και στα παθήματά του στο έργο *Οιδίπους Τύραννος*. Και ως προς αυτό το ζήτημα το έργο *ΟΚ* επιτρέπει οιονεί “διπλή θέαση”: για τον Οιδίποδα το μιαρό σώμα και τα τρομερά παθήματα ανήκουν στο παρελθόν, το ίδιο όμως δεν ισχύει για τους υπόλοιπους θνητούς που τον περιβάλλουν. Η Αντιγόνη και η Ισμήνη δεν θέλουν να απαγκιστρωθούν από το μιαρό σώμα του βασανισμένου πατέρα τον οποίο έχουν υπηρετήσει πιστά για χρόνια (1606-08)· ο χορός και ο Κρέων (για διαφορετικούς λόγους) δεν μπορούν να αγνοήσουν το μίasma (534-41, 944-46)· ο Πολυνείκης αδιαφορεί για τα τροφεία όσο ο Οιδίποδας είναι

<sup>56</sup> Βλ. τα τελευταία λόγια του Θησέα στους στ. 1760-63. Για τη σημασία της αντανυμίας *κεινος* στα συγκεκριμένα θρησκευτικά συμφραζόμενα βλ. BUDELMANN 2000a, 42-45.

<sup>57</sup> Βλ. *ΟΚ* τα λόγια της Αντιγόνης και την απάντηση του Θησέα στους στ. 1757-58. Άντ.: *τύμβον θέλομεν προσιδεῖν αὐταὶ πατρός ἡμετέρου*. Θησ.: *ἀλλ' οὐ θεμιτόν*.

<sup>58</sup> Βλ. *ΟΚ* 1643-44: *πλὴν ὁ κύριος/ Θησεὺς παρέστω μανθάνων τὰ δρώμενα*.

ζωντανός, αλλά και για την ταφή του νεκρού σώματος του Οιδίποδα *εντός των ορίων* της πόλης της Θήβας· παρόλα αυτά, διεκδικεί το σώμα του έκπτωτου βασιλιά πατέρα του προκειμένου να εδραιώσει τη δική του εξουσία.

Σε πλήρη αντιδιαστολή προς όλους τους προηγούμενους βρίσκεται ο ήρωας Θησέας, ο οποίος *ούτε φοβάται, ούτε διεκδικεί, ούτε πενθεί το ταλαίπωρο σώμα και τη μοίρα του ήρωα* κερδίζοντας έτσι από τους θεούς μερίδιο στο μυστικό θέαμα και το *σώμα* ως *δώρον* για την Αθήνα (552-69). Στον ΟΚ το σώμα του Οιδίποδα, σαν είδωλο, σαν μια κούφια και άυλη σκιά, ξεγλιστρά μέσα από τα χέρια όλων όσοι τον αγάπησαν και όσοι τον μίσησαν στη θνητή ζωή του και έτσι ακατάληπτα εξαυλωμένο προσφέρεται στην πόλη των Αθηνών και στην τελική σκηνή του θαυμαστού θανάτου ενώνεται με τη γη των Αθηνών υπό το βλέμμα (εν μέρει μόνο) ενός άλλου ήρωα, μακριά από τα μάτια των υπολοίπων θνητών που εξακολουθούν να βλέπουν στο «είδωλο» τον θνητό τραγικό ήρωα και το μιαρό φυσικό σώμα.<sup>59</sup>

#### 4. Ο Φαίδων: το σώμα του Σωκράτη

Η ηρωοποίηση του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* στηρίζεται στην ιδιαίτερη σχέση που έχει το φθαρτό σωκρατικό σώμα με τη γενναία και αθάνατη σωκρατική ψυχή. Η προτεινόμενη σύγκριση των δύο έργων εκκινεί από την κοινή θεματική του αφηρωισμού, αλλά εστιάζει κυρίως στον τρόπο του θανάτου και στη λογοτεχνική “πλαστικότητα” του σωκρατικού σώματος, η οποία ομοιάζει με αυτήν του Οιδίποδα στον ΟΚ. Προκειμένου να γίνει πλήρως κατανοητή η σημασία που έχει η κατασκευή του σωκρατικού σώματος για την ερμηνεία του αφηρωισμού, κρίνεται χρήσιμο να παρακολουθήσουμε μια διάκριση που γίνεται, υπαινικτικά μεν αλλά με σαφήνεια, στο κείμενο ανάμεσα στο *σώμα εν γένει* και το *σωκρατικό* σώμα.

Ο *Φαίδων* έχει εξέχουσα θέση στο πλατωνικό corpus για τη φιλοσοφική κατάκριση και οντολογική υποβάθμιση του ανθρώπινου σώματος στο επίπεδο του φθαρτού αισθητού κόσμου. Συνέπεια αυτής της υποβάθμισης είναι η καταρχήν αδυναμία πρόσβασης του ανθρώπου στην πραγματική αλήθεια, δηλ. στις πλατωνικές Ιδέες. Το σώμα και οι αισθήσεις κατακρίνονται στον *Φαίδωνα* και εν τέλει απορρίπτονται με μια σειρά από καταγιστικά επιχειρήματα τα οποία δεν θα επαναληφθούν, τουλάχιστον όχι με αυτή τη φιλοσοφική μορφή και δριμύτητα, στους

<sup>59</sup> Βλ. στ. 1765-68.

υπόλοιπους διαλόγους.<sup>60</sup> Σύμφωνα με τον Σωκράτη του *Φαίδωνα*, η σωματικότητα δεν αποτελεί απλώς την κύρια πηγή βασάσων του ανθρώπου,<sup>61</sup> αλλά στερεί στην ενσώματη ψυχή τη σημαντικότερη λειτουργία της, την επανασύνδεσή της με τις άυλες Ιδέες, τις οποίες είχε γνωρίσει στην πρότερη ασώματη κατάστασή της και με τις οποίες η ίδια φέρει σημαντικές οντολογικές ομοιότητες. Συνεπώς, στο 66e-67b5, ο Σωκράτης θέτει ως στόχο των ορθώς φιλοσοφούντων την *εν ζωή* απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα:

ἀλλὰ τῶ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, *εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἶσεσθαι*, [66e] *ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα*· καὶ τότε, *ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως*, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, *ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ*. εἰ γὰρ μὴ οἶόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι, *δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν*· τότε [67a] γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ.

Αλλά το πράγμα το ίδιο μάς έδειξε ότι, εάν θελήσουμε κάποτε να μάθουμε κάτι άσπογα, οφείλουμε να απαλλαγούμε από αυτό και *μόνο με την ψυχή να παρατηρήσουμε τα πράγματα καθαυτά*. Τότε μόνον—έτσι φαίνεται—όταν πεθάνουμε, καθώς σημαίνει ο λόγος, θα αποκτήσουμε αυτό που επιθυμούμε και λέμε πως είμαστε εραστές, τη γνώση, όχι όσο είμαστε ζωντανοί. Εφ' όσον δεν είναι δυνατό, όσο ζούμε με το σώμα, να γνωρίσουμε στην εντέλεια κάτι, ένα από τα δύο συμβαίνει: η απόκτηση της γνώσης ή πουθενά ή μόνο μετά τον θάνατο είναι δυνατή. Διότι τότε ακριβώς η ψυχή μένει αυτή καθαυτή, χωριστά από το σώμα, όχι πιο πριν.

Σύμφωνα με τον Σωκράτη, η ζωή των «γνησίως φιλοσοφούντων» χαρακτηρίζεται από τον διαρκή αγώνα διαχωρισμού της *καθαρής* ψυχής και του *μιαρού* σώματος.<sup>62</sup> Απώτερος στόχος τους είναι η επίτευξη μιας ψυχικής-διανοητικής κατάστασης, η οποία δεν θα διαφέρει εν τέλει πολύ από την κατάσταση στην οποία περιέρχεται το ανθρώπινο σώμα μετά τον θάνατό του, τη νέκρωση, δηλαδή, των αισθήσεων. Με άλλα λόγια,

<sup>60</sup> Για τη διάκριση των πλατωνικών διαλόγων σε τρεις συγγραφικές περιόδους βλ. WHITE 2012. Για την πλατωνική θεώρηση του σώματος στους ύστερους διαλόγους και τη σχέση τους με τον *Φαίδωνα* της μέσης περιόδου βλ. CARONE 2005.

<sup>61</sup> Βλ. *Φαίδ.* 66b7-c5.

<sup>62</sup> Η εν λόγω θέση έχει έντονες θρησκευτικές αποχρώσεις. Βλ. BOSTOCK 1986.



η κατάσταση στην οποία θα πρέπει να περιέλθει η ψυχή του φιλοσόφου μέσω της ορθής άσκησης του φιλοσοφικού λόγου είναι αυτή στην οποία βρισκόταν η ψυχή *προτού* ενδυθεί με την έντονη σωματικότητα. Στην επιτυχημένη «μελέτη θανάτου» θα πρέπει να αφιερωθούν τελικά όλοι όσοι φιλοσοφούν. Με αυτό τον τρόπο θα δημιουργηθεί μια κοινωνία *καθαρών* φιλοσόφων,<sup>63</sup> οι οποίοι θα γνωρίζουν την πραγματική αλήθεια (*αὐτὰ τὰ πράγματα*) μέσω του οργάνου της ψυχής (67b-c):

καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς· καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκὸς μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν [67b] αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές· «μὴ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ». τοιαῦτα οἶμαι, ὦ Σιμμία, ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἀλλήλους λέγειν τε καὶ δοξάζειν πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς. ἢ οὐ δοκεῖ σοι οὕτως;

Όμως και όσο είμαστε ζωντανοί φαίνεται ότι είναι δυνατόν να φθάσουμε στη γνώση, όσο γίνεται πιο κοντά, εάν διατηρήσουμε την ελάχιστη σχέση και επικοινωνία με το σώμα μας, στο βαθμό που επιβάλλει η ανάγκη, χωρίς η ίδια του η φύση να μας κατακλύσει· να σταθούμε καθαροί μακριά του έως ότου ο ίδιος ο θεός μάς αποδεσμεύσει. Έτσι καθαροί και ελεύθεροι από την παραζάλη του σώματος θα βρούμε, το πιθανότερο, ανθρώπους καθαρούς, εμείς με την ψυχή μας θα γνωρίσουμε καθετί το καθαρό, ίσως αυτό είναι η αλήθεια. «Δεν είναι θεμιτό το ακάθατο να αγγίζει το καθαρό». Νομίζω, Σιμμία, πως όλοι όσοι φιλοσοφούν ορθά οφείλουν τέτοιους λόγους και γνώμες να ανταλλάσσουν μεταξύ τους. Ή μήπως έχεις διαφορετική γνώμη;

Το εν λόγω χωρίο συνοψίζει με λιτό τρόπο την κεντρική θέση του διαλόγου: ότι δηλαδή μόνο μια «καθαρή» ψυχή μπορεί να «αγγίξει» (*ἄπτεσθαι*) και να «ενωθει» (*ἐφάπτεσθαι*) με την «καθαρή πραγματικότητα των ὄντως ὄντων»· ταυτοχρόνως όμως αφήνει έναν σαφή υπαινιγμό και για την ορθή επαφή (*ὀμιλία*) των ανθρώπων: οι «καθαροί» μπορούν

<sup>63</sup> Για τη σημασία της λέξης *τοιούτων* σε αυτά τα συμφραζόμενα, βλ. το σχόλιο του ROWE (1993, 143): «i.e. others who are καθαροί».

να συνδεθούν μόνο με τους «καθαρούς». Το χωρίο είναι επίσης σημαντικό για την ερμηνεία του αφηρωισμού του Σωκράτη στον *Φαίδωνα*, καθώς μάς βοηθά να επαναπροσδιορίσουμε την ερμηνεία του σωκρατικού θανάτου στην τελική σκηνή του διαλόγου. Στο υπόλοιπο μέρος αυτής της μελέτης θα επιχειρηματολογήσω υπέρ της ερμηνευτικής άποψης ότι τα παραπάνω λόγια του Σωκράτη στην αρχή του διαλόγου προς τους ενδοδιηγητικούς εταίρους—ότι, δηλαδή, ο στόχος του φιλοσόφου δεν είναι άλλος από το να ζήσει μια ζωή που να μοιάζει εν πολλοίς στον θάνατο, μια ζωή που αν και *ενσώματη* μοιάζει *ασώματη*, μια ζωή που να ικανοποιεί την ανάγκη της ψυχής για την κατάκτηση της φρόνησης και όχι τις πολλές ανάγκες του ανθρωπίνου σώματος για ηδονή—επιτρέπουν τη θεώρηση του σωκρατικού προσώπειου στον *Φαίδωνα* ως οιονεί ζωντανού-νεκρού. Από αυτή την ερμηνευτική άποψη, ο πλατωνικός Σωκράτης του συγκεκριμένου διαλόγου μοιάζει με τον Οιδίποδα του *ΟΚ* ως προς το ότι και αυτός έχει αφήσει πίσω του τον κόσμο των κοινών θνητών, δηλαδή τον κόσμο των φίλων και ακολούθων του, πολύ πριν τη συγκλονιστική σκηνή του θανάτου του στο τέλος του έργου.<sup>64</sup>

Με βάση αυτή την ερμηνεία, η διάκριση ανάμεσα στον ζωντανό, τον θνήσκοντα και τον νεκρό Σωκράτη είναι λογοτεχνικά ρευστή. Όπως και στην περίπτωση του θαυμαστού θανάτου του Οιδίποδα, οι περισσότεροι μελετητές του *Φαίδωνα* θεωρούν ότι ο αποχωρισμός ψυχής και σώματος του Σωκράτη δραματοποιείται στο τέλος του έργου, στην περιγραφή του θανάτου, και συγκεκριμένα στο αργό αλλά σταθερό μούδιασμα που νιώθει ο Σωκράτης καθώς επιδρά πάνω του το κώνειο.<sup>65</sup> Η δική μου θεώρηση είναι διαφορετική. Θεωρώ, δηλαδή, ότι ο αφηρωισμός προωθείται ήδη από την αρχή του έργου μέσω της κατασκευής ενός εξωανθρώπινου ήρωα, ο οποίος, αν και παρουσιάζεται συμβατικά “ζωντανός”, σκιαγραφείται λογοτεχνικά σαν να ανήκει ήδη σε άλλη οντολογική διάσταση. Στο παραπάνω χωρίο ο Σωκράτης συνδέει αυτή τη διάσταση με τον ανθρώπινο θάνατο· στην πραγματικότητα,

<sup>64</sup> Εάν επιχειρήσουμε να εφαρμόσουμε αναχρονιστικά τη θεωρία των γλωσσικών πράξεων του AUSTIN (1962), όπως αυτή αναπτύσσεται στο έργο του *How to do things with words*, στα λεγόμενα επιτελεστικά εκφωνήματα η γλώσσα συμπλέκεται άρρηκτα με την επιτέλεση της πράξης. Από αυτή την ερμηνευτική οπτική, αφ’ ης στιγμής ανακοινώνεται η καταδίκη στο δικαστήριο ο Σωκράτης αναγορεύεται και *θεωρείται* από τον περίγυρό του νεκρός (βλ. τα λόγια του Σωκράτη στον *Φαίδ.* 115d1. Πρβλ. το τέλος της πλατωνικής *Απολογίας* 42a: *ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιοσωμένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ ἢ πλὴν τῷ θεῷ.*

<sup>65</sup> Βλ., για παράδειγμα, την ερμηνεία των GILL 1973· ROWE 1993, 291-296· DORTER 1982, 176-178.

ωστόσο, ο συγκεκριμένος συσχετισμός είναι ένας άλλος τρόπος για να περιγραφεί στους εταίρους η ευκαταία επανασύνδεση ή συγκατοίκηση της ασώματης ψυχής με τις Ιδέες. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η μνημειώδης για τη λογοτεχνική της δεινότητα σκηνή θανάτου στο τέλος του διαλόγου, με την έμφαση στο σώμα, που χάνει τις αισθήσεις του αργά, σχεδόν βασανιστικά, για όσους παρακολουθούν τη σκηνή, αλλά όχι όμως για τον ίδιο τον θνήσκοντα, στοχεύει στη λογοτεχνική τέρψη όλων όσοι θεωρούν ότι ο συμβατικός θάνατος βάζει πραγματικό τέλος στη ζωή και ότι ο φυλακισμένος (πλατωνικός) Σωκράτης του Φαίδωνος, που διατυπώνει προφητείες, μύθους και επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής, ανήκε ποτέ πραγματικά στον αισθητό κόσμο.

### 5. Το άτοπον σώμα

Ας περάσουμε στον τρόπο με τον οποίο η παρουσίαση του Σωκράτη στον Φαίδωνα υποστηρίζει την προτεινόμενη ερμηνεία ως “ζωντανού νεκρού”.<sup>66</sup> Η ηρωοποίηση του Σωκράτη στον Φαίδωνα συνδέεται άρρηκτα με την αφοβία και την ψυχική του αταραξία, η οποία στο κείμενο εξεικονίζεται ποικιλοτρόπως και μέσω της σωματικής του ακινησίας. Σε αντίθεση με άλλους πλατωνικούς διαλόγους, ο Σωκράτης του Φαίδωνος είναι καθηλωμένος στη φυλακή, όπως ο Οιδίποδας στον βράχο του άλσους των Ευμενίδων, με τους φίλους του να προσέρχονται σε αυτόν για να τον δουν και να μιλήσουν μαζί του για τελευταία φορά (59d).<sup>67</sup> Οι αναφορές στο σώμα του Σωκράτη συγκεκριμένα—και όχι στο ανθρώπινο σώμα εν γένει—στον εν λόγω διάλογο είναι ελάχιστες. Αυτές χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: πρώτον, στα πόδια του Σωκράτη, τα οποία μοιάζουν να λειτουργούν ως σύμβολο της σύνδεσής του με τα γήινα και τα αισθητά.<sup>68</sup> και, δεύτερον, στην απτική επαφή με τον φιλόσοφο, η οποία πάντα επισημαίνεται στο κείμενο ως σημαντική.

Έτσι, ήδη από την αρχή του διαλόγου (60b), τα πόδια του Σωκράτη αποτελούν έναν αξιοσημείωτο λογοτεχνικό συμβολισμό. Όταν ο δεσμοφύλακας του αφαιρεί τα δεσμά, ο Σωκράτης τρίβει τα πόδια του προκειμένου να ξεμουδιάσουν, εκφέροντας ταυτόχρονα ένα απορριπτικό σχόλιο για την απατηλή φύση της ανθρώπινης ηδονής, η οποία πάντα συμπλέκεται με τον πόνο.<sup>69</sup> Στη συνέχεια, στο 61d, στερεώνει τα

<sup>66</sup> Πτυχές του σωκρατικού σώματος στον Φαίδωνα συζητώ στο άρθρο ΠΕΤΡΑΚΗ 2018.

<sup>67</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η κατάβαση του Σωκράτη στον Πειραιά στην Πολιτεία. Βλ. επίσης την εισαγωγή στον Πρωταγόρα.

<sup>68</sup> Τη σύνδεση έχει παρατηρήσει και ο DORTER (1982, 178).

<sup>69</sup> Βλ. Φαίδ. 60 b-c: *ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθίζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψέ τε τὸ*

πόδια του στη γη και τα κρατά καρφωμένα εκεί καθόλη τη διάρκεια της συζήτησης με τον Κέβητα και τον Σιμμία για την αθανασία της ψυχής και τις μεταθανάτιες κρίσεις της.<sup>70</sup> Στο τέλος του διαλόγου, στο 117e, από τα πόδια ξεκινά το μούδιασμα του δηλητηρίου που θα οδηγήσει στον θάνατο.<sup>71</sup> Κατά τ'άλλα, όμως, σε αντίθεση, για παράδειγμα, με το πλατωνικό *Συμπόσιο*, η κατασκευή του σωκρατικού χαρακτήρα στον *Φαίδωνα* στηρίζεται στη διακριτική υποβάθμιση του σώματος και στην προβολή της γενναίας, σώφρονος και δίκαιης ψυχής.<sup>72</sup> Αν και ο διάλογος ξεκινά παρουσιάζοντας τον Σωκράτη φυλακισμένο στο δεσμωτήριο των Αθηνών και τους σωκρατικούς εταίρους ελεύθερους, όσο η αφήγηση εξελίσσεται το μοτίβο αντιστρέφεται. Το σωκρατικό σώμα, με τη λιτή του λογοτεχνική περιγραφή και τα ελεγχόμενα συναισθήματα μπροστά στον θάνατο, είναι *φαινομενικά* μόνο προσηλωμένο στη φυλακή· στην πραγματικότητα, το σώμα λειτουργεί ως εξεικόνιση της ψυχής του Σωκράτη, η οποία είναι η πιο ελεύθερη από όλες, γιατί έχει καταφέρει να πετάξει τα δεσμά που την «καρφώνουν» στον αισθητό κόσμο. Έτσι το κείμενο υπαινίσσεται ότι *πραγματικά* φυλακισμένοι είναι οι *θνητοί* που αφήνει πίσω του ο Σωκράτης στον αισθητό κόσμο, αυτοί που είναι «γεμάτοι από σώμα».<sup>73</sup>

Η ερμηνευτική θεώρηση του ένσαρκου ή σωματοειδούς σωκρατικού δραματικού προσώπου ως *οιονεί ζωντανού-νεκρού*, ο οποίος συνδιαλέγεται φιλοσοφικά με τους ενδοδραματικούς συνομιλητές για “τελευταία φορά”, πηγάζει από—και συνδέεται άρρηκτα με—τον πλατωνικό μύθο του *Φαίδωνος*, σύμφωνα με τον οποίο, όσοι έχουν «αποκαθάρει επιτυχώς την ψυχή τους μέσω της φιλοσοφίας ζουν άνευ σώματος για τον υπόλοιπο χρόνο». Με βάση αυτή την ερμηνεία, το σωκρατικό πρόσωπο στον *Φαίδωνα*, αφενός, “δραματοποιεί” στον διάλογο όσα εξιστορούνται στον εσχατολογικό μύθο αναφορικά με

---

*σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῇ χειρί, καὶ τρίβων ἄμα, ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὧ ἄνδρες, εἰσὶκέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ·* (Ο Σωκράτης ανακάθισε στο κρεβάτι του, έκαμψε το πόδι του, το έτριψε με το χέρι του και εἶπε: *Τι παράξενο πράγμα, φίλοι μου, φαίνεται πως είναι αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν ευχάριστο*).

<sup>70</sup> *Φαίδ.* 61d: καὶ ἄμα λέγων ταῦτα *καθήκε* [61d] *τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν γῆν*, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο. (Και καθώς τα έλεγε αυτά άπλωσε τα σκέλη του καταγής και παρέμεινε έτσι καθισμένος κατά το υπόλοιπο της συζήτησης.)

<sup>71</sup> *Φαίδ.* 118a.

<sup>72</sup> Βλ. επίσης 63d, όπου ο Σωκράτης παρουσιάζεται να αγνοεί την προτροπή του Κρίτωνα να μη συνδιαλεχθεί με τον Κέβητα και τον Σιμμία έτσι ώστε να μην «υπερθερμανθεί το σώμα του» και χρειαστεί να πιει το φάρμακο «δύο και τρεις φορές».

<sup>73</sup> Βλ. επίσης RANASINGHE 2000, 51-105.

τη μετενσάρκωση των φιλοσοφικών ψυχών, και, αφετέρου, προσδίδει προφητική ή μαντική χροιά στη σωκρατική φωνή η οποία πηγάζει από την εγκυρότητα μιας αφηγηματικής οπτικής απεγκλωβισμένης από τα αυστηρά εγκόσμια (114c-d):

*τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκίσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνούνται, ἄς οὔτε ῥᾶδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἰκανὸς ἐν τῷ παρόντι. ἀλλὰ τούτων δὴ ἔνεκα χρῆ ὧν διεληλύθαμεν, ὦ Σιμμία, πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν·*

*«Ένας αριθμός από αυτούς, όσοι με τη φιλοσοφία έγιναν αγνοί και καθαροί, ζουν παντοτινά, χωρίς τα σώματά τους, και κατοικούν σε οικίες πολύ ομορφότερες από αυτές εδώ, πράγμα που δεν γίνεται να αποκαλύψουμε ούτε και ο χρόνος που μένει είναι επαρκής. Όμως για χάρη των πραγμάτων που αναπτύξαμε, Σιμμία, πρέπει να κάνουμε τα πάντα ώστε να αποκτήσουμε την ἀρετή και τη φρόνηση κατά τη διάρκεια της ζωής μας».*

Σε αντίθεση με το σοφόκλειο έργο, το πλατωνικό κείμενο δεν χαρακτηρίζει καταφανώς το σωκρατικό σώμα ως είδωλο ή φάσμα.<sup>74</sup> Από την άλλη πλευρά, ο Σωκράτης του Φαίδωνος δεν μπορεί φυσικά να εξισωθεί με τον μυθικό Έρα της πλατωνικής Πολιτείας, ο οποίος (επίσης) επέστρεψε από τους νεκρούς, προκειμένου να αφηγηθεί τον ατέρμονο μεταθανάτιο κύκλο των μετενσαρκώσεων των ψυχών στον εσχατολογικό μύθο με τον οποίο κλείνει το έργο. Ωστόσο, όπως και με τον ΟΚ, η οντολογική διεύρυνση του σωκρατικού προσώπειου, δηλαδή, η ερμηνευτική μας δυνατότητα να τον αντιμετωπίσουμε ως αναγνώστες *συνάμα* ως “ζωντανό”, αλλά και ως το *είδωλο* ενός νεκρού που έχει απελευθερωθεί από τις φαύλες μετενσαρκώσεις, επιρρωνύεται από μια πληθώρα στοιχείων που διατυπώνονται υπαινικτικά στον διάλογο. Τα εν λόγω υπαινικτικά στοιχεία συνδέονται επίσης με τους πιθανούς

<sup>74</sup> Η λέξη *είδωλον* στον εν λόγω διάλογο εντοπίζεται στο 66c στο πλαίσιο της οντολογικής υποβάθμισης του σώματος από τον Σωκράτη (*ερώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς*). Σε αυτά τα συμφραζόμενα η λέξη δεν έχει τη σημασία του φαντάσματος ή φάσματος, αλλά έχει ήδη αρχίσει να αποκτά την αρνητική σημασιολογική χροιά με την οποία απαντά σε άλλα πλατωνικά έργα όπου χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει την απατηλή και ψευδή οντολογική υπόσταση των αισθητών, μεταξύ αυτών και του φθαρτού ανθρωπίνου σώματος. Βλ., για παράδειγμα, τη συζήτηση από τον SILVERMAN 2002. Ωστόσο η λέξη χρησιμοποιείται με τη συνήθη σημασία του φάσματος στο 81d1-3.

λόγους για τους οποίους ο Πλάτων επιτρέπει στο κείμενό του αυτόν τον ερμηνευτικό πλουραλισμό σε σχέση με το σωματικό προσωπείο. Οι λόγοι είναι τόσο θρησκευτικο-πολιτικοί, όσο και λογοτεχνικοί-φιλοσοφικοί.

## 6. Οι φιλοσοφικοί λόγοι

Σύμφωνα με τον *Φαίδωνα* 114c-d, μόνο ο φιλόσοφος καταφέρνει να υπερβεί επιτυχώς τη σωματικότητα των συνεχών μετενσαρκώσεων και να διατηρήσει την ψυχή του *άνευ σώματος για πάντα*. Η απελευθέρωση από τη σωματικότητα είναι συνέπεια της καθοριστικής επίδρασης που έχουν στην ψυχή οι πλατωνικές Ιδέες. Στο 78b-80e, ο Σωκράτης εισηγείται την αθανασία της ψυχής επί τη βάσει της ομοιότητας ή της συγγενείας της με τις Ιδέες. Το χωρίο είναι σημαντικό για την περιγραφή των περίφημων Ιδεών της μέσης συγγραφικής περιόδου.<sup>75</sup> Όπως εξηγεί ο Σωκράτης, ο λόγος που η ψυχή «λογίζεται» καλύτερα αποδεσμευμένη από το σώμα τα «όντως όντα» είναι επειδή *μοιάζει* με τα όντα που διερευνά.<sup>76</sup> Σε τι συνίσταται όμως αυτή η ομοιότητα; Πρώτον, ψυχή και Ιδέες μοιράζονται τη σημαντική τεχνική φράση *αὐτὴ καθ' αὐτήν*, με την οποία ο Πλάτωνας ορίζει τη σχέση Ιδεών και αισθητού κόσμου στον *Φαίδωνα*. Οι Ιδέες βρίσκονται οντολογικά *απομονωμένες* από τον αισθητό κόσμο στην καθεαυτότητά τους. Με παρόμοιο τρόπο φαίνεται να είναι δυνατή στον *Φαίδωνα* η “αναδίπλωση” της ψυχής στον εαυτό της και η απομόνωσή της από το σώμα και τον αισθητό κόσμο. Οι Ιδέες είναι *ασύνθετες*, μένουν αμετάβλητες και δεν υφίστανται ουδέποτε και πουθενά την παραμικρή *αλλοίωση* (78d4-5). επιπλέον, ανήκουν στον κόσμο των αοράτων (*αἰδές*, 79a5-6). Η ψυχή, από την άλλη πλευρά, *μοιάζει* περισσότερο με το αόρατο (*αἰδές ἄρα*), συνεπώς με τις Ιδέες, παρά με το ορατό και φθαρτό σώμα (79b-d). Έτσι η ψυχή αποτελεί το «θεϊκό» μέρος του ανθρώπου (80b1-5), ο οποίος, όμως, λόγω του σώματος, παραμένει κατά τ’ άλλα βαθιά ριζωμένος στον αισθητό κόσμο.

Ο *Φαίδων* παρουσιάζει τον πλατωνικό Σωκράτη ως τον μοναδικό φιλόσοφο που έχει κατορθώσει *εν ζωή* να αποδεσμεύσει την ψυχή από την παραζάλη του σώματος. Η ιδιότυπη “ομιλία” της *σωκρατικής* ψυχής με τις Ιδέες αποτυπώνεται λογοτεχνικά στην ιδιαιτερότητα και

<sup>75</sup> GALLOP 1975, 121-134· WHITE 2012, 63-64· SILVERMAN 2002, 55-56.

<sup>76</sup> Βλ. επίσης *Φαίδ.* 65e-66b. Τα «όντως όντα» περιλαμβάνουν ηθικές έννοιες, όπως το δίκαιο και το αγαθό, και μαθηματικές έννοιες, όπως το μέγεθος. Η ομοιότητα της άυλης ψυχής με τις Ιδέες διατρέχει όλο τον *Φαίδωνα* και είναι οντολογικής φύσεως. Βλ., για παράδειγμα, ROBINSON 1970· GALLOP 1975, 137-146.

την ιδιορρυθμία του σώματος του Σωκράτη. Οι Ιδέες δημιουργούν έναν Σωκράτη στην κυριολεξία *ἄτοπον*.<sup>77</sup> Από αυτή την άποψη, το σωκρατικό σώμα εξεικονίζει την ψυχή του φιλοσόφου που “μοιάζει” στις Ιδέες, οι οποίες αναφέρονται για πρώτη φορά ρητά στο *corpus* στον *Φαίδωνα* και στο *Συμπόσιο*.<sup>78</sup> Συνεπώς η λιτή πλατωνική περιγραφή του σωκρατικού σώματος στον *Φαίδωνα* στόχο έχει να φέρει όσο το δυνατόν πιο κοντά—ει δυνατόν να ταυτίσει—δύο οντολογικά διαφορετικές εκφάνσεις του ανθρώπου, το σώμα και την ψυχή, και ταυτόχρονα να διαφοροποιήσει τον ιδιόρρυθμο Σωκράτη, με το παράταιρο σώμα και τα εξωανθρώπινα χαρακτηριστικά, από τους υπόλοιπους κοινούς θνητούς.

Χαρακτηριστικό αυτού του Σωκράτη είναι η ακατάληπτη ικανότητά του να μην ενδίδει στις φυσικές επιθυμίες και στις “απατηλές” αισθήσεις του σώματος. Ο διάλογος καθιστά εξ αρχής σαφές ότι ο Σωκράτης που συναντάμε στη φυλακή την τελευταία μέρα της ζωής του δεν είναι ένας φοβισμένος θνητός μπροστά στον θάνατο, αλλά κάποιος ο οποίος επιδεικνύει τις αρετές της σωφροσύνης, της ανδρείας και της δικαιοσύνης με πρωτόγνωρο τρόπο, τόσο για τους λοιπούς δραματικούς χαρακτήρες που στελεχώνουν τον διάλογο, αλλά και για τους αναγνώστες των απορητικών διαλόγων του Πλάτωνα, οι οποίοι έχουν συνηθίσει στις αποτυχημένες προσπάθειες των συνομιλητών να ορίσουν τις αρετές και να εντοπίσουν πραγματικά ενάρετους ανθρώπους στον αισθητό κόσμο.

Κατά τη γνώμη μου δεν είναι τυχαίο ότι ο εγκωμιασμός και η συνακόλουθη ηρωοποίηση του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* συμπίπτουν με την παρουσίαση των πλατωνικών Ιδεών στον εν λόγω διάλογο. Ο Σωκράτης είναι ο πρώτος χαρακτήρας στους διαλόγους στον οποίο αποδίδονται ρητώς αρετές που οι άλλοι δραματικοί χαρακτήρες στερούνται. Αυτή η διαπίστωση δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθεί μόνο με ψυχολογικούς όρους. Η αιτιολογία ότι ο Πλάτωνας θαυμάζει υπερβολικά τον δάσκαλό του και ότι αντιδρά δυναμικά μέσω της φιλοσοφικής του πέννας στην καταδίκη των Αθηναίων δεν είναι κατά τη γνώμη μου επαρκής. Αντιθέτως, είναι πιθανόν ότι η οντολογία και η ψυχολογία που παρουσιάζει στον *Φαίδωνα* (αλλά και στο *Συμπόσιο*) του επιτρέπουν να

<sup>77</sup> Ο όρος *ἄτοπία* χρησιμοποιείται από τους συνομιλητές του Σωκράτη για να χαρακτηρίσει την ιδιορρυθμία του φιλοσόφου Σωκράτη και τη διαφορετικότητά του σε σχέση με τους υπόλοιπους ανθρώπους. Βλ. HADOT 1995. Ωστόσο, για τον Σωκράτη του *Φαίδωνος*, «ἄτοπη» θεωρείται η ερμηνεία του αισθητού κόσμου η οποία δεν βασίζεται την ύπαρξη των Ιδεών.

<sup>78</sup> Βλ. ΜΠΟΥΡΑΟΓΙΑΝΝΗ 2017.

αποδώσει με φιλοσοφική συνέπεια στον Σωκράτη αρετές που οι δραματικοί χαρακτήρες της πρώιμης περιόδου, συμπεριλαμβανομένου και του πρώιμου Σωκράτη, στερούνταν. Για να καταστεί όμως αυτού του είδους ο εγκωμιασμός δυνατός, ο Σωκράτης του *Φαίδωνος* που μας μιλά για μια “τελευταία” φορά μέσα από τη φυλακή δεν είναι ακριβώς ένσαρκος, τουλάχιστον όχι με την κοινώς εννοούμενη σημασία του όρου. Αυτή η λογοτεχνική σύλληψη επιτρέπει στον Πλάτωνα να αποδώσει στον Σωκράτη αρετές τις οποίες η ψυχή δεν θα μπορούσε να έχει, βάσει όσων εισηγείται ο διάλογος, εξαιτίας της έντονης σωματικότητας.

Με ποιο τρόπο, ωστόσο, οι αρετές που αποδίδονται ως μακαρισμοί στον Σωκράτη στο τέλος του *Φαίδωνος* συνδέονται με τη σωκρατική επιχειρηματολογία περί συγγένειας ή ομοιότητας ψυχής και Ιδεών; Σημαντικά σε αυτή την κατεύθυνση είναι όσα λέει ο Σωκράτης για τη σχέση Ιδεών (για παράδειγμα, το *καλόν*, το *σώφρον* και το *δίκαιον*) και αντίθεσης στο 100c-d.<sup>79</sup> Βασική συνέπεια της άποψης ότι οι Ιδέες είναι μονοειδείς, αμετάβλητες και αδιαίρετες είναι η θέση ότι δεν επιδέχονται την ταυτόχρονη συνύπαρξη αντιθετικών ιδιοτήτων όπως συμβαίνει στα πολλά πράγματα του αισθητού μας κόσμου. Οι Ιδέες, με άλλα λόγια, στερούνται την αντίθεση που πηγάζει από τη συνθετότητα, την ποικιλία και την πολλότητα.<sup>80</sup> Σε αντίθεση, για παράδειγμα, με έναν δίκαιο άνθρωπο, η Ιδέα του δικαίου μπορεί να είναι *μόνο* δίκαιη και δεν υπάρχει τρόπος να χαρακτηριστεί ως άδικη. Ο Σωκράτης έχει σχολιάσει από αυτή τη φιλοσοφική σκοπιά των Ιδεών τις ανθρώπινες αρετές ήδη από την αρχή του διαλόγου.<sup>81</sup> Στο 68d-69a ο «πραγματικός» φιλόσοφος διαχωρίζεται από τον «φιλοσώματο» με κριτήριο την *ορθή ενσάρκωση των αρετών*, οι οποίες για να είναι γνήσιες ή «καθαρές» πρέπει να *μη συνυπάρχουν στην ψυχή ταυτόχρονα με το αντίθετό τους*.

Σύμφωνα με όσα λέει ο Σωκράτης στο εν λόγω χωρίο, οι πραγματικά ανδρείοι επιδεικνύουν αυτή την αρετή όχι εξαιτίας κάποιας δειλίας και φόβου (*δειλία άνδρειον είναι*) αλλά επειδή είναι όντως ανδρείοι· με τον ίδιο τρόπο, οι πραγματικά σώφρονες ενσαρκώνουν την αρετή της

<sup>79</sup> Βλ. *Φαίδ.* 100c-d.

<sup>80</sup> Η σύγχυση που πηγάζει από τη σύμπτωση των αντιθέτων η οποία χαρακτηρίζει τον κόσμο των αισθήσεων βρίσκεται για πολλούς μελετητές (και για τον Αριστοτέλη) πίσω από την επιλογή του Πλάτωνα να εισαγάγει το οντολογικό επίπεδο των Ιδεών. Το συγκεκριμένο φιλοσοφικό ζήτημα δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο ανάλυσης στο πλαίσιο αυτής της μελέτης. Βλ. GALLOP 1975, 122· NEHAMAS 1975, 105-117· WHITE 2012, 66-71· IRWIN 1977· FINE 1993, 99-100· BLOOM 2017, 81-134.

<sup>81</sup> Η απόσταση αισθητών και Ιδεών εισάγεται στον *Φαίδ.* 65d-66a με την ευθεία απόρριψη των αισθήσεων.



σωφροσύνης όχι για να μη στερηθούν μια άλλη, μεγαλύτερη ηδονή (*ἀκολασία τινὶ σῶφρονές εἰσιν*), αλλά επειδή είναι *όντως* σώφρονες. Με αυτά τα λόγια ο Σωκράτης αποδίδει στην επίγεια ενσάρκωση των αρετών μια οντολογικά «καθαρή» ιδιότητα, η οποία με βάση τον *Φαίδωνα* μπορεί να ισχύσει για τον άνθρωπο σε αυτό τον βαθμό μόνο μετά θάνατον.<sup>82</sup> Με βάση αυτή την ερμηνεία, η σωκρατική ψυχή, αποδεσμευμένη από το σώμα, ομοιάζει στα *όντως* όντα, καθώς δεν υφίσταται το βασικό χαρακτηριστικό των αισθητών, την εναλλαγή ή τη σύμπτωση των ποικίλων αντιθετικών ιδιοτήτων. Έτσι ο Σωκράτης μπορεί να χαρακτηριστεί *ἄριστος καὶ ἄλλως φρονιμώτατος καὶ δικαιοτάτος* όχι μόνο επειδή αποτέλεσε αντικείμενο θαυμασμού για τους ενδοδιηγητικούς εταίρους, αλλά επειδή ο Πλάτωνας τον συνέδεσε άρρηκτα με τη δική του θεωρία, τις Ιδέες· γι' αυτό τον λόγο, όπως παραδέχεται ο ίδιος ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα*, αυτός πλέον πηγαίνει άφοβα «καθαρός στους καθαρούς».<sup>83</sup>

## 7. Οι πολιτικοί και θρησκευτικοί λόγοι

Κανείς μπορεί εύλογα να ισχυριστεί ότι η παραπάνω ερμηνεία της εξαιρετικής σχέσης της σωκρατικής ψυχής με τις πλατωνικές Ιδέες δεν ωφελείται σημαντικά από την προτεινόμενη (διπλή) θεώρηση του σωκρατικού προσωπείου *ως ζωντανού* και *ως φάσματος*. Ωστόσο, η ερμηνευτική αξία αυτής της θεώρησης γίνεται περισσότερο εμφανής εάν τοποθετήσουμε τον λογοτεχνικό θάνατο του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* στα ιστορικά συμφραζόμενα της εποχής. Σε αυτή την κατεύθυνση μπορούμε να συνδέσουμε (α) τους πολιτικούς λόγους που οδήγησαν στην καταδίκη με κώνειο, και (β) τις θρησκευτικές δοξασίες της εποχής αναφορικά με την επιστροφή των νεκρών στον κόσμο των ζωντανών, με (γ) την ευθεία απόρριψη της σωματικότητας από τον Πλάτωνα ως αναπόσπαστης πτυχής του αισθητού κόσμου. Συγκεκριμένα, η ενδεχόμενη θεώρηση του Σωκράτη υπό το πρίσμα του μύθου του *Φαίδωνος*, ως οιονεί *σωματοειδούς ειδώλου* που έχει απελευθερωθεί από τις ποικίλες και φαύλες μετενσαρκώσεις και έχει επιστρέψει στον επάνω κόσμο για να συνδιαλεχθεί φιλοσοφικά με τους φίλους του για μια τελευταία φορά, εκμεταλλεύεται και ταυτόχρονα

<sup>82</sup> Βλ. *Φαίδ.* 66ε: *καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὐ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἔρασταί εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ. εἰ γὰρ μὴ οἶόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν.*

<sup>83</sup> *Φαίδ.* 63c. Βλ. επίσης ΝΕΧΑΜΑΣ 2001, 221.

ανατρέπει λογοτεχνικά μια σειρά από συνήθη λογοτεχνικά μοτίβα και θρησκευτικές δοξασίες της εποχής.

Υπό αυτό το ερμηνευτικό πρίσμα η λογοτεχνική “επιστροφή” του Σωκράτη στον κόσμο των ζωντανών ως “είδωλο” αποτελεί την απάντηση του Πλάτωνα στη σκληρή και άδικη κατ’ αυτόν αθηναϊκή καταδίκη του δίκαιου φιλόσοφου.<sup>84</sup> Με αυτό τον τρόπο ο Πλάτωνας προσαρμόζει τις δοξασίες που θέλουν τους νεκρούς να επιστρέφουν στον κόσμο των ζωντανών, προκειμένου να τους τιμωρήσουν ή να αποκαταστήσουν μια αδικία, παρουσιάζοντας τον Σωκράτη με ευνοϊκό τρόπο, ως φιλοσοφικό σύμβουλο και αρωγό των εταίρων που τρέμουν μπροστά στον θάνατο και αμφιβάλλουν για τη συμβολή της φιλοσοφίας στη μεταθανάτια μοίρα της ψυχής.<sup>85</sup> Η υπαινικτική παρουσίασή του ως ειδώλου συνδέεται επίσης με τη συμβολική θεώρηση του Σωκράτη ως (πολιτικού) μιάσματος που πρέπει να αποβληθεί από το πολιτικό “σώμα” των Αθηνών, προκειμένου αυτό να αποκαθαρθεί και να επανέλθει στην πρότερη “υγιά” του κατάσταση.<sup>86</sup> Έτσι, η απόρριψη του φυσικού σώματος από τον Πλάτωνα στον *Φαίδωνα*, εκτός από τις φιλοσοφικές και θρησκευτικές, ορφικο-πυθαγόρειες προεκτάσεις, φέρει και πολιτικές διαστάσεις οι οποίες σχετίζονται με την αταφία ως πολιτική τιμωρία. Η άρνηση ταφής κατά την αρχαιότητα αποτελούσε την έσχατη τιμωρία στον προδότη της πόλης ή στον πολίτη εκείνον ο οποίος δεν είχε επιδείξει την πρόπουσα νομιμοφροσύνη. Αν και ο *Φαίδων* κλείνει με τη λεπτομερή περιγραφή του σωκρατικού σώματος ενώ αυτό πεθαίνει, το κείμενο δεν κάνει καμία αναφορά στην ταφική πρακτική η οποία ακολούθησε τον θάνατο του Σωκράτη. Αντιθέτως, ο Πλάτωνας αντιστρέφει τον καθιερωμένο τρόπο φροντίδας του νεκρού σώματος παρουσιάζοντας τον Σωκράτη να μιλά στον Κρίτωνα με αποστασιοποιημένο και παιγνιώδη τρόπο (*γελάσας δὲ ἄμα ἢ συχρῆ*) για την επικείμενη ταφή του σώματός του (115c3),<sup>87</sup> αλλά και να εκτελεί μόνος του, ενώ είναι ακόμη “ζωντανός”, τα βασικά στάδια

<sup>84</sup> Βλ. *Φαίδ.* 118a15-7. Πρβλ. την *Εβδόμη Ἐπιστολή*, 324e και τη *Δευτέρα Ἐπιστολή*, 314c4.

<sup>85</sup> Βλ. FELTON 1999· OGDEN 2002. Βλ. επίσης *Φαίδ.* 89b4. Σε μια σημαντική στιγμή για την εξέλιξη του διαλόγου, ο Σωκράτης αγγίζει τα μαλλιά του Φαίδωνα και του ζητά να μην τα κόψει σε πένθος του δικού του θανάτου, παρά μόνο εάν πεθάνει ο λόγος. Το τρυφερό άγγιγμα, το μοναδικό του σωκρατικού σώματος με πρωτοβουλία του Σωκράτη στον εν λόγω διάλογο, μοιάζει να μετατρέπει τον Φαίδωνα σε αφηγητή και να γεννά τρόπον τινά φιλοσοφικό λόγο.

<sup>86</sup> Ο Πλάτων πραγματεύεται το εν λόγω μοτίβο στην αρχή του *Φαίδωνος* 58b-c. Βλ. WHITE 2000, 157-158.

<sup>87</sup> Σύμφωνα με τον Σωκράτη, ο *πραγματικός εαυτός* δεν χάνεται με τον θάνατο. Βλ. *Φαίδ.* 115c3 και 115d-116a: «Φίλοι μου δεν μπορώ να πείσω τον Κρίτωνα πως είμαι

του ενταφιασμού, το μεταθανάτιο λουτρό (115a) και την πρόθεση του νεκρού σώματος (*κατεκλήνη ὕπτιος*, 117e3).<sup>88</sup> Η λογοτεχνική ανατροπή των καθιερωμένων σταδίων του ενταφιασμού ολοκληρώνεται με τη σωκρατική απόρριψη του θρήνου (117e). Η προληπτική και συμβολική παρουσίαση του σωκρατικού σώματος ως τάφου, πάνω στον οποίο παρουσιάζονται εν τέλει να θρηνούν ασυγκράτητα οι σωκρατικοί εταίροι (117d), δραματοποιεί τη γνωστή ρήση *σῶμα σῆμα*, συνδηλώνοντας ότι οι νοούμενοι ως “ζωντανοί” είναι κατ’ ουσίαν “νεκροί”, αλλά αφήνοντας ταυτόχρονα ανεκτόνωτη την αναπόφευκτη βαρύτητα που έχει σύμφωνα με τον Πλάτωνα η ανθρώπινη σωματικότητα. Το φιλοσοφικό πέρασμα του “παρία” Σωκράτη από τον κόσμο των ζωντανών στον *Φαίδωνα*, και η διασάλευση των ορίων ζωής και θανάτου που αυτό επιφέρει, κάνει ακόμη πιο επιτακτικό το αίτημα για όσους μένουν πίσω να διακρίνουν την πραγματική ζωή από τον πραγματικό θάνατο και «να φροντίσουν τον εαυτό τους».<sup>89</sup>

## 8. Επίλογος

Στην παρούσα μελέτη επιχειρηματολόγησα υπέρ της άποψης ότι ο πλατωνικός διάλογος *Φαίδων* συγκλίνει λογοτεχνικά και θεματικά με τη σοφόκλεια τραγωδία *Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶν*. Κομβικά σημεία σύγκλισης αποτελούν η διασάλευση των οντολογικών ορίων ζωής και θανάτου και η κοινή θεώρηση του φυσικού σώματος ως μιάσματος,

---

ο Σωκράτης, αυτός εδώ μέσα, που συζητά και κανονίζει το καθετί που λέγεται· με φαντάζεται σαν εκείνον που θα δει σε λίγο, τον νεκρό, γι’ αυτό και ρωτά πώς να μεθάψει [...]. Δώστε λοιπόν για μένα εγγύηση στον Κρίτωνα, είπε, μια εγγύηση ακριβώς αντίθετη από εκείνη που εκείνος πρόσφερε στους δικαστές. Αυτός εγγυήθηκε: δεν θα δραπετετώσω· εσείς εγγυηθείτε: δεν θα παραμείνω, μόλις πεθάνω, αλλά θα αναχωρήσω και θα φύγω. Έτσι ο Κρίτων δεν θα το φέρει βαριά, θα βλέπει το σώμα μου ή να καίγεται ή να το θάβουν και δεν θα αγανακτεί πως τάχα υποφέρω ανήκουστα, ούτε θα λείπει πάνω στην ταφή ότι τον Σωκράτη εκθέτει ως νεκρό, κομίζει τον νεκρό του, τον θάπτει στον τάφο του. Ξέρε το καλά, είπε εκείνος, λαμπρέ μου Κρίτωνα, το γλωσσικό λάθος δεν είναι μόνο λάθος καθεαυτό αλλά κάνει κακό και στην ψυχή. Να είσαι θαρραλέος και να λες ότι θάβεις το νεκρό μου σώμα. Θάψε το όπως αγαπάς, όπως νομίζεις ότι του ταιριάζει».

<sup>88</sup> Για τη συνήθη πρακτική ενταφιασμού του νεκρού σώματος βλ. τη μελέτη του GARLAND 1985.

<sup>89</sup> *Φαίδ.* 115b-c: ὅτι ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς καὶ ὑμῖν αὐτοῖς ἐν χάριτι ποιήσετε ἅττ’ ἂν ποιήτε [...]. ἐὰν δὲ ὑμῶν [μὲν] αὐτῶν ἀμελήτε καὶ μὴ ἔελητε ὡσπερ κατ’ ἕχνη κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ζῆν, οὐδὲ ἐὰν πολλὰ ὁμολογήσητε [115c] ἐν τῷ παρόντι καὶ σφόδρα, οὐδὲν πλέον ποιήσετε.

αλλά και ως διάυλου, ή πεδίου δράσης, άυλων και εξωανθρώπινων, χθόνιων και υπερφυσικών δυνάμεων. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ*, όπου το μίasma σχετίζεται με την υπέρβαση των ορίων, την ύβρη της πατροκτονίας και της αιμομιξίας, ο *Φαίδων* εμφορούμενος από ορφικές και πυθαγόρειες επιδράσεις, παρουσιάζει το *ζωντανό σώμα* ως ακάθαρτο και μιαιρό. Με αυτό τον τρόπο ο πλατωνικός διάλογος επαναπροσδιορίζει τις παραδοσιακές αντιλήψεις που θέλουν τον νεκρό και όσους συνδέονται με αυτόν, φυσικώς, εξ αίματος, ή με κοινωνικούς δεσμούς, να είναι τελετουργικά μολυσμένοι.<sup>90</sup> Αντιθέτως, “μολυσμένοι” εμφανίζονται οι σωκρατικοί εταίροι επειδή δεν έχουν ολοκληρώσει επιτυχώς τη διαδικασία της κάθαρσης μέσω της ορθής άσκησης του φιλοσοφικού λόγου.<sup>91</sup>

Η σύγκριση των δύο έργων ανέδειξε επίσης κοινά στοιχεία ανάμεσα στον αφηρωισμό των δύο ηρώων. Ο Σωκράτης και ο Οιδίποδας παρουσιάζουν ομοιότητες ως προς τον αγέρωχο και ηρωικό τρόπο με τον οποίο βαδίζουν προς τον θαυμαστό θάνατο, αλλά και ως προς την εκφορά ενός οιονεί προφητικού λόγου.<sup>92</sup> Ο Σωκράτης, ο οποίος πίνει το κώνειο χωρίς τον παραμικρό φόβο ή δισταγμό, παρουσιάζεται να έχει κατακτήσει τη μεταθανάτια ευδαιμονία *πριν* τον θάνατό του.<sup>93</sup> Με τον ίδιο τρόπο, γενναία και αγέρωχα, βαδίζει προς τον θάνατο και ο βασανισμένος Οιδίποδας.<sup>94</sup> Λεξιλογική και θεματική συνάφεια υπάρχει επίσης στην περιγραφή του θρήνου των οικείων τους,<sup>95</sup> αλλά και στον τρόπο με τον οποίο οι ήρωες ελέγχουν και εν τέλει απορρίπτουν τον τραγικό θρήνο.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Βλ. STEARS 2008. WHITE 2000, 158-159. BENDLIN 2007.

<sup>91</sup> Φαίδ. 69c: *κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων και ἡ σωφροσύνη και ἡ δικαιοσύνη και ἀνδρεία, και αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἤ.*

<sup>92</sup> Φαίδ. 85a-c. Πρβλ. OK 1375-96.

<sup>93</sup> Φαίδ. 117b2: *οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου, 117c2: και μάλα εὐχέρως και εὐκόλως ἐξέπιεν.* Πρβλ. 116a.

<sup>94</sup> OK, στίχ. 1665: *ἀνὴρ γὰρ οὐ στενακτὸς οὐδὲ σὺν νόσοις ἀλγεινὸς ἐξέπεμπετ', ἀλλ' εἶ τις βροτῶν θαυμαστός.*

<sup>95</sup> Το επίρρημα *ἀστακτὶ* εμφανίζεται μόνο εδώ, στα συμφραζόμενα του θρήνου των οικείων και των δύο έργων. Βλ. LSJ, s.v. Βλ. OK 1621-23: *λύγδην ἔκλειον πάντες. ὡς δὲ πρὸς τέλος/ γὼν ἀφίκοντ' οὐδ' ἔτ' ὠράρει βοή,/ ἦν μὲν σιωπή, 1646-47: ἀστακτὶ δὲ σὺν ταῖς παρθένους/ στένοντες ὠμαρτοῦμεν.* Πρβλ. Φαίδ. 117c-d: *ἀλλ' ἐμοῦ γε βία και αὐτοῦ ἀστακτὶ ἐχώρει τὰ δάκρυα, ὥστε ἐγκαλυψάμενος ἀπέκλαιον ἐμαυτὸν [...] ὁ δὲ Κρίτων ἔτι πρότερος ἐμοῦ, ἐπειδὴ οὐχ οἶός τ' ἦν κατέχειν τὰ δάκρυα, ἐξάνεστη. Ἀπολλόδωρος δὲ [...] και δὴ και τότε ἀναβρυχησάμενος κλάων και ἀγανακτῶν οὐδένα ὄντινα οὐ κατέκλασε τῶν παρόντων πλὴν γε αὐτοῦ Σωκράτους.*

<sup>96</sup> Φαίδ. 117e: *οἶα, ἔφη, ποιεῖτε, ὦ θαυμάσιοι. ἐγὼ μέντοι οὐχ ἠκιστα τούτου ἔνεκα τὰς γυ-*

Η ηρωοποίηση του Σωκράτη και η αναγόμευσή του στον δικαιότερο άνθρωπο της εποχής του είναι προϊόν της δεινής πλατωνικής λογοτεχνικότητας και φιλοσοφικής σκέψης. Στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων παρουσιάζει την ιδιαίτερη σχέση της ψυχής του Σωκράτη με τις άυλες Ιδέες σκιαγραφώντας αδρομερώς το σωκρατικό σώμα. Σε αυτή τη μελέτη προσπάθησα να δείξω ότι με παρόμοιο τρόπο είχε διαχειριστεί λίγα χρόνια νωρίτερα το οργισμένο θυμικό και το μιανό σώμα του τραγικού Οιδίποδα ο Σοφοκλής πιθανόν εμπνέοντας λογοτεχνικά τον νεαρό Πλάτωνα. Σε αντίθεση με τον Οιδίποδα, ωστόσο, ο Σωκράτης του Πλάτωνα δεν είναι εκφραστής της αρχαϊκής ηθικής «φίλος στους φίλους και εχθρός στους εχθρούς». Η δικαιοσύνη, η ανδρεία και η αγαθότητα του Σωκράτη πηγάζουν από τις Ιδέες, τις οποίες ενσαρκώνει στη γη με ένα *ἄτοπον* σώμα.

Ζαχαρούλα Πετράκη  
Πανεπιστήμιο Κρήτης  
zpetraki@uoc.gr



#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- ARIETI, J. A. 1991. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- AHRENSDORF, P. J. 1995. *The Death of Socrates and the Life of Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*. New York: State University of New York Press.
- AUSTIN, J. L. 1962. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University*. Oxford: Clarendon Press.
- BENDLIN, A. 2007. Purity and Pollution. Στο: D. OGDEN (επιμ.), *A Companion to Greek Religion*. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing, 178-189.
- BARDEL, R. 2000. Eidola in Epic, Tragedy and Vase-Painting. Στο: N. K. RUTTER και B. A. SPARKES (επιμ.), *Word and Image in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 140-160.
- BERNARD, W. 2001. *Das Ende des Ödipus bei Sophokles: Untersuchung zur Interpretation des 'Ödipus auf Kolonos'*. (Zetemata 107.) Munich: C. H. Beck.
- BLOOM, L. 2017. *The Principle of Non-contradiction in Plato's Republic: An Argument for Form*. Lanham, Boulder, New York & London: Lexington Books.

---

*ναίκακ ἀπέπεμψα, ἴνα μὴ* [117e] *τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρῆ τελευτᾶν. ἀλλ' ἤσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. OK 1640-41: ὦ παῖδε, πλάσας χρῆ τὸ γενναῖον φρενὶ/ χωρεῖν τόπων ἐκ τῶνδε [...]. Την αποστασιοποίηση του Σωκράτη από τους εταίρους και την κατακριτέα από την πλευρά του Πλάτωνα έντονη συνηματικότητα των τελευταίων την επισημαίνει και ο GILEAD (1994, 39).*

- BLUNDELL, M. W. 1989. *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOSTOCK, D. 1986. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- BROADIE, S. 2001. Soul and body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society* 102: 295-308.
- BROWN, A. L. 1984. Eumenides in Greek Tragedy. *Classical Quarterly* 34: 260-281.
- BURIAN, P. H. 1972. Supplication and Hero Cult in Sophocles' *Ajax*. *GRBS* 13: 151-156.
- \_\_\_\_\_, 1974. Suppliant and Saviour: Oedipus at Colonus. *Phoenix* 28: 408-429.
- BUDELMANN, F. 2000a. *The Language of Sophocles: Communal, communication and involvement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 2000b. Visual and Verbal symbolism in Greek tragedy: the case of the uncut rock in *Oedipus at Colonus*. Στο: L. HARDWICK et al. (επιμ.), *Theatre: Ancient and Modern*. Milton Keynes: The Open University, 181-197.
- BURKERT, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- BURNET, J. 1911. *Plato's Phaedo. Edited with Introduction and Notes*. Oxford: Oxford University Press.
- BUXTON, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy. A study of Peitho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CALAME, C. 1998. Mort héroïque et culte à mystère dans l'*Oedipe à Colone* de Sophocle. Στο: F. GRAF (επιμ.), *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart & Leipzig: B. G. Teubner, 326-356.
- CARONE, G. R. 2005. Mind and body in late Plato. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87.3: 227-269.
- DORTER, K. 1982. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto & London: University of Toronto Press.
- EASTERLING, P. 1967. Oedipus and Polyneices. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 13: 1-13.
- \_\_\_\_\_, 2006. The Death of Oedipus and what happened next. Στο: D. CAIRNS και V. LIAPIS (επιμ.), *Dionysalexandros: Essays on Aeschylus and his fellow tragedians in honour of Alexander F. Garvie*. Swansea: The Classical Press of Wales, 133-150.
- \_\_\_\_\_, 2013. Sophocles and the wisdom of Silenus: A reading of *Oedipus at Colonus* 1211-48. Στο: D. CAIRNS (επιμ.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea: The Classical Press of Wales, 193-204.
- EDMUNDS, L. 1981. The Cults and the Legend of Oedipus. *Harvard Studies in Classical Philology* 85: 221-238.
- \_\_\_\_\_, 1996. *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield.
- FARNELL, L. R 1921. *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Oxford University Press.

- FELTON, D. 1999. *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press.
- FINE, G. 1993. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- GALLOP, D. 1975. *Plato: Phaedo. Translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press.
- GARLAND, R. 1985. *The Greek Way of Death*. Ithaca: Cornell University Press.
- GILEAD, A. 1994. *The Platonic Odyssey: A Philosophical-Literary Inquiry into the Phaedo*. Amsterdam & Atlanta: Rodopi.
- GILL, C. 1973. The Death of Socrates. *Classical Quarterly* n.s. 23: 25-28. (Ανατύπωση στο: T. C. BRICKHOUSE και N. D. SMITH (επιμ.) 2002. *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*. Oxford: Oxford University Press, 251-255.)
- GORDON, J. 1999. *Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- HACKFORTH, R. 1955. *Plato's Phaedo: Translated with Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HADOT, P. 1995. The Figure of Socrates. Στο: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, επιμ. & εισαγ. Α. Ι. DAVIDSON, μτφρ. Μ. CHASE. Oxford & Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 147-178.
- HALL, E. 2010. *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Oxford: Oxford University Press.
- HENRICH, A. 1983. The "Sobriety" of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood. *Harvard Studies in Classical Philology* 87: 87-100.
- \_\_\_\_\_, 1993. The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophocles. *Classical Antiquity* 12.2: 165-180.
- ΙΑΚΩΒ, Δ. 2012. *Ευριπίδης: Άλκηστη. Ερμηνευτική έκδοση*, τόμ. Α'+Β'. Αθήνα: MIET.
- IRWIN, T. 1977. Plato's Heracliteanism. *PhilosQ* 27: 1-13.
- JEBB, R. C. 1900. *Sophocles: Oedipus Coloneus*. 3rd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNSTON, S. I. 1999. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- KEARNS, E. 1989. *The Heroes of Attica*. (BICS Supplement 57.) London: University of London, Institute of Classical Studies.
- KNOX, B. 1964. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean tragedy*. (Sather classical lectures, 35.) Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- LANGE, S. 1938. Emotions in Plato's *Phaedo*. *The Classical Journal* 33.5: 296-298.
- LINFORTH, I. M. 1951. *Religion and Drama in "Oedipus at Colonus"*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

- LUSCHNIG, C. και ROISMAN, H. 2003. *Euripides' Alcestis*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- MARKANTONATOS, A. 2002. *Tragic Narrative: A narratological study of Sophocles' Oedipus at Colonus*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_, 2007. *Oedipus at Colonus*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, Δ. Ν. 2014. *Έπος και δράμα: από το χθες στο σήμερα*. Αθήνα: Άγρα.
- ΜΕΑΥΤΙΣ, G. 1940. *L' Oedipe à Colone et le culte des héros*. (Recueil de la Faculté des Lettres de Neuchâtel 19.) Neuchâtel: Université de Neuchâtel.
- MORGAN, K. A. 2010. The voice of Authority: Divination and Plato's *Phaedo*. *The Classical Quarterly* 60.1: 63-81.
- ΜΠΑΛΛΑ, Χ. 2018. Only *logoi* left alive. Plato's criticism of *antilogikoi* in the *Phaedo*. (Υπό δημοσίευση, στον συλλογικό τόμο τον αφιερωμένο στον Π. Μπασάκο. Ρέθυμνο: Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Κρήτης.)
- ΜΠΟΥΡΑΟΓΙΑΝΝΗ, Ξ. 2017. «Η ψυχή ως αιτία στον *Φαίδωνα*». Ανακοίνωση στο Συμπόσιο με θέμα «Πλάτωνος *Φαίδων*», που διοργάνωσαν το «Εργαστήριο Φιλοσοφίας: Κείμενα και Ερμηνείες» (του Τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής του ΑΠΘ) και η Κεντρική Δημοτική Βιβλιοθήκη Θεσσαλονίκης, στην Κεντρική Δημοτική Βιβλιοθήκη Θεσσαλονίκης, 25-26 Μαΐου 2017.
- NAGY, G. 1979. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Revised edition. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_, 2015. *On Traces of Hero Cults for Socrates and Plato*. (Στον ιστότοπο <<http://classical-inquiries.chs.harvard.edu>>.)
- ΝΕΗΜΑΣ, Α. 1973. Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*. *The Review of Metaphysics* 26.3: 461-491.
- ΝΕΧΑΜΑΣ, Α. 2001. *Η τέχνη του βίου: Σωκρατικοί στοχασμοί από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, μτφρ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.
- NIGHTINGALE, A. W. 1995. *Genres in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- OGDEN, D. 2002. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- PARKER, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- ΠΕΡΟΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ, Α. Ε. 2012. *Σοφοκλής. Τραγικό Θέαμα και Ανθρώπινο Πάθος*. Αθήνα: Gutenberg.
- ΡΕΤΡΑΚΙ, Ζ. Α. 2011. *Poetics into Philosophy: Plato, Poets and Presocratics in the 'Republic'*. Berlin: Walter de Gruyter.
- ΠΕΤΡΑΚΗ, Ζ. 2018. Αφηγηματολογικές προσεγγίσεις στους πλατωνικούς διαλόγους. Η περίπτωση του *Φαίδωνα*. Στον τόμο: Μ. Ε. ΤΑΜΙΩΛΑΚΗ (επιμ.), *Μεθοδολογικές Προσεγγίσεις στις Κλασικές Σπουδές*. Ηράκλειο: ΠΕΚ, 131-174.
- ΠΕΤΡΑΚΗΣ, Ι. Ε. 2014. *Πλάτων. Φαίδων. Εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της "Εστίας".



- PRIOR, D. 2006. The Portrait of Socrates in Plato's *Symposium*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31: 137-166.
- RANASINGHE, N. 2000. *The Soul of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press.
- REEVE, C. D. C. 2000. Socrates the Apollonian? Στο: SMITH και WOODRUFF (επιμ.) 2000, 24-39.
- ΡΕΗΜ, R. 2004. Introduction. Στην ανατύπωση του: R. C. Jebb, *Sophocles: Plays. Oedipus Coloneus* [3η έκδ., Cambridge 1900]. London: Duckworth, 31-56.
- ROBINSON, T. M. 1970. *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- ROHDE, E. 1950. *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*. London: Routledge & Kegan Paul.
- ROWE, C. J. 1993. *Plato, Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANSONE, D. 1996. Plato and Euripides. *Illinois Classical Studies* 21: 35-67.
- SEAFORD, R. 1994. *Reciprocity and Ritual: Homer and tragedy in the developing city-state*. Oxford: Oxford University Press.
- SEALE, D. 1982. *Vision and Stagecraft in Sophocles*. London & Canberra: Croom Helm.
- SEGAL, C. 1981/1999. *Tragedy and Civilisation. An Interpretation of Sophocles*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- SILVERMAN, A. 2002. *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton, NJ και Oxfordshire: Princeton University Press.
- SMITH, N. D. και WOODRUFF, P. B. (επιμ.) 2000. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- STEARNS, K. 2008. Death Becomes Her: Gender and Athenian Death Ritual. Στο: A. SUTER (επιμ.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford & New York: Oxford University Press, 139-155.
- STEWART, D. J. 1972. Socrates' Last Bath. *Journal of the History of Philosophy* 10.3: 253-259.
- TILG, S. 2004. Die Symbolik chthonischer Gotter in Sophokles „Oedipus auf Kolonos“. *Mnemosyne* 57: 407-420.
- WALDOCK, A. J. A. 1966. *Sophocles, the dramatist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALKER, H. J. 1995. *Theseus of Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, N. P. 2012. *Ο Πλάτων για τη Γνώση και την Πραγματικότητα*, μτφρ. Χρ. Γραμμένου, επιμ. Γ. Καραμανώλης. Αθήνα: Gutenberg.
- WHITE, S. A. 2000. Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. Στο: SMITH και WOODRUFF (επιμ.) 2000, 151-175.
- WHITMAN, C. H. 1951. *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. 1999. *Σοφοκλής: Ερμηνευτική Προσέγγιση*, μτφρ. Ν. Κ. Πετρόπουλος & Χ. Π. Φαράκλας. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- ZEITLIN, F. 1993. The Artful Eye: Vision, Ecphrasis and Spectacle in Euripidean Theatre. Στο: S. GOLDHILL και R. OSBORNE (επιμ.), *Art and Text in Ancient Greek Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-196.

The body of the hero: death and heroization in  
Sophocles' *Oedipus at Colonus* and Plato's *Phaedo*

Zacharoula PETRAKI

*Abstract*

**O**EDIPUS at Colonus, Sophocles' last tragedy produced after his death in 401 BC by his grandson, is a remarkable play. In his last play, Sophocles restores his most famous hero, the terrifying and miserable Oedipus, a polluted (*miaros*) man *par excellence*. The tortured old man now finds a peaceful death at Sophocles' own home deme of Colonus at Athens. The play, which presents Oedipus' last day alive, also stages the extraordinary process of his transformation from being a helpless and blind, old beggar to a powerful cult hero.

Almost two years after the play's production in Athens, in 399 BC, Socrates, another famous historical figure, finds his own heroic death at the prison of Athens. In his dialogue *Phaedo*, Plato undertakes a task similar to that of Sophocles: he tries to restore the fame of the unjustly accused Socrates, and in doing so he portrays him as ascending to a truly heroic status.

In this paper I bring together the remarkable deaths of these two seminal figures, the mythical Oedipus and Socrates, and I seek to unearth possible affinities between the two heroizations. I will focus, in particular, on the central role of the physical bodies as a source of pollution (*miasma*) and seek to explain the way in which both Sophocles and Plato create glorious heroes out of hideous and polluted bodies.



**ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ**

**BOOK REVIEW**



## Review article: Recent works on ancient slavery

Kostas VLASSOPOULOS

THE STUDY of slavery is one of the most popular subjects in the field of ancient history. Each year sees the publication of a couple of books and articles explicitly devoted to ancient slavery, as well as innumerable works that touch on slavery from a variety of perspectives.<sup>1</sup> But volume of production is not the only significant aspect of the study of ancient slavery; there are hardly any aspects of the history of antiquity that are not affected by slavery and its consequences. Given the enormity of the subject matter and the significance of its impact on all aspects of history, it is hardly accidental that the study of ancient slavery has long been the scene of vigorous debates about theories, methods, approaches and foci.<sup>2</sup>

Reviews of publications on ancient slavery appear across a number of journals: some are journals with a general Classics readership, others are more specifically focused on ancient history, while books on ancient slavery are occasionally reviewed in the few specialist journals on world slavery, or the many non-specialist history journals. The dispersion of reviews across so many and so different journals, and the usually limited space allowed for reviews in most journals, makes it often difficult, if not impossible, to follow the development of the field as a whole. This review article aims to offer to the academic community a service that could prove of significant value and attract widespread interest. By bringing together reviews of multiple works on ancient slavery on a regular basis, it aims to set these works in a wider framework of the historiography of the study of ancient slavery, explore their interconnections, highlight the emergence of new areas of research and new approaches, and provide an overview of the development of the field.

This review commences with two recent works with significant implications about how we should approach the status of slavery in the an-

---

<sup>1</sup> A comprehensive bibliographical search engine for ancient slavery is available online at <<http://www.sklaven.adwmainz.de/index.php?id=1584>>.

<sup>2</sup> See the excellent overview of MCKEOWN 2007.

cient Greek world. Back in the 1960s Moses Finley suggested a novel approach to the study of ancient slavery, by arguing in favour of situating slaves within a wider spectrum of statuses; he explored a variety of groups of ancient slaves in order to show that the traditional Marxist approach that conceived all of them as a single class was misguided. There were very significant differences between Athenian chattel slaves, Spartan helots, Cretan slaves, slaves in *paramone* and debt-bondsmen. Furthermore, even among chattel slaves there were very significant differences: the slave miners in Laureion and the slave banker Pasion, or the imperial slaves in the Roman Empire, exhibited very significant differences among themselves. Finley's proposal was to abandon the Marxist concept of class as well as the rigid classification between freemen, slaves and serfs. Instead, he proposed that the various groups of free and dependent people should be located within a spectrum of statuses that ranged from absolute freedom to absolute slavery. Locating slaves and other dependent groups within the spectrum of statuses was the desideratum of a new research agenda: Finley proposed a range of privileges and powers that could be explored in order to locate different groups within the spectrum of statuses and explain their difference position and history.

It is quite remarkable that this research agenda has till recently never been put into practice. Part of the explanation is Finley's own contradictory position, which cannot be explored in this context.<sup>3</sup> Finley had presented the spectrum of statuses as an approach of universal applicability, given the range of rights and privileges and the diverse ways in which they were distributed among various groups; but he went on to argue that the spectrum of statuses only applies to the Near East and to the societies with slaves which appeared in archaic Greece and Rome and again from late antiquity onwards; for classical Greece and Rome the simple distinction between slave and free was instead a convenient rule of thumb.

In a slim, but highly stimulating book, Deborah KAMEN (2013) attempts for the first time to apply Finley's original spectrum of statuses approach to the case of classical Athens. Kamen distinguishes ten groups that range from the absolute bottom of the chattel slave to the pinnacle of the full male citizen; in between them, she explores eight other status groups: privileged chattel slaves, freedmen with conditional freedom,

<sup>3</sup> For Finley's approach to slavery, see also VLASSOPOULOS 2016a.

metics, privileged metics, bastards, disfranchised citizens (*atimoi*), naturalised citizens, and full female citizens. What is truly remarkable is that hardly anything in her account of the different groups is novel or unknown; and yet, by simply placing all these groups next to each other, Kamen makes a very significant contribution by alerting us to the immense complexity of statuses that coexisted in classical Athens. While Athenian ideology focused on a simple distinction between free and slave, her analysis shows that Athenian reality created situations that cannot be accounted without recourse to a spectrum: a slave banker like Pasion, a public slave like Pittalakos, a manumitted slave in *paramone*, or the son of a freedman that serves as a debt-bondsman in Menander defy the simple line drawn by ideology.

Kamen is surely right to insist that in order to delineate distinct status groups we need to take into account both rights and obligations enshrined into law as well as conditions, disabilities and privileges that existed as de facto opportunities. In this respect, it is quite significant that although Athenian ideology focused on a trifold distinction between citizen, metic and slave, Kamen correctly points out that many of the status groups she identifies (bastards, disfranchised citizens, privileged metics) possessed rights and disabilities that were clearly enshrined in law; that they were nevertheless largely absent from the Athenian imaginary points to the significant disjuncture between the peculiar focuses of Athenian ideology (and any ideological or legal tradition) and the complex diversity of reality. From the point of view of slavery, it is quite true that the significant differences between chattel slaves, privileged slaves and freedmen with conditional freedom were overwhelmingly de facto distinctions, and not codified by legal tradition. Comparing the Athenian situation with that of e.g. the Lombard laws, which define a variety of groups of slaves with distinctive *wergilds*, rights and disabilities, raises the important question of the processes through which de facto differences come to be enshrined in law and the significance of legal distinctions for real life (DREW 1973, §§ 76-137).

Finley was correct that it is quite remarkable that in contrast to many other societies, which explicitly accepted the spectrum of statuses in their legal and ideological systems, in Greece and Rome law and ideology opted to focus on a single distinction between slave and free. Finley's mistake was to take this as a direct reflection of reality, and to argue therefore that the spectrum of statuses was inapplicable to Greece and Rome in their classical periods, because as slave societies the slave/free

division had obliterated any other distinction (VLASSOPOULOS 2016b). Kyle Harper's recent exploration of late Roman law on slavery has serious implications for the existence of a spectrum of statuses in the early empire that classical Roman law chose to leave outside purview, while late Roman law decided to deal with (HARPER 2011, 351-493); Kamen's analysis makes the same point for classical Athens. In the light of all this, we need to simultaneously account for two things: both the existence of a spectrum of statuses in the complex social reality, as well as the reasons for the obfuscation of this complexity in Greek and Roman law and ideology in favour of a single distinction between slave and free.

Equally important for historians of Athenian slavery are the implications of Kamen's book in terms of reorienting our traditional fixation of studying slavery solely on the basis of the master-slave relationship. If we try to visualise mentally the ten status groups identified by Kamen, we will realise that an Athenian street teemed with people whose diverse statuses would be impossible to identify without an insider's knowledge. How could one tell who was a privileged slave living and working on his own, a freedman with *paramone* obligations, a freeborn metic, a bastard, or a poor citizen? The scale of the Athenian polis and its diverse milieus (from small hamlets, villages and towns to a large urban centre, an international port and a major mining district), the economic complexity and the lack of working and living segregation on the basis of status, and the effects of a political system which gave significant power to lower-class citizens combined to create a situation in which the clarity of the legal trifold division was accompanied by a continuous blurring of status and constant challenges of the status of individuals from high to low (GOTTESMAN 2014, 44-76). If we want to understand slavery in classical Athens, we need to explore the communities and networks based on work, exchange, cult and residence, which crossed the multiple status lines that Kamen has identified. We need to study both the processes that created the spectrum of statuses, as well as the communities and networks that crossed the status lines. Kamen's spectrum of statuses will be of most use when put into motion to study the complex entanglements and conflicts that are so stimulatingly revealed in sources as different as curse tablets, building accounts, dedications, philosophical dialogues and courtroom dramas.

While Kamen examines the full range of statuses in classical Athens and explores their implications, a recent book by Paulin Ismard focus-



es on the status group of Greek public slaves, while reaching equally important conclusions (ISMARD 2015). Arnaldo Momigliano long ago emphasised the difference between history and antiquarianism, a scholarly approach that Finley caricatured as ‘tell all you know about x’. The last study of Greek public slaves by Oscar Jacob in 1928 was very much a comprehensive collection of all the then existing evidence about the various tasks and groups of public slaves in Athens, but largely without reaching any wider conclusions. With the exception of the Scythian archers, there has been hardly any interest in public slaves ever since Jacob. This remarkable study by Ismard is proof that any subject might suddenly become highly interesting if perceived from a novel angle.

Ancient historians are fond of Orlando Patterson’s definition of slavery as the violent domination of dishonoured persons. The link between slave and dishonour is beyond doubt, but public slaves raise some very difficult problems for this ahistorical generalisation. Ismard discusses how slaves of the Athenian Boule were honoured with first seats (*prohedria*) in the theatre of Dionysus, how assembly decrees honoured long-serving public slaves, or how public slaves served as priests. While public slaves were unthinkable in many New World slave societies, Ismard uses Greek public slaves as a means for rethinking slavery, the repertoire of social and legal statuses of ancient Greece, and the nature of Greek politics and the state. Ismard’s is the first study of ancient slavery to take account of comparative evidence beyond the Americas, and the result is highly profitable; and the book is written in a vivid manner that joins together highly disparate pieces of evidence, from the exceptional use of a single public slave in Athens, Georgia, through the bogeyman expression ‘man of Tenedos’ for a public slave bearing an axe, to the Ethiopian royal slave who was the first pagan to become baptised as a Christian.

Ismard uses the multiplicity of tasks entrusted to Greek public slaves as a means of re-examining how ancient Greeks conceived politics. His approach is inspired by the anthropologist Pierre CLASTRES (1987), who explored how non-state societies develop a range of practices in order to avoid the development of the state as an independent power apparatus. While the function of every complex community requires certain kinds of knowledge, democracies like Athens conceived of politics as the exchange of information among equal citizens and refused to accord to experts a separate prominent position in their political institutions. The decision to turn over the administration of public affairs to public slaves had a double effect: on the one hand it made administration invisible in

Greek conceptions of politics, and on the other, by entrusting administration to slaves, it foreclosed the emergence of a state apparatus with its own interests and agendas. If judges, policemen and top-class civil servants are entrenched interest groups in modern societies, the fact that their ancient equivalents were public slaves placed serious limits to their ability to act in their own interests.

Nevertheless, this was a distinct possibility, as Ismard shows through an excellent use of comparative evidence. In many African, Middle-Eastern and Southeast-Asian states royal slaves were accorded distinctive statuses and formed communities that protected effectively their own interests; in certain cases, like the Mamelukes in Egypt, they even became rulers themselves. In exploring how Greek public slaves fit this pattern, Ismard raises some extremely important points concerning Greek social history. To what extent can we see public slaves occupying a distinct status within Greek communities? Ismard discusses three main issues that show major differences between public and private slaves. The first is the recognition of the right to property: we see public slaves using their money to participate in public contributions or even manumitting their own private slaves; the second concerns the ‘privilege of kinship’ evident in the inclusion of the patronymic in some official references to public slaves; the third concerns their participation in judicial processes as if they were free.

These are interesting arguments, but they can be interpreted otherwise. Ismard bases his last inference on Aeschines’ description of how Pittalacus, referred to as a public slave, prosecuted Hegesander. In light of how often Athenian sources refer to free or manumitted people as if they were (still) slaves, it seems to me more likely that Pittalacus is no longer a public slave when he prosecutes Hegesander (KAMEN 2009). Equally, the mention of a patronymic for private slaves is quite common in the funerary epigraphy of Roman Asia Minor: but this would not constitute a ‘privilege of kinship’ per se. That official inscriptions record the patronymics of public slaves sounds more like recognition of an existing fact, rather than a bestowal of a privilege. There is some evidence that Greek public slaves formed communities of their own, but far too little in comparison with other cases of royal slaves. On the other hand, it is quite remarkable that punishments for public slaves are effectively identical to those for private slaves and do not seem to accord them any special privileges or status, in contrast to the conditions for many kinds of royal slaves discussed by Ismard.

How should we interpret this contradictory picture? The answer will require further discussion, but Ismard makes two important points. The first concerns the peculiar position of public slaves as public property: the lack of a concrete human master, as in the case of private slaves, had major implications on their ability to pursue agendas of their own. Studies of slavery need to pay far more attention to the variability of masters and the effects of that variability on slaves. The second relates to the general absence in Greek legal and social repertoires of a hierarchical spectrum of statuses, so evident in *ancien régime* Europe, or even to a certain extent in Rome. As Kamen's book explored above, Greek communities chose to employ a single distinction between free and slave and behaved as if everybody could neatly fit into such a scheme. Each of the two statuses (free-slave) was in practice a portmanteau of honours, privileges and obligations, as illustrated by the concept of *atimia* (the partial or complete abrogation of citizen privileges). Depending on the context and circumstances, an individual might fall on either position, and the peculiarity of public slaves meant that in a number of occasions they tended to be treated as if they were free; but Greek communities behaved as if free and slave were absolute statuses, and this explains to a significant extent why public slaves were never accorded a clear and distinctive status. We come again to the need to explain the same paradox that emerged from Kamen's book as well: the Greek categorical distinction between slave and free as the only imaginable statuses was not a direct reflection of reality, but a historical choice that needs further work to be explained.

Ismard's book evinces a conflation evident in the very title, which includes both democracy and ancient Greece. While discussing public slaves over hundreds of Greek communities from the Archaic to the Hellenistic period, Ismard often focuses on Athenian democracy as if it was a representative stand-in for all ancient Greek poleis. Ismard's argument about the implications of the divergence between the continuity provided by public slaves and the discontinuity of the annual iteration of amateur magistrates in democracies is undoubtedly correct. But public slaves were not only employed by democracies like Athens, but also by oligarchies in which the same people could be continually elected into office. We need to think further about the link between political regime and the employment of public slaves. Even more, a generalising approach to public slaves is unwarranted, and we need to ask more specific questions. Why did Greek poleis employ free public doctors but slave

street-cleaners? Why did Greek poleis avoid the employment of slaves in their armies, but show fit to employ them as policemen? How did Greek poleis choose between employing free hired labourers and buying slaves for different public services and what factors (e.g. funding) figured in their calculations? For all the above reasons, this is simply a brilliant book that raises so many questions that should be at the forefront of future research; it deserves to be read widely and with attention.

Manumission and freedmen loom largely in two other books that focus on the problems of using the epigraphic and material evidence as a main source for studying ancient slavery. The methodological issues raised by these two volumes are particularly significant once we move beyond a static account of ancient slavery based on literary sources and try to construct a narrative that is attentive to changes in place and time. The first book is a volume edited by Michelle GEORGE (2013) that focuses on the link between Roman slavery and material culture, but actually ranges more widely. Two chapters in this volume are largely concerned with the problems of employing the epigraphic evidence. Christopher Bruun re-examines the old question of the extent to which we can identify slaves, freedmen and their descendants in Latin inscriptions on the basis of their cognomina (19-42). The traditional view has been that 2/3 of Roman slaves bore Greek names, which became their cognomina once manumitted; the dwindling number of Greek names among the descendants of freedmen is then interpreted as evidence of the effort to obliterate the servile taint of Greek names. Bruun attempts to challenge this assumption by focusing on the names of *vernae*, slaves born into a Roman household. As he shows, while in the overall slave population 2/3 of slaves bear Greek names, in the case of house-born slaves the majority bear Roman names. How to interpret this phenomenon is an interesting question: if this is evidence not merely for a small section of favourite house-born slaves, but of how Roman masters named their slaves, can we then argue that the overwhelming proportion of Roman slaves, who bore Greek names, were imported, since otherwise they would have born Roman names? This is not impossible, and is an important argument, but it will require more attention to the differential pattern of slave naming based on conditions and chances that analyses of Athenian slave names have recently explored (VLASSOPOULOS 2010; 2015).

Henrik Mouritsen employs the epigraphic evidence from the two first-century AD *columbaria* of the Statilii and the Volusii, in order to

study the function of slavery and manumission in the households of the Roman elite (43-68). Mouritsen persuasively emphasises diversity, both among these elite households, as well as between them and the rest of Roman households. There is clear evidence for widespread manumission in both households, but not a single pattern: while the overall trend is for manumission of older slaves in positions of trust, slaves can be manumitted at a very young age, and trusted slaves can remain slaves while other slaves in less glamorous posts can gain their freedom. Most interesting is the clear evidence for how complex the *familia* in an elite household was, including mixed families of slaves and freedmen, as well as a very significant number of slaves belonging to other slaves and freedmen of the elite household; this raises very interesting questions about the allocation of slaves within elite households. On the other hand, it is evident that a wider section of lower slaves finds commemoration among the Statilii than among the Volusii; but as Mouritsen correctly notes the patterns of slave employment and manumission in these elite households cannot be generalised for the rest of Roman society.

The papers by Peter Keegan and Natalie Kampen move from the strictly epigraphic to a stronger emphasis on the archaeological context of the inscriptions and the interlinking between inscription and archaeological object. The focus of Keegan's paper concerns the graffiti found in a building on the Palatine Hill, which has been identified by some scholars as the Paedagogium, the school of imperial pages (69-98). The graffiti, some accompanied by images, are truly fascinating in their diversity, in particular those referring to the games and to Christianity, with the famous Alexamenos graffito accompanied by a donkey-headed figure on the cross. But the interpretation of these graffiti as relating to the subculture of imperial slaves rests on the prior acceptance of the identification of the building as a paedagogium—an acceptance that is not accompanied by any discussion of the alternative interpretations that have been offered.

Natalie Kampen focuses primarily on the visual evidence of tombstones as regards the presence of slaves and freedmen in the Roman army (180-97). As she shows, after an early period of exploration, most tombstones for military men become aniconic, while depictions of slaves tend to show them in the generic form of servants, either as dining or horse attendants. Nevertheless, a number of tombstones from the first century AD present interesting problems of interpretation. Some of them mention freedmen, but they are either not depicted, or it is diffi-

cult to identify them with some of the figures depicted on the stelae; in a few exceptional and fascinating cases, slaves and freedmen are explicitly identified among the depicted figures, but it remains impossible to understand the precise reasons for their presence.

The final three papers focus primarily on the visual and material evidence. Sandra Joshel attempts to trace the place of slaves in the spatial geography of the Roman villa and house (99-128). She explores two different aspects of the issues: on the one hand, she looks at the geography of slave containment, by examining how spatial analysis of Roman villas and houses enabled masters to control the movements of their slaves, by limiting movement and access and enabling surveillance. On the other hand, she explores the alternative geography that slaves tried to construct within the limits created by their masters, by trying to imaginatively reconstruct the movement of slaves across the space of the Roman villa and house, with particular emphasis on those sections of villa and house that were largely restricted to slave use. This is a highly stimulating paper that raises a number of difficult methodological questions. Joshel's interpretation of the villa at Settefinestre is a case in point. In the first phase of Settefinestre, the courtyard interpreted as servile quarters included double rooms, and the second room would have been invisible to an overseer standing in the courtyard; in the additional courtyard of the second phase, there are only single rooms opening to the courtyard; it might sound plausible to interpret this as evidence of an interest in greater slave surveillance, as Joshel does, but had the constructors of the original villa never thought of slave surveillance? We are still a long way from a detailed methodology of the archaeology of slavery, if such a thing is feasible, but papers like this are particularly helpful in raising difficult questions.

Noel Lenski's paper argues that conceptions of slavery can be meaningfully employed in order to interpret Roman functional art (129-57). The existence of human servants and the view of slavery as vocal instruments of their masters' various needs provided a layer through which ancient users would interpret the variety of objects in which human forms are depicted as tools, as props and as waiters; 'just as slaves were tools, tools could be made to look like slaves'. The human figures examined by Lenski come in a variety of forms: if the portrayal of human tools focuses on visual alterity by depicting barbarian captives or Africans, the depiction of human props focuses on ideal depictions of the young human body, which Lenski interprets as references to the good-looking

young slaves that catered to their masters in elite households; finally, the depiction of waiters can employ both idealised as well as exotic or grotesque forms of the human body.

Michelle George's chapter explores the connection between Roman slavery and the image of the captive Cupid in various genres of Roman art (158-79). George focuses on images of Cupid in chains and establishes three contexts in which Roman slavery has shaped the representation and its visual experience; the chaining of real slaves as a form of discipline and punishment; that of *deliciae*, young slaves who entertained their masters and guests with their free speech and sexual appeal; and the context of slave sale, as regards the depictions of Cupid sellers. Like Lenski, George finds that a long-established theme of Greek art is inflected in Roman art to bring to the foreground aspects that make slavery a pertinent way of thinking about the visual depiction; there were human bodies in Greek functional art and depictions of Cupids were commonplace, but Roman art stresses the slavish body and prefers to depict captive Cupids in a way that stresses the similarity of their condition to that of slavery. The difficult question raised by both chapters is how to account for this inflection: given that both Greece and Rome were 'slave societies', the experience of slavery per se is not a sufficient explanation. But it will repay further study to isolate which wider processes, economic, social and artistic, and which peculiar aspects of Roman slavery are able to account for this interesting phenomenon.

Manumission inscriptions constitute a fascinating peculiarity of Greek epigraphy; Rachel ZELNICK-ABRAMOVITZ (2013) has written a useful book that is based on the significant corpus of Thessalian manumission inscriptions. Notwithstanding their large numbers, Thessalian manumissions have not attracted the attention they deserve, for various reasons. But a major cause of this relative neglect is undoubtedly their form: while manumission inscriptions from other parts of the Greek world record in often great detail the circumstances and conditions of the manumission, thus offering very important evidence for many aspects of slavery, most Thessalian inscriptions consists of a bare list of names, accompanied by the dating formula and usually the added detail that the manumitted slaves have paid to the polis (or the relevant magistrate) a specified sum of money. Zelnick-Abramovitz re-examines these records in the light of comparative evidence from other areas, in order to establish the nature of this sum paid by Thessalian freedmen: did it

constitute a manumission tax, or was it a fee for registering the manumissions? In the process, she examines various aspects of Thessalian slavery and its political, economic and social history.

The introduction (1-13) presents an overview of the history of the Thessalian League and briefly discusses the evidence for the dependent population of the *penestai* and for chattel slavery in Thessaly. Chapter 1 (15-27) reviews the evidence for indirect taxes in Greek polities, with particular attention to the evidence for taxation regarding slavery. This involved primarily the taxation of slave sales, but also included various other fiscal practices, such as the imposition of poll taxes involving slaves, or the obligatory sale of slaves by private citizens with the profits accruing to the city, as a form of a private loan to the city. Chapter 2 (29-53) moves to examine in detail the Thessalian manumission inscriptions and their references to various payments. Most of these inscriptions take the form of summary lists, which record the magistrates and the dating formulae, the names of manumitters and manumitted slaves and the fact that they have paid the relevant fee to the city, which is always in the amount of 15 staters/22.5 denarii; but some of them note additional details, like the existence of *paramone* service, or the acquiescence of family members to the manumission. The manumission price is rarely mentioned, but irrespective of the price, or whether a slave was manumitted for free, the payment to the city remains unaffected.

Chapter 3 (55-69) tries to assess whether these payments constituted a manumission tax, similar to the Roman *vicesima libertatis*, or a fee for the registration and inscribing of the manumissions. While in many cases the evidence is ambiguous, and it is conceivable to infer Roman influence through Roman interventions in Thessalian affairs, there is unambiguous evidence for registration fees from cities like Hypata and Lamia. The related question whether the payment of the registration fee was obligatory on all manumissions, or an optional charge on those freedmen who wanted their manumission act registered and publicised, is impossible to answer conclusively on current evidence.

Chapter 4 (71-107) attempts to answer the same question by examining the evidence for payments from manumitted slaves on the occasion of their manumission in the rest of the wider Greek world. Many Greek communities imposed on their manumitted slaves some kind of payment, but in most cases the evidence is ambiguous on whether the payment constituted a registration fee or a manumission tax. In the few cases where the evidence makes inferences possible, registration fees appear in communities like Orchomenos in Arcadia; on the



other hand, Ptolemaic Egypt appears to have charged a manumission tax. Particularly interesting in this chapter is the range of ways in which communities exacted payments from manumitted slaves, in addition to the common money exactions: the author discusses the evidence for the conduct of obligatory sacrifices by manumitted slaves in Cos, or the dedication of cups and bowls to deities on the occasion of manumission in various Macedonian communities.

Chapter 5 (109-32) explores the wider historical and economic background in which Thessalian communities decided to exact the manumission fees. After examining the chronological range of the appearance of manumission fees in individual Thessalian communities, Zelnick-Abramovitz concludes that the federal fee was probably instituted in the early second century BCE and seems to have been first applied in Pelasgiotis; but generalisations are difficult, as there are some inscriptions recording manumission fees which appear to date from the third century, and the date at which individual communities chose to apply the fee seems to have diverged. The author goes on to link the institution of this federal fee to two wider motives. The first one is the financial problems created by the political and economic turmoil that affected Thessaly along with other regions of Greece in the first half of the second century BCE: the fee would have been a useful contribution to the empty coffers of most Thessalian cities. The second motive, for which though there is rather limited evidence, concerns the presumed interest of Thessalian poleis in monitoring the non-citizen population and preventing them from encroaching on citizen rights.

While this book is a very useful survey of the evidence, it also raises a wider question. Deciding whether the recorded payments are registration fees or manumission taxes begs the question of precisely what function the inscribed documents served. It is normally assumed that the purpose of manumission inscriptions was to achieve the widest possible publication for the act of manumission and thus to safeguard the freedman from seizure and re-enslavement. Manumissions were always witnessed so that in the future there would be persons capable of verifying the status of the liberated slave; by inscribing the manumission record in publicly accessible places, like temples and agoras, knowledge of the manumission would be continuously publicised to a much greater audience than the few witnesses of the act.

The theory sounds plausible, until we examine which Greek communities developed the habit of inscribing manumission acts. One

could argue that manumission inscriptions are a characteristic feature of Greek culture in general; but a more careful look reveals that the vast majority of manumission inscriptions occur in central Greece (Boeotia, Phocis, Locris, Aetolia, Thessaly) and northern Greece (Epirus, Macedonia). There are very few manumission inscriptions from the Peloponnese, the Aegean islands and Asia Minor. According to my calculations, around 90% of manumitted slaves recorded in Greek manumission inscriptions come from central and northern Greece.

One would have expected that most manumission inscriptions would be erected in large urban communities, where people would not know each other, and the need to publicise manumissions to a wider audience would be stronger. Surprisingly, the evidence points the other way round. We have no manumission inscriptions from large urban centres like Ephesus and Miletus; thousands of inscriptions from these communities have been preserved, making it improbable that manumission inscriptions once existed but have since vanished. We do not have any manumission inscriptions from large Aegean islands like Rhodes and Chios, where we know thousands of slaves were employed; instead, manumission inscriptions crop up in small island communities like Thera and Calymnos. But the most telling example is that of Athens. There are no manumission inscriptions from any period of Athenian history, with the partial exception of the so-called *phialai* inscriptions, which are concentrated in the short period between 330-320 BCE, and do not record manumissions as such. Publicising manumissions would have been essential in a large urban community like Athens; and yet, the Athenians do not seem to have ever felt such a need. Ironically, it was only the small community of Athenian citizens in the island of Lemnos that felt the need to inscribe manumission acts!

Most manumission inscriptions come from relatively small communities in central and northern Greece, like Chyretiai, Hypata and Leukopetra. The need to publicise manumission acts cannot therefore sufficiently account for manumission inscriptions. Any account of manumission inscriptions must explain why they are overwhelmingly absent from large urban communities with strong and diversified epigraphic habits, where the problems of publication would be particularly acute, and why they are present where they are. In other words, we need to understand the epigraphic habit, as well as the social dynamics of those communities that set up manumission inscriptions. Answering the question that Zelnick-Abramovitz raises, would involve a number of

case-studies of local communities and their epigraphic habits; this important desideratum is perhaps the greatest gap in our knowledge and understanding of post-classical Greek history. This slim but informative volume is a welcome addition towards that end.

The reception of Classical culture and ancient history in the modern world has been a burgeoning field of research over the past decade. Much of this work has been produced by modern literary scholars focusing on the reception of ancient literature, while social historians have been more reluctant to engage with reception studies. It is therefore particularly welcome that the bicentenary of the abolition of the British slave trade in 1807 provided the occasion for a conference that brought together literary scholars with ancient and modern historians, in order to explore the reception of ancient slavery in modern slavery and its abolition; the volume under review, edited by E. HALL, R. ALSTON and J. MCCONNELL (2011), originated from the proceedings of this important conference.

The subjects covered by the contributors, as well as their foci and approaches, range widely, but largely overlap nicely, and are eloquently presented in the introduction by Edith Hall (1-40). The volume is bookended by two chapters that offer a comparative framework of antiquity and modernity, within which slavery and abolition can be situated. Richard Alston compares and contrasts Pliny the Younger and Hobbes as a means of articulating the major differences between ancient and modern conceptions of freedom, and consequently their radically different approaches to slavery and abolition (41-64). Alston explores the paradox of Pliny's sympathetic attitude towards his slaves and his callous reaction to the mass execution of slaves for the mere fact that they belonged to a master who had been murdered by some of his slaves. Pliny's acceptance of the humanity of his slaves seems to co-exist happily with his acceptance of horrific punishment for slaves. On the other hand, modern discussions of freedom and slavery from Hobbes onwards tend to take freedom as a constitutive element of individuality and end up debating the precise balance between individual freedom and the welfare of society as a whole. This conception of freedom is completely absent from the ancient world and its understanding of freedom as a claim that can be exercised only through membership to a particular political community; the paradox that moderns see in Pliny might not exist at all from Pliny's point of view. As Alston persuasively argues, ancient and modern conceptions of freedom and slavery are

dependent on wider ontological theories; if ancient and modern ontologies are widely dissimilar, then the study of slavery as a transhistorical subject might be a fool's errand. Ahuvia Kahane's short chapter provides another look at the same ancient/modern distinction (409-23). If at one extreme this distinction, and its relationship to slavery and abolition, can be described as a rupture, the other extreme can be described as development and genealogy.

A second axis is constituted by chapters that explore the impact of ancient slavery on modern debates about slavery and abolition in the eighteenth and nineteenth centuries. Stephen Hodgkinson and Edith Hall examine the image of helotage in the British debates of the 1790s (65-102). Helotage could be employed both by abolitionists and by pro-slavery thinkers; it could be used as an example of the inhumanity of ancient slavery, and thus contrasted with the more lenient forms of modern slavery tempered by Christianity and law, or be presented as a form of limited slavery based on rights to land and sharecropping, and thus seen as a model for the direction that modern colonial slavery could take. But particularly interesting is the authors' finding that helotage could be used as a metaphor for all sorts of other relationships of domination and exploitation: the use of helotage in the discourses of Irish opponents of British rule is particularly interesting.

Sara Monoson contributes a stimulating chapter on the employment of Aristotle by pro-slavery thinkers in the antebellum South (247-77). Aristotle's theory of natural slavery offered a valuable weapon and a much sought-after genealogy for pro-slavery that Southern intellectuals seized upon. As Monoson shows, Aristotle was employed for three main purposes. The first was as a means of challenging the natural rights theory employed by abolitionists: the fact that an esteemed ancient thinker could write in favour of natural slavery showed that modern pro-slavery thinkers were not motivated by racism, but were part of a long tradition that went back to classical antiquity. Aristotle's view of manual labour and wage labour could also be used in order to present the capitalist system of the North as a form of wage slavery that was actually worse than the paternalist slavery of the South. Finally, Aristotle's criteria for identifying natural slaves could be shaped into fitting with the racial view of slavery adopted by anti-abolitionists, even if race theory was absent from Aristotle's work. John Hilton explores the influence of classical ideas and themes in the debates on slavery and abolition in the Cape colony, between the British conquest in 1795 and the British abolition of slavery in

1834 (103-24). The chapter ranges widely and attempts to discuss more generally the role of slavery in the Cape colony under British rule; particularly interesting are the differences that emerged between the British approaches to slavery based on common law, and the Dutch approach of the colonists that traced its origins to the Roman law of slavery.

Edith Hall explores the classical imagery employed by abolitionists (181-207). As she shows, it was not easy for abolitionists to find an appropriate image from the classical past as a symbol for their cause, a problem also explored in Carey's chapter. The image of the chained Prometheus liberated by Hercules ended up being the most popular classical symbol, but it was by no means without problems. Abolitionists needed to present slaves as victims of injustice and cruelty and the abolition of slavery as ending a horror, without at the same time confronting the apocalyptic image of post-abolition chaos and slave assertion that anti-abolitionists and many abolitionists feared. The myth of Prometheus in both the classical tradition and its neoclassical rendering had associations that did not fit easily with the abolitionists' agenda; on the other hand, the myth of Prometheus could easily be used in order to put the stress on the heroic feats of Hercules and the white abolitionists, rather than the agency of chained Prometheus and the slaves.

Closely related to Hall's chapter, is Brycchan Carey exploration of classical influences on eighteenth-century abolitionist poetry (125-52). As he shows, classical influences were rather limited in abolitionist poetry, which found relatively little in classical literature that could be used for abolitionist purposes, in particular in comparison to the Bible. Nevertheless, as Carey shows, a range of abolitionist works could employ themes from ancient history in order to challenge modern prejudices about Africans and slavery, while abolitionist poetry could employ classical and neo-classical genres, like epic and pastoral poetry. Finally, Leanne Hunnings discusses the depiction of the slave Nydia in Bulwer-Lytton's 1834 novel *The Last Days of Pompeii* (181-207). Like Hall, Hunnings finds that the image of the blind slave Nydia can be used in order to construct slaves as passive victims and turn away attention to the features and acts of their protectors. But while this tendency is certainly present in the novel, Hunnings also shows that Bulwer-Lytton is willing to depict Nydia as an active agent, with her own feelings and aims, whose passionate love for the hero Glaucus provides an illuminating window to the condition of slavery and how nineteenth-century writers conceived it.

A third axis concerns the role of Classics in the culture of masters, slaves and emancipated black communities in the eighteenth and nineteenth century in the USA. Margaret Malamud offers a general exploration of this topic in the antebellum South (279-317). Among the wide-ranging phenomena she discusses, particularly interesting is the significance of classical culture for the communities of free African Americans, for whom classical education was a means of social advancement and a proof that African Americans were equally adept at mastering the higher attainments of the classical heritage. David Luper and Elizabeth Vandiver explore the career of Basil Lanneau Gildersleeve, the founding father of Classical studies in the American university system (319-51). As the authors show, Gildersleeve fought in the Confederate army, wrote numerous racist and pro-slavery editorials for an influential Southern journal during the war, and remained a committed supporter of the Southern cause for the rest of his life, even though in his later years he attempted to minimise the significance of slavery as a motive for Southern secession. Emily Greenwood explores the influence of Classical literature in the poetry of Phillis Wheatley, a female slave who published a poetic collection in 1773, a little before she was manumitted (153-79). Greenwood shows how Wheatley has been belittled from various sides: racists considered the poetry of a female Black slave as merely imitation of the Classical masters, or doubted that her classical allusions resulted from direct access to Classical literature; but she has also been rejected by a significant part of African American scholarship, which considers her work too little affected by African American identities and too close to the culture and viewpoint of her masters. Greenwood offers an alternative approach that explores the depth of classical reception in Wheatley's work and examines the complex images and ideas of her poetry.

A final axis concerns the role of ancient slavery in twentieth-century depictions of modern forms of slavery. Lydia Langerwerf examines C. L. R. James' *Black Jacobins*, his 1938 magisterial account of the Haitian revolution of 1791, which led to the abolition of slavery and the creation of an independent African American state (353-84). Langerwerf explores James' focus on Toussaint L'Ouverture as a model of revolutionary leadership with both heroic and problematic features, and argues that the classical descriptions of the ancient slave leaders Aristomenes and Drimakos might throw light on James' depiction of Toussaint. Finally, Justine McConnell examines the relationship between the 1993 movie *Sommersby*, depicting a returning impersonator in the post-emancipation South, with the sixteenth-century French story of *The Return of*

*Martin Guerre* and the most famous story of a hero's return in classical literature, the *Odyssey* (385-407). While much in the chapter has little to do with slavery, McConnell's argument that the depiction of the two slave characters in the movie has been influenced by the depiction of the slaves Eumaeus and Eurycleia in the *Odyssey* sounds plausible.

The present review article has explored a range of issues and approaches. In summary, I would like to emphasise some important aspects. The works by Kamen and Ismard have raised important new questions about the Greek systems of status classifications and their peculiarities, which future research on Greek slavery will need to grapple with in earnest. Ancient historians will need to think anew the relationship between the blueprints employed by law and ideology, the complex historical reality they tried to shape, and the reasons that led ancient societies to adopt these particular blueprints. Once these blueprints for conceiving slavery are no longer seen as direct reflections of reality, the need to historicise them as historical choices is particularly urgent. The volume edited by George underlines the significant differences between Greek and Roman slaveries that are often elided under the concept of ancient slavery. Alongside the book of Ismard, they also point out the need to take seriously into account the variety of masters and the differential effect this had on slaves and slavery: elite masters, the state, or ordinary householders created very different slave portfolios, managed their slaves in different ways, employed slaves for different purposes, created diverse relationships between slaves and masters, and gave slaves widely divergent opportunities for pursuing their own agendas. Zelnick-Abramovitz's book stresses the need to think seriously about the nature of our sources and the complex reasons that lie behind their creation and preservation, raising the same methodological questions we encountered above with blueprints of slavery. Finally, the volume edited by Hall, Alston and McConnelly underlines the significance of expanding the study of ancient slavery to account for its modern reception. Not only because this modern reception is interesting per se, but also because if all of history is contemporary history, as Benedetto Croce famously put it, the modern reception of ancient slavery has had a very serious reciprocal impact on how modern scholars study ancient slavery.

University of Crete  
vlasop@uoc.gr



**BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES**

- CLASTRES, P. 1987. *Society against the State: Essays in Political Anthropology*. New York and Cambridge, Mass.: Zone Books.
- DREW, K. F. 1973. *The Lombard Laws*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GEORGE, M. (ed.) 2013. *Roman Slavery and Roman Material Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
- GOTTESMAN, A. 2014. *Politics and the Street in Democratic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALL, E., ALSTON, R., and MCCONNELL, J. (eds) 2011. *Ancient Slavery and Abolition: From Hobbes to Hollywood*. Oxford: Oxford University Press.
- HARPER, K. 2011. *Slavery in the Late Roman World AD 275-425*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ISMARD, P. 2015. *La démocratie contre les experts : Les esclaves publics en Grèce ancienne*. Paris: Seuil.
- KAMEN, D. 2009. Servile invective in classical Athens. *Scripta Classica Israelica* 28: 43-56.
- \_\_\_\_\_, 2013. *Status in Classical Athens*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- MCKEOWN, N. 2007. *The Invention of Ancient Slavery?* London: Duckworth.
- VLASSOPOULOS, K. 2010. Athenian slave names and Athenian social history. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 175: 113-144.
- \_\_\_\_\_, 2015. Plotting strategies, networks and communities in classical Athens: the evidence of slave names. In: C. TAYLOR and K. VLASSOPOULOS (eds), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 101-127.
- \_\_\_\_\_, 2016a. Finley's slavery. In: D. JEW, R. OSBORNE and M. SCOTT (eds), *M. I. Finley: An Ancient Historian and His Impact*. Cambridge: Cambridge University Press, 76-99.
- \_\_\_\_\_, 2016b. Que savons-nous vraiment de la société athénienne? *Annales. Histoire, Sciences sociales* 71.3: 659-681.
- ZELNICK-ABRAMOVITZ, R. 2013. *Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions*. Leiden and Boston: Brill.





**ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΕΠΙΤΙΜΩΝ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ**

**HONORARY DOCTORATE  
AWARD CEREMONIES**



ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗ  
ΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ  
ΣΑΒΙΝΑΣ ΙΑΤΡΙΔΟΥ  
ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΗ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ  
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ



Την Τετάρτη 23 Μαρτίου 2016 το Πανεπιστήμιο Κρήτης και το Τμήμα Φιλολογίας αναγόρευσε τη Σαβίνα Ιατρίδου, Καθηγήτρια Γλωσσολογίας του Τμήματος Γλωσσολογίας και Φιλοσοφίας του Ινστιτούτου Τεχνολογίας της Μασαχουσέτης (MIT), σε Επίτιμη Διδάκτορα του Τμήματος Φιλολογίας. Το Πανεπιστήμιο Κρήτης τίμησε τη διακεκριμένη καθηγήτρια για το καινοτόμο έργο της και την καθοριστική συμβολή της σε παγκόσμιο επίπεδο στην πρόοδο της έρευνας της Θεωρητικής Γλωσσολογίας, ιδιαιτέρως στο χώρο της σύνταξης, της σημασιολογίας και της διεπαφής μορφολογίας-σύνταξης-σημασιολογίας και πραγματολογίας.

Το πρόγραμμα της τελετής αναγορεύσεως περιελάμβανε τα εξής:

— Προσφώνηση από τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Α. Ζώρα.

— Προσφώνηση από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη.

Εικόνες από την τελετή αναγορεύσεως της Καθηγήτριας Γλωσσολογίας στη Μασαχουσέτη Σαβίνας Ιατρίδου σε Επίτιμη Διδάκτορα του Πανεπιστ. Κρήτης (Ωδείο Ρεθύμνου, 23.3.2016)



— Προσφώνηση από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Αγγέλα Καστρινάκη.

— Προσφώνηση και παρουσίαση του έργου της τιμώμενης, από την Καθηγήτρια Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Έλενα Αναγνωστοπούλου.

— Ανάγνωση του Ψηφίσματος, της Αναγόρευσης και του Διδακτορικού Διπλώματος από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Αγγέλα Καστρινάκη.

— Επίδοση των μεμβρανών από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη.

— Επίδοση του μεταλλίου από τον Πρύτανη, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Α. Ζώρα στη Σαβίνα Ιατρίδου, Καθηγήτρια Γλωσσολογίας του Τμήματος Γλωσσολογίας και Φιλοσοφίας του Τεχνολογικού Ιδρύματος Μασαχουσέτης (MIT), ΗΠΑ.

— Ομιλία της τιμώμενης με θέμα: *Language is not taught*.

(Την τελετή προλόγισαν μουσικά  
οι Αντώνης Μαυράκης και Ελένη Αλεξαντωνάκη.)

Ακολουθούν αμέσως παρακάτω τα βασικά κείμενα της εκδήλωσης.



## Χαιρετισμός της κοσμήτορος της Φιλοσοφικής Σχολής, καθηγήτριας Λουκίας Αθανασάκη

Αξιότιμη κυρία Ιατρίδου,

ΤΟ Πανεπιστήμιο Κρήτης, η Φιλοσοφική Σχολή και το Τμήμα Φιλολογίας τιμά σήμερα την σπουδαία και καινοτόμο συνεισφορά σας στη Γλωσσολογία. Στον δημόσιο έπαινο που θα ακολουθήσει, η καθηγήτρια κυρία Αναγνωστοπούλου θα αποτυπώσει τα χαρακτηριστικά της καινοτόμου προσέγγισής σας και το μέγεθος της προσφοράς σας. Εγώ θα μιλήσω πολύ σύντομα για κάποια χαρακτηριστικά του έργου σας που υπερβαίνουν τον κλάδο που υπηρετείτε και αποτελούν επιστημονικές αρετές για όλα τα επιστημονικά πεδία που θεραπεύει η Φιλοσοφική Σχολή.

Η επικέντρωσή σας στην ελληνική γλώσσα είχε ως αποτέλεσμα αφενός τη διεθνοποίηση της ελληνικής γλωσσολογίας και αφετέρου την αξιοποίηση των ιδιαιτεροτήτων της ελληνικής γλώσσας για την αναθεώρηση επιμέρους θεωριών για τη γλώσσα γενικά.

Η φυσική σας τάση να αμφισβητείτε την παραδεδομένη γνώση και να θέτετε νέα ερωτήματα είναι προφανώς ο ακρογωνιαίος λίθος της πρωτότυπης συνεισφοράς στην επιστήμη, ανεξαρτήτως του κλάδου που ο κάθε επιστήμων θεραπεύει. Εσείς χαρτογραφήσατε νέες επιστημονικές περιοχές χάρη στην καινοτόμο σκέψη σας η οποία συνδυάζεται αρμονικά και δημιουργικά με βαθειά γνώση.

Κατά τη διάρκεια της μακράς και διακεκριμένης επιστημονικής σας σταδιοδρομίας χαράξατε νέους δρόμους και διδάξατε διαδοχικές γενεές γλωσσολόγων σε όλον τον κόσμο, με τη στενή, αλλά και την ευρεία έννοια της διδασκαλίας. Κάποιοι από αυτούς είναι σήμερα εδώ ανάμεσά μας.

Αυτή η τελευταία παρατήρηση με οδηγεί στο να σας πω κάτι που είμαι βέβαιη ότι εσείς το ξέρετε, αλλά ίσως δεν αποτελεί κοινή γνώση. Οι συνάδελφοί μου, τους οποίους έχετε εμπνεύσει, κυρία Ιατρίδου, και ως επιστήμων και ως δασκάλα και ως άνθρωπος σας αγαπούν βαθύτατα. Η σημερινή τελετή δεν συνιστά απλώς δημόσια αναγνώριση του σπουδαίου και καινοτόμου έργου σας και της διδακτικής σας αριστείας, αλλά

πηγή ατελεύτητης χαράς και διάθεσης να σας καλωσορίσουν όσο θερμά ταιριάζει στην επιστήμονα, δασκάλα και φίλη που σημάδεψε τη ζωή τους. Το μόνο που δεν κατάφεραν είναι να κάνουν τους ανέμους που μαίνονται να κοπάσουν, τους ανέμους που εμπόδισαν κάποιους συναδέλφους να είναι εδώ μαζί μας, αλλά αυτό είναι κάτι που μπορούμε να σας υποσχεθούμε ότι θα συμβεί την επόμενη φορά που θα έχουμε την τιμή και τη χαρά να σας καλωσορίσουμε στο Ρέθυμνο.

Με αυτήν την υπόσχεση ευχαριστώ την κυρία Αναγνωστοπούλου, τον κύριο Καλοκαιρινό, την κυρία Τσακάλη και το Τμήμα Φιλολογίας συνολικά για την εξαιρετική πρωτοβουλία τους και σας καλωσορίζω, κυρία Ιατρίδου, στη Σχολή μας ως Επίτιμη Διδάκτορα της Φιλολογίας.





## Ἐπαινος (*laudatio*) της καθηγήτριας Σαβίνας Ιατρίδου

Ἐλενα ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ

Κύριοι Αναπληρωτές του Πρυτάνεως, κυρία Κοσμήτωρ, κυρία Πρόεδρε,  
Αγαπητοί συνάδελφοι και φοιτητές, Κυρίες και Κύριοι,

ΕΙΝΑΙ μεγάλη χαρά αλλά και ιδιαίτερη τιμή για μένα να παρουσιάζω σήμερα, στο πλαίσιο αυτής της ακαδημαϊκής εκδήλωσης, το επιστημονικό έργο και την προσφορά της Σαβίνας Ιατρίδου, μίας εκ των σημαντικότερων γλωσσολόγων διεθνώς, της γλωσσολόγου που σφράγισε με το έργο της τον τρόπο που εξετάζουμε τη σχέση της σημασιολογίας με τη μορφολογία και τη σύνταξη, που έφερε στο προσκήνιο νέα ερευνητικά θέματα και μια άλλη μέθοδο προσέγγισής τους, που έφερε τη μελέτη των Ελληνικών στην καρδιά της διεθνούς γλωσσολογικής έρευνας και αποτέλεσε πρότυπο για τις επόμενες γενιές Ελλήνων και ξένων γλωσσολόγων, μιας εξαιρετικής ερευνήτριας, μιας εμπνευσμένης δασκάλας, ενός σπάνιου ανθρώπου. Είναι η πρώτη φορά που το Πανεπιστήμιο Κρήτης τιμά με τον τίτλο του επίτιμου διδάκτορα έναν γλωσσολόγο, και όσοι γνωρίζουν θα συμφωνήσουν ότι δεν υπάρχει καταλληλότερο πρόσωπο από τη Sabine Iatridou, όπως υπογράφει.

Η Σαβίνα Ιατρίδου γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη, και σε ηλικία τεσσάρων ετών μετακόμισε με την οικογένειά της στην Ολλανδία, απ' όπου και επέστρεψε στην Ελλάδα στα δεκατέσσερά της. Ήδη ο τρόπος που ξεκίνησε την καριέρα της μαρτυρά ένα ανήσυχο πνεύμα. Αποφοίτησε από το Λύκειο Ανατόλια και κατόπιν σπούδασε στη Σχολή Επιστημών Υγείας (τμήμα Οδοντιατρικής) του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου. Μετά την αποφοίτησή της στράφηκε στην Ανθρωπολογία και μετέβη για σπουδές στο Σικάγο (Η.Π.Α.). Στη συνέχεια εργάστηκε ως βοηθός ερευνήτρια δίπλα στον σημαντικό ανθρωπολόγο Derek Bickerton, στη Χαβάη και στην Ολλανδία, μελετώντας τις Κρεολές γλώσσες. Μέσα από την ανθρωπολογία ήρθε σε επαφή με τη γλώσσα και παρά το ότι δεν είχε κάνει συστηματικές σπουδές στη γλωσσολογία έγινε δεκτή στο διδακτορικό πρόγραμμα του Τεχνολογικού Ιδρύματος της Μασαχουσέ-

της (MIT), το πιο ανταγωνιστικό πρόγραμμα θεωρητικής γλωσσολογίας στον κόσμο.

Η ανέλιξη της υπήρξε ραγδαία και εντυπωσιακή. Έγραψε τη διατριβή της υπό την εποπτεία του Noam Chomsky (1987-1991)—δεν χρειάζεται συστάσεις, πρόκειται για τον θεμελιωτή της σύγχρονης θεωρητικής γλωσσολογίας και από τους σημαντικότερους διανοητές της εποχής μας—και αμέσως μετά την ολοκλήρωση των σπουδών της το 1991 εκλέχθηκε Επίκουρη Καθηγήτρια στο University of Pennsylvania, από τα μεγαλύτερα κέντρα γλωσσολογίας στις Η.Π.Α. και διεθνώς. Το 1994 τιμήθηκε με το ερευνητικό βραβείο National Young Investigator Award, National Science Foundation Η.Π.Α. (1994-1999), το οποίο έχει απονεμηθεί σε δύο μόνο ερευνητές από το χώρο της γλωσσολογίας στην ιστορία του. Το 1997 επέστρεψε στο MIT, όπου εξελέγη Αναπληρώτρια Καθηγήτρια. Το 2001 εξελέγη Καθηγήτρια και από το 2007 μέχρι σήμερα είναι διευθύντρια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Γλωσσολογίας στο ίδιο Πανεπιστήμιο. Το έργο της είναι όλο δημοσιευμένο στα εγκυρότερα γλωσσολογικά περιοδικά με τους υψηλότερους δείκτες απήχησης. Είναι επίσης μέλος συντακτικών επιτροπών των σημαντικότερων περιοδικών γλωσσολογίας, έχει δώσει πλήθος τιμητικών διαλέξεων σε Πανεπιστήμια και σε συνέδρια στις Ηνωμένες Πολιτείες, τον Καναδά και την Ευρώπη, προσκαλείται διαρκώς να διδάξει στα πιο τιμητικά θερινά σχολεία γλωσσολογίας στην Ευρώπη, την Ασία και τις Ηνωμένες Πολιτείες και έχει οργανώσει πλήθος συνεδρίων: θα αναφέρω μόνο τη σχετικά πρόσφατη διοργάνωση της μεγάλης γλωσσολογικής συνάντησης “50 years of linguistics at MIT: a scientific reunion” το 2011.

Παράλληλα με το εντυπωσιακό ερευνητικό της έργο, μας προκαλεί θαυμασμό και το διδακτικό έργο της, στο οποίο η ίδια έχει δώσει ιδιαίτερη έμφαση, πιστή στα πρότυπα των μεγάλων εποπτών σαν τον Noam Chomsky και τον Morris Halle που γνώριζαν πώς να μεταδίδουν τη γνώση για την ανάπτυξη και την προώθηση της επιστήμης και να δημιουργούν γενιές νέων ερευνητών και έκαναν το MIT αυτό που είναι σήμερα. Έχει εποπτεύσει και συνεποπτεύσει πλήθος διδακτορικών διατριβών, καθώς και μεταδιδακτορικές έρευνες σημαντικών ερευνητών. Πολλοί από τους διδακτορικούς φοιτητές της είναι σήμερα διεθνούς φήμης καθηγητές σε μεγάλα Τμήματα Γλωσσολογίας στον κόσμο με πρωτοποριακό έργο. Θα αναφέρω ως παραδείγματα τους πρώτους φοιτητές της, όταν ακόμη ήταν στο University of Pennsylvania, David Embick, Rajesh Bhatt και Roumyana Pancheva, που είναι σήμερα καθηγητές σε κορυφαία πανεπιστήμια στις Ηνωμένες Πολιτείες και κορυφές στους

τομείς τους, και τον Philippe Schlenker που αυτή τη στιγμή πραγματοποιεί ίσως το πιο πρωτοποριακό ερευνητικό πρόγραμμα γλωσσολογίας στον κόσμο, ένα Advanced ERC Grant στην École Normale Supérieure στο Παρίσι όπου μελετά συγκριτικά τη σημασιολογία της ομιλούμενης γλώσσας σε σχέση με τους εικονικούς μηχανισμούς που χρησιμοποιούνται στη νοηματική γλώσσα, πιθανές καταγωγές της σημασιολογίας στους ήχους και τις χειρονομίες των πιθήκων και πιθανές εφαρμογές του γλωσσικού μηχανισμού της εστίασης στη μουσική. Θα αναφέρω επίσης ότι οι προαναφερθέντες, που είναι και οι πρώτοι με χρονική σειρά φοιτητές της κ. Ιατρίδου, έχουν με τη σειρά τους διδάξει και δημιουργήσει σημαντικούς νέους καθηγητές γλωσσολογίας. Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να πει ότι αυτή τη στιγμή το γενεαλογικό δέντρο εποπτειών της Σαβίνας Ιατρίδου είναι τρίτης γενιάς προς τέταρτη, αφού οι φοιτητές των φοιτητών της έχουν ήδη εποπτευόμενους φοιτητές.

Η Σαβίνα Ιατρίδου είναι παντρεμένη με τον Κώστα Μαρίνο και έχουν δυο παιδιά, την Ολίβια και τον Ορέστη, όλοι τους διάσημοι μέσα από τα γλωσσολογικά παραδείγματα της Σαβίνας.

Η κ. Ιατρίδου είναι θεωρητική γλωσσολόγος με καινοτόμο έργο στους χώρους της σύνταξης, της σημασιολογίας και ιδιαίτερα της διεπαφής μορφολογίας-σύνταξης-σημασιολογίας και πραγματολογίας. Τα ερευνητικά της θέματα καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα γλωσσολογικών δομών, όπως είναι οι υποθετικοί λόγοι, ο χρόνος, η όψη, η τροπικότητα, φαινόμενα που σχετίζονται με τον παρακείμενο, η άρνηση και η προστακτική, τα οποία αναλύει εξαντλητικά, σε βάθος, λαμβάνοντας υπόψη δεδομένα από πολλές διαφορετικές γλώσσες, μια συγκριτική οπτική που την είχε πάντα και η οποία μόνο πρόσφατα άρχισε να υιοθετείται πιο συστηματικά στο χώρο της σημασιολογίας. Για τη συνολική συμβολή της στη γλωσσολογική επιστήμη τιμήθηκε πρόσφατα, τον Ιανουάριο 2016, με το Linguistic Society of America Fellowship, τον πιο τιμητικό τίτλο στις Η.Π.Α. Είναι, νομίζω, εξαιρετική συγκυρία που την ίδια χρονιά αναγορεύεται στη χώρα της επίτιμη διδάκτορας, ύψιστη τιμή για τα ελληνικά ακαδημαϊκά πράγματα, και είμαι ευτυχής που την πρωτοβουλία είχε το Πανεπιστήμιο Κρήτης, ένα Πανεπιστήμιο που συμβολίζει στη συνείδηση της ελληνικής κοινωνίας ό,τι πιο καινοτόμο, δυναμικό και υγιές έχει να επιδείξει η ελληνική πανεπιστημιακή κοινότητα.

Κύριο χαρακτηριστικό του έργου της κ. Ιατρίδου είναι η *εξαιρετική πρωτοτυπία* του, το γεγονός δηλαδή ότι ασχολείται με *θέματα* που δεν έχουν συζητηθεί στη βιβλιογραφία, με ένα ιδιαίτερο ταλέντο στην παρατήρηση και ανάδειξη προηγουμένως αθέατων φαινομένων, παρά-

γοντας *ερωτήματα* τα οποία δεν έχουν τεθεί ποτέ πριν με τον τρόπο που τα θέτει εκείνη, και ανοίγοντας νέους ορίζοντες για την κατανόηση της νοητικής απεικόνισης της γλώσσας. Κάθε εργασία της μας διδάσκει κάτι καινούργιο, τόσο σε επίπεδο δεδομένων όσο και σε επίπεδο θεωρίας, επειδή έχει το ταλέντο να παρατηρεί φαινόμενα που κανείς δεν είχε προσέξει και τα οποία αποτελούν πρόκληση για τη συνθετική σημασιολογική ανάλυση των προτάσεων. Έτσι, θα λέγαμε ότι κάθε ερευνητική εργασία της είναι *project υψηλού ρίσκου* αφού πολύ συχνά ξεκινά από το μηδέν, από δεδομένα μπροστά στα οποία οι περισσότεροι θα σήκωναν τα χέρια ψηλά. Κι' όμως, αποδεικνύει ότι αυτά μπορούν να ερμηνευθούν σημασιολογικά με βάση την αρχή της συνθετικότητας, αρκεί να επιμείνουμε σε δύο βασικές στρατηγικές: Πρώτον, *σφαιρική και σε βάθος θεώρηση—ανατομία*—της γραμματικής των δομών, η οποία να εστιάζει συστηματικά στον τρόπο με τον οποίο η σημασιολογία και η πραγματολογία τροφοδοτούνται από τη μορφοσύνταξη. Δεύτερον, *συγκριτική θεώρηση των δομών*, θέτοντας διαρκώς τα ερωτήματα για ποιο λόγο το ίδιο νόημα να εκφράζεται με διαφορετικά γραμματικά συστατικά στις γλώσσες, γιατί τα φαινομενικά όμοια γραμματικά συστατικά να οδηγούν σε διαφορετικά νοήματα στις γλώσσες, και γιατί μία σημασιολογική λειτουργία, π.χ. ο υποθετικός λόγος, να εκφράζεται συστηματικά μέσα από μια φαινομενικά διαφορετική γραμματική κατηγορία, π.χ. τον Χρόνο, στις γλώσσες. Όπως είχε πει κάποτε ο συνάδελφός της στο MIT και στενός συνεργάτης της Kai von Fintel, μία από τις μεγάλες συνεισφορές της κ. Ιατρίδου στη θεωρητική γλωσσολογία είναι και η επινόηση του χώρου της γλωσσολογίας που θα ονομάζαμε *Morpho-semantic*, η εξέταση δηλαδή της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στη μορφολογία και τη σημασιολογία, μια νέα ερευνητική περιοχή που αποδεικνύεται νευραλγική για την κατανόηση του τρόπου που είναι οργανωμένο το σύστημα της γραμματικής.

Θα δώσω εδώ τρία μόνο παραδείγματα, που είναι νομίζω ενδεικτικά του τρόπου με τον οποίο δουλεύει.

Ένα από τα θέματα που την έχουν απασχολήσει συστηματικά σε μια σειρά από άρθρα της (Iatridou κ.ά. 2001, Iatridou 2003, Iatridou 2014) είναι ο παρακείμενος, για τον οποίο υπάρχουν πολλές διαφωνίες στην τυπολογική και σημασιολογική έρευνα: είναι Χρόνος (Tense) ή Ποιόν Ενεργείας (Viewpoint Aspect) και ποια είναι η βασική σημασιολογική λειτουργία του; Με τα άρθρα της η κ. Ιατρίδου υποστηρίζει συγκεκριμένη εκδοχή της “θεωρίας του Διευρυμένου Τώρα” (Extended Now Theory of the Perfect: McCoard 1978, Dowty 1979), που ισχύει για όλες

τις γλώσσες, ανεξάρτητα από τις σημασιολογικές ερμηνείες του παρακειμένου που η κάθε γλώσσα επιτρέπει. Με ενδελεχή έρευνα των μορφοσυντακτικών και σημασιολογικών χαρακτηριστικών του λεγόμενου Καθολικού Παρακειμένου (Universal Perfect), ο οποίος επιτρέπεται σε γλώσσες όπως τα Αγγλικά (I have always lived in Athens) και δεν είναι αποδεκτός σε γλώσσες όπως τα Ελληνικά (\*Έχω πάντα ζήσει στην Αθήνα), η έρευνά της δείχνει ότι οι γλωσσικές διαφορές ως προς την αποδεκτότητα του Καθολικού Παρακειμένου δεν είναι αυθαίρετες αλλά προβλέψιμες με βάση την αλληλεπίδραση επιρρημάτων (όπως “πρόσφατα”, “πάντα”, “για δέκα χρόνια”, “από το 1990”, “lately”, “always”, “for ten years”, “since 1990”) με το Χρόνο (που εκφράζεται μορφολογικά στο βοηθητικό) και το Ποιόν Ενεργείας (που εκφράζεται μορφολογικά στη μετοχή) στους περιφραστικούς παρακειμένους διαφορετικών γλωσσών. Σήμερα η θεωρία της αποτελεί τη βάση για κάθε σχετική μελέτη, τόσο ώστε να χρησιμοποιείται από τη σχετική βιβλιογραφία η έννοια The Perfect Time Span που εκείνη επινόησε σαν κάτι απολύτως αυτονόητο και γενικά αποδεκτό.

Την ίδια μέθοδο της συγκριτικής μορφοσυντακτικο-σημασιολογικής ανάλυσης υιοθετεί στο κλασικό σήμερα άρθρο της “The Grammatical Ingredients of Counterfactuality” (Iatridou 2000), το οποίο έχει ως αφετηρία την παρατήρηση ότι συγκεκριμένοι μορφολογικοί συνδυασμοί Χρόνου, Τροπικότητας/ Έγκλισης και Ποιού Ενεργείας χρησιμοποιούνται σε πολλές γλώσσες για να δηλώσουν το Αντίθετο του Πραγματικού σε υποθετικούς λόγους και ευχές. Το άρθρο εξετάζει αναλυτικά τον ρόλο καθεμιάς από τις μορφολογικές αυτές κατηγορίες και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το βασικό συστατικό για την έκφραση του αντίθετου του πραγματικού είναι η παρουσία παρελθοντικού χρόνου. Κατά την Ιατρίδου, αυτό συμβαίνει επειδή η παρελθοντική μορφολογία στην πραγματικότητα δηλώνει σχέση ανάμεσα στον χρόνο/κόσμο της εκφώνησης και τον χρόνο/κόσμο του γεγονότος. Ο ένας χρόνος/κόσμος αποκλείει τον άλλο, με αποτέλεσμα να έχουμε είτε μετάθεση στο παρελθόν είτε μετάθεση στον κόσμο του μη πραγματικού. Πρόκειται για μια εντελώς ρηξικέλευθη πρόταση για τη σχέση παρελθοντικού χρόνου και του αντίθετου του πραγματικού, η οποία στοιχειοθετείται απολύτως πειστικά μέσα από τη λεπτομερή διερεύνηση των μορφολογικών συστατικών των δομών αυτών διαγλωσσικά.

Ένα τρίτο παράδειγμα προσφέρει το πρόσφατο άρθρο της “About determiners on event descriptions, about time being like space (when we talk) and about one particularly strange construction” (Iatridou 2014)

όπου μελετά τη δομή των Ελληνικών «έχω τρία χρόνια να δω το Μάνο», μια δομή που δεν έχει εντοπισθεί μέχρι τώρα σε καμία άλλη γλώσσα. Η πρόταση σημαίνει «Η τελευταία φορά που είδα τον Μάνο ήταν πριν από τρία χρόνια» και το ερώτημα που θέτει είναι πώς προκύπτει η συγκεκριμένη σημασία (η φαινομενικά αρνητική σημασία: δεν είδα τον Μάνο για 3 χρόνια) από το συνδυασμό των σημασιών των επιμέρους συστατικών της πρότασης (Αρχή της Συνθετικότητας). Η σημασιοσυνητακτική της ανάλυση συνδυάζει έννοιες από τρεις μεγάλες ερευνητικές περιοχές: α) τη σημασιολογία του Παρακειμένου, β) την υπόθεση ότι οι γεγονοτικές εκφράσεις μπορεί να περιέχουν άρθρα όπως και οι ονομαστικές εκφράσεις, και γ) την ιδέα ότι μιλάμε για το χρόνο όπως μιλάμε και για το χώρο.

Η ίδια βασική στρατηγική της μικροσκοπικής και σε βάθος έρευνας δομών, που εμφανίζονται με πολλές παραλλαγές στις φυσικές γλώσσες χρησιμοποιώντας εκ πρώτης όψεως απρόβλεπτα και αυθαίρετα συστατικά, τα οποία φαίνονται μεν προβληματικά για την Αρχή της Συνθετικότητας αλλά αν τα αποκωδικοποιήσουμε σωστά οδηγούμαστε σε μια άλλη θεώρηση της γραμματικής τους, υπάρχει σε πολλές από τις μελέτες της: για την *Τροπικότητα*, μεταξύ άλλων στα άρθρα της “How to Say *Ought* in Foreign: The Composition of Weak Necessity Modals” (von Stechow & Iatridou 2008), “Anatomy of a Modal Construction” (von Stechow & Iatridou 2007)· για την *Προστακτική* στο άρθρο “A modest proposal for the meaning of imperatives” (von Stechow & Iatridou 2017)· για την *Άρνηση* στο άρθρο της με την Ivy Sichel, που έχουμε τη χαρά να βρίσκεται σήμερα εδώ μαζί μας, “Negative DPs, A-Movement, and Scope Diminishment” (Iatridou & Sichel 2011), και με τον Hedde Zeijlstra στο “Negation, Polarity and Deontic Modals” (Iatridou & Zeijlstra 2013)· για τα *Μόρια εστίασης* στην πρόσφατη και ακόμη αδημοσίευτη δουλειά της με τον Sergei Tatevosov\* σχετικά με μια απρόβλεπτη χρήση του στοιχείου *Even* στα Αγγλικά και πώς αυτή η χρήση πραγματώνεται διαγλωσσικά, και τον εύγλωττο τίτλο “Our *Even*”.

Δεν θα ήθελα να σας κουράσω με περισσότερες μελέτες της που θα απαιτήσουν να μπούμε σε ακόμη περισσότερες γλωσσολογικές λεπτομέρειες. Αυτό που είναι σημαντικό να τονιστεί είναι ότι στις εργασίες της συχνά καταλήγει σε ανατρεπτικές προτάσεις, οι οποίες ωστόσο στοιχειοθετούνται απολύτως πειστικά μέσα από τη λεπτομερή διερεύνηση των μορφοσυντακτικών συστατικών των δομών διαγλωσσικά και

\* [Δημοσιεύθηκε εντός του 2016: βλ. Iatridou & Tatevosov 2016.]

έτσι αποτελούν τη βάση για κάθε σχετική μελέτη στο μέλλον. Κι ο τρόπος που γράφει, όπως και ο τρόπος που διδάσκει, είναι συναρπαστικός: ξέρει να εμπλέκει τους αναγνώστες/ ακροατές σ' αυτήν την περιπέτεια της γνώσης. Η ιδιαίτερη ματιά της, το βάθος της σκέψης της, οι γνώσεις της, το γεγονός ότι δεν παίρνει τίποτα ως δεδομένο, ο κριτικός, συστηματικός και επίμονος τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει σύνθετα προβλήματα που ανακαλύπτει η ίδια δημιουργούν τομές στη γλωσσολογική θεώρηση, οδηγούν στη χαρτογράφηση εντελώς νέων ερευνητικών περιοχών και την καθιστούν μια πολύ ιδιαίτερη περίπτωση στο χώρο της γλωσσολογικής έρευνας, με μεγάλη απήχηση στην επιστημονική κοινότητα. Για τους λόγους αυτούς, την τιμούμε σήμερα.

Την τιμούμε και για έναν ακόμα λόγο. Επειδή ήταν η πρώτη που διεθνοποίησε την ελληνική γλωσσολογία με τη διερεύνηση φαινομένων που οδηγούσαν αφενός σε τροποποίηση της θεωρίας και αφετέρου στην ενσωμάτωση των ελληνικών δεδομένων από ερευνητές, μη φυσικούς ομιλητές, στη συγκριτική τους έρευνα. Με την τοποθέτηση της ελληνικής γλωσσολογίας στο διεθνή χάρτη, στην οποία η Σαβίνα Ιατρίδου συνέβαλε αποφασιστικά, η ελληνική γλωσσολογική έρευνα απέβαλε τη μέχρι τότε εσωστρέφειά της. Οι πρώτες δημοσιεύσεις της κ. Ιατρίδου ήταν δύο σύντομα άρθρα (squibs) στο εγκυρότερο περιοδικό γενετικής γλωσσολογίας *Linguistic Inquiry* (Iatridou 1986, 1988) που συζητούσαν τους λόγους για τους οποίους η αυτοπαθής αντωνυμία “τον εαυτό του” και η αναφορική αντωνυμία μεγάλης απόστασης “ο ίδιος” οδηγούν στην ανάγκη ριζικής αναθεώρησης της κυρίαρχης τότε θεωρίας των Αναφορικών Δεσμεύσεων, προοικονομώντας τις εξελίξεις στο χώρο αυτό, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν λίγο αργότερα (με αφετηρία τον συλλογικό τόμο Koster & Reuland 1991 και το άρθρο των Reinhart & Reuland 1993). Είναι εντυπωσιακό ότι η κ. Ιατρίδου μόλις ξεκινούσε σπουδές γλωσσολογίας όταν δημοσίευσε τα άρθρα αυτά. Ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το πολύ πρώιμο άρθρο της για τον έλεγχο Υποκειμένων (control) στα Ελληνικά (το έγραψε το 1988 όταν ήταν φοιτήτρια, πολύ πριν από τη διατριβή της) που αποτέλεσε το έναυσμα για εντατική έρευνα στο σχετικό πεδίο, όχι μόνο στα Ελληνικά αλλά και σε πολλές άλλες γλώσσες, και το οποίο αποτελεί σταθερό σημείο αναφοράς μέχρι και σήμερα. Το φαινόμενο του Ελέγχου Υποκειμένων (δηλαδή η υποχρεωτική “ταυτοπροσωπία” θα λέγαμε με όρους παραδοσιακού συντακτικού, ανάμεσα στο Υποκείμενο ή το Αντικείμενο της κύριας και της δευτερεύουσας πρότασης, όπως φαίνεται στα παραδείγματα «έμαθε να κολυμπάει» αλλά όχι «έμαθε να

κολυμπάς») θεωρούνταν μέχρι εκείνη τη στιγμή ότι σχετίζεται αποκλειστικά με τα απαρέμφατα και δεν απαντά σε γλώσσες με έλλειψη απαρεμφάτου. Εκείνη έδειξε ότι τα Νέα Ελληνικά έχουν το φαινόμενο παρά το ότι έχουν χαθεί τα απαρέμφατα, πράγμα που οδήγησε τόσο σε ριζική αναθεώρηση της σύνταξης των απαρεμφατικών δομών διαγλωσσικά όσο και σε ριζική αναθεώρηση της θεωρίας για την Ονομαστική Πτώση διαγλωσσικά. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα τον επαναπροσδιορισμό της έρευνας σε δύο από τα κεντρικότερα φαινόμενα στο χώρο της σύνταξης. Ανάλογη συμβολή είχαν και τα άρθρα της για τα κλιτικά, τα κενά υποκειμένα που αναφέρονται σε προτάσεις, το βοηθητικό “έχω”, τις (ψευδο-)δίπτυχες προτάσεις (pseudoclefts) στα Ελληνικά και διαγλωσσικά. Και βέβαια, όπως ήδη είδαμε, όλο το έργο της για τη σημασιολογία έχει πάντα σταθερό σημείο αναφοράς του τη συγκριτική προσέγγιση των Ελληνικών.

Παράλληλα, η κ. Ιατρίδου έχει συστηματικά στηρίζει τους Έλληνες γλωσσολόγους με την ίδια ακεραιότητα που χαρακτηρίζει το επιστημονικό της έργο: χτίζοντας ερευνητικές συνεργασίες, προσφέροντας καθοδήγηση όποτε της την ζητούν, ενθαρρύνοντας επιστημονικές επισκέψεις στο MIT, παρουσιάζοντας τη δουλειά Ελλήνων γλωσσολόγων σε μαθήματά της, πάντα πρόθυμη να επισκεφτεί ελληνικά πανεπιστήμια όταν καλείται, παρακολουθώντας ή συμμετέχοντας σε διοργανώσεις για την ελληνική γλώσσα ή και διοργανώνοντας η ίδια συνέδρια για την ελληνική γλώσσα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα του τελευταίου που αποτελεί πρωτότυπη και επιτυχημένη πρωτοβουλία ήταν η διοργάνωση ενός workshop για τα Ελληνικά στο MIT το 2007 στο οποίο προσκάλεσε όλους όσοι ασχολούνται με τη σύνταξη και τη σημασιολογία της Ελληνικής και τους σημαντικότερους ερευνητές των Η.Π.Α. ως σχολιαστές τους. Η διοργάνωση αυτή δεν έφερε απλά τους ανθρώπους που δουλεύουν στην Ελληνική σε επαφή, αλλά ενέπλεξε σημαντικούς θεωρητικούς γλωσσολόγους στη βαθύτερη κατανόηση των ελληνικών γλωσσικών δεδομένων. Ακριβώς δηλαδή όπως έχει κάνει και με την επιστημονική της δραστηριότητα, διεθνοποιώντας στην επιστημονική γλωσσολογική κοινότητα μια γλώσσα που προκαλούσε μεν περιέργεια αλλά στην ουσία ήταν άγνωστη. Και αν τα Ελληνικά εμάς μας φαίνονται απλά, θα πρέπει να θυμίσω την αγγλική φράση «it’s all Greek to me», όπως λέμε εμείς «είναι Κινέζικα» για κάτι που δεν καταλαβαίνουμε. Νομίζω ότι το χαρακτηριστικό της προσωπικότητας της κ. Ιατρίδου που είναι διάχυτο τόσο στο επιστημονικό όσο και στο διδακτικό της έργο είναι η γενναιοδωρία και η κατανόηση—κατανόηση για πολύπλο-



κα γλωσσολογικά προβλήματα, κατανόηση για πολύπλοκα ανθρώπινα προβλήματα. Όλα τα χρόνια που έχει αναλάβει καθηγητικά καθήκοντα έχει επιδείξει μια ιδιαίτερα γενναιόδωρη στάση ενθάρρυνσης των νεότερων ανθρώπων, όχι μόνο των Ελλήνων, καθώς και κατανόηση και συμπαράσταση στις δυσκολίες που μπορεί να αντιμετωπίζουν όσοι συνάδελφοι ή φοιτητές δεν βρίσκονται στο κέντρο του επιστημονικού γίγνεσθαι, όσοι αγωνίζονται να εργασθούν σε χώρες με πολιτικά προβλήματα ή οικονομικές δυσκολίες ή πόλεμο, όσοι φοιτητές της προσπαθούν να συνδυάσουν το χτίσιμο μιας καριέρας με τις ευθύνες μιας οικογένειας. Δεν είναι αυτονόητη η στάση της, και δεν έχει κανείς παρά να ξεφυλλίσει τις ευχαριστίες των φοιτητών στις διατριβές τους για να διαπιστώσει ότι η Σαβίνα Ιατρίδου μέσα σε ένα τόσο ανταγωνιστικό και κάποτε σκληρό περιβάλλον πρώτα και πάνω απ' όλα είναι άνθρωπος— πάντα με σεβασμό, διακριτικότητα και πίστη στην ελεύθερη βούληση και στις δεύτερες και τρίτες ευκαιρίες έχει βοηθήσει πολλούς φοιτητές να εξωτερικεύσουν τον καλύτερο εαυτό τους. Πολλές φορές λέει: «Δεν είναι η θέση μου να υποδείξω στον Χ φοιτητή τι να επιλέξει στη ζωή και την καριέρα του» αλλά είναι πάντα εκεί όταν ο Χ τη χρειάζεται σε μια από τις επιλογές του.

Θα κλείσω με ένα μικρό απόσπασμα από τις ευχαριστίες στη διατριβή της Julie Legate (2002, 6), μιας άλλης λαμπρής πρώην φοιτήτριάς της:

«My advisor, Sabine Iatridou, always shared with me sound advice, believed in me even when I didn't, and was completely unfazed by my son Russell crawling all over her office floor playing loudly with trucks during our meetings. Academia isn't easy for mothers, and her understanding helped tremendously. Thank you».



#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- DOWTY, D. 1979. *Word Meaning and Montague Grammar*. Dordrecht: Kluwer.
- IATRIDOU, S., ANAGNOSTOPOULOU, E. & IZVORSKI, R. 2001. Observations about the Form and Meaning of the Perfect. Στο: M. KENSTOWICZ (επιμ.), *Ken Hale: A Life in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 189-238.
- IATRIDOU, S. 1986. An Anaphor Not Bound in Its Governing Category. *Linguistic Inquiry* 17.4: 766-772.
- \_\_\_\_\_, 1988. Clitics, Anaphors, and a Problem of Coindexation. *Linguistic Inquiry* 19.4: 698-703.

- IATRIDOU, S. 2000. The Grammatical Ingredients of Counterfactuality. *Linguistic Inquiry* 31.2: 231-270.
- \_\_\_\_\_, 2003a. *More Perfect Constructions*. Ms., Massachusetts Institute of Technology.
- \_\_\_\_\_, 2003b. A little bit more on the English Perfect. Στο: A. ALEXIADOU, M. RATHERT & A. VON STECHOW (επιμ.), *Perfect Explorations*. Berlin: de Gruyter Mouton, 133-151.
- \_\_\_\_\_, & ZEIJLSTRA, H. 2013. Negation, Polarity, and Deontic Modals. *Linguistic Inquiry* 44.4: 529-568.
- \_\_\_\_\_, 2014. About determiners on event descriptions, about time being like space (when we talk), and about one particularly strange construction. *Nat Lang Semantics* 22: 219-263.
- \_\_\_\_\_, & SICHEL, I. 2011. Negative DPs, A-Movement, and Scope Diminishment. *Linguistic Inquiry* 42.4: 595-629.
- \_\_\_\_\_, & TATEVOSOV, S. 2016. Our *even*. *Linguistics and Philosophy* 39.4: 295-331.
- KOSTER, J. & REULAND, E. (επιμ.) 1991. *Long-distance Anaphora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEGATE, J. A. 2002. *Warlpiri: Theoretical Implications*. PhD dissertation, Massachusetts Institute of Technology.
- MCCOARD, R. W. 1978. *The English Perfect: Tense Choice and Pragmatic Inference*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- REINHART, T. & REULAND, E. 1993. Reflexivity. *Linguistic Inquiry* 24.4: 657-720.
- VON FINTEL, K. & IATRIDOU, S. 2007. Anatomy of a Modal Construction. *Linguistic Inquiry* 38.3: 445-483.
- \_\_\_\_\_, 2008. How to Say *Ought* in Foreign: The Composition of Weak Necessity Modals. Στο: J. GUÉRON και J. LECARME (επιμ.), *Time and Modality*, (Studies in Natural Language and Linguistic Theory 75). Dordrecht: Springer, 115-141.
- \_\_\_\_\_, 2017. A modest proposal for the meaning of imperatives. Στο: A. ARREGUI, M. L. RIVERO, & A. SALANOVA (επιμ.), *Modality Across Syntactic Categories*. Oxford: Oxford University Press, 288-319.



# Formal Linguistics: the nature of the enterprise and why we believe that language is not taught

SABINE IATRIDOU

Αγαπητοί φίλοι, αγαπητοί συνάδελφοι, αγαπητοί φοιτητές,

Αυτή η διάκριση είναι μία απίστευτη τιμή για μένα. Το Πανεπιστήμιο της Κρήτης είναι ένα από τα καλύτερα πανεπιστήμια στην Ελλάδα και το γεγονός ότι στέκομαι εδώ μπροστά σας αυτή τη στιγμή με γεμίζει με ταπεινότητα και ταυτόχρονα φυσικά και περηφάνεια.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω το Πανεπιστήμιο Κρήτης, το Τμήμα Φιλολογίας, και φυσικά κάπως ιδιαίτερα τους συναδέλφους μου στον Τομέα Γλωσσολογίας. Δεν υπάρχει αναγνώριση μεγαλύτερη από αυτήν που έρχεται από συναδέλφους. Σας ευχαριστώ πραγματικά από τα βάθη της καρδιάς μου.

Και τώρα με την άδειά σας θα ήθελα να αρχίσω να μιλάω Αγγλικά, βασικά για δύο λόγους. Ένας είναι ότι υπάρχουν ανάμεσα στους προσκεκλημένους μερικοί φίλοι και συνάδελφοι που δεν μιλούν καθόλου Ελληνικά. Και ο δεύτερος λόγος είναι ότι δεν έχω συνηθίσει πολύ να μιλάω για γλωσσολογία στα Ελληνικά. Θα χρησιμοποιώ πού και πού Ελληνικά αλλά κυρίως θα μιλήσω στα Αγγλικά.

\* \* \*

THE TITLE of the talk is “the nature of the enterprise and why we believe that language is not taught”. But you should think of it as having a larger title, which is “What is Formal linguistics about? What is it that we do? And why do we believe that language is not taught? What do formal linguists do all day?”

So what do formal linguists do exactly? How do we spend our day?

Well, we do research, we teach and we are pretty good at those. What we are not good at is explaining to the general public what it is that we do.

The general public does not know what it means to do formal linguistics. If you are sitting on a plane next to someone and you tell them that you are a linguist, they ask you “how many languages do you speak?”. Knowing many languages has nothing to do with what we do. So we are really not good at making our case. And sometimes even our university administrators don’t know what it is that we are doing. I would like to try tonight to take on this challenge and actually talk about linguistics at large. Some of you, I imagine, don’t know a lot about formal linguistics, others know too much linguistics for this talk. But I will take this opportunity to talk about linguistics in general nevertheless.

So as I said, we do research and we teach. Let’s start with our research.

Formal linguistics is the scientific exploration of Language as a function of the brain. So we study Language as a function of the brain, not as a social phenomenon. And not as a literary phenomenon either. Just as a function of the brain. There are two questions that I would like to focus on:

- What does “scientific inquiry” mean and how does it apply to language?
- What does it mean to “know” a language?

Let’s start with the first one. We know what scientific inquiry is. Basically it consists of two things: formulating questions and formulating falsifiable hypotheses. Now, what does it mean to formulate a question? Let’s say it starts raining inside this building, or it starts snowing in August in Rethymno. Everybody will say “This is strange. How is this possible?”. But the genius of scientific inquiry is to find questions where everybody else sees normality, and only normality. So here is an example. It’s a fact that if I hold something and let it drop, it will fall to the ground. So for most people this is completely normal: of course if you let go off things they will drop! But for a few, for example, Isaac Newton, it is like “What is going on here? Why do things drop when you let them go?”. Newton is, of course, famous for having formulated the law of gravity, but his genius really lies in posing the question and seeing that even though it is completely normal and everybody takes it for granted, it is a question for scientific inquiry. We don’t know why things drop to the ground. Even if it is the most common thing in the world, it still is a research question. The same with the sun: everybody sees it rise and set,

and most people do not spend any time thinking about it, but for some it is a research question.

So the same thing happens with language. It is a fact that right now when you hear me speak, you understand what it is that I say. Most people will say: "Of course we understand what you say. We have a common language!". But the language scientists will ask "but how is this possible? What is it that you do when you take an auditory signal, a sound, and transform into meaning? How do you do this? What is going on in your head right now?"

Somehow you "know" how to take the auditory signal and transform it into meaning. It becomes meaning in your head. What is it exactly that we do when we do that? What is going on right now in your head? How do you "know" to take the sound that comes out of my mouth and transform it into meaning? Note that the word 'know' is in quotes. This is because you are not conscious of this knowledge. You can't say what is going on in your head right now. You don't know what it is that you do.

That is, you have "knowledge" that you manipulate but you don't know what it is, nor how you manipulate it. This is "tacit knowledge". In Greek, one might translate this as "ἀρρητη γνώση".

So the cornerstone of scientific inquiry is identifying a question (possibly where others see none), and our question is 'what is it that we "know", when we know a language, and how do we come to the point of "knowing" it?'

Knowledge is a question that philosophers have debated a lot. For some things it may be easy to answer it. For example, what does it mean to know a phone number? Easy: it is to know the digits and the order they come in. What does it mean to know chess? It means to know how to play, to know the rules. It means to know how each piece moves. For example, to know that the queen moves this way, the rook moves that way, and so on. But what is it that we know, when we know a language? Well, one quick answer is that we know how to speak; that we know the rules. But what are the rules exactly?

Now, "the public theory", that is, the answer you will get when you pick a random person on the street who is not a linguist, would go as follows: "We consciously know the rules of our language and we are taught them by our parents and teachers".

For example:

There is a rule: Greek first person singular verbs in the present tense end in  $-\omega$ .

Indeed, you can formulate this rule, so let's say you are conscious of it.

It is doubtful that your parents actually formulated this rule for you when you were little, but that does not matter. Let's assume for the sake of the argument that you have that sort of parents.

Let me show you a few examples of things that you "know" without being conscious of them. That is, you cannot formulate the rule. And there is no way you can look me in the eye and tell me that this is something your parents or teachers taught you.

Yet you "know" these parts of language.

Let's get a bit technical for a moment.

(1a) is an English sentence and (1b) the corresponding Greek sentence. You can see that where English has the pronoun 'she', Greek does not pronounce a subject. I have indicated this with an underline in the Greek sentence and I will refer to this as a 'gap', as you can think of it as something missing where English has a pronoun.

- 1a. Mary<sub>m</sub> thinks that she<sub>k/m</sub> is smart  
 b. Η Μαρία<sub>m</sub> νομίζει ότι       <sub>k/m</sub> είναι έξυπνη

- 2a. She<sub>k/\*m</sub> thinks that Mary<sub>m</sub> is smart  
 b.       <sub>k/\*m</sub> νομίζει ότι η Μαρία<sub>m</sub> είναι έξυπνη

(1a) can mean that Mary thinks of herself that she is smart. This is one meaning of this sound string. But (1a) also has another meaning. If I ask you 'What do you think about Katherine?', you can answer with (1a) «Well, Mary thinks that she is smart». This is a possible meaning for (1a). And on this meaning, the pronoun 'she' does not refer to Mary. It refers to Katherine. The way we represent this is by using subscripts. We see that the pronoun 'she' has two subscripts. On the subscript 'm', we indicate that 'she' refers to 'Mary', which also has the subscript 'm'. On the subscript 'k', the pronoun refers to somebody other than Mary, namely in our context, Katherine.

In Greek there is no overt pronoun in the embedded sentence. Yet, this sentence has the same properties as English (1a). That is, (1b) can mean that Maria thinks of herself that she is smart. But it can also mean that Maria thinks that someone else is smart. For example, in response to "Η Κατερίνα είναι έξυπνη;", you can respond "Δεν ξέρω αλλά η Μαρία νομίζει ότι είναι έξυπνη". In other words, (1a) and (1b) have the same range of meanings.

Now let's look at the sentences in (2). I have taken the pronoun and name and switched their positions around. This has an effect on the meaning. Now, in (2a), 'she' cannot refer to Mary anymore. That is, (2a) cannot mean that Mary thinks of herself that she is smart. It can only mean that somebody other than Mary thinks that Mary is smart. If I do the same thing in Greek, that is, take the name and the gap and switch their positions, we get the sentence in (2b). Now we get the same result as in English (2a). That is, the sentence cannot mean that Maria thinks of herself as being smart. It can only mean that somebody other than Maria thinks that Maria is smart. The asterisk '\*' in front of a subscript indicates that the reading with this subscript is unavailable.

So the two sentences in (1a) and in (1b) have the same two meanings: the pronoun or gap can refer to Maria or to somebody else. The sentences in (2a) and (2b) have only one meaning, namely that somebody other than Maria thinks that Maria is smart.

This phenomenon happens in a number of languages, not just English and Greek. It occurs in Russian, in Zulu, in Chinese and many other unrelated languages. It is a very widespread phenomenon. So these meanings are something that speakers know how to generate. But the question is, what is the rule for when a pronoun and a name can refer to the same person and when they cannot? Can you formulate it? Can you say what it is you are doing in your head?

When you have just this set of data, it is possible to propose something like a rule R1:

R1: when the pronoun (or gap) comes before the name, the pronoun (or gap) and the name cannot refer to the same person.

This gets the right results so far: In (1a) and (1b), the name comes before the pronoun, so the name and the pronoun can refer to the same person. On the other hand, in (2a) and (2b), the name comes after the pronoun, so the name and the pronoun cannot refer to the same person.

So far so good.

But there are many counterexamples to R1. For example, in (3) and (4), the pronoun in English (and gap in Greek) precedes the name. Yet, the pronoun and the name can refer to the same person.

- 3a. Her<sub>m/k</sub> parents think that Mary<sub>m</sub> is smart  
 b. Οι γονείς της<sub>m/k</sub> νομίζουν ότι η Μαρία<sub>m</sub> είναι έξυπνη

- 4a. The man she<sub>m/k</sub> married thinks that Maria<sub>k</sub> is smart  
 b. Ο άνδρας που \_\_\_\_\_<sub>m/k</sub> παντρεύτηκε νομίζει ότι η Μαρία<sub>m</sub> είναι έξυπνη
- 5a. That she<sub>m/k</sub> failed the exam really bothers Mary<sub>k</sub>  
 b. Το ότι \_\_\_\_\_<sub>m/k</sub> απέτυχε στις εξετάσεις στεναχωρεί τη Μαρία<sub>m</sub> πολύ

So R1 is not correct.

What is the correct rule then, for when a pronoun and a name can refer to the same person? Whatever it is, you can do it in your head. You know that sometimes a pronoun and a name can refer to the same person, and sometimes they cannot. You “know” this, even though you cannot express in words when it is possible and when it is not possible. And speakers of Zulu, Chinese, and Russian all have this phenomenon. Yet, nobody taught them or you. Your teachers did not tell you how to do this. Your parents did not tell you how to do this. Yet, you all do this.

This is tacit knowledge.

These are computations you do in your brain but you don’t do them consciously.

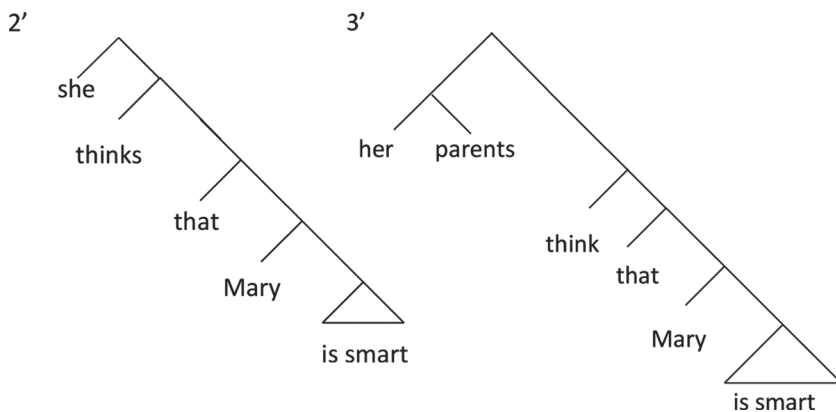
The answer to this problem is something that we have known for many decades and we also know that the rule that is operative is impossible to define on the linear string. On the linear string, the only relationships that you can define are ‘the pronoun comes before the name’ or ‘the pronoun comes after the name’. This is why we work with what are called “syntactic trees”. On a syntactic tree, more relationships can be defined, among which, the crucial one needed here. One of the major early discoveries in linguistics is that language is NOT computed on a linear string but in two-dimensional representations, which are our syntactic trees.

Here are the syntactic trees for (2) and (3):

2. She<sub>k/m</sub> thinks that Mary<sub>m</sub> is smart  
 3. Her<sub>m/k</sub> parents think that Mary<sub>m</sub> is smart

We can see that there is a particular topological relationship between the pronoun and the name, and this relationship is different in (2’) than in (3’). The tree in (2’) represents the sentence that does not permit the





pronoun and the name to refer to the same person, and in (3'), we have the tree that does permit them to refer to the same person. What is the difference between the two trees? In (2'), if you start from the position of the pronoun, go up one branching node and then down the tree, you will find *Mary* on the way down at some point. In (3') if you start from the pronoun, go up one branching node and then down, you will not find *Mary*. You will only find the noun *parents*.<sup>1</sup>

Now we are ready to formulate our Rule R2 about when a pronoun and a name can refer to the same person:

R2:

- Start from the pronoun.
- Go up one branching node and down the other.
- If you find the name going down that branching node, the pronoun and the name cannot refer to the same person.
- If you do not find the name going down that branching node, the pronoun and the name can refer to the same person.<sup>2</sup>

Here is a somewhat more sophisticated syntactic tree for (5). That is, it shows a little bit more information than we need for our phenome-

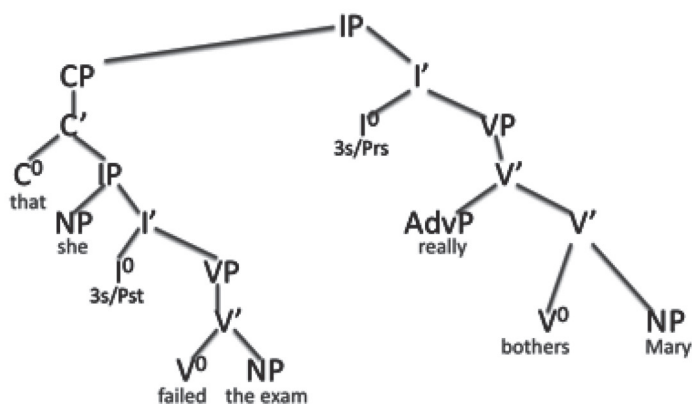
---

<sup>1</sup> This topological relationship is called “c-command” and was first formulated in REINHART (1976).

<sup>2</sup> This phenomenon falls under what is called “Binding Condition C” of CHOMSKY 1981.

non, but it shows that we put a lot of information in our trees. But what is relevant for us still holds: if you start from the pronoun, go up one branching node, and then down, you don't find the name hence, by R2, the pronoun and the name can refer to the same person.

5. That she<sub>m/k</sub> failed the exam really bothers Mary<sub>m</sub>



All of this is way too complicated to comprehend if you have never heard it, but this is what is going on in your head.

You, as speakers, use R2, so you “know” it. But you could not have described it.

Do you remember your parents or your teachers teaching you anything like R2? Of course you don't, because they didn't.

We, as scientists, can formulate this rule.

And we can also say why it is the way it is.

This is tacit knowledge that you have but you cannot formulate it and you were never taught it!

Since you are not conscious of this knowledge, you did not internalize it consciously.

It is what it is, because language is a function of the human brain.

And since the human brain is the same no matter what language one speaks, it follows that this tacit knowledge will be the same for speakers of all languages.

In other words, it can be detected and studied in all languages. For

example, the phenomenon I showed earlier is the same in all languages around the globe. And all speakers behave the same way in a very complicated phenomenon, and nobody taught them.

So the working hypothesis is this:

- infants are born with certain limits on the range of possible languages
- this endowment enables language acquisition to proceed the way it does.

What do we mean by limits? I am born with the ability to move my head a bit to the left or to the right but not too much. I cannot turn my head 180 degrees. Similarly with languages. Languages have many many things in common. They do differ in many things but there are limitations on how they can differ.

This innate endowment enables language acquisition to proceed the way it does.

We want to find out what this in-born endowment is. We have a name for this inborn endowment. We call it “Universal Grammar”. Universal Grammar is the reason behind deep and untaught similarities between languages. Part of what we do is explore the content of UG. And one way of doing this is comparing languages. For example, we compare Greek and Zulu, and we find many deep similarities. We know that these similarities are not the result of contact between Greek and Zulu speakers. The similarities are the result of something much deeper. They are the result of this tacit knowledge that we call UG.

Here are some examples of tacit knowledge from my own work. The following sentence is bad:

6. <sup>BAD</sup>Peter left tomorrow

But if you take this string and put it inside a sentence like (7), it suddenly becomes good:

7. <sup>OK</sup>If Peter left tomorrow, he would get there next week

The same thing holds in Greek:

8. <sup>BAD</sup>Ο Πέτρος κέρδιζε το λαχείο αύριο  
 9. <sup>OK</sup>Αν ο Πέτρος κέρδιζε το λαχείο αύριο, θα λύνονταν όλα τα προβλήματά του

So you can do these things in your head. But do you think your parents ever told you ‘do not put a future-oriented-adverb with a past tense verb unless you do so inside the antecedent of a conditional’? Of course not. Yet, you do it perfectly well. This is another example of “άρρητη γνώση”.

Or look at these:

10. Η Μαρία είχε αυτοκίνητο  
 11. Mary had a car

If you put this string inside a conditional, as in (12/13), what happens?

12. Αν η Μαρία είχε αυτοκίνητο, θα ήταν ευτυχισμένη  
 13. If Mary had a car, she would be happy

The sentences in (10,11) convey that Mary has a car. If you take those strings and put them inside the antecedent of a conditional, the sentence conveys that Mary does not have a car.

What do you know and how do you know this? You might say: “Oh this is because ‘η Μαρία είχε αυτοκίνητο’ (“Mary had a car”) is inside a conditional. This is why you get the meaning that she doesn’t have a car.”

But this is not so. It’s not just that there is a conditional. In the following sentences ‘η Μαρία είχε αυτοκίνητο’ is inside a conditional, but the sentence does not convey that she does not have a car:

14. If Mary had a car at that time, she must have been wealthy  
 15. Αν η Μαρία είχε αυτοκίνητο εκείνη την εποχή, θα πρέπει να είχε αρκετά χρήματα

In other words, going back to (12,13), it is not the case that these sentences convey that she does not have a car because *Mary had a car* or *η Μαρία είχε αυτοκίνητο* are inside a conditional. Something else is at play here. I don’t want to get into the details of how this inference does come about in (12,13) but the point is that you all create this inference in your head, and nobody has taught you how you should do this, nor even that you should, to begin with.

Again, you compute this meaning in your head. There is no mistake that people make when they hear these sentences.

So how we spend our day:

We look for and explore...

- similarities between languages
- but similarities that were never taught
- nor are due to historical reasons

We try to find such crosslinguistic similarities, we try to understand them, we try to model them as best we can and ideally we try to explain them. At this point, there are several things that we can explain, but there are also many things that we can only describe.

Languages also differ, of course.

But *where* and *how* they differ is restricted, as was stated in the working hypothesis earlier. Languages do not differ randomly. The space of possibilities is limited.

We call these differences “parameters”.

What defines the differences are “parameter settings”.

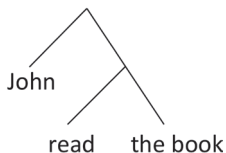
For example, English and Japanese differ in word order. In English, the object of a verb comes after the verb: *John read the book*.

But in Japanese, the object comes before the verb:

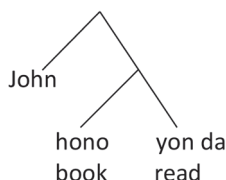
17. John-ga      hon-o      yon da  
       John-SUBJ    book-DO read PAST  
       ‘John read the book’

That is, the two languages differ in the left-to-right dimension, but if you look at the syntactic trees, you will see that the hierarchical relationships are identical. The trees are mirror images of each other, but the hierarchical relationships are the same:

18.



19.



The hierarchical relationships are given by UG, the word order is a parameter.

We saw above tacit knowledge of similarities between English and Greek. Tacit knowledge can also be seen where languages differ.

Here is an example of that. Consider the Greek sentence in (20a), which I translate as (20b):

- 20a. Έχω να δω τον γιατρό  
 b. I am supposed to see the doctor

I do not translate (20a) as “I have to see the doctor”.  
 That is:

- 21a. Έχω να δω τον γιατρό  
 =/=  
 b. I have to see the doctor

There are several differences between (21a) and (21b) that necessitates that we do not consider them equivalent. Each of the pairs in (22,23) and (24,25) shows something that the English sentence (21b) can do, but the Greek (21a) cannot:

22. It is 5pm. He has to be at home  
 23. Είναι 5 το απόγευμα. <sup>BAD</sup>Έχει να είναι στο σπίτι

24. To know what the patient has, I have to examine him  
 25. <sup>BAD</sup>Για να μάθω τι έχει ο ασθενής, έχω να τον εξετάσω

So even though (21a) and (21b) look very much alike, they are also different. And you “know” these differences, despite the fact that quite possibly, until this evening, you were not aware of them. Tacit knowledge!

Next, compare (21a) to (26):

- 21a. Έχω να δω τον γιατρό  
 I have PART see the doctor
26. Έχω να δω τον γιατρό πέντε χρόνια  
 I have PART see the doctor five years

The meaning of these two is very different. (21a) means that I am supposed to see the doctor. (26) means something like “I haven’t seen the doctor in 5 years”.

How is it possible that if you are a speaker of Greek, you know exactly how to derive the difference between (21a) and (26)? They seem to differ only in the presence of *πέντε χρόνια*. But the addition of ‘πέντε χρόνια’ does not always have this effect. For example, consider the following two sentences:

27. Είναι άρρωστος  
is sick  
“S/he is sick”

28. Είναι άρρωστος πέντε χρόνια  
is sick five years  
“s/he has been sick for five years”

Sentence (28) does not mean that I have not been sick in five years! That is, the addition of *πέντε χρόνια* to (21a) has a very different effect than the addition of *πέντε χρόνια* to (27).

Do you think your parents ever sat you down and talked to you about the difference between (21a) and (26)? Or that they told you that the addition of *πέντε χρόνια* to (21a) has a very different effect than the addition of *πέντε χρόνια* to (27)? I bet they did not! There is no way they did! Yet you all, ALL of you, know exactly the different meanings these very similar-looking sentences have.

So what we do:

Our working hypothesis is that language is the result of Universal Grammar and Parameter settings. Universal Grammar consists of deep, untaught similarities that are present in all languages. And these are the result of the genetic endowment of the human species for language. Parameters are highly-constrained differences between languages. So these are some things that we do.

Here are some things that we don’t do:

We don’t say that people should talk in a particular manner.

You often hear things like “Today’s youth doesn’t know how to speak

proper Greek”. For us, this is completely irrelevant. If it is spoken, it is an object of study. It doesn’t matter what the social class is, what the upbringing is, or the level of education. If it is a human language, it is part of what we study. The rest are the result of belonging to a certain social class etc, which are questions we do not address.

Something else we don’t do is think that one language is in some sense better than another.

Some people think that there are “primitive” and “advanced” or “richer” languages. All the languages that we have studied have the same level of complexity. There is no sense in which a language is richer in this sense, or better than another.

Moreover, from a linguistic point of view, there is no difference between a ‘dialect’ and a ‘language’. If it is spoken, it is our object of study. You may have heard the saying that the difference between a language and a dialect is that “a language is a dialect with an army and a navy”.

So these are some things we don’t do.

Until now, I have spent all our time trying to convince you that children are not taught language. That is, you speak a language, not because your teachers or your parents taught you. You have all this computational ability that you have, but it was not put there by your parents. Alright, then how do we come to acquire language? This debate goes back to the 1950s.

The debate was framed much in terms that we have been using so far: How do children acquire Language? More specifically: Is instruction, for example correction by the parents, crucial?

There were two expressed views. The first view is attributed to the psychologist B. F. Skinner. Pay attention in particular to the underlined part:

View I:

“In teaching the young child to talk, the formal specifications upon which reinforcement is contingent are at first greatly relaxed. Any response which vaguely resembles the standard behavior of the community is reinforced. When these begin to appear frequently, a closer approximation is insisted upon. In this manner very complex verbal forms may be reached.”

(B. F. Skinner (1957) *Verbal Behavior*, pp. 30-31)



What the underlined parts says is that B. F. Skinner believes that the community of the speaker, the teachers, the parents, the friends, insist on the correct way of taking.

Noam Chomsky wrote a review of Skinner’s book. The following is an excerpt:

View II:

“It is simply not true that children can learn language only through ‘meticulous care’ on the part of adults who shape their verbal repertoire through careful differential reinforcement, though it may be that such care is often the custom in academic families. It is a common observation that a young child of immigrant parents may learn a second language in the streets, from other children, with amazing rapidity, and that his speech may be completely fluent and correct to the last allophone, while the subtleties that become second nature to the child may elude his parents despite high motivation and continued practice.”

(N. Chomsky, 1959 review of Skinner’s *Verbal Behavior*, p. 42)

According to View II, children do learn from their environment, but not from conscious corrections. So what are some arguments in favor of View II?

One argument: Have you ever seen a parent or teacher correct a child on some of the complicated things I have shown you, like (2), on when a pronoun and a name can refer to the same person?

- 2a. She<sub>k/m</sub> thinks that Mary<sub>k</sub> is smart  
 b. —<sub>k/m</sub> νομίζει ότι η Μαρία<sub>k</sub> είναι έξυπνη

Of course not!

Nor would their parents know how to correct for them!

Plus, as anyone who has raised a child knows, children ignore facts or instructions that they are not yet “ready” to absorb, even if that fact is presented to them in the form of explicit instruction. Here is a sample conversation, between a mother and a child, as reported in W. O’Grady and S. Whan Cho (1997, 461):

*Child:* Nobody don't like me.  
*Mother:* No, say "Nobody likes me."  
*Child:* Nobody don't like me.  
 [Exchange is repeated eight times.]  
*Mother:* No, now listen carefully; say "Nobody likes me."  
*Child:* Oh! Nobody don't LIKES me.

Or, also from O'Grady and Whan Cho (2011, 354):

*Child:* Want other one spoon, daddy.  
*Father:* You mean, you want the other spoon.  
*Child:* Yes, I want other one spoon, please daddy.  
*Father:* Can you say "the other spoon"?  
*Child:* other ... one ... spoon.  
*Father:* Say "other."  
*Child:* other.  
*Father:* "spoon."  
*Child:* spoon.  
*Father:* "other spoon."  
*Child:* other ... spoon. Now give me other one spoon?

A second argument in favor of View II: There is plenty of evidence which suggests that language acquisition is to a large extent independent of other types of cognitive development. Now why is this important? If we were learning language the way we are learning chess, you might expect normally developed people to talk better than people who do not have normal cognitive development. But that is not always so. There are counterexamples both ways.

There are cases of people with severe cognitive difficulties but with fine grammar.

O'Grady and Whan Cho (1997, 465 = 2011, 355) describe the case of a 15-years old with preschool abilities on non-linguistic tasks but with recorded utterances like the following:

"She keeps both of the ribbons on her hair."  
 "If they get in trouble, they'd have a pillow fight."  
 "She's the one that walks back and forth to school."

And there are cases of people with normal intelligence, who have language specific difficulties (“Specific Language Impairment”).

They can have trouble with non-lexical categories, such as plural or past tense (O’Grady and Whan Cho 2011, 356):

“The boys eat four cookie.” (no plural)

“The neighbours phone the ambulance because the man fall off the tree.” (no agreement)

A third argument in favor of View II: The existence of a critical period. We all know that when you learn a language early, you can sound like a native speaker, but if you learn a language when you are thirty or forty, you will not. You will always sound like a foreigner. Normal linguistic development is possible only if the child is exposed to language during roughly the first 6-10 years of life.

If acquiring language were a process of instruction and conscious internalization, we would be able to learn a language natively at any age. The way we can learn complex math, as adults, for example.

So acquisition is the result of Universal Grammar and Experience.

Experience is crucial in at least two ways:

- It has to occur during the critical period.
- It determines parameter settings.

Universal Grammar reflects our genetic endowment for language.

Parameter setting reflects our linguistic experience in early childhood.

We do not yet know a lot about Universal Grammar. Nor about what all possible parameters are. But this is what our research agenda consists of. And if you want to know more...

... talk to the linguists!

So let’s go back to the main question: What do formal linguists do all day?

In addition to doing research, we teach.

Formal Linguistics is a scientific research field: it explores a part of the natural world.

This means that the discourse in it has certain properties that students should become conscious of early on. As practitioners of a research field, we should have certain attitudes:

We should find happy excitement in being proven wrong in unexpected and surprising ways.

Second, we should not feel insecure about our theories changing.

Quite the opposite: As our understanding of the natural world changes, our theories about the natural world will change as well. This is a good thing! If our theories do not change in ten years, this means that we have stopped learning. It means we have stayed with the same knowledge of the natural world as we had ten years ago. Fortunately, this is not the case. We learn more and more and we change our theories.

Third, we should be willing to live with ignorance and love it.

If you want ready answers to settled questions, this is not the right field for you. It is not just that the answers will change. The questions will change too.

So this is the attitude that researchers should have and in addressing the students among you, it is the role of the teachers to help you, our students, develop this type of attitude and thinking.

Our goal when we teach you:

To take you from being good at answering somebody else's questions to asking your own questions. This transformation is easier for some than for others, but I have found that the time at which it happens is not an indication of ultimate success in the field. As long as the transition happens, the student will be in a good place.

How can we help you make this switch?

By making it clear that we are not teaching you a *truth* but teaching you the best theory that we can come up with today. And there is a difference between teaching a “truth” and teaching a theory. When you teach a theory, you teach a snapshot of a developing object. Our theories today are not the theories we had ten years ago. And hopefully, our theories ten years from now will be better than our theories today.

We all work and are educated within certain theoretical assumptions that are characteristic of the time and place we live in. That is, we work and are educated in a snapshot of developing theories. Our imaginations and analytical abilities are seriously restricted by these assumptions.

We need to be aware of these limitations.

So it is important to teach you today's theories not because they are correct but in order for you to see their shortcomings, and in order for you to understand where and how the theory has to change. Because it should and will change.

But education is a two-way game.

You have to do things too!

And what should you do?

You should not take anything that we tell you as written in stone.

Try to find the errors in our beliefs and improve on them.

In short, disagree with us and help us identify our mistakes because for sure we are wrong in several ways. You should be intellectually assertive. It is you who should correct our mistakes. And if there is one thing I would want you to take away from this talk, it is this.

Thank you.



#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

CHOMSKY, N. 1959. A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*. *Language* 35.1: 26-58.

\_\_\_\_\_, 1981. *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht: Foris.

MCNEILL, D. 1966. Developmental Psycholinguistics. In: F. SMITH and G. A. MILLER (eds), *The Genesis of Language: A Psycholinguistic Approach*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 15-84.

O'GRADY, W., and WHAN CHO, S. 1997. Language Acquisition: The Emergence of a Grammar. In: W. O'GRADY, M. DOBROVOLSKY, and M. ARONOFF (eds), *Contemporary Linguistics: An Introduction*, Third [American] edition. Boston and New York: Bedford/St. Martin's, 437-474.

\_\_\_\_\_, 2011. First Language Acquisition. In: W. O'GRADY, J. ARCHIBALD, F. KATAMBA (eds), *Contemporary Linguistics: An Introduction*, Second [English] edition. Harlow: Pearson Longman, 326-362.

REINHART, T. 1976. *The Syntactic Domain of Anaphora*. Doctoral dissertation, Massachusetts Institute of Technology.

SKINNER, B. F. 1957. *Verbal Behavior*. Acton, Mass.: Copley Publishing Company.





ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗ  
ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ  
ÉTIENNE BALIBAR  
ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΟ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

Την Τρίτη 3 Μαΐου 2016 το Πανεπιστήμιο Κρήτης και το Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών αναγόρευσε τον Étienne Balibar, Ομότιμο Καθηγητή του Πανεπιστημίου Paris X - Nanterre, σε Επίτιμο Διδάκτορα του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών.

Το Πανεπιστήμιο Κρήτης τίμησε τον διακεκριμένο καθηγητή για το διεπιστημονικό του έργο, το οποίο εκτείνεται σε μεγάλο εύρος των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών και δίνει έμφαση στη φιλοσοφία, την πολιτική θεωρία, την ανθρωπολογία, καθώς και την επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών. Επιπλέον, η συνεισφορά του τιμωμένου στην κριτική προσέγγιση της μαρξιστικής παράδοσης, συνδυαζόμενη με τις συχνές παρεμβάσεις του στη δημόσια



Ο Étienne Balibar στην εκπομπή *L'invité de l'économie* του καναλιού France 24 (7.4.2016) (© <France24.com>)

σφαίρα, καθώς και με τη συμμετοχή του σε αγώνες για τη διεκδίκηση ή διατήρηση κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων εντός κι εκτός Ευρώπης, έχουν καταστήσει την περίπτωση του ξεχωριστή και υποδειγματική.

Κατά τη διάρκεια της εκδήλωσης (η οποία πραγματοποιήθηκε στην πόλη του Ρεθύμνου και συγκεκριμένα στο 'Σπίτι του Πολιτισμού' του Δήμου Ρεθύμνης) παρουσιάστηκε το έργο και η προσφορά του τιμωμένου από τον Επίκουρο Καθηγητή Σπύρο Τέγο και εκφωνήθηκε ομιλία από τον τιμώμενο με θέμα *'Η ιδέα της επανάστασης: χθες, σήμερα, αύριο'*.

Τα βασικά αυτά κείμενα ακολουθούν αμέσως παρακάτω.





## Έπαινος (*laudatio*) του καθηγητή Étienne Balibar

Σπύρος ΤΕΓΟΣ

Ο ΕΤΙΕΝ ΜΠΑΛΙΜΠΑΡ υπήρξε καθηγητής φιλοσοφίας στα Πανεπιστήμια της Σορβόνης και της Ναντέρ (Nanterre – Paris Ouest, ομότιμος καθηγητής) καθώς και στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας Irvine (UCI – University of California, Irvine), ενώ δίδασκε ως επισκέπτης καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Columbia και από το 2012 και εξής στην έδρα Anniversary Chair in the Faculty of Arts and Social Sciences στο Πανεπιστήμιο Kingston του Λονδίνου. Το διεπιστημονικό του έργο καλύπτει μεγάλο εύρος ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών με έμφαση στη φιλοσοφία, στην πολιτική θεωρία και ανθρωπολογία, καθώς και στην επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών. Συνέδεσε το όνομά του με την κριτική ανανέωση της μαρξιστικής σκέψης και φιλοσοφίας (στη συνέχεια του δάσκαλού του Louis Althusser), την έντονη συμμετοχή στον δημόσιο διάλογο, και την υποστήριξη κινήσεων για τα κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα στη Γαλλία και στην Ευρώπη, με ιδιαίτερη έμφαση στη μελέτη του ρατσισμού, του εθνικισμού, των κοινωνικών ανισοτήτων και της ταυτότητας του πολίτη μέσα από τους ιστορικούς μετασχηματισμούς τους. Το έργο του αντλεί έμπνευση επίσης από τη λιγότερο γνωστή σύνδεσή του με τον μεγάλο Γάλλο επιστημολόγο και ιστορικό των επιστημών της ζωής Georges Canguilhem αλλά και από την ψυχαναλυτική παράδοση. Αποτελείται από κείμενα επιστημολογίας, καθώς και από μελέτες ηθικής-πολιτικής φιλοσοφίας και φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που αφορούν την ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών από τον 17ο μέχρι τον 20ό αιώνα. Τα κείμενά του έχουν μεταφραστεί σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες ενώ το ενδιαφέρον του για τη φιλοσοφία, την ψυχανάλυση και τις κοινωνικές επιστήμες εκτός δυτικού κόσμου οδήγησε στη μετάφρασή και συζήτησή του στις υπόλοιπες ηπείρους. Με αυτή την έννοια, πρόκειται για έναν κυριολεκτικά παγκοσμιοποιημένο στοχαστή. Επιπλέον, το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για την Ελλάδα, διαχρονικά εκφρασμένο στο δημόσιο λόγο αλλά με δραματική ένταση τα χρόνια της κρίσης, τον έχει οδηγήσει, πέραν των γραπτών του παρεμβάσεων, και σε πολυάριθμες ομιλίες στην Ελλάδα,

σε διαφορετικά ακαδημαϊκά και κοινωνικο-πολιτικά συμφραζόμενα. Πρόσφατες δημοσιεύσεις περιλαμβάνουν τα: *Βία και πολιτοφροσύνη* (*Violence et civilité*, Éditions Galilée, Paris 2010), *Η πρόταση της ισοελευθερίας: Πολιτικά δοκίμια, 1989-2009* (*La proposition de l'égaliberté : Essais politiques 1989-2009*, P.U.F., Paris 2010), *Πολίτης-υποκείμενο/υπήκοος: Δοκίμια φιλοσοφικής ανθρωπολογίας* (*Citoyen Sujet : Essais d'anthropologie philosophique*, P.U.F., Paris 2011), *Saeculum: Θρησκεία, πολιτισμός, ιδεολογία* (*Saeculum : Religion, culture, idéologie*, Éditions Galilée, Paris 2012).

Η αναγόρευση του Ετιέν Μπαλιμπάρ σε επίτιμο διδάκτορα του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών συμπίπτει με το ετήσιο συνέδριο της International Society for Intellectual History που λαμβάνει χώρα στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, 3-5 Μαΐου 2016, με τρέχον θέμα «Ας ξανασκεφτούμε την Ευρώπη», και αποτελεί λειτουργικό μέρος του. Το θέμα της διεθνούς επιστημονικής αυτής συνάντησης εμπνέεται εν πολλοίς από το έργο του Ετιέν Μπαλιμπάρ, το οποίο επανέρχεται συχνά στη σημασία μιας γενεαλογίας τόσο της ιδέας όσο και της ιστορικής πραγματικότητας της Ευρώπης. Η ανάγκη διεπιστημονικής προσέγγισης του ζητήματος της Ευρώπης αντανακλάται χαρακτηριστικά στο έργο του Μπαλιμπάρ. Οι δημόσιες παρεμβάσεις του, οι οποίες τον έχουν χρήσει οργανικό διανοούμενο της παγκόσμιας δημόσιας σφαίρας, συνυπάρχουν με εμβριθείς μελέτες στην ιστορία της φιλοσοφίας, τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, στην επιστημολογία και στη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών αλλά και στην πολιτική επιστήμη ή στην ψυχαναλυτική προσέγγιση των πολιτικών ζητημάτων. Πρόκειται για έναν από τους ελάχιστους επιστήμονες και διανοούμενους που διαβάζεται ταυτόχρονα από πολιτικούς επιστήμονες και ψυχαναλυτές, οι οποίοι κατά τα άλλα περιφρονούν ο ένας τον άλλον!

Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ έχει ως κεντρικό μεθοδολογικό πρόταγμα την *αποφυγή τόσο της αρτηριοσκληρωτικής ακαδημαϊκής πρόζας όσο και της πλαδαρής διεπιστημονικής προσέγγισης*. Επικεντρώνεται στην ανάδειξη αποριών, στιγμών υψηλής θεωρητικής έντασης στο έργο διάσημων φιλοσόφων αλλά και άγνωστων στους μη ειδικούς στοχαστών: από την «απαλλοτρίωση των απαλλοτριωτών» στον Marx, τη διάσημη παράδοση ταυτολογία του Robespierre «θέλετε την επανάσταση χωρίς την επανάσταση», μέχρι την έννοια του *Interregnum* στον Gramsci, την έννοια των «αιρετικών σημείων» (*points d'hérésie*) στον Foucault, αλλά και την πρόσφατη, άγνωστη στο ευρύ κοινό, έννοια του *Gekaufte Zeit* στο έργο του Γερμανού πολιτικού επιστήμονα W. Streeck.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Ετιέν Μπαλιμπάρ επιχειρεί ενός είδους εννοιακό παρασιτισμό. Κάθε τέτοια έννοια ή φράση υψηλής θεωρητικής πυκνότητας, κάθε τέτοιος εννοιακός καταλύτης αποριών και παραδόξων, λειτουργεί στα κείμενά του ως καλός αγωγός του φιλοσοφικού (ανα-)στοχασμού. Δημιουργεί έτσι στη διάρκεια των σχεδόν έξι δεκαετιών έργου του ένα μωσαϊκό δικών του πρωτότυπων απορητικών εννοιών και θεωρητικών εργαλείων που δανείζεται από άλλους στοχαστές.

Στο ψήφισμα επιλέξαμε την ακόλουθη αιτιολόγηση της επιτημοποίησης: ΓΙΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΠΟΡΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΓΥΡΩ ΑΠΟ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΛΛΑ ΚΑΙ ΕΝ ΓΕΝΕΙ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ, ΤΗ ΣΥΝΕΧΗ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΟΚΛΑΣΤΙΚΗ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΤΟΥ ΣΤΑ ΔΗΜΟΣΙΑ ΠΡΑΓΜΑΤΑ ΔΙΕΘΝΩΣ, ΚΑΘΩΣ ΚΑΙ ΤΗ ΣΠΟΥΔΗ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ.

Όσο πιστά κι αν αντανακλά τον πυρήνα της συνεισφοράς του Ετιέν Μπαλιμπάρ, η διατύπωση αυτή, νομίζω, δεν πρέπει να μας κάνει να λησμονούμε το κατεξοχήν παράδοξο στη σκέψη του: η αλλεργία σε κάθε μορφή αγιογραφίας παραπέμπει μεν στο εικονοκλαστικό θεωρητικό βλέμμα και τις εξίσου εικονοκλαστικές δημόσιες παρεμβάσεις του τιμώμενου, αλλά δεν επισκιάζει τη θεωρητική οξυδέρκειά του. Αν και αναγνωρίζει ότι τόσο οι θεωρητικές παραδόσεις όσο και τα αιτήματα κοινωνικής και πολιτικής χειραφέτησης έχουν τάση να προχωρούν σε αγιογραφίες και εξιδανικεύσεις, με αποτέλεσμα να χάνουν την αυτο-κριτική τους διάσταση, εντούτοις δεν αρκείται στη λοιδωρία. Αναγνωρίζει όμως ταυτόχρονα και την ανάγκη ισχυρών συμβολισμών και την πραγματικότητα της αέναης επινόησης νέων τελετουργιών σε όλα τα συλλογικά εγχειρήματα, σε όλες τις εκφράσεις του συλλογικού που επιθυμούν να αποκτήσουν διάρκεια. Η αλλεργία σε κάθε μορφή αγιογραφίας των πρωταγωνιστών των κινημάτων χειραφέτησης στην ιστορία καθιστά την επιτημοποίησή του ακόμη πιο παράδοξη. Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ απεχθάνεται το ρόλο του γκουρού της επανάστασης, χωρίς όμως να υποτιμά σε κανένα σημείο τη σημασία του κριτικού αναστοχασμού για κάθε χειραφετητικό πρόταγμα. Συνεπώς δεν θα ήταν υπερβολή να χαρακτηρίσει κανείς τη φιλοσοφική του στάση νεοσκεπτικιστική και να χαιρετήσει στο πρόσωπο του Ετιέν Μπαλιμπάρ τον σκεπτικιστή σύντροφο των χειραφετητικών εγχειρημάτων ανά τον κόσμο.



## The Idea of Revolution: yesterday, today and tomorrow

ÉTIENNE BALIBAR

FOR A LONG PERIOD NOW—broadly coextensive with what philosophers, sociologists, and some historians of ideas at least call “modernity” (*die Neuzeit*)—it would seem that questions related to the articulation of the *concept of history* (or, perhaps better, in a more reflexive manner, *historicity*, meaning a specific manifestation in time of processes, events, continuous and discontinuous changes, deliberate and involuntary actions) and the *concept of politics* (or, in a more speculative manner, the *concept of the political*, including a specific distribution of civil conflict and representation, and an “ontology” of the subjects of political action, such as peoples, nations, classes, leaders and masses, etc.), were revolving around the assessment and the interpretation of the *idea of revolution*. This is not to say that, in history or in politics, there are only revolutionary moments and movements to be found, whether successful or failed, achieving their “goals” or being “interrupted”, being encouraged or resisted, at the expense of every other form of change, or action, or institution. But this means that the idea of revolution (with permanent debates about its genealogy, meaning, and conditions of application) acquired a unique function of *polarization* and *intensification* with respect to the aporias and potentialities of this articulation, when it had become clear at the same time (something that, probably, is typically “modern”) that politics and history cannot become isolated, represented *apart* from one another, while at the same time never becoming entirely *reducible* to one another, since there must be something in history (or historical causality) that escapes politics, but also something in politics that interrupts history in order to “make” it. And this unique function of the idea of revolution apparently could be related to at least three characters of modernity: its specific understanding of the idea of progress, its eurocentrism, its problematization of history and politics in terms of recurring antinomies. Allow me to elaborate briefly on these three aspects.

1) As historians of ideas are well aware, the name “revolution” predates modernity, inasmuch as it refers traditionally to a “cyclic” process, making it possible to compare astronomic movements with periodic changes in the form of political regimes (I leave aside considerations of more or less adequate equivalence between different languages in this respect). The “old” semantic value seems to be still dominant in a celebrated passage from Rousseau’s *Émile* (published in 1762) where it is announced that “we are approaching the state of crisis and the century of revolutions”, which retrospectively sounds prophetic. But the “new” value was suggested by the French Revolution almost instantly after its beginning (witness a remarkable essay by Condorcet in 1793 “Sur le sens du mot révolutionnaire”), which had worldwide repercussions, and even more strikingly with the historical “analogy” leading to coining the expression “industrial revolution” in the first half of the 19<sup>th</sup> century. According to Immanuel Wallerstein, these twin events produced a new conception of history that “normalized” the idea of social progress, with the result that the three typical “ideologies” of modernity (I would prefer to say the *second modernity*, after the “revolutionary” break) would define themselves according to the three formal possibilities offered by a configuration of “normal” progress: either to *organize* it (liberalism), or to *resist* it or *slow it down* (conservatism), or to *accelerate and radicalize* its development (socialism). This presentation seems to grant a privilege to the “centrist” liberal position which, by definition, is reformist and not revolutionary. This is Wallerstein’s own position, but from a different angle I believe that it can be displaced, showing that what is determinant is in fact the attitude with respect to “revolution”—which should be no surprise given the starting point of the semantic mutation. As we will see, the three modern ideologies seek either to make revolution “permanent”, in a sense that has to be clarified, or to displace it (particularly through a prevalence or substitution of the industrial revolution to the political revolution), or to reverse it into a “counter-revolution”, again in a sense to be discussed. Revolutions, thus, become the standard after which the effectivity and modality of progress is appreciated.

2) To this scheme of historicity a specific Eurocentric turn is added, which encompasses a great cycle. In the colonial era, culminating in the “sharing of the world” among Western (or quasi-Western) and particularly European powers, or in Schmittian terms a “law and distribution of the earth” (*Nomos der Erde*) where the “center” rules over the “periphery”, revolutions are supposed to be *political processes* that are

*typical for the center* because they involve a participation of “citizens” who exist only in the nation-states, and raise the issue of the democratization of the State (particularly the devolution to the *demos* of the “legislative power” which, according to Marx in his 1843 *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, “makes all the great revolutions in history”). In the dominated colonial peripheries, there are no “revolutions” but only “resistances”, “guerillas”, “uprisings” and “rebellions”. However, this dissymmetry is reversed through the process of decolonization (which, in fact, had begun with the second modernity itself, if one counts—as one should—the American insurgencies, North and South, as early cases of decolonization, however ambiguous they are, since they are not made by the indigenous peoples). At the end of the period, anti-imperialist wars of liberation of various length appear as the typical model of revolutionary processes, so that Europe is deprived of its “monopoly”, or even it becomes the object of revolutionary politics, not its subject. Nevertheless, this leaves the possibility to consider that a full “Europeanization” of the world has been achieved (including the universalization of its political categories), ending with a kind of “negation of the negation”.

3) Finally I want to indicate in general (before returning to some specific aspects of this discursive configuration) that the privilege of the idea of revolution is also illustrated through a *metaphysical* structure of debates which pushes all the tensions inherent in the Modern attempt at identifying history and politics (or politicizing history in general and historicizing politics, against the “ethical” and “naturalist” views of *politeia* or *civitas* that had prevailed since ancient times) towards the figure of *antinomy*, or the unity of opposites. It is apparent in many categorial oppositions, which in fact permanently underscore the hermeneutic debates about the crucial issue of *agency* (or, in Hegelian-Marxist terminology, *praxis*) in the field of human affairs, for which the idea of revolution is the operator of intensification. This is true for debates about the “autonomy” and the “heteronomy” of the political, because revolutions are by definition moments of emancipation, where the freedom of agents (citizens, insurgents, revolutionaries) forms at the same time the driving force and the ultimate goal of politics, but simultaneously (sometimes by means of a comparison with geological transformations) revolutions appear as a moment in which the *laws of history* (its deep tendencies, whether spiritual, moral, or material, social, technological) are implemented, with the revolutionary “subjects” only acting as their (more or less conscious) instruments. Again, it is true for debates about

the respective functions (and values) of *institutions* and *violence* (or civil war, insurrections, force, lawless interruption of the continuity of the legal order), because revolutions are typically linked to the *new foundation* of the State or the social regime, which is carried on through a “state of exception” which Benjamin called a moment of “divine violence”. But the exception needs to be *teleologically* oriented towards normality or stability, just as the moment of “crisis” is seen as an intermediary between successive “organic” states of society. And finally it is true for debates about individuality and mass politics, because a revolution in the original sense (much influenced again by Rousseau’s doctrine of the *general will*) is at the same time a moment when individual subjectivities are activated (subjects become *active citizens*) and a moment when a “fusion” is taking place, identifying masses of individuals with collective interests and ideals, gathering on the same “squares” and speaking the same language. In all three cases we recognize antinomies of politics as a human agency, for which there never seems to be a definitive solution, but we also observe that “revolutionary *praxis*” serves as a dialectical overcoming of the antinomy, or as unification of the opposites, which precisely changes the course of history. This is usually called “dialectics”, or it explains the privileged relationship between the revolutionary phenomenon and the concept of dialectics in modern times, whether we observe that, in its new definition (as “negation of the negation”), the concept of dialectics (in Hegel) is a reflection on the meaning of the contemporary “revolutionary process” (and also an attempt at rationalizing its chaos and normalizing its excess), or we observe that it is used (as in Marx) in order to anticipate a new revolutionary moment which would “overcome” the first one (the “bourgeois” revolution), or push it beyond its own limitations.

*Progress* (in its different modalities), *eurocentrism* (and its reversal), *dialectics of praxis* as overcoming of the metaphysical antinomies of politics and history, such are the first conceptual (philosophical) “correlates” for an idea of revolution that could receive almost infinite variations in its application, but remains essentially stable since it was formed in the moment of expansion of the Modern State and the emergence of the new industrial society. *Or such they used to be...* Because (not only in Europe, whose “limits” in any case are impossible to fix in an indisputable manner) we are now living in a “century” where the opposite of Rousseau’s prophecy seems to be the case: not the imminent return of revolutions, but the exhaustion of the idea or the accumulation of fac-

tors which make the failure of revolutions their only possible outcome, therefore deprive them of their historical meaning and their political effectivity. Revolutions are left with a kind of melancholic function in the realm of collective affects and representations. To be sure, this is not insignificant. It serves as a paradoxical force of resistance against powerful discourses, to which I will return, which insist on the twin ideas of the “end of history” and the “end of politics”. And it serves as a permanent incentive to look for *other “revolutionary” models* than the modern ones, frequently located in the *premodern past*, European or not. There are eschatological models for the advent of the Messiah (which can be a “human”, collective Messiah, going along with liberation theologies, of secularized versions of the religious ideals of poverty instead of property, the use of commonalities instead of private appropriation). And there are political models of direct democracy as opposed to the institutionalized hierarchy of rulers and ruled, in other terms “political power”, which can be retrieved from Ancient Greek city-states, or projected upon them by imagination.

A sophisticated version of this contemporary experience has been proposed by Reinhart Koselleck in his well-known book *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (“Futures Past: On the semantic of historical times”, 1979), which contains a seminal essay on the “historical criteria of the modern concept of revolution”. It was written in 1968—therefore implicitly addressing the enigma of contemporary “new social movements” and uprisings, but centered on the problematic identification of “revolution” and “civil war”. In fact, the reading of the whole book shows that it is *precisely* the change in the semantics of the idea of revolution that appears to Koselleck to mark the transition between two different historical “times” or eras, or the fact that certain “frames of expectation” (*Erwartungshorizont*) which defined hopes and fears, and possibilities of action for our forerunners, are no longer meaningful for us—or not in the same way. “We” used to expect the revolution as a likely outcome of our crises (when the “latent civil war” described by Marx becomes actual), we were hoping for it or fearing it, but this is no longer the case. In a sense—which shows that we are moving in a circle—there is here an implicit idea that a new “cultural” or “symbolic” change has put an end to the validity of the idea of revolution, or made it an *ancien régime* of imagination, a trace or a specter, when generations in Europe and elsewhere had used it to imagine their present (or the potentialities within their present). However, things are not as simple as we could first



imagine if we read Koselleck in a *positivist* manner: as it were, *yesterday* there was a real basis for the revolutionary expectations, *today* there is no longer one, this “future” has past. Time is over... But this is actually quite far from his methodology. For, as I just indicated, the *becoming past* of the representation of the future also clearly opens possibilities of *using the past*, or various moments and elements of the past, in order to imagine the future in a renewed manner. It is a question about time as much as it is a question about politics. At stake is dropping the evolutionist representation of history itself and asking *which past* could *return* in the future, or even better—according to the typical “anticipation” of political imagination—which past *will have returned* to “produce” or “generate” a *new future beyond the “future [that is now] past”*. This could be another way of thinking, imagining, “doing” the revolution, infusing the same name with a different meaning linked to different experiences, or perhaps adding new names in order to rethink some of the same contents, which have not lost their political relevance.

Such dilemma, clearly, is overdetermined by the fact that an insistent “counter-revolutionary” discourse today also refers to the return of “revolutionary illusions” as a mortal threat for the society, the economy, the “democratic institutions”, etc., against which a *preventive ideological war* should be waged. For all these reasons, what we need is a careful critical examination of the *genealogy* of the idea of “revolution” and its typical uses in modernity (especially the “bourgeois” use and the “proletarian” use), showing how this idea was “constructed” and how it can be “deconstructed” for a different use. In the second part of this presentation, I want to sketch such a genealogy, insisting on three aspects: the *dramaturgy* of revolution (what we might also call the “narrative” or “scenario” that defines it as a *political form*), the “bourgeois” character of the idea of revolution (or the question whether *every* idea of revolution, including the “socialist” or “proletarian” revolutions, is in some fundamental sense a “bourgeois” category), finally the problematic articulation of the revolutionary subject with different modalities of “collectivization” of political action. This, I must say, is very much a work in progress, for which I would need months, and perhaps years. Therefore, I propose it as sketch, not as theory.

\* \* \*

A political scenario of revolutionary moments in history essentially combines three types of phenomena: *a change in the distribution of power* within society, which transfers it from those who “normally” monop-

olize it (the aristocracy or oligarchy defined by wealth, status, or both) to those who “normally” are excluded or marginalized (the mass, the poor, the ordinary citizens); a *transition from one state or social regime to another*, which concerns the *whole* of society (or its basic institutions), therefore separates “long” periods of time or what the philosophy of history calls *epochs* (*Zeitalter*); a *moment of exception* with respect to the legal and institutional “governmentality” (to borrow from Foucault’s terminology), where the rules of decision-making and the forms of representation are suspended, either in the direction of more democracy or dictatorial authority *or both*, in a typical (and highly problematic) unity of opposites. Like the latter, all three aspects are in fact—as I suggested before—essentially antinomic or structured as unities of opposites (for instance in terms of the reversibility or irreversibility of revolutionary changes, or the inclusive or exclusive dimension of the redistribution of power, the primacy of democracy or dictatorship. However, these antinomies do not emerge at random, according to a pure conceptual oscillation of the idea of revolution between its own internal polarities. They are essentially *produced* and *organized* as historical determinations within a certain “dramaturgy” whose origins are to be found in a “stylization” of the course of events in the French Revolution between 1789 and 1799 (or 1815, or 1830...). Let us say that this dramaturgy combines a *temporal scheme* of historicity with an “agonistic” *scheme of struggle*, which explains why the question of revolution and the question of war are permanently intertwined, as illustrated by the assumption in Koselleck that “revolution” initially means “civil war”: but we can observe as well a permanent effort to elaborate a “civil” and “civic” concept of struggle or political battle that is not identical with “war”, or even provides an alternative to war in crucial historical circumstances. “Civil war” is a conceptual shifter here.

On the temporal side of the dramaturgy, we have in the first place the idea that a revolution achieves an *historical transition* from one “regime” to another. This can cover, in Hegelian language, “epochs in the evolution of spirit”, or, in Marxian language, the destruction of a certain “social formation” and emergence of a new one, based on a different “mode of production”. In any case, these regimes must be organic totalities, encompassing all the most determining social relations or systems of institutions. Whether such a transformation is irreversible or not is the key issue: since the idea of revolution forms an “intense” modality of the idea of progress, it must incorporate the representation of a line of

development where there is a necessity for the new to replace the old, at least in the long run. But this is perfectly compatible with the idea that there are “regressions” or “restorations” taking place (even for a long time, if not indefinitely) in the course of events. Which leads us directly to the other side of the dramaturgy: the “strategic” element of conflict or struggle, without which it is unthinkable that a revolution reaches its goals. This explains why the model of “civil war” (even a *broad* model of civil war) is bound to remain central: because a revolution arises from a confrontation between “parties” with antagonistic interests, what 19<sup>th</sup> century essayists (including Marx) called the “Party of Order”, including all those who defend a vested interest and a form of domination, and what they called the “Party of Movement”, including all those who want to “emancipate” themselves from a system of domination and alienation. However, a confrontation between antagonistic forces, which are caught in a certain “relation of forces”, can be imagined in different manners. They are not necessarily characterized as “classes” with antithetic economic interests, but what is necessary is a correspondence between the temporal discontinuity, separating the “old regime” and the “new regime” as radically heterogeneous epochs, and the social discontinuity, the “essential conflict” or contradiction between those at the top and those at the bottom of the social order. It is this correspondence that produces the effect of retroactive or anticipated necessity: the revolutionary moment *will have been* necessary to “resolve” the social contradiction, through an immanent development of the conflict itself. Marxism as we know pushed this idea to the extreme, giving rise to the eschatological vision of a “last revolution” (the anticapitalist or proletarian revolution) which *forever* abolishes the class conflicts, because it is carried on by a “party” with genuine universalistic intentions, a “class” with no specific interests to impose (at least in terms of appropriation).

At this point however the combination of temporal break with the past, virtually irreversible, and agonistic social struggle, becomes complicated through an additional factor: ideally it could be dispensed with, but in practice it is never absent, therefore it needs to become a component of the idea. This additional factor is *counter-revolution*, the fact that *there is no revolution without a counter-revolution*, a struggle in the second degree between “revolution” itself and “opponents” who seek to obstacle or derail its course. “Counter-revolution” immediately is nothing other than an *organized* resistance or opposition to the regime change, but this leads to a more complex dialectical situation: to con-

front counter-revolutionary forces (ideologies, organizations, groups) there is a need to assemble specific instruments, strategies and tactics, and to develop a specific struggle whose objective is not to create institutions, but to neutralize the counter-revolutionaries (with or without “terror”). We can call this moment *ultra-revolution*, and with its emergence the revolution becomes a drama with a very aleatory result, not just a “transition” or a “change”. There are always many different ways to act within such an overdetermined conflict, which historic examples (in particular the French and Russian revolutions) abundantly illustrate. An ideological polarity becomes recreated within the revolutionary process itself (or a system of “deviations” with respect to an ideal rectitude). On the “reformist” side, which can also become labelled “liberal”, it is ultra-revolution more than counter-revolution that appears as the main threat for the victory of revolution, because it alienates the majority of the people or precipitates the transformation of conflict into civil war (when the civil war was not initiated by counter-revolutionary forces themselves). A major objective becomes suppressing it or making it unnecessary through the *limitation* of the revolutionary objectives, so that they become “acceptable” and “reasonable”. On the “radical” side, conversely, it is reformism that may appear as a disguised version of counter-revolution itself, which leads to identifying “enemies” within the revolutionary party itself, who need to be neutralized or eliminated. A revolution which remains half-way of its objectives is not a revolution, or it is a “revolution without revolution”, as Robespierre famously said. From there derives one of the most important formulations of revolutionary radicalism, which is *permanent revolution* (“déclarer la révolution en permanence”, a slogan that Marx borrowed from Proudhon and others). However, this is an extremely ambivalent idea, since the demarcation between strategic realism and political compromise, against which the “declaration” of permanent revolution is directed, is never drawn in advance or objectively identified: hence it leads easily (if not inevitably) to the well-known effect of self-destruction, with the Revolution taking the figure of Chronos devouring his own children... Moreover, Europe’s history in the 20<sup>th</sup> century in particular has demonstrated that there is a “circulation” of political forms and instruments between the two extremes, with counter-revolution adopting “ultra-revolutionary” strategies and trying to mobilize the same “masses” (as in the case of fascism), and the revolution itself reversing into counter-revolution from the inside (as in the case of Stalinism). The question that is latent

in these episodes, which are too frequent to be considered marginal, is whether the *excesses and inversions* of the revolutionary process with respect to its own goals (its “impolitical” side so to speak, borrowing the category now made famous by the work of Roberto Esposito) must be left aside in order to recreate a “pure” concept of the revolution (if not a myth), or ought to be *incorporated* into the phenomenology of the revolution as a problem intrinsic to its specific way of articulating history and politics. I favor this second position, which gives a greater intelligibility and more accurately addresses the reasons why, on the threshold of the 21<sup>st</sup> century, the idea of revolution remains suspended in a kind of spectral uncertainty, between a promise and a threat.

In my description—admittedly very simplified—of the revolutionary “dramaturgy”, you will have noticed that I took inspiration from different cases, particularly from the French and the Russian revolutions, which seem to bear a strange analogy across history (this is even more the case now that, after the closure of what Rita Di Leo called the “profane experience” of the Russian revolution and its aftermath, it has “produced” a specific form of capitalism which is fully integrated in the globalized economy and politics). The more I reflect on this, the more I believe that the question of the “identity and difference” of the *bourgeois* and *socialist* (or *proletarian*) revolutions is crucial for the critical genealogy at which I am aiming. In fact it is a “classical” question, already addressed by Marx himself, haunting the self-consciousness of the Russian revolutionaries and guiding their critics, and certainly underlying the construction of Koselleck’s semantic inquiry, which declares the revolution to be a “future past” in the double sense: *neither* the “bourgeois” (especially French) *nor* the “proletarian” (especially Russian) could be perceived now as “present futures” (i.e. *possibilities*), and perhaps this is the *same* impossibility (which would define our “now” as a closure of the era of Modernity). I want to address this issue partially (since it is a very complex question), but also radically, by asking the question: *is “Revolution” essentially a “bourgeois” idea*, even if it becomes reversed or transposed into other forms (socialist, anti-imperialist or anti-colonial)? In that case, the “difficulty” that we now have with the idea of revolution, leading to what I successively called a melancholy, or a vacillation between hope and fear, historicization and actualization, or a permanent quest for “alternative” possibilities of acting politically in order to “make history”, would be, ultimately, a difficulty with the bourgeois model itself (emblematically illustrated by the French revolution), and

with the seeming impossibility to “evade” it without annihilating the idea of revolution itself. No future because no real past except *this past*. Of course it includes the impolitical side: the Terror, the Bonapartist outcome, etc. But above all it includes the “emancipatory” project of *constituting a State* which, as Hegel would say, is the “common thing” (or “work”) of *its own citizens*, pushing the concept of citizenship beyond simple membership in a constituency, to the idea of constituent power exercised in common.

I must be brief on this difficult question. On the one hand, it has to be acknowledged that the typical dramaturgy that I was sketching a moment ago essentially illustrates a “*bourgeois drama*”. It is modelled on the French and especially Parisian chain of events which came to be reproduced (or even consciously imitated) in later revolutionary processes. This is true even for such notions as “dictatorship of the proletariat” (Lenin and Trotsky as well as their “reformist” adversaries were aware of this, and it has been theorized in the recent past by such intelligent anti-communist historians as François Furet). The difficult question is the comparison with the American revolution, which is the object of Arendt’s theorization of an opposition between the “revolutions of equality” and the “revolutions of liberty” (*On Revolution*). But perhaps the distance becomes smaller if one considers *long revolutionary events*, i.e. processes which include their own after-effects (particularly, in the American case, the “civil war”, which has clear “egalitarian” dimensions). On the other hand, we must take seriously the fact that socialist or “anticapitalist” revolutions in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century systematically tried to *detach themselves from the “bourgeois” model*, by injecting a “social” content that revolutionary politics did not include by itself, *contradicting* its notion of “rights of man and the citizen”, thus distancing themselves from civic-bourgeois universalism. Radical socialist thinkers (such as Marx and Engels in the *Communist Manifesto*, and their successors) are not seeking to *build a State*, even a democratic State, because they link the existence of the State exclusively to the structure of a class society. Even if the actual history of socialist revolutions (and the regimes arising from them) does anything but eliminate the State (and in practice also recreate class distinctions), this remains an important difference *in the idea*. We observe here that the privileged instrument used by the Marxist tradition to address the issue of the analogy and discontinuity between the “two revolutions”, was again the notion of *permanent revolution*, this time developed in a different direction. What it asserted was essentially that the “bour-

geois revolutions” themselves included something like a “double bottom”, with democratic and purely “political” mottoes covering (and expressing, or suppressing) “social” demands that concerned *real equality* (or, ultimately, a classless society) instead of purely formal, juridical equality compatible with the preservation of exploitation. Hence there would be a *second conflict or struggle located within the first*, which could mean that, when the revolution unmask and dismantles a certain form of domination (monarchic, aristocratic), it also lays bare another one, which in a sense is more fundamental: the domination of private property and capitalist accumulation. As a consequence, the revolutionary exigency that I recalled a moment ago, to keep the revolutionary process going on in order not to be reversed into a restoration of the “old” order, becomes an exigency to push the revolution beyond the “bourgeois limits” themselves, or to begin a second revolution from within the “womb” of the first. The agent or subject of this second revolution would not be simply “the people” (or the majority of the people as opposed to an oligarchy of “unnecessary” oppressors, as Abbé Sieyès famously explained in his pamphlet *What is the Third Estate?* (1789), it would be a kind of “people within the people” or “people of the people”, for which the 19<sup>th</sup> century adopted the old Roman name “the proletariat” (and Marx explained that, through the industrial revolution and the development of capitalism, this radically exploited class itself would become the majority, if not the “99%” of the society). The idea of permanent revolution now becomes the idea that, through the logic of its own radicalization and confrontation with the counter-revolution, *one revolution becomes another one*. Another important dialectical scheme of transformation—which was frequently activated in the internal debates of anti-imperialist struggles in the 20<sup>th</sup> century, where the “bourgeois” form of popular sovereignty was reformulated as “national independence” and the class-interest of the proletariat was amalgamated with the objective of “development”. We may wonder if, in this dialectics of internal transformation (whether achieved or blocked) it is not, however, the bourgeois model itself that is confirmed, inasmuch precisely as it contained the idea of a state of exception that is bound to transgress its own limits. This idea may also have a deconstructive effect on the model itself, because certainly it reinforces the hypothesis that *the bourgeois revolution is the only revolution possible* (or thinkable, in our intellectual tradition), but conversely a “purely” *bourgeois revolution* (remaining “bourgeois” until the end) *is historically impossible*: it must either fail or become the starting point for another

revolutionary process (which may be a way to “fail better”, in the famous formula by Samuel Beckett). The bourgeois revolution is a very paradoxical type, because it is intrinsically unstable, it must “change character” in order to be carried on.

There is a different side to this paradox in the Marxist philosophical tradition, which has to do with the discussion of the *ideological forms* in which “men make their own history” (*The 18<sup>th</sup> Brumaire of Louis Bonaparte*), or “become conscious of the historical conflict and fight it out” (*Preface to the Critique of Political Economy*). Again there is essential instability here, because the Marxian formulas present us with a dilemma: they explain, on one side, that “revolutionaries”—individually and above all collectively, inasmuch as they rally and organize for a common goal, creating a “collective subjectivity”—are bound to imagine their own actions in the “costume” provided by past moments of emancipation that have become more or less mythical (such as the Roman “republican” phraseology); therefore revolutionaries are never the “contemporaries” of their own actions, of the history they “make”, they never consciously inhabit the “now” of history (*die Jetzt-Zeit*). Like Benjamin’s “angel of history” illustrated by the picture he received from Paul Klee, they look towards the past when they proceed to break into the future. Althusser at one point provided a radically “pessimistic” interpretation of this ideological dependency from the narratives of the past, which he connected with the fact that—in his view—there is no such thing as a political practice *without ideology*. But he also wanted to investigate the possibility for “organized” social forces *to critically distanciate* themselves from their own ideology: another dimension of emancipation that he probably connected to the same Marxist idea of transgressing the limits of the “bourgeois” revolution, or the bourgeois “imaginary” of the revolution. However, if we want to uncover the posterity of the other thesis also present in Marx—namely the idea that, *within ideology*, an anticipation of the classless society is possible for the radically exploited producers, with the help of a theoretical critique of capitalism—we must turn toward a very different tradition in Marxism: that of *utopian Marxism*, in the early Lukacs, Mannheim, and especially Ernst Bloch, for whom the collective imaginary involves not only a repetition of the past, but also an anticipation of the possible, or a transgression of the historical limits preventing us from thinking the “novelty” (*novum*), which by definition is unknown. Perhaps a dialectical solution would involve a different distribution of the elements of



continuity and discontinuity between “bourgeois” and “socialist” revolutions that focuses not so much on the “constitutional” content than the “insurrectional” form itself. Revolutions are *new beginnings* in the history of societies, they suspend the validity of an existing political order, in the broad sense that includes every distribution and modality of power, therefore, even before the establishment of a new regime, the dramaturgy of revolution must begin with a subversive emergence of revolutionary forms of participation in the “public sphere”—which in the language of 18<sup>th</sup> century and 19<sup>th</sup> century “civic-bourgeois” universalism was called “insurgency” or “active citizenship”. It is this emergence that forms the “tradition” between Rousseau and Marx and that, on the contrary, was perceived as a threat for the order of institutions by such liberal thinkers as Kant, Hegel and Tocqueville, not to mention the conservative and counter-revolutionary ideologists. Returning to the “bourgeois” origins of the modern idea of revolution can also mean a questioning about the flexibility of the forms of insurgency depending on the type of domination, the vested interests in power and oligarchic institutions that they confront, as well as an experimentation in active citizenship (“acts of citizenship”, in the terminology of Engin Isin) that renovates the democratic imaginary. It is a transformation of the past into a future that had not been imaginable, rather than a burial of the exhausted future within the past.

To speak of a moment of insurgency that creates or recreates active citizenship inevitably leads to a discussion of the forms of “collective subjectivation” (Rancière) that—to put it in Machiavellian terms—“raise agency from the private to the public standing” (*The Prince*, chapter 6). In a sense this is the most important moment in a critical genealogy of the uses and meanings of revolution “after” the declared “end” of the revolutionary era, because the difficulty is not so much with identifying revolutionary situations (especially if they are reduced to situations of acute social “crises”), it is above all with identifying *in the present* collective agents who can become active in such situations and “resolve” the contradiction. Not only are revolutions characterized after the name of their agents (bourgeois, national, indigenous, proletarian...), but the phenomenology of revolutions in history is primarily a description of the *becoming subject* of the groups or the “forces” that are virtually revolutionary, or can be said to have a revolutionary interest in “changing the world”. This is exactly the case in Marx’s *Communist Manifesto*, where the “class struggle” is presented as the principle of the transition from a “latent” to

a “manifest” conflict, making proletarians the communist subjects who “can only lose their chains”. When I referred a moment ago to the fact that a transformation of the bourgeois revolution into a proletarian revolution involved a reconsideration of the proletariat (or the working class) as the “people of the people”, I was precisely alluding to a modality of interpretation of the process of “collective subjectivation” that is practiced by Marx, combining sociological and eschatological categories. If the notion of a “revolutionary subject” is not a mere tautology, in spite of its axiomatic use by many contemporary discourses on the radical left (together with “revolutionary forces” or “revolutionary objectives”), this is mainly because neither the articulation of the individual and the collective agency, nor the transition from virtuality to actuality, from “latent” forms to “manifest” figures of the insurgent capacity of the citizens, can be anticipated or taken for granted. Once again, they *will have existed* when the revolutionary process takes shape in history, but they are not predictable in spite of continuous attempts at *organizing them in advance to “prepare” the revolution* (of which the Leninist “party-form” is but the most visible example in modern history).

It derives from such considerations that the “revolutionary subject” is not only a flexible figure, it is something like a *transitional figure*, which is affected in its “being” by the modalities and after-effects of its own historical interventions (the spectacle of its emergence on the public sphere, the internalization of its confrontation with the counter-revolution, the splitting between reformism and radicalism, etc.)—a “becoming” or a process of subjectivation rather than a given “subjectivity”. And it is not only a transitional figure, it is a conflictual figure, that finds itself permanently exposed to the competition between different modes of subjectivation (or formations of the collective) which are ultimately incompatible (although they can be momentarily hierarchized and mediated). In these concluding remarks, I want to focus on one typical formulation of such dilemma, which is typically observed in the Marxist tradition, but has a far broader range of application. This is the distinction of the “class” and the “mass”, more precisely the antithesis of a crystallization of revolutionary subjectivities in the form of a “class consciousness”, a “class collective” or a “class party” (without which one could argue that there is no “class” in the *actual*, political sense of the term), and a fusion (which can be seen also as “dissolution” of separated individualities) in the coming out of a single “mass”. This is not only an analytical dilemma, it also has ethical implications, because the col-

lective subjectivations that are incorporated in a class identity are primarily conceived in terms of an emergence of *consciousness* at the level of collectivity (or a *conscious* participation in a succession of actions which, taken together, form a strategy to dismantle the established order of domination and create new institutions in which the interests of the “have-nots” are expressed), whereas the dissolution of separated subjects and their merging into a single mass that overwhelms the protections of the “specialized” governmental agencies (whose special task, as shown by Foucault, is to “individualize” the subjects in order to “discipline” them) is bound to rely to a large extent on *unconscious* motives and psychic mechanisms. This is also what explains why, at least in the Western tradition of categorizing the political, the “class point of view”, even without being crystallized in a movement or a party, has a privileged relationship to a *progressive* (or *progressivist*) representation of politics, whereas the problematic of the mass and the intervention of “masses” who are awoken by critical situations (such as economic crises or wars) has a much more ambivalent distribution. It is favored by *counter-revolutionary* discourses, who either project it negatively on revolutionary movements (even by anticipation), in a typical “fear of the masses”, or emulate the revolutionary mobilization of the mass against oligarchic power and structural violence, in order to destabilize the relationship of forces (as in the fascist tradition). However, the semantic of opposition between class and mass (both departing from the organic figure of the people) is far from being reducible to such polarities, because the notion of a “mass movement” (which, in the 20<sup>th</sup> century, became the permanent horizon of politics as a transgression of the limits of “representation of the people” in a statist form) is itself ambivalent and plastic. It is a typical reactionary and counterrevolutionary discourse to explain that the “revolt of the masses” (Ortega y Gasset 1929: *La rebellion de las masas*) is a potential destruction of civilization, but it is a *critical revolutionary* point of view to explain that mass movements are the cradle in which collective subjectivation takes shape, still undetermined in their results and final destination, but with a potential of overwhelming the state and a permanent problem of confronting internal and external violence. This explains the fact that the communist tradition has eventually concentrated its revolutionary potential in the objective of inventing the forms of a “mass democracy” on a “class basis”, beyond representation and technocratic expertise, an objective which seems to be ever deceived and never exhausted. The problem with a political strategy based

on mass movements comes from the fact that they are short lived and easily dismantled or internally disaggregated. Returning us to the very roots of what creates a *balance of forces* to match established state power in history, they also exhibit in the most visible form the antinomy of the temporal modalities of revolution: disruptive event, and long term transformative process. Forming the most effective aspect of revolutionary subjectivation, they are also the most enigmatic ontologically and politically. If the class, and above all the party, is very much a “counter-state” (or tends to become such), the mass appears rather as an “anti-state” of which the state itself can make a perverse use. The two forms of collective subjectivation called “class” and “mass” are both opposed to the ideal of “organic” collectivization that the national bourgeois state inherited from its own way of “terminating” or institutionalizing the revolution (the consensus of the general will or “We the People”, most of the time finding its official voice in the discourses of the State itself), but they oppose it from different angles. “Revolution” permanently looks for their reconciliation in the conjuncture.

With this last remark, we have come in a sense full circle in trying to classify the various dimensions that pertain to the current “crisis” of the idea of revolution, in the form of a conflicting pattern of archaism and actuality. This is because, of all the vicissitudes of the revolutionary dramaturgy that keep haunting our political present, the one that is perhaps most relevant is *counter-revolution*, albeit in the paradoxical form of a *preventive decomposition of the mass* as political agent, or a massive and systematic suppression of mass movements performed by neo-liberalism in the multiple forms of consumerism and precariousness, which specifically neutralize the political as collective subjectivation—or *tries to neutralize it*, as if the ruling elites were obsessed by what they believe to have eliminated. I would say that this is the *revolutionary germ* or “remainder” that is actively “missing”—in the Deleuzian sense of the “missing people”—, thus virtually present in the very instability of our historical conjuncture, in search of its own formation and its own dramaturgy. This seems to indicate that the vast question that is *opened*, but certainly *not closed*, by the multivalent hermeneutic proposition that “revolution” as an idea has become a “future past”, inseparably concerns and connects the issues of a history of time, a politics of the political, and calls for an identification of what the “people of the people” for us could mean.



*ΜΝΗΜΗ*

**ΟΔΥΣΣΕΑ ΤΣΑΓΚΑΡΑΚΗ**

(1936 - 2015)

\*

*IN MEMORIAM*

**ODYSSEUS TSAGARAKIS**

†ΟΔΥΣΣΕΑΣ ΤΣΑΓΚΑΡΑΚΗΣ (1936–2015)

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ – ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΗ 3<sup>ης</sup> Αυγούστου 2015

*Συλλυπητήριο μήνυμα για την απώλεια του συναδέλφου μας  
Οδυσσέα Τσαγκαράκη*

ΜΕ μεγάλη οδύνη πληροφορηθήκαμε σήμερα το πρωί τον τραγικό θάνατο του συναδέλφου μας Οδυσσέα Τσαγκαράκη, ομότιμου καθηγητή του Τμήματος Φιλολογίας. Ο Οδυσσέας υπήρξε ένας άνθρωπος που δούλεψε σκληρά στη ζωή του και κατόρθωσε μέσα σε αντίξοες υλικές συνθήκες να κατακτήσει τη γνώση και να αναγνωριστεί στο εξωτερικό. Από τον Καναδά, όπου είχε εκλεγεί καθηγητής στο Memorial University of Newfoundland, επέστρεψε στην Ελλάδα, στην πατρίδα του την Κρήτη, και υπηρέτησε για πολλά χρόνια στο Πανεπιστήμιό μας, διατελώντας για το διάστημα 1983-1984 Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής. Το Τμήμα Φιλολογίας εκφράζει τα πιο θερμά του συλλυπητήρια στη σύζυγό του Αγγέλα και στα παιδιά του.



Ο †Οδυσσέας Τσαγκαράκης  
σε συνέδριο στην Κρήτη  
(7.11.2009)

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ – ΔΙΟΡΓΑΝΩΣΗ ΕΚΔΗΛΩΣΗΣ  
*ΕΙΣ ΜΝΗΜΗΝ ΟΔΥΣΣΕΑ ΤΣΑΓΚΑΡΑΚΗ*

ΛΙΓΟΥΣ μήνες μετά την εκδημία τού Οδυσσέα Τσαγκαράκη το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης διοργάνωσε εκδήλωση αφιερωμένη στη μνήμη του, στην οποία συμμετείχαν με χαιρετισμούς και ομιλίες καθηγητές, συνάδελφοι αλλά και παλαιοί μαθητές του Οδυσσέα Τσαγκαράκη, καθώς και εκπρόσωποι των αρχών της πόλεως του Ρεθύμνου.

Ως φόρο τιμής στη μνήμη ενός διακεκριμένου επιστήμονα και πρωτεργάτη της Φιλοσοφικής Σχολής δημοσιεύονται εδώ κείμενα που παρουσιάστηκαν στην εκδήλωση αυτή.

# Αποχαιρετισμός στον Οδυσσέα

Γ. Μ. ΣΗΦΑΚΗΣ\*

**Ε**ΝΑΣ από τους πρώτους καθηγητές της Φιλοσοφικής Σχολής και θεμελιωτές του Φιλολογικού Τμήματος του Πανεπιστημίου Κρήτης, ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης, ξεκίνησε το ταξίδι του προς τα υπερκόσμια και αόρατα, εντελώς ξαφνικά· απλώς διακόπτοντας, ίσως για πρώτη φορά, τη συγγραφική του παραγωγή.

Ο Οδυσσέας είχε την τύχη να σπουδάσει την κλασική φιλολογία στη Γερμανία, όπου είχε πάει κατ' αρχήν για να δουλέψει ως εργάτης την εποχή της μεγάλης μετανάστευσης που έζησε η Ελλάδα στις δεκαετίες του 1950 και '60. Μετά την αναγόρευσή του σε διδάκτορα, το 1966, από το διάσημο, και για τις ελληνικές σπουδές του, Πανεπιστήμιο του Μονάχου, εργάστηκε σε διάφορα μέρη, στην Ευρώπη και Αμερική, για να καταλήξει στο Πανεπιστήμιο της Νέας Γης (Newfoundland) του Καναδά, που ήταν ο τελευταίος σταθμός της ακαδημαϊκής του πορείας, πριν από την επιστροφή του στην Ελλάδα το 1983 και τη μόνιμη πια εγκατάστασή του, με την Αγγέλα και τα δυο μικρά τους παιδιά, στο Ρέθυμνο.

Ως συγγραφέας ο Οδυσσέας ήταν δημιουργικός και ασταμάτητος, τόσο στον χώρο της αρχαίας ελληνικής φιλολογίας με τα βιβλία και τις μελέτες του σε επιστημονικά περιοδικά, που δημοσίευε σε τρεις γλώσσες, αγγλικά, γερμανικά και ελληνικά, πάνω σε μείζονες επιστημονικές περιοχές: την επική ποίηση και τον Όμηρο, και την πρώιμη λυρική ποίηση· όσο και στην πρωτότυπη λογοτεχνική παραγωγή του (τέσσερα μυθιστορήματα). Το ίδιο, μπορούμε να πούμε, αληθεύει και για τα ιστορικοπολιτικά του δοκίμια, που άρχισε να δημοσιεύει στο *Βήμα* από τον Μάιο του 1999 ως τον Ιανουάριο του 2015, αλλά και σε πολλά blogs (διαδικτυακές ιστοσελίδες) έως και τον περασμένο Ιούλιο. Και όπως πολλά από τα μελετήματά του για τον Όμηρο κερδίζουν από τη σύγκριση με ανάλογα στοιχεία περιεχομένου και μορφής που απαντούν στη νεοελληνική παραδοσιακή λογοτεχνία, την οποία γνώριζε πολύ καλά, έτσι και, αντίστροφα, τα πιο εφήμερα άρθρα του στον τύπο κερδίζουν σε βάθος και αξιοπιστία από συνεχείς αναφορές και συγκρίσεις με παράλληλα, που ο σοφός συγγραφέας αντλεί από τους αρχαίους κλασικούς.

---

\* Πρόεδρος του Συμβουλίου του Πανεπιστημίου Κρήτης από 12/2012 έως 10/2015.

*Χαίρε, φίλτατ' Ὀδυσσέα.* Η οδύνη του πένθους σου μεγάλη, αλλά το έργο σου θα συνεχίσει να διδάσκει και να εμπνέει μαθητές και φίλους.





## Εἰς μνήμην Οδυσσέα Τσαγκαράκη

Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ\*

Εἶδα τελευταία φορά τον Οδυσσέα Τσαγκαράκη πέρυσι τέτοιον καιρό, στην τελετή μνήμης για τον Στυλιανό Αλεξίου. Τα είπαμε για λίγο και μετά έφυγε με το γνωστό γοργό του βήμα, ευθυτενής όπως πάντα. Σκέφτηκα τότε πόσο λίγο είχε αλλάξει από την πρώτη φορά που τον συνάντησα στο Ρέθυμνο κάποια στιγμή τον Γενάρη του 1991. Ήταν η πρώτη μου επίσκεψη στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, είχε φοβερή κακοκαιρία, έριχνε θυμάμαι χαλάζι, αλλά η κακοκαιρία δεν πτόησε τον Οδυσσέα, με ξενάγησε στο Πανεπιστήμιο στα Περιβόλια και μετά μιλήσαμε πολλή ώρα για φιλολογικά θέματα, κυρίως για τη λυρική ποίηση, που ήταν το κοινό μας ενδιαφέρον. Στο πλαίσιο αυτό μου μίλησε για τον δάσκαλό του, τον Μαξ Τρόυ, για τα χρόνια στο Μόναχο και κυρίως για το πόσο πάλεψε να υπερβεί τις οικονομικές και άλλες αντιξοότητες, να σπουδάσει και να κάνει καριέρα στον τομέα που αγαπούσε. Ήταν μια ιστορία που τον έκανε περήφανο, όχι μόνο γιατί τα κατάφερε αλλά και γιατί έπιασαν τα χέρια του. Θυμάμαι μια φορά που μας είχε καλέσει στο σπίτι του, μετά τη διάλεξη του Richard Hunter, να μου δείχνει ένα βοτσαλωτό μονοπάτι και να μου λέει με μεγάλη περηφάνεια, «εγώ το έφτιαξα, σας αρέσει;»

Έτσι τον θυμάμαι πάντα, ένα σκληραγωγημένο άνθρωπο περήφανο για όλα όσα ήξερε να κάνει, τόσο για τις πρακτικές του δεξιότητες όσο και για το επιστημονικό του έργο, περήφανο για όλους τους στόχους που έθεσε και επέτυχε στη μακρά και ευδόκιμη πορεία του για την οποία θα μιλήσουν σήμερα πολλοί εκλεκτοί συνάδελφοι. Ο αδόκητος θάνατός του μας συγκλόνισε όλους—δεν θα μπορούσα ποτέ να φανταστώ πέρυσι τέτοιον καιρό ότι ένα χρόνο αργότερα θα αποχαιρετούσαμε τον Οδυσσέα που έμοιαζε σαν να μην τον είχε αγγίξει ο χρόνος. Εκφράζω τα θερμά μου συλλυπητήρια στην οικογένειά του. Να ζήτε να τον θυμάστε, θα τον κρατήσουμε και εμείς στη μνήμη μας ευθυτενή, δραστήριο και παραγωγικό.



\* Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής.

# Εις μνήμην Οδυσσέα Τσαγκαράκη

Γιώργος ΜΑΡΙΝΑΚΗΣ\*

**Η** ΠΡΩΤΟΒΟΥΛΙΑ του Τμήματος Φιλολογίας να διοργανώσει εκδήλωση μνήμης για τον εκλιπόντα διακεκριμένο πανεπιστημιακό καθηγητή και ξεχωριστό άνθρωπο Οδυσσέα Τσαγκαράκη, επιβεβαιώνει τα θερμά αισθήματα εκτίμησης και σεβασμού της πανεπιστημιακής κοινότητας και των συναδέλφων του για την προσωπικότητα και τη συνολική προσφορά του. Είναι μια πρωτοβουλία άξια συγχαρητηρίων στην οποία συμμετέχω κι εγώ, αποδεχόμενος την τιμητική πρόσκληση που μου απηύθυναν οι διοργανωτές της, για να καταθέσω με τη σειρά μου το δικό μου ίχνος στην αποψινή εκδήλωση, ως θεσμικός εκπρόσωπος του Δήμου μας. Αισθάνομαι ότι είναι μια οφειλόμενη τιμή εκ μέρους όλων μας στην προσωπικότητα και τη θαυμαστή διαδρομή ενός ανθρώπου που πρώτα απ' όλα ήταν αγωνιστής της ζωής.

Στη μνήμη μας, ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης, καταχωρήθηκε ως ένας σύγχρονος Οδυσσέας, αφού η ίδια του η ζωή ήταν ένα διαρκές ταξίδι στη γνώση αλλά και τον κόσμο: Ταξίδεψε, ως οικονομικός μετανάστης στη Γερμανία σε εξαιρετικά δύσκολες εποχές και συγχρόνως έδωσε έναν ακούραστο και πεισματάρη αγώνα βιοπορισμού και ακαδημαϊκών σπουδών. Περιπλανήθηκε στην Ευρώπη και τον Καναδά και κατάφερε με την αξία του να αναδειχθεί σε ένα διακεκριμένο, στην Ελλάδα και το εξωτερικό, επιστήμονα. Αντί όμως να επιλέξει να μείνει στις αξιόλογες θέσεις που είχε κατακτήσει στα πανεπιστήμια του εξωτερικού, επέστρεψε στο δικό μας Πανεπιστήμιο για να οργανώσει μεταξύ άλλων, πρωτοπορώντας για μία ακόμη φορά, το Τμήμα Φιλολογίας αλλά και να ζήσει στο Ρέθυμνο που προφανώς αγάπησε, έφτιαξε το σπιτικό του και μια ωραία οικογένεια και εντέλει έχασε τη ζωή του κολυμπώντας στα νερά του.

Μια διαδρομή ζωής, από αυτές που εμπνέουν κλασικά λογοτεχνικά ή θεατρικά έργα, διαχρονικής αξίας.

Προσωπικά λοιπόν καταθέτω τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη στον εκλιπόντα για τη γενναία του απόφαση να μείνει στο Πανεπιστήμιο και στον τόπο μας και να συνδράμει στον εξελικτικό του βηματισμό. Διότι,

---

\* Δήμαρχος Ρεθύμνου.

πέραν της προσφοράς του στην πανεπιστημιακή κοινότητα του Ρεθύμνου, την οποία θα αναδείξουν με τον πληρέστερο τρόπο οι συνάδελφοί του στην αποψινή εκδήλωση, πρόσφερε σημαντικό έργο και στην πρόοδο της κοινωνίας μας. Ήταν ένας άνθρωπος με πολλές ιδιότητες και ιδιαίτερα χαρίσματα. Διακεκριμένος ακαδημαϊκός με αναγνωρίσιμη εντός και εκτός των συνόρων της χώρας μας πνευματική προσφορά, σημαντικός στοχαστής σε θέματα υψηλού προβληματισμού για τον άνθρωπο, την κοινωνία, τις αξίες, τη ζωή και συνάμα ενεργός πολίτης που μοιραζόταν με ευπρέπεια κι εγκυρότητα τη γνώση και τις πεποιθήσεις του με τους ανθρώπους. Οι δημόσιες παρεμβάσεις του συνοδεύονταν από τόλμη και παρρησία, ακόμη κι όταν πραγματευόταν θέματα που έθιγαν ευαίσθητα κοινωνικά, πολιτικά, θρησκευτικά ζητήματα, θέματα παιδείας κ.ά. Εξέθετε τις απόψεις του, στη δημόσια κρίση και κριτική, χωρίς δισταγμούς και ηθικοπλαστικά διλήμματα.

Βλέπετε, πολλοί μιλούν κατ' ιδίαν αλλά λίγοι εκτίθενται. Εκείνος το έκανε και είχε πραγματικά ενδιαφέρον η οπτική του γωνία, τα μεθοδολογικά του εργαλεία στην ερμηνεία των θεμάτων που προσέγγιζε, ο τρόπος που στοιχειοθετούσε τα επιχειρήματά του, πάντα με αναφορές στην Αρχαία Ελλάδα, την οποία είχε μελετήσει συστηματικά και σε βάθος. Αυτή την κατακτημένη, με πολύ μεγάλο προσωπικό κόστος και επίπονη προσπάθεια, γνώση είχε την ικανότητα να τη διαχέει, με τρόπο προσηνή και προσιτό σε όλους.

Ήταν εντυπωσιακή η ικανότητά του να επικαιροποιεί στους συγκαίρινούς μας χρόνους τον πλούτο των ιδεών της Αρχαίας Ελλάδας και όλα όσα η Αρχαία Ελληνική Γραμματεία δίδαξε στον κόσμο, αναδεικνύοντας κάθε φορά τη διαχρονικότητα και τη δύναμη αυτών των ιδεών στο διάβα του χρόνου.

Ακόμη κι αν κάποιος δεν συμφωνούσε πάντοτε με τις απόψεις του, ουδείς νομίζω διαφωνούσε με την ευπρέπεια των παρεμβάσεών του, την έκδηλη πίστη του στις αρχές του Δικαίου και την Αρετή, αλλά και στην εμβάθυνση των θεμάτων που κάθε φορά πραγματευόταν. Ακριβοδίκαιος, με βαθιά ευαισθησία σε ζητήματα που θίγουν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και επιβίωση, σεμνός και ξεκάθαρος στις απόψεις του, επιχειρούσε με κάθε παρέμβασή του να προσφέρει μια αντικειμενική ερμηνεία της κάθε πτυχής της πραγματικότητας που μελετούσε αλλά και να προτείνει μια ρεαλιστική λύση για τη διαχείριση διαγνωσμένων προβλημάτων.

Δεν θα ήθελα να υπεισέλθω σε τοποθετήσεις που αφορούν το επιστημονικό του έργο, το οποίο υπάρχουν πολλοί αρμοδιότεροι από μένα

να το κρίνουν. Εκείνο το οποίο μπορώ με βεβαιότητα να καταθέσω είναι πως η Επιστήμη και το Ρέθυμνο στερήθηκαν ένα άξιο μέλος του Πανεπιστημίου, που βρισκόταν σ' ένα διαρκή, υγιή και χρήσιμο διάλογο με το ανθρώπινο δυναμικό του, άλλοτε με την ιδιότητα του αναγνωρισμένου ακαδημαϊκού καθηγητή και άλλοτε με αυτή του πολίτη που νοιάζεται για τον τόπο που ζει και συνδράμει στην εξέλιξή του με τον πλούτο του πνευματικού του οπλοστασίου και τη δύναμη που εκπέμπει η σταθερή αγωνιστική του διάθεση υπέρ του καλού και αγαθού.

Αυτή η διαρκής αλληλεπίδρασή του με την κοινωνία μας, η διανοητική σχέση που καλλιέργησε με τους ανθρώπους της και η, εκ μέρους του, συνεχής τροφοδοσία αυτής της σχέσης με χρήσιμες παρεμβάσεις, θα μας λείψει. Είμαστε βέβαιοι, όμως, ότι θα αποτελέσει πηγή έμπνευσης για όσους επιθυμούν να τη μιμηθούν και να στηρίξουν τη δημιουργική και γόνιμη συνύπαρξη και δυναμική διάδραση του κορυφαίου πνευματικού κυττάρου που διαθέτει η πόλη μας, του Πανεπιστημίου Κρήτης, με την τοπική κοινωνία—αλληλεπίδραση, άλλωστε, που αποδεικνύει μεταξύ άλλων και η σημερινή μας Εσπερίδα.



## Οδυσσέας Τσαγκαράκης, Εντυχισμένος που έκανε το ωραίο ταξίδι...

Αγγέλα ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ\*

**Ο** ΟΔΥΣΣΕΑΣ γεννήθηκε στην Τουρλωτή του νομού Λασιθίου τον Οκτώβριο του 1936. Πολλά τα αρχαία ονόματα στο χωριό: Επαμεινώνδας, Σωκράτης, Αριστοτέλης... Του έλαχε το Οδυσσέας. 12-13 χρόνων, στην παραλία κάτω απ' το χωριό του, το «Βαρκοτόπι», έφτιαχνε σχεδίες με ξύλα που έβρισκε εδώ κι εκεί και με σανίδες απ' το νεκροταφείο. Σκόπευε, λέει, να φύγει για την Αφρική. «Ε, Οδυσσέα, πάρε μας μαζί σου!» του φώναζε η παλιοπαρέα. «Στο άλλο ταξίδι», απαντούσε εκείνος. Αλλά η σχεδία του, εννοείται, βούλιαζε μερικά μέτρα απ' την ακτή.

Το χωριό ήταν πολύ φτωχό, όπως όλα τα χωριά εκείνη την όχι και τόσο μακρινή εποχή. Τα παιδιά μάζευαν μ' ένα τενεκάκι το λάδι που έσταζε από τα ελαιουργεία, και με τις δεκάρες που κέρδιζαν αγόραζαν εκείνο το εκλεκτό είδος, τις καραμέλες του μπακάλη. Όμως η οικογένεια του Οδυσσέα είχε μια επιπλέον κακοτυχία: ο πατέρας, χτίστης στο επάγγελμα, είχε πάθει κρυσπαγήματα στον πόλεμο της Αλβανίας και δεν μπορούσε πια να εργαστεί. Ξεπουλώντας τα χτήματά τους έστειλαν οι γονείς τα παιδιά, τον Οδυσσέα και τον λίγο νεότερο αδελφό του Γιώργο, στην πόλη, τη Σητεία, να φοιτήσουν στο Γυμνάσιο. Βοήθεια τους έστελναν εκεί μόνο σε είδος. Και τα παιδιά, όταν ήθελαν λίγο να ξεσκάσουν, έδιναν αβγά αντί για εισιτήριο στον μοναδικό κινηματογράφο της πόλης.

Μετά το Γυμνάσιο, ο Οδυσσέας θέλησε να συνεχίσει τις σπουδές του. Αλλά δεν είχε ούτε καν τα ναύλα, για να φτάσει ως τον Πειραιά. Εργάστηκε στα νταμάρια του γύψου, στο Αλτσί, κουβαλώντας στους ώμους του την πέτρα. Μιάμιση ώρα να πάει απ' το χωριό και μιάμιση ώρα να γυρίσει... Συντηρούσε τώρα και τους γονείς του.

Ο αδελφός του εντωμεταξύ ήταν ήδη στην Αθήνα. Έβγαζε το ψωμί του παίζοντας σαξόφωνο σ' ένα κέντρο. Είχε μάθει το συγκεκριμένο

---

\* Πρόεδρος του Τμήματος Φιλολογίας το 2015/16.

όργανο στη μπάντα του Δήμου, στη Σητεία. Άλλο ένα χωράφι είχε φύγει για να αγοραστεί το πολύτιμο μουσικό όργανο. Τα δυο αδέρφια έμειναν για λίγο σε ένα καμαράκι στην πρωτεύουσα. Ο Οδυσσέας προσπάθησε να βρει δουλειά. Χτυπούσε τις πόρτες των σπιτιών που έβλεπε να έχουν ανάγκη από μερεμέτια, αλλά οι καιροί ήταν δύσκολοι, δεν έβρισκε δουλειά ούτε του ποδαριού. Δεν γινόταν να μείνει περισσότερο στην Αθήνα. Το 1960 έφυγε στη Γερμανία. Δούλεψε ανειδίκευτος εργάτης στο εργοστάσιο. Με μια γραμματική κι ένα λεξικό βάλθηκε να μαθαίνει τη δύσκολη γλώσσα. Κι έπειτα ζήτησε να δουλέψει στη βάρδια της νύχτας, για να μπορεί να σπουδάσει την ημέρα. Έτσι φοίτησε στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου.

Οι καθηγητές του τον εντόπισαν ωρίς. Ο περίφημος Bruno Snell τον βοήθησε. Παράλληλα με τις προπτυχιακές σπουδές του άρχισε διδασκαλία. Και το 1966 ήταν κιάλας διδάκτορας του Πανεπιστημίου του Μονάχου. Σκόπευε να επιστρέψει στην Ελλάδα, να διοριστεί σε Γυμνάσιο. «Με τα δικά σου προσόντα;» απορούσαν οι φίλοι του. Και έκανε αίτηση σε πανεπιστήμιο του Καναδά. «Ελάτε για συνέντευξη», του έγραψαν από εκεί. «Δεν έχω χρήματα για το εισιτήριο», αναγκάστηκε να ομολογήσει. Μια μέρα ωστόσο του χτύπησαν το κουδούνι. Καναδός καθηγητής, σε συνέδριο στη Γερμανία, πέρασε από το σπίτι του Οδυσσέα, του πήρε τη συνέντευξη, τον ενέκρινε και του έδωσε τη θέση.

Έφυγε χωρίς βαλίτσα από τη Γερμανία. Δεν του χρειαζόταν. Αφού μόνο ένα λεπτό μπουφάν είχε στην κατοχή του και ένα παντελόνι—το έπλενε, το στέγνωνε στη σόμπα, το ξαναφορούσε. Μα πώς θα δίδασκε, αλήθεια, πώς θα εμφανιζόταν μπροστά σε φοιτητές και συναδέλφους; Νέο πρόβλημα να του τριβελίζει το μυαλό. Ευτυχώς όμως εκεί πέρα στην Αμερική ήταν όλοι τους απλά ντυμένοι. Ανακούφισή· ακόμα ένα εμπόδιο ξεπεράστηκε.

Κι έπειτα, η πρώτη επιστροφή του στην πατρίδα. Είχε αγοράσει μια πελώρια αμαξάρα, μια λιμουζίνα. «Ήθελα, παιδιά μου, να κάνω κι εγώ τη φιγούρα μου», μας εξομολογήθηκε ένα βράδυ Αυγούστου στη Σητεία, καθώς μας αφηγείτο την ιστορία της ζωής του. Επιθυμούσε κιάλας να βρει ένα κορίτσι από τον τόπο του. Το ανακάλυψε αμέσως. Την είδε πίσω από ένα τζάμι λεωφορείου. Ήταν η Αγγέλα και πήγαινε σε γάμο, φορώντας τα καλά της. Έστειλε προξενιό. «Αν είναι καλός άνθρωπος...», είπε η Αγγέλα. Ο γάμος έγινε μέσα σε ένα μήνα.

Και ήταν καλός άνθρωπος, καταλήγει τώρα η Αγγέλα. Το διαπίστωσε μια ολόκληρη ζωή.

Συναντήθηκα με την Αγγέλα Τσαγκαράκη και τον Μιχάλη, τον γιο τους, ένα ζεστό απόγευμα του Οκτωβρίου, στο μεγάλο σπίτι που έχτισε ο Οδυσσέας στον Αδελιανό Κάμπο, όταν, το 1982, ήρθε να εγκατασταθεί μόνιμα στο Ρέθυμνο. Ήθελε πάντα να γυρίσει στην πατρίδα Κρήτη, μου λένε: όχι στην Αθήνα, ούτε στη Θεσσαλονίκη, αλλά εδώ, στον τόπο του. Το Πανεπιστήμιο Κρήτης, η Φιλοσοφική Σχολή, που είχε ιδρυθεί το 1977, του πρόσφερε πλέον αυτή τη δυνατότητα.

Το σπίτι είναι πολύ μεγάλο. Καταλαβαίνει κανείς ότι όλη η στέρηση που βίωσε το μικρό λασιθιωτάκι, ο έφηβος των λατομείων, ο νεαρός *Gastarbeiter* του Μονάχου, χρειαζόταν μιαν αναπλήρωση: την άπλα ενός μεγάλου σπιτιού κι ενός πλούσιου κήπου. Το εντυπωσιακό όμως είναι άλλο: το βοτσαλωτό που καλύπτει μια έκταση πολλών δεκάδων τετραγωνικών, έξω από το σπίτι, κάτω από την πέργκολα, έως τον δρόμο—45.000 κροκάλες από την παραλία. Ο Οδυσσέας κουβάλησε με τα χέρια του, μέσα σε δυο κάθε φορά κουβάδες, να ισοζυγιάζουν, από την παραλία του Άδελε, καλοδιαλεγμένες στρογγυλές πέτρες. 45.000: τόσες τις υπολόγιζε ο ίδιος. Για μήνες, ίσως χρόνια, έστρωνε τακτικά σαν έμπειρος χτίστης το βοτσαλωτό του. Δουλειά ανθρώπου που είχε αγαπήσει την πέτρα, δουλειά μυρμηγκιού που μαζεύει ένα ένα τα πολύτιμα σπόρια του, δουλειά ακάματου, επίμονου ανθρώπου.

Για το επιστημονικό έργο του Οδυσσέα θα μας μιλήσουν πολύ αρμοδιότεροι συνάδελφοι. Εγώ θα πω μονάχα δυο λόγια για την άλλη του δημιουργική απασχόληση, τη λογοτεχνία. Πριν επιστρέψει στην πατρίδα Κρήτη, είχε ήδη γράψει και δημοσιεύσει ένα μυθιστόρημα έντονης νοσταλγίας για τον γενέθλιο τόπο. Είναι οι *Ανοιχτοί δρόμοι*, 1977, ηθογραφία, σε κρητική διάλεκτο, που ζητά να αποδώσει τα μεράκια δυο νέων που αγαπιούνται, αλλά δοκιμάζονται από ποικίλες αντιξοότητες. Επτά χρόνια αργότερα, ένα δεύτερο μυθιστόρημα, σε ακόμα πιο βαριά διάλεκτο, με τίτλο *Μαδώντας τη μαργαρίτα*, θα συμπληρώσει το πρώτο, προσφέροντας το ευτυχές τέλος στην ιστορία: οι δυο νέοι επιτέλους παντρεύονται.

Ο Οδυσσέας είχε αποθησαυρίσει μέσα του εκφράσεις και παραδοσιακά φερσίματα, χειρονομίες, συνήθειες, και επίσης—αυτό φαίνεται να τον ενδιαφέρει ιδιαίτερα—τον ιδιόρρυθμο ερωτικό πόθο του λαϊκού ανθρώπου, του αρσενικού, που εκφράζεται άμεσα με κάποια τραχύτητα, χωρίς τον αστικό εξευγενισμό, αλλά και με γνησιότητα. Οι *Ανοιχτοί δρόμοι* μεταφράστηκαν στα αγγλικά το 1981. Θα δυσκολεύτηκε λιγούλακι η μεταφράστρια...

Τα επόμενα δύο μυθιστορήματα, *Κρυφές επιθυμίες*, 1998, και *Μπροστά στο αύριο*, 2001, ανήκουν στο είδος του campus novel, του πανεπιστημιακού μυθιστορήματος, που είχε αποκτήσει παγκοσμίως, στο γύρισμα του αιώνα, πολλούς θιασώτες. Οι υποθέσεις, όπως αναγράφονται στη βιβλιογραφική βάση:

Ένας άντρας, χαμένος ανάμεσα στον ενστικτώδη πόθο και τη συνειδητή βούληση, που ρισκάρει και παίζει με τη ζωή του, παρασύροντας στη δίνη τού έρωτά του δύο γυναίκες. Ένας έρωτας απελπισμένος, επίπονος για τον παντρεμένο καθηγητή πανεπιστημίου και τη μεταπτυχιακή φοιτήριά του.

Και το δεύτερο:

Ο Άρης ζει ευτυχισμένος με τη Βανέσα και τη μικρή Πέγκι. Ξαφνικά βλέπει τη ζωή και την πανεπιστημιακή του καριέρα να καταστρέφονται, όταν η Βανέσα τον αφήνει για να ξεκινήσει τη δική της καριέρα στο θέατρο με τη βοήθεια κάποιου άλλου...

Ο Οδυσσέας, ως συγγραφέας, έχει περάσει πια στη γοητεία των Σειρήνων. Εγκαταλείποντας τον παραδοσιακό κόσμο, την κρητική ύπαιθρο και τα κάπως τραχιά αλλά υγιή, όπως του φαίνονταν, ήθη, ανοίγεται στη χώρα της αμαρτίας, της επιδίωξης της επιτυχίας και της κατάκτησης της ηδονής.

Ο ίδιος ωστόσο παρέμεινε ένας άνθρωπος πολύ τακτικός, πολύ μετρημένος, με μια αυστηρά ρυθμισμένη καθημερινότητα. Στο Πανεπιστήμιο τον βλέπαμε μονάχα τις πολύ πρωινές ώρες. Όταν εμείς πηγαίναμε, αυτός γυρνούσε. 12 η ώρα ήταν απαρέγκλιτα για εκείνον η ώρα του μεσημεριανού φαγητού, 17:30 η ώρα του βραδινού. Ήταν μανιώδης με την υγιεινή διατροφή. Ήταν ένας conservative, όπως λέει ο γιος του με πολύ σεβασμό (κι ας καβγάδιζαν για τα πολιτικά), ένας συντηρητικός: εργατικότητα – αποταμίευση – αξιοκρατία. Δεν μου ακούγονται—την αλήθεια να πω—και πολύ συντηρητικά πλέον όλα αυτά.

Οπωσδήποτε ο Οδυσσέας ήταν συνεσταλμένος. Η απώλεια των μαλλιών από αυτοάνοσο νόσημα, στα επτά μόλις χρόνια του, σε μια εποχή που δεν ήταν καθόλου της μόδας τα ξυρισμένα κεφάλια, τον έκανε επιφυλακτικό στις σχέσεις του. Όμως κάτω από την επιφύλαξη αποκαλυπτόταν όχι δύσκολα ένας τρυφερός άνθρωπος. Όπως όταν μας αφηγήθηκε, με απλότητα και χιούμορ, την ιστορία της ζωής του εκείνο το βράδυ στη Σητεία. Γελούσε εύκολα, λέει η Αγγέλα, γελούσε με το παραμικρό. Τρελαινόταν με την εγγονή του Κωνσταντίνα. Της αφηγιόταν παραμύθια, και βέβαια την *Οδύσσεια*, της έδειχνε τα ζώα και τα φυτά



του Άδελφου. Έπαιζε μαζί της σαν παιδί. Ανακάλυψε μάλιστα, στα 70 του, πως ήθελε να είχε γίνει, λέει, νηπιαγωγός.

Ακόμα—σε αυτό έχω ιδιαν πείρα—ασχολιόταν με το facebook. Ναι, ο Οδυσσέας, κοντά 80 χρόνων, δεν είχε καθόλου μείνει πίσω στη σύγχρονη τεχνολογία και στην κοινωνική δικτύωση. Έκανε αναρτήσεις και παρακολουθούσε με πάθος τα like και τις κοινοποιήσεις που αποσπούσε, κάτι που ανακοίνωνε ανελλιπώς σε μια μάλλον εκνευρισμένη (το λέει η ίδια) Αγγέλα. Γνωστό είναι, άλλωστε, πως παρενέβαινε κιόλας σε κρίσιμα θέματα της επικαιρότητας, γράφοντας σε έντυπα και ηλεκτρονικά μέσα.

Σκόπευε να ζήσει 90 χρόνια και βάλε. Ετοίμαζε καινούργια επιστημονικά και λογοτεχνικά έργα. Ήθελε να συνοδεύσει την Κωνσταντίνα στην πρώτη της μέρα στο Πανεπιστήμιο και, ει δυνατόν, να παραστεί και στην αποφοίτησή της. Δεν πρόλαβε. Εκείνη εκεί η σχεδία, που θα τον πήγαινε στην επιθυμητή χώρα, δεν άντεξε στο μακρύ ταξίδι.

Απ' όλα τα αρχαία ονόματα που έδιναν οι σοφές νονάδες στο χωριό τού έλαχε το Οδυσσέας. Και έκανε, αλήθεια, πολλά ταξίδια. «Ε, Οδυσσέα, πάρε μας μαζί σου!» Μας πήρε μαζί του. Την οικογένειά του, εμάς τους συναδέλφους, τους φοιτητές, τους αναγνώστες του. Λοιπόν, εδώ ταιριάζει, πιστεύω, για πολλούς λόγους ο στίχος του ποιητή: *Ευτυχισμένος που έκανε το ωραίο ταξίδι...*



# Η συμβολή του Οδυσσέα Τσαγκαράκη στις ομηρικές σπουδές

Μιχαήλ ΠΑΣΧΑΛΗΣ\*

Non omnis moriar multaue pars mei  
vitabit Libitinam.

(Οράτιος, Ωδές 3,30,6-7)

**Μ**Ε ΑΥΤΑ τα λόγια ο Ρωμαίος λυρικός ποιητής Οράτιος κλείνει το τρίτο βιβλίο των Ωδών του, έχοντας προηγουμένως διακηρύξει με υπερηφάνεια ότι συνέθεσε έργο προορισμένο να ζήσει αιώνια. Οι δημιουργοί της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας επένδυσαν στη μνήμη των μεταγενεστέρων για να υπερβούν το πεπερασμένο της ανθρώπινης ύπαρξης. Και φαίνεται πως είχαν δίκιο: 2023 χρόνια μετά τον θάνατό του ο Οράτιος είναι πιο ζωντανός παρά τον καιρό που ζούσε, τουλάχιστον όσον αφορά στη σημερινή οικουμενική απήχηση του έργου. Στον δικό μας αλλά και σε άλλους πολιτισμούς ο άνθρωπος επενδύει στη μνήμη των επιζώντων, στη μνήμη του στενού κύκλου των συγγενών και φίλων, οπότε η ανάμνηση διατηρείται για όσο διάστημα συνεχίζουν να υπάρχουν αυτοί που τον γνώρισαν, ή πάλι στη μνήμη του κοινού ή μιας συγκεκριμένης κοινότητας που διατηρεί πνευματική επαφή με το έργο του εκλιπόντος. Τα τελευταία χρόνια συνέβη και ένα θαύμα που ανέτρεψε την ως τώρα τηρούμενη συνθήκη επιβίωσης: η ψηφιοποίηση εκατομμυρίων εντύπων ανέσυρε από τη σφαίρα της λήθης και επανέφερε στη συλλογική μνήμη εκατοντάδες χιλιάδες ονόματα δημιουργών και ερευνητών.

Ως κλασικός φιλόλογος ο Καθηγητής Οδυσσέας Τσαγκαράκης, τη μνήμη του οποίου τιμά σήμερα το Τμήμα Φιλολογίας, υπήρξε κατά κύρια ειδικότητα μελετητής της αρχαϊκής ποίησης (επικής και λυρικής) και κυρίως του Ομήρου. Ως ομηριστής διεθνούς φήμης συνέγραψε πολλά άρθρα και τρεις μονογραφίες, στις οποίες θα αναφερθώ εν συντομία. Η παλαιότερη ομηρική μελέτη του τιτλοφορείται *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer* (Η φύση και το υπόβαθρο

---

\* Καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας.

των βασιικών ομηρικών αντιλήψεων για τη δύναμη της θεότητας) και εκδόθηκε στο Άμστερνταμ το 1977 από τον εκδοτικό οίκο B. R. Grüner. Έχει έκταση 163 σελίδες και είναι αφιερωμένη στη μνήμη της μητέρας του. Το ερώτημα που τον απασχόλησε είναι αν η δράση των θεών του Ομήρου αποτελεί απλή ποιητική επινόηση, που διαμορφώθηκε για να υπηρετήσει αποκλειστικά τις ανάγκες της πλοκής και γενικότερα της αφήγησης. Ο Τσαγκαράκης υποστήριξε ότι, μπορεί οι θρησκευτικές αντιλήψεις στον Όμηρο να εξυπηρετούν πρωτίστως ποιητικές ανάγκες, αλλά αφορμώνται από την πραγματικότητα και η αφετηρία τους είναι αναγνωρίσιμη, με την έννοια ότι συνδέονται με την κοινή λατρεία, όπως τη γνωρίζουμε από τους ιστορικούς χρόνους αλλά και από τις πληροφορίες που μας παρέχουν οι πινακίδες της Γραμμικής Β. Στη μονογραφία του συζητά τις ιδιότητες και τις ενέργειες του Δία, του Απόλλωνα, της Αθηνάς, ανώνυμων θεοτήτων («θεοί», «θεός», «δαίμων») καθώς και της Μοίρας.

Οι πιο κλασικές περιπτώσεις αφορούν σε θεϊκές παρεμβάσεις, όπου η θεότητα εκπληρώνει ευχές και εισακούει παρακλήσεις ή αντίστροφα τιμωρεί και βλάπτει τον άνθρωπο. Εδώ η αναλογία με τη λατρευτική πράξη είναι προφανής και ο Τσαγκαράκης εισφέρει πολλά παραδείγματα, που συνδέουν τον ποιητικό κόσμο του Ομήρου με την κοινή λατρεία. Τι γίνεται, όμως, με την περίπτωση π.χ. της Αθηνάς στην πρώτη ραψωδία της *Ιλιάδας*; Υπενθυμίζω το επεισόδιο. Είναι η στιγμή όπου ο Αχιλλέας, εξοργισμένος με τον Αγαμέμνονα, είναι έτοιμος να σύρει το ξίφος του από τη θήκη οπότε εμφανίζεται η Αθηνά από τον ουρανό και τον εμποδίζει. Ο ποιητής μάς πληροφορεί ότι την έστειλε η Ήρα που νοιάζεται και αγαπά το ίδιο και τον Αχιλλέα και τον Αγαμέμνονα. Η θεά στέκεται πίσω από τον Αχιλλέα και πιάνει την ξανθή κόμη του. Είναι ορατή μόνο στον ίδιο και σε κανέναν άλλο. Ας παρακολουθήσουμε τη συνέχεια μέσα από τη μετάφραση των Καζαντζάκη και Κακριδή:

Σάστισε αυτός, τα πίσω στράφηκε, κι ευτύς αναγνωρίζει  
την Αθηνά Παλλάδα — κι άστραφταν φριχτά τα δυο της μάτια —  
και κράζοντάς τη με ανεμάρπαστα της συντυχαίνει λόγια:  
«Τέκνο του Δία του βροντοσκούταρου, γιατί ήρθες τώρα πάλε;  
Για τον υγιό του Ατρέα μην έτρεξες, να δεις την ξιπασιά του;  
Εγώ ένα λόγο ωστόσο θα ΄λεγα, που θα γενεί, λογιάζω:  
με τ' άπρεπά του αυτά καμώματα θα γοργοθανάτισει.»  
Τότε η Αθηνά, η θεά η γλαυκόματη, του απηλογήθη κι είπε:  
«Ήρθα να πάψω εγώ την όργητα που σε κρατεί, αν μ' ακούσεις,  
σταλμένη απ' την κρουσταλλοβράχιονη την Ήρα από τα ουράνια,

που και τους δυο σας ίδια νοιάζεται κι ίδια σας έχει αγάπη.  
 Μον' έλα, σκόλνα τα μαλώματα και το σπαθί μη σέρνεις·  
 με λόγια ωστόσο, αν θέλεις, βρίσε τον, κι όπου σε βγάλει η γλώσσα!  
 Κι εγώ ένα λόγο τώρα θα 'λεγα, που σίγουρα θα γένει:  
 τρίδιπλα τόσα δώρα ατίμητα μια μέρα θα σου δώσουν  
 γι' αυτό το ντρόπιασμα, μόν' άκου μας και το θυμό σου κράτα.»  
 Τότε ο Αχιλλέας ο φτεροπόδαρος απηλογοιά τής δίνει:  
 «Δεν πρέπει αλήθεια την ορμήνια σας, θεά, να παρακούσω,  
 κι ας πνίγει η οργή βαθιά τα σπλάχνα μου· το πιο συφέρο αυτό 'ναι.  
 Που τους θεούς γρικάει, με προθυμία τον συνακούν κι εκείνοι.»  
 Είπε, και το τρανό ξανάσπρωξε σπαθί του στο θηκάρι  
 στη βαριά φούχτα το χερόλαβο κρατώντας το ασημένιο.

Η επιφάνεια της Αθηνάς έχει εξηγηθεί ως ψυχολογικό φαινόμενο και ως ποιητικό εύρημα αλλά ο Τσαγκαράκης μας δίνει τη δική του ερμηνεία. Ας τον ακούσουμε:

[...] δεν είναι δίκαιο να απορρίψει κανείς το θρησκευτικό στοιχείο στην περίπτωση αυτή και είναι επιπλέον λάθος διότι στον Όμηρο αλλά και στην κοινή θρησκεία υφίσταται η αντίληψη της Αθηνάς που νουθετεί. Εξάλλου είναι γενικά αποδεκτό το θρησκευτικό υπόβαθρο της θεϊκής επιφάνειας. Ο πιο συνειδητοποιημένος αναγνώστης μπορεί να κάνει λόγο για *ψυχολογικό θαύμα* αλλά δεν μας βοηθάει να αντιληφθούμε τα αισθήματα του ομηρικού ανθρώπου.

Η δεύτερη και σημαντικότερη μονογραφία του Οδυσσέα Τσαγκαράκη τιτλοφορείται *Form and Content in Homer (Μορφή και περιεχόμενο στον Όμηρο)*. Συμπεριελήφθη, με αριθμό 46, στη σειρά *Hermes Einzelschriften*, που τότε εξέδιδαν οι διακεκριμένοι μελετητές της κλασικής γραμματείας Jochen Bleicken, Karl Büchner και ο πολύ γνωστός ομηριστής Wolfgang Kullmann. Εκδόθηκε το 1982 στο Wiesbaden από τον εκδοτικό οίκο Franz Steiner. Ο Τσαγκαράκης αφιερώνει το βιβλίο, που έχει έκταση 170 σελίδες, στη μνήμη του πατέρα του.

Για την καλύτερη κατανόηση του περιεχομένου και της σημασίας του βιβλίου απαιτείται μια μικρή εισαγωγή. Οι μελετητές Milman Parry και Albert Lord, βασισμένοι στη διαπίστωση ότι τα ομηρικά έπη εμφανίζουν στερεότυπες σκηνές και εκφράσεις, που συχνά επαναλαμβάνονται αυτούσιες, αξιοποίησαν τις έρευνές τους σχετικά με την προφορική ηρωική ποίηση της Πουγκοσλαβίας για να φωτίσουν τον τρόπο σύνθεσης της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*. Κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι τα δύο κείμενα παρουσιάζουν ανάλογη τεχνική, αφού βασίζονται σε ένα σύνολο στερεότυπων μικρότερων ή μεγαλύτερων φράσεων (που

αποκαλούνται «λογότυποι») και τυποποιημένων σκηνών. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι τεχνικές στις οποίες βασίστηκε η σύνθεση των δύο επών είναι οι τεχνικές της προφορικής ποίησης, όπως είχαν διαμορφωθεί τους προηγούμενους αιώνες. Η παράδοση τροφοδότησε τον ποιητή των ομηρικών επών με μια τεχνητή διάλεκτο, με γλωσσικά στοιχεία διαφόρων εποχών και περιοχών, με πολλά συνώνυμα που μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε διαφορετικές μετρικές θέσεις, με ένα σύνολο λογοτύπων που αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες θέσεις του στίχου, με τυπικές σκηνές και επεισόδια.

Στον πρόλογο ο Τσαγκαράκης εξηγεί τον λόγο που τον παρακίνησε να γράψει το ανά χείρας βιβλίο:

Ενώ η εξάρτηση από την προφορική παράδοση θεωρείται δεδομένη και γνωρίζουμε πολλά για τους λογότυπους και τα θέματα, δεν κατανοούμε εξίσου καλά την ποίηση που αυτά τα στοιχεία βοήθησαν να δημιουργηθεί. Ο λόγος είναι γιατί συζητήθηκαν ανεξάρτητα από την καλλιτεχνική τελειότητα που διακρίνουμε στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσεια* και κατά συνέπεια δεν έχει αξιολογηθεί η σημασία τους όπως αρμόζει. Θα φανεί [εννοεί κατά την ανάπτυξη του θέματος] ότι τα «λογοτυπικά» και «τυπικά» στοιχεία δεν είναι ζήτημα τυχαίας παράλειψης, σύντηξης ή μετάθεσης. Αντίθετα τα στοιχεία αυτά δύνανται να εξατομικευθούν και να ενσωματωθούν στη δομή του έπους.

Ο Τσαγκαράκης δέχεται, όπως όλοι οι μελετητές πια, το προφορικό υπόβαθρο των ομηρικών επών αλλά επιμένει σωστά στην εξατομίκευση και την εξειδίκευση τυπικών στοιχείων όσον αφορά στη δομή του στίχου, σε επανερχόμενα θέματα και σκηνές μάχης, και στις παρομοιώσεις. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι ξεκινάει την κριτική του από το αίτημα που πρόβαλαν ο Notopoulos και ο Lord για την ανάγκη να συνταχθεί μια νέα, «μη αριστοτελική ποιητική» και μια εισαγωγή στον Όμηρο, που να ξεκινάει με τον Parry και όχι με τον Wolf, τον Lachmann και τον Wilamowitz. «Αν ο Όμηρος είχε ενδιαφερθεί για τις αριστοτελικές ιδέες περί ενότητας, δεν θα ήταν Όμηρος ούτε θα είχε γράψει την *Ιλιάδα* ή την *Οδύσεια*» έγραψε ο Lord.

Αξίζει να παραθέσω μερικές επιγραμματικές θέσεις που διατύπωσε ο Τσαγκαράκης ως απάντηση σε απόψεις που παράπεμπαν για τα πάντα στους μηχανισμούς της προφορικής σύνθεσης, επιχειρώντας να αποκαθελώσουν τον δημιουργό Όμηρο μαζί με τον Αριστοτέλη:

Ο ποιητής δεν κατασκευάζει τον εξάμετρο στίχο όπως φτιάχνει κανείς τα τούβλα· την ίδια στιγμή συνθέτει ένα ποίημα, το οποίο απαιτεί

συγκεκριμένοι άνθρωποι να λένε και να κάνουν συγκεκριμένα πράγματα σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. (147)

Ο Parry και οι οπαδοί του μας μύησαν στους μηχανισμούς του ομηρικού στίχου, αλλά φοβάμαι ότι δεν μας μύησαν στην κατανόηση της ομηρικής ποίησης. (148)

Έδειξα ότι η ομηρική τέχνη δεν βασίζεται κυρίως στη χρήση της σωστής λέξης (*le mot juste*) αλλά στη δημιουργία της ατομικής ποιητικής μορφής σε πείσμα των λογοτύπων και της παραδοσιακής ύλης. (148)

Αυτό που δεν κατόρθωσαν οι ποιητές που προηγήθηκαν του Ομήρου είναι να δημιουργήσουν ένα έπος με ενότητα στην πλοκή, όπως συμπεραίνουμε από τα σχόλια του Αριστοτέλη για τα ποιήματα του Επικού Κύκλου. (149)

Η ομηρική πλοκή είναι ανθρωποκεντρική, και αυτό οδηγεί στην εξατομίκευση της μορφής, από τον λογότυπο στη θεματική δόμηση και τέλος στην αφήγηση. Αν κάποτε ο Αχιλλέας, ο Αγαμέμνονας, ο Έκτορας, ο Πρίαμος, ο Οδυσσεύς, η Πηνελόπη, ο Τηλέμαχος, ο Εύμαιος, ήσαν τυπικοί χαρακτήρες που εμφανίζονταν σε τυπικές καταστάσεις, *στα ομηρικά έπη δεν είναι, ειδικά ο Αχιλλέας ο κατεξοχήν ήρωας σε μια κατεξοχήν κατάσταση*, παρά το γεγονός ότι οι χαρακτήρες αυτοί, όπως και ο ποιητής, χρησιμοποιούν τυπικές εκφράσεις όταν μιλούν. (149)

Ας δούμε τώρα πώς προσεγγίζει ο Τσαγκαράκης ένα συγκεκριμένο θέμα, την άφιξη:

Ο Bowra περιγράφει ως εξής την άφιξη στην ηρωική ποίηση: «Ένας ήρωας φτάνει ως ξένος σε ένα μεγάλο σπίτι, τον υποδέχονται και τον ψυχαγωγούν αλλά ο τρόπος της άφιξης του μπορεί να φωτίσει τα ηρωικά ήθη και τον τρόπο που οι σπουδαίοι ήρωες αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλον». Αυτό είναι που αποκαλούμε «βασική ιδέα» [*essential idea*] του θέματος της άφιξης αλλά δεν συμπίπτει το περιεχόμενό της [*content*]. Μόνον όταν ο «ήρωας» γίνεται, για παράδειγμα, Οδυσσεύς, και το «μεγάλο σπίτι» γίνεται το παλάτι του Αλκίνοου θα αποκτήσει περιεχόμενο [*content*] το θέμα της άφιξης, και αυτό είναι δυνατό μόνον εντός ενός ποιήματος. Επιπλέον, αν η άφιξη του συγκεκριμένου ήρωα συνδέεται άμεσα με την πλοκή του ποιήματος, και εν προκειμένω με την πλοκή της *Οδύσσειας*, το περιεχόμενο εξατομικεύεται και έτσι διακρίνεται από μian άλλη άφιξη του ίδιου ήρωα σε άλλο ποίημα. Κατά συνέπεια, η ανακατάταξη των «τυπικών» στοιχείων εξαρτάται απόλυτα από την ατομικότητα

του περιεχομένου [content] και η δομή που προκύπτει συνιστά τη μορφή του [form]. Όταν ο Πρίαμος αντικαταστήσει τον ανώνυμο «ήρωα» και ο Αχιλλέας τον ανώνυμο «οικοδεσπότη» στο τυπικό στοιχείο της άφιξης, η δομή και η μορφή που προκύπτουν διαφέρουν από την περίπτωση όπου ο «οικοδεσπότης» είναι η Καλυψώ και ο Ερμής ο ξένος ή η Θέτις ο ξένος και ο Ήφαιστος ο «οικοδεσπότης». (150-151)

Η σχέση της δημιουργίας των ομηρικών επών, όπως τα γνωρίζουμε, με την προφορική σύνθεση και τους μηχανισμούς της που περιέγραψαν οι Parry και Lord και άλλοι μελετητές αποτελεί ένα ακόμη ανοικτό ομηρικό πρόβλημα και θα παραμείνει, εκτιμώ, και στο μέλλον. Το βιβλίο του Τσαγκαράκη κατέχει σημαντική θέση στην ιστορία του ζητήματος και αποτελεί απαραίτητο ανάγνωσμα.

Δεκαοκτώ χρόνια αργότερα ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης δημοσίευσε, και πάλι στην ίδια έγκριτη σειρά *Hermes Einzelschriften*, το τρίτο και τελευταίο βιβλίο του για τον Όμηρο, με τίτλο *Studies in Odyssey 11 (Μελέτες για τη ραψωδία λ της Οδύσσειας)*. Έχει έκταση 144 σελίδες και είναι αφιερωμένο στη μνήμη του Άγγελου Φουριώτη. Η εν λόγω ραψωδία της *Οδύσσειας* είναι η αποκαλούμενη *Νέκυια*, με θέμα το ταξίδι του Οδυσσέα στη χώρα των Κιμμερίων, όπου τοποθετείται ο ομηρικός Άδης. Είναι η πρώτη μονογραφία για το θέμα αυτό από το 1935, οπότε ο M. H. A. L. H. van der Valk δημοσίευσε τις *Συμβολές στη Νέκυια (Beiträge zur Nekyia)*. Ήταν η εποχή όπου η πρόσληψη της ομηρικής Νέκυιας κυριαρχούσε στην ποίηση του μοντερνισμού.

Ας δούμε εν συντομία την υπόθεση της *Νέκυιας*. Ο Οδυσσέας μεταβαίνει, με την υπόδειξη της θεάς Κίρκης, στη χώρα των Κιμμερίων. Ακολουθώντας τις οδηγίες της, τελεί θυσίες και καλεί την ψυχή του Τειρεσία. Ο μάντης του αποκαλύπτει ότι ο Ποσειδάωνας είναι οργισμένος μαζί του γιατί τύφλωσε τον γιο του Πολύφημο, αλλά προλέγει ότι θα σωθεί τελικά, θα τιμωρήσει τους μνηστήρες και θα έχει ειρηνικό τέλος σε βαθιά γεράματα (προφητεύει και κάποιες άλλες περιπέτειες του Οδυσσέα, μετά τη μνηστηροφονία). Οι σύντροφοι που του απέμειναν θα σωθούν κι αυτοί, αν δεν πειράξουν τις αγελάδες του Ήλιου που θα βρουν στο δρόμο τους. Ύστερα εμφανίζεται το είδωλο της μητέρας του καθώς και τα είδωλα του Αγαμέμνονα, του Αχιλλέα, του Αίαντα και άλλων ηρώων.

Η μελέτη του Τσαγκαράκη διαρθρώνεται σε τέσσερις ενότητες, οι οποίες πραγματεύονται κεντρικά ζητήματα της εν λόγω ραψωδίας: το θέμα των πηγών, τη σχέση της *Νέκυιας* με τους απολόγους (δηλαδή την

αφήγηση των περιπετειών του Οδυσσέα στους Φαίακες), προβλήματα σχετικά με επιμέρους τμήματα της *Νέκυιας* και τις δύο αντιλήψεις για τη μετά θάνατον ζωή που συνυπάρχουν στη *Νέκυια*. Ο Τσαγκαράκης υποστηρίζει, μεταξύ των άλλων, ότι η σύνθεση της *Νέκυιας* δεν προϋποθέτει ανατολικές επιδράσεις, όπως έχει υποστηριχτεί. Γράφει ειδικότερα με πολύ παραστατικό τρόπο:

Αν οι Έλληνες ποιητές άκουγαν ότι ένας Βαβυλώνιος ήρωας [αναφέρεται στο έπος του Γίλγαμές] ταξίδεψε στον Κάτω Κόσμο, δεν θα παραξενεύονταν. Το θέμα υπήρχε ήδη στον μινωικό πολιτισμό, ακόμη και παλιότερα, και ήταν βαθιά ριζωμένο στην αρχαιοελληνική επική παράδοση. Οι Έλληνες της Ιωνίας θα μπορούσαν με τη σειρά τους να επισημάνουν σε έναν ανατολίτη ότι ο δικός τους Ηρακλής κατέβηκε παλιότερα στον Άδη, ίσως και πριν ο βασιλιάς του Uruk [δηλαδή ο Γίλγαμές] κάνει το ταξίδι του. (121)<sup>1</sup>

Σχετικά με τη συνύπαρξη δύο αντίθετων απόψεων για τη μετά θάνατον τύχη του ανθρώπου, που στην ομηρική *Νέκυια* εμφανίζεται ως σκιώδης οντότητα αλλά διαθέτει και σωματικότητα, ο Τσαγκαράκης σημειώνει τα εξής:

Ως κληρονόμος διαφορετικών θρησκευτικών παραδόσεων, ο Όμηρος ενσωμάτωσε ουσιώδη στοιχεία τους στο έπος χωρίς να θεωρεί περίεργη τη συμπαράταξη αντίθετων αντιλήψεων για τη μετά θάνατον ζωή. Αν η καύση κατέστρεφε το σώμα, ήταν εύκολο να φανταστεί κανείς μια *ασώματη ψυχή* στον Άδη, ένα απλό *είδωλον* της προηγούμενης ύπαρξής της. Αν όμως το σώμα ακολουθούσε τη διαδικασία της ταφής, η ψυχή κατέβαινε στον Άδη και συνέχιζε τις δραστηριότητες της γήινης ύπαρξής της ή υφίστατο τιμωρία, που θα μπορούσε να είναι συνέχεια της τιμωρίας που επέβαλαν οι θεοί στους ήρωες στη διάρκεια της ζωής τους. (123)

\* \* \*

Ο κριτικός δεν διαθέτει την αυτοσυνειδησία του δημιουργού, ίσως επειδή η σχέση του με τον άνθρωπο και τον κόσμο είναι δευτερογενής, δηλαδή μέσα από τα μάτια άλλων, ή ίσως επειδή αυτή είναι η σύμβαση που επικράτησε στον δικό μας πολιτισμό. Εκ των πραγμάτων, όμως, το έργο του γίνεται κτήμα της κοινότητας των ειδικών και αργότερα

<sup>1</sup> Ο Τσαγκαράκης δεν πρόλαβε την περίφημη μονογραφία του πρόσφατα αποβιώσαντος Martin West με τίτλο *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Οξφόρδη 1997, ο οποίος, δέχεται μεν εκτενείς επιδράσεις του έπους του Γίλγαμές στα ομηρικά έπη, αλλά δεν μνημονεύει καμιά επίδραση ειδικά στη *Νέκυια*.



ο ίδιος περνάει στη συλλογική μνήμη, ανάλογα με το μέγεθος της επιστημονικής του συμβολής. Χάρη στα άρθρα και κυρίως χάρη στις μονογραφίες του, ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης κατέλαβε μια σημαντική θέση στη διεθνή κοινότητα των ομηριστών και των αναγνωστών του Ομήρου. Κατά τον Harold Bloom, είμαστε όλοι παιδιά του Ομήρου και ειδικά όσοι τον τιμούν με το έργο τους, δημιουργικό ή ερευνητικό. Παιδί του Ομήρου, από τα επιφανή, υπήρξε και ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης.



# Ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης ως πανεπιστημιακός δάσκαλος

Κωνσταντίνος ΣΠΑΝΟΥΔΑΚΗΣ\*

Ο ΟΔΥΣΣΕΑΣ Τσαγκαράκης ήταν ο πρώτος που διορίστηκε στη βαθμίδα του καθηγητή στο νεοσύστατο τότε Πανεπιστήμιο Κρήτης το 1982, όταν επέστρεψε στην πατρίδα του από τον Καναδά, όπου δίδασκε. Ο Τσαγκαράκης έγραψε σημαντικό αριθμό βιβλίων και άρθρων από τα οποία το κύκνειο άσμα του για την ομηρική *Νέκυια*, την κατάβαση του Οδυσσέα στον Άδη για να λάβει χρησμό από τον μάντη Κάλχα, αξίζει ιδιαίτερος να αναφερθεί (2011). Αλλά για πολλούς από εμάς ο Τσαγκαράκης δεν ήταν κάποιος μακρινός διανοητής, που μέσα σε ένα δωμάτιο σκέφτηκε ό,τι σπουδαίο σκέφτηκε για τον Όμηρο και τους αρχαϊκούς λυρικούς ποιητές, αλλά ένας άνθρωπος με σάρκα και οστά, ο δάσκαλός μας, αυτός που κάθε εβδομάδα έμπαινε για τρεις ώρες στην τάξη για να μας κάνει μάθημα. Και πιστεύω και ξέρω πως πολλοί μαθητές του βρίσκονται ανάμεσά μας σήμερα και έτσι, ως δάσκαλος, ζει στις αναμνήσεις μας.

Ο ίδιος ως συνάδελφο δεν πρόλαβα να τον γνωρίσω. Γιατί συνταξιοδοτήθηκε τη χρονιά που εγώ διορίστηκα. Τον γνώρισα όμως και τον θυμάμαι καλά ως δάσκαλο. Ο Τσαγκαράκης δίδασκε σημαντικά μαθήματα στο πρόγραμμα σπουδών. Καταρχήν, το εισαγωγικό μάθημα με τον κωδικό ΑΕΦ 100 (Εισαγωγή στην κλασική φιλολογία) και πολλοί τον θυμούνται από αυτό, αφού ήταν μάθημα υποχρεωτικό. Δίδασκε επίσης διάφορα ομηρικά: το ΑΕΦ 30 (Ομηρική γλώσσα και ιωνική διάλεκτος), την ραψωδία λ της *Οδύσσειας* (*Νέκυια*) και την ραψωδία Ζ της *Ιλιάδας*, η οποία περιλαμβάνει τη συνάντηση των τραγικών συζύγων, της Ανδρομάχης και του Έκτορα—η Ανδρομάχη κρατά στην αγκαλιά της τον μικρό γιο τους Αστυνάκτα. Το τέλος και των τριών πλησιάζει και θα είναι τραγικό, η δε σκηνή παρουσιάζεται με έξοχο ανθρωπισμό από τον ποιητή. Τέλος, δίδασκε την *Απολογία* του

\* Αναπληρωτής καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας.

Πλάτωνα, Αρχαϊκή ελεγεία και ίαμβο και την *Αινειάδα* του Βιργιλίου στα λατινικά εστιάζοντας στις οφειλές της στα ομηρικά έπη.

Παρότι έχουν περάσει πάνω από είκοσι πέντε χρόνια θυμάμαι πολύ καλά τα μαθήματα του Τσαγκαράκη. Όταν έμπαινε στην τάξη δεν είχε καιρό για χάσιμο, έμπαινε πάντοτε βιαστικός. Καθόταν, άφηνε το καπέλο στην έδρα, άνοιγε έναν φάκελο με τις πολυκαιρισμένες σημειώσεις του. Οι σημειώσεις ήταν γραμμένες σε αναρίθμητες μικρές καρτέλες—θα ’ταν 12 x 6 εκατοστά—τις οποίες άλλαζε σαν τραπουλόχαρτα πάνω στην έδρα. Εμείς ακούγαμε και γράφαμε, κρατούσαμε σημειώσεις. Ήταν λεπτολόγος, επέμενε στη λεπτομέρεια, όπως πρέπει να είναι κάθε φιλόλογος, ενίοτε χρησιμοποιούσε λέξεις της κρητικής διαλέκτου στο μάθημα: έλεγε «κατέτε» αντί για «ξέρετε», «αβοθρακός» αντί για «βάτραχος». Εμείς απολαμβάναμε μουσική στ’ αυτιά μας, αλλά οι μη-κρητικοί συμφοιτητές μας κοιτούσαν αμήχανα ο ένας τον άλλον.

Ως καθηγητής ο Τσαγκαράκης δεν έδινε πολλά περιθώρια αμφισβήτησης, ούτε και συζήτησης. Καμιά φορά έλεγε και κανένα χωρατό. Τα αστεία του είχαν πάντοτε έρεισμα την κλασική φιλολογία. «Ο Ηρακλής, έλεγε, ήταν παμφάγος και το μόνο βιβλίο που διάβαζε ήταν συνταγές μαγειρικής». Ο Ηρακλής, ο *super star* ήρωας των παιδικών μας χρόνων ήταν πράγματι φαταούλας; Και διάβαζε τον τσελεμεντέ όπως η μαμά μας όταν ψήνει γλυκό το απόγευμα; Κι εμείς, καθώς δεν ήμασταν εξοικειωμένοι με το κωμικό πορτραίτο του ήρωα, μας πήρε χρόνια να το καταλάβουμε. Κι εκείνο το ανέκδοτο από τη συνάντηση Έκτορα και Ανδρομάχης που ο Τσαγκαράκης το μετέφερε από τη θητεία του στον Καναδά: ρώτησε τους φοιτητές στην τάξη γιατί η Ανδρομάχη κλαίει (η Ανδρομάχη κλαίει γιατί ψυχανεμίζεται τον επερχόμενο θάνατο του συζύγου της και τη δική της τραγική μοίρα) και κάποιος απάντησε «γιατί η ασφάλεια του συζύγου της δεν την καλύπτει». Επίσης ανέφερε τα *Ομηρικά Απορήματα* (ένα μεταγενέστερο αλληγορικό έργο για τον Όμηρο) κι έλεγε ότι κάποιος φοιτητής τα έγραψε “Ομηρικά απορρίμματα”. Κάποιοι από μας πηγαίναμε στις εξετάσεις με τον φόβο να μη γίνουμε το επόμενο ανέκδοτο.

Στις εξετάσεις ο Τσαγκαράκης ήταν αυστηρός αλλά δίκαιος: οι παλαιότεροι φοιτητές είχαν να το λένε: “Τσαγκαράκη δεν περνάς, αν δεν ξέρεις μέτρο”. Λέγανε και άλλα φοβιστικά πράγματα, όπως ότι ρωτάει πού κείται ο Ορχομενός. Πού βρίσκεται άραγε ο Ορχομενός; Η ερώτηση ήταν παγίδα, γιατί έπρεπε κανείς να ξέρει ότι είναι δύο οι Ορχομενοί. Κι έτσι μάθαμε όλοι ότι Ορχομενός υπάρχει και στην Αρκαδία και στη Βοιωτία.

Αλλά ας θυμηθούμε τι δίδασκε ο Τσαγκαράκης. Ξεχωρίζω εδώ την τελευταία παράγραφο από την *Απολογία* του Πλάτωνα (από την απολογία του Σωκράτη στο δικαστήριο που τον καταδίκασε σε θάνατο):

Αλλά και ὑμᾶς χρή, ὧ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἔν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα· οὐδὲ τὰ ἐμὰ νῦν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γέγονεν, ἀλλὰ μοι δῆλόν ἐστι τοῦτο, ὅτι ἤδη τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων βέλτιον ἦν μοι. διὰ τοῦτο καὶ ἐμὲ οὐδαμοῦ ἀπέτρεψεν τὸ σημεῖον, καὶ ἔγωγε τοῖς καταψηφισαμένοις μου καὶ τοῖς κατηγοροῖς οὐ πάνυ χαλεπαίνω. καίτοι οὐ ταύτη τῇ διανοίᾳ κατεψηφίζοντό μου καὶ κατηγοροῦν, ἀλλ' οἴομενοι βλάπτειν· τοῦτο αὐτοῖς ἄξιον μέμφεσθαι. τοσόνδε μέντοι αὐτῶν δέομαι· τοὺς ὑεῖς μου, ἐπειδὴν ἠβήσωσι, τιμωρήσασθε, ὧ ἄνδρες, ταῦτά ταῦτα λυποῦντες ἄπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς, καὶ ἐὰν δοκῶσιν τι εἶναι μηδὲν ὄντες, ὄνειδίζετε αὐτοῖς ὥσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ, καὶ οἶονταί τι εἶναι ὄντες οὐδενὸς ἄξιοι. καὶ ἐὰν ταῦτα ποιῆτε, δίκαια πεπονθῶς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ' ὑμῶν αὐτός τε καὶ οἱ ὑεῖς. ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλήν ἢ τῷ θεῷ.

Πλ. *Απολ.* 41d-42a

Ο Τσαγκαράκης δεν έφτασε στο μάθημα μέχρι την τελική παράγραφο. Δεν επαρκούσε ο αριθμός των μαθημάτων. Παραθέτω αυτό το χωρίο γιατί μου φαίνεται όμορφο και ταιριαστό στην περίπτωση. Αλλά σίγουρα θα μας έλεγε ότι το *τοῦτο* στην 2η, 5η και 7η γραμμή επεξηγείται από τις ειδικές προτάσεις που ακολουθούν, πράγμα που συνέχει τον λόγο και του δίνει μια διάθεση ειρωνικής διδασκαλίας. Ο Σωκράτης κρατά το δάκτυλο υψωμένο όταν προφέρει αυτά τα λόγια. Και σίγουρα θα μας έλεγε ότι το *ἀλλὰ γάρ* στο τέλος της *Απολογίας* χρησιμοποιείται προκειμένου ο ομιλητής, με ένα καινούριο θέμα, να διακόψει τον ειρμό σκέψεων που μόλις προηγουμένως ανέπτυξε. Λιγότερο θα επέμενε στις φιλοσοφικές προεκτάσεις του κειμένου, την έννοια της αρετής, την ακριβή λειτουργία του σωκρατικού *σημείου* (*δαιμονίου*).

Αλλά το πιο αξιοσημείωντο μάθημα ήταν σίγουρα το ΑΕΦ 30: Επική γλώσσα και ιωνική διάλεκτος. Το μάθημα απευθυνόταν μόνον στους φοιτητές της κατεύθυνσης κλασικών σπουδών, δεν ενδεικνυόταν

για τους νεοελληνιστές και τους άλλους, γιατί ήταν πολύ εξειδικευμένο. Αυτός είναι και ο λόγος που δεν διδάσκεται πια αυτόνομα, αλλά έχει κάπως ενσωματωθεί στις παραδόσεις για τον Όμηρο. Στο μάθημα διδασκόταν ο φόβος και ο τρόμος του φοιτητή, το μέτρο. Επίσης η επική διάλεκτος, που αναμιγνύει στοιχεία από διάφορες διαλέκτους και δεν μιλήθηκε ποτέ καθεαυτήν. Στο τέλος διαβάζαμε αποσπάσματα και από τον Ηρόδοτο, που έγραψε στην ιωνική διάλεκτο, αν και πολύ αργότερα, και αποσπάσματα από την Σαπφώ, που έγραψε στην αιολική διάλεκτο και σε αιολικά μέτρα. Τα ομηρικά έπη γράφηκαν σε έναν ρυθμό που ταίριαζε στη γλώσσα της εποχής, το δακτυλικό εξάμετρο. Το βασικό κύτταρο (*ποῦς ἴποδι*) ήταν η ακολουθία μακρό βραχύ βραχύ, που επαναλαμβανόταν σχεδόν έξι φορές—σχεδόν, γιατί ο τελευταίος πους είχε δύο μονάχα συλλαβές. Στη μέση τεμνόταν ο στίχος υποτίθεται για να πάρει ανάσα ο βάρδος που απήγγελε τα ποιήματα. Η προσωδία είχε χίλιες δυο ιδιοτροπίες (αφού δύο βραχεία μπορούσαν να αντικατασταθούν με ένα μακρό, μία φύσει βραχεία συλλαβή μπορούσε να εκληφθεί ως θέσει μακρά αν ακολουθούν δύο σύμφωνα ή ένα διπλό σύμφωνο και οι κανόνες και οι εξαιρέσεις τελειωμό δεν έχουν), κι όταν κανείς δυσκολευόταν να καταλάβει τι λέει το κείμενο, δυο και τρεις φορές δυσκολευόταν να το απαγγείλει. Και ο ρυθμός ήταν παράξενος για μας. Και τώρα έπρεπε να απαγγείλουμε ακατανόητες λέξεις σε ακατανόητο ρυθμό.

Εδώ είναι οι δύο πρώτοι στίχοι της *Οδύσσειας* του Ομήρου:

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλά  
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν.

Με τα πολλά θα τους απαγγείλαμε. Όμως, άλας, ο Τσαγκαράκης ζητούσε να τους προφέρουμε και με την ερασμιακή προφορά, έτσι όπως πιθανότατα τα πρόφεραν οι αρχαϊκοί βάρδοι. Το *ὃς*, για παράδειγμα στην πρώτη γραμμή, έχει δασεία, και άρα πρέπει να προενεχθεί ως *hos*—γι' αυτό άλλωστε οι αλεξανδρινοί γραμματικοί πρόσθεσαν τα πνεύματα, για να διασφαλίσουν ότι οι μαθητές τους προέφεραν σωστά τα ομηρικά έπη. Το -η προφέρεται ως δύο -ε κοκ. Ο καθένας μπορεί να καταλάβει τι γινόταν στην τάξη. Τα πολύ δικά μας Αρχαία Ελληνικά ακούγονταν μάλλον ως κινέζικα και πιο πολύ θύμιζαν την αγγλική φράση *it's all Greek to me*. Για τούτο και στο μάθημα αυτό, κάπου στη μέση του εξαμήνου, έγινε ένα από τα πιο αστεία περιστατικά της φοίτησής μου. Ο Τσαγκαράκης, που ποτέ δε ρωτούσε ποιος θέλει να πει μέτρο γιατί ήξερε ότι η ερώτηση θα απέβαινε εις μάτην, μπήκε στην αίθουσα με τη λίστα των εγγεγραμμένων φοιτητών, 35 όλοι κι όλοι με παρόντες περίπου 30. Άρχισε να δια-

βάζει ονόματα για να απαγγείλουν εξάμετρους στίχους, τους οποίους είχε διανείμει από το προηγούμενο μάθημα. Οι πρώτοι πέντε φοιτητές έλειπαν. Όταν όμως φάνηκε να λείπουν και οι επόμενοι πέντε, πράγμα μαθηματικώς αδύνατο, ο Τσαγκαράκης κατάλαβε ότι οι παρόντες ήταν για κάποιον λόγο και απόντες ενόψει της δοκιμασίας του μέτρου. Ήταν από τις λίγες φορές που τον θυμόμαστε να γελά μέσα στην τάξη.

Ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης είχε στα μάτια του φοιτητή μια σχεδόν μυθική διάσταση και μετά από τόσα χρόνια αυτήν έχει ακόμα. Για μας ήταν ένας από τους κλασικούς, ένας από αυτούς στους οποίους μας εισήγαγε με το ομώνυμο μάθημα. Σε αυτούς τον κατατάξαμε. Και τώρα αυτούς πάει να συναντήσει. Ας είναι ελαφρύ το χώμα που τον σκεπάζει (*levis sit terra*).



## Ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης ως επόπτης και καθοδηγητής νέων ερευνητών

Κωνσταντίνος Ε. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ\*

ΟΤΑΝ μου προτάθηκε η συμμετοχή σε εκδήλωση μνήμης για τον αείμνηστο καθηγητή Οδυσσέα Τσαγκαράκη, ομολογώ ότι δεν δί-στασα ούτε στιγμή να αποδεχτώ την πρόκληση, παρόλο που δεν ήταν ό,τι πιο εύκολο για εμένα. Ήταν δύσκολο διότι δεν μου ζητήθηκε ου-σιαστικά τίποτε λιγότερο από το να εκπροσωπήσω τις δεκάδες γενεές φοιτητών που πέρασαν από τα χέρια του εκλιπόντος. Εκείνων που στη συνέχεια στελέχωσαν τα σχολεία της χώρας μας, ανέλαβαν να διαπλά-σουν ψυχές εφηβικές και μετέδωσαν και μεταδίδουν, δεκαετίες τώρα, ό,τι έμαθαν κοντά του. Οι νεότεροι γύρω στα τριάντα πέντε, οι παλαιό-τεροι συνταξιούχοι πια.

Μεταλαμπαδεύουμε, λοιπόν, τις πτυχές της γνώσης που και εκείνος έλαβε με τόσο μόχθο αλλά και τόσο μεράκι κατά τα δύσκολα χρόνια των σπουδών του στη Γερμανία, κατά τη διάρκεια της αξιοζήλευτης ακαδημαϊκής του σταδιοδρομίας και κυριολεκτικά μέχρι το τέλος της ζωής του. Έτσι, είμαστε βέβαιοι ότι το αποτύπωμα που άφησε στη φι-λολογία αλλά και γενικά στον πολιτισμό μας θα συνεχίσει να ζει και να ταξιδεύει από τους μαθητές του και από τους μαθητές των μαθητών του όσο θα υπάρχει η μαγνητική διαδικασία της διδασκαλίας. Ομολο-γουμένως, αποτελεί και αυτό μια κατάκτηση εκ μέρους του, όπως και κάθε πραγματικού δασκάλου βέβαια, μια κατάκτηση στο στερέωμα της αθανασίας.

Υπήρξα φοιτητής του προς το τέλος της ακαδημαϊκής του σταδιο-δρομίας. Σε προπτυχιακό επίπεδο από το 1997 ως το 2001. Στις πα-ραδόσεις του ήταν υποβλητικός, θα έλεγα μυσταγωγικός. Με φωνή σιγανή από τη φύση της αλλά κεκοσμημένη με την κρητική προφορά παρέδιδε Όμηρο ή λυρικούς ποιητές, αποπνέοντας τη βαθιά γνώση του αντικειμένου του και εμπνέοντας σεβασμό στο κατάμεστο αμφιθέατρο

---

\* Διδάκτωρ Κλασικής Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης, Εκπαιδευτικός Δευτερο-βάθμιας Εκπαίδευσης.

όπου δεν ακουγόταν ψίθυρος. Αργότερα, στο πλαίσιο των μεταπτυχιακών μου σπουδών, ανέλαβε να εποπτεύσει αρχικά τη διπλωματική μου εργασία και κατόπιν τη διδακτορική μου διατριβή, πράγμα που θεώρησα μέγιστη τιμή. Τότε οι σχέσεις μας έγιναν πιο προσωπικές. Μετά δε την ολοκλήρωση της διατριβής μου το 2008, ενώ εκείνος είχε πια τον τίτλο του ομότιμου καθηγητή, συνέχιζε απλόχερα να προσφέρει πολύτιμες συμβουλές, όσες φορές του το ζητούσα, πάντα με προθυμία και χαμόγελο για θέματα τόσο της επιστήμης μας όσο και ευρύτερα.

Σας διαβεβαιώνω ότι κοντά του πήρα πολύτιμα μαθήματα ζωής και επιστημοσύνης. Αξίζει να αναφέρω κάποια από τα λόγια του: «Να βάζουμε στόχους και ας εργαζόμαστε πολύ σκληρά για να τους πετύχουμε. Να πιστεύουμε στη δύναμη του ανθρώπου. Δεν πρέπει να φοβόμαστε τον μόχθο, σωματικό και πνευματικό, αλλά ό,τι επιχειρούμε να διέπεται από ηθική. Πέρα από την επιστήμη μας εξίσου σημαντική είναι η οικογένειά μας και δεν πρέπει να την παραμελούμε για χάρη της εργασίας μας. Όπου και να φτάσει κανείς, ποτέ να μην ξεχάσει από πού ξεκίνησε. Ας αντιμετωπίζουμε τη ζωή με μετρημένη αισιοδοξία και, βέβαια, να ζούμε με απλότητα». Στην ερευνητική και συγγραφική διαδικασία, απ' την άλλη, έδινε μεγάλη σημασία στον ακριβή, σύντομο και περιεκτικό λόγο, στην εξαντλητική προσέγγιση της βιβλιογραφίας, στην πρωτοτυπία των σκέψεων, στην ισχυρή τεκμηρίωση των ιδεών και φυσικά στην αυστηρή τήρηση των χρονοδιαγραμμάτων.

Επίσης, τον χαρακτήριζε βαθιά αγάπη για τη φύση και τον τόπο του. Κάποια φορά τον είχα συναντήσει να αγναντεύει απορροφημένος το κρητικό πέλαγος από τον εξώστη της Φιλοσοφικής. Δεν τον δέκοψα. Όταν με αντιλήφθηκε, γύρισε και μου είπε: «Αυτή την ομορφιά δεν την ξανασυνάντησα όπου κι αν πήγα, όμως εμείς, όπως φαίνεται, δεν αγαπάμε τον τόπο μας...». Άλλες φορές πάλι μου μιλούσε για το περιβόλι του, τις αγροτικές του ασχολίες και τα προϊόντα που ο ίδιος με κόπο παρήγαγε και το πρόσωπό του έλαμπε σαν του μικρού παιδιού.

Όπως είναι γνωστό, κυρίαρχη θέση στα ερευνητικά ενδιαφέροντα του αείμνηστου καθηγητή είχε από πολύ νωρίς η σχέση μορφής και περιεχομένου στην ποίηση και ειδικά στην ομηρική ποίηση.<sup>1</sup> Το ενδιαφέρον αυτό το διατηρεί κατά τη διάρκεια των ερευνητικών του αναζητήσεων και το μεταλαμπαδεύει στους φοιτητές του και μάλιστα τους μεταπτυχιακούς. Έτσι έγινε και στη δική μου περίπτωση. Ένα σημαντικό τμήμα της διατριβής μου (*Ο παροιμιακός λόγος στο αρχαϊκό έπος*) εμπίπτει στο ευρύ πεδίο των σχέσεων μορφής και περιεχομένου στην επική

<sup>1</sup> Βλ. TSAGARAKIS 1977α, 1979, 1982 κ.ά.



ποίηση και διερευνά τη συνάρτησή τους. Επειδή το θέμα αυτό το μελέτησα υπό την καθοδήγηση του αείμνηστου Οδυσσέα Τσαγκαράκη, είναι σκόπιμο να παρουσιάσω ορισμένες προεκτάσεις της έρευνας αυτής, σε κατευθύνσεις που είχαμε συζητήσει με τον καθηγητή, ως φόρο τιμής στη μνήμη του αλλά και ως δείγμα της ακαδημαϊκής του προσφοράς, ιδιαίτερα στους νέους ερευνητές.

Ήδη από τα πρώτα στάδια της έρευνας επισημίναμε, σε κατ' ιδίαν συζητήσεις με τον μακαριστό καθηγητή, ότι μάλλον είναι συνηθισμένο στην ομηρική ποίηση ο δημιουργός να τροποποιεί και συνεπώς να ανανεώνει το παραδοσιακό παροιμιακό υλικό<sup>2</sup> ως προς τη μορφή αλλά και ως προς το περιεχόμενο, ώστε να γίνει κατάλληλο για ενσωμάτωση στην ποιητική του σύνθεση, η οποία ούτως ή άλλως έχει συγκεκριμένη μορφή και καθορισμένο περιεχόμενο.<sup>3</sup> Η παρατήρηση αυτή αξιοποιήθηκε όσο επέτρεπαν οι ειδικές συνθήκες μιας διατριβής, αλλά παρέμεινε έντονη η επιθυμία μου να αποτελέσει η διάσταση αυτή και αργότερα αντικείμενο ειδικότερης μελέτης, μελέτη την οποία ξεκίνησα τα τελευταία χρόνια, σε συνεννόηση με τον καθηγητή, και της οποίας τα πορίσματα παρουσιάζονται εδώ.

### Η ανανέωση του παροιμιακού υλικού στον Όμηρο

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο παροιμιακός λόγος αποτελεί ένα από τα πιο ενδιαφέροντα μέσα έκφρασης στον Όμηρο, αφού συντελεί σε σημαντικό βαθμό στην διαμόρφωση της ευρύτερης ποιητικής των επών. Πέραν όμως από αυτή την γενική παραδοχή, αξίζει να σταθούμε ειδικότερα στη στόχευση του συνθέτη των επών και στα ποιητικά οφέλη που προκύπτουν, οφέλη τα οποία είναι ομολογουμένως σημαντικά.

Όπως έχει τονιστεί στη μέχρι σήμερα έρευνα, με τον παροιμιακό λόγο ο ποιητής του ηρωικού έπους αποπειράται να πείσει.<sup>4</sup> Επιχειρεί,

---

<sup>2</sup> Ως παροιμιακό υλικό ορίσαμε τις παροιμίες και τις παροιμώδεις εκφράσεις, είδη της λεγόμενης «λογοτεχνίας της σοφίας». Από την άλλη, παροιμιακός λόγος καλείται η χρήση του παροιμιακού υλικού σε ένα συγκεκριμένο επικοινωνιακό-λογοτεχνικό πλαίσιο. Βλ. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 6 κ.εξ. όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>3</sup> Η πρακτική αυτή δεν εφαρμόζεται μόνο στην περίπτωση του παροιμιακού υλικού, αλλά ανιχνεύεται και στην αξιοποίηση της μυθολογικής παράδοσης. Βλ. BRASWELL 1971, FENIK 1978, GAISSER 1969, WILLCOCK 1977 κ.ά.

<sup>4</sup> Βλ. σχετικά ΤΖΙΦΟΡΟΥΛΟΣ 2000, 151, όπου χαρακτηριστικά αναφέρεται: «In terms of their function, however, within a narrative, especially the proverb and the gnome are used in exactly the same way, i.e. to persuade the listener(s) to act accordingly».

δηλαδή, να δημιουργήσει τις απαραίτητες εκείνες προϋποθέσεις ώστε να θεωρηθούν σωστές οι απόψεις και οι πράξεις των χαρακτήρων του, τόσο ενδοκειμενικά, όσο και εξωκειμενικά με αναφορά πάντα στον ακροατή-αναγνώστη.<sup>5</sup> Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, μάλιστα, μπορούμε να κατηγοριοποιήσουμε τον παροιμιακό λόγο. Διακρίνεται ο προτρεπτικός, ο αποτρεπτικός, ο παρηγορητικός, ο απολογητικός και ο διδακτικός χαρακτήρας του παροιμιακού λόγου, πάντοτε σε συνάφεια με τη διάσταση της αποδεικτικής λειτουργίας προς επίρρωση και ενίσχυση των υπόλοιπων μέσων πειθούς που επιστρατεύουν οι χαρακτήρες.<sup>6</sup>

Πρέπει όμως, στο σημείο αυτό, να τονίσουμε ότι η δυναμική του παροιμιακού λόγου ως μέσου πειθούς ανάγεται στην άμεση, ευθεία σύνδεσή του με την προσωπική εμπειρία του αποδέκτη, ενδοκειμενικού και εξωκειμενικού, και κατ' επέκταση στη σχέση του παροιμιακού υλικού με το εξιδανικευμένο, απώτερο παρελθόν. Δηλαδή, φαίνεται ότι η παλαιότητα του παροιμιακού υλικού είναι αυτή που το συναρμολογεί με τις εμπειρίες της ζωής, και το κύρος και η ισχύς του παροιμιακού λόγου βρίσκονται ακριβώς στο ότι οι παροιμίες και οι παροιμιώδεις εκφράσεις θεωρούνταν το απόσταγμα της σοφίας των ανθρώπων, οι ρίζες της οποίας χάνονταν στο χρόνο.<sup>7</sup> Εξάλλου, τα έπη απευθύνονταν σε μια κοινωνία κατά την οποία, όπως γράφει ο Jaeger, «δεν υφίστατο ούτε κώδιξ νόμων ούτε σύστημα ηθικής, τα μόνα πρότυπα διά την εν βίω διαγωγήν συνίσταντο εις μερικές πρακτικές θρησκευτικές εντολάς και εις εν απόθεμα παροιμιακής σοφίας κληροδοτουμένης από γενεάς εις γενεάν».<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ο Όμηρος συνθέτει μακροσκελή ποιήματα με συγκεκριμένη πλοκή, δομή και χαρακτήρες οι οποίοι αξιοποιούν συχνά τον παροιμιακό λόγο που λειτουργεί καθοριστικά μέσα στο πλαίσιο της πλοκής. Συνεπώς, στην περίπτωση του ηρωικού έπους, ο ποιητής, μέσω του παροιμιακού λόγου, δεν επιθυμεί πρωτίστως να διασώσει και να συμπεριλάβει παροιμίες στο έργο του, ούτε να διδάξει, αν και μπορεί, φυσικά, να υφίσταται και αυτή η παράμετρος. Αντίθετα, ο Ησίοδος συνθέτει έργα που ανήκουν στη διδακτική ποίηση. Τα έργα του έχουν την πλοκή τους αλλά δεν παρουσιάζουν την πλοκή των ομηρικών ούτε την πληθώρα χαρακτήρων με δράση και λόγο. Έτσι, στην περίπτωση αυτή είναι δύσκολο ο παροιμιακός λόγος να συμβάλλει στη διαμόρφωση κάποιας πλοκής ενώ κύριος στόχος του ποιητή είναι να διδάξει. Για τις διαφορές ως προς τη χρήση του παροιμιακού λόγου ανάμεσα στον Όμηρο και τον Ησίοδο βλ. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 177 κ.εξ. και ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2011, 119 υποσ. 35.

<sup>6</sup> Βλ. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 154 κ.εξ. και ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2011, 107 κ.εξ., όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>7</sup> Για την παλαιότητα του παροιμιακού υλικού βλ. Αριστοφάνης, *Θεσμοφοριάζουσες* 528-529 Henderson· Πλάτων, *Κρατύλος* 384a8 Fowler, *Λύσις* 216c6 Goold κ.α. Βλ. επίσης σχετικά LARDINOIS 1995, 14 και KINDSTRAND 1978, 73.

<sup>8</sup> Βλ. JAEGER 1968, 66 (το χωρίο έχει μεταφερθεί στο μονοτονικό σύστημα). Όπως πα-

Επομένως, συμπεραίνουμε ότι εγγενές αλλά και απαραίτητο στοιχείο του παροιμιακού υλικού είναι η παλαιότητά του, όπως αποδέχεται, εξάλλου, και ο Αριστοτέλης, ο οποίος αναγνωρίζεται ως ο πρώτος θεωρητικός των παροιμιών.<sup>9</sup> Η ενδεχόμενη ύπαρξη χαμένης πραγματείας του με τίτλο *Παροιμιαί*<sup>10</sup> ίσως αποτελεί ένδειξη για το ενδιαφέρον του φιλοσόφου,<sup>11</sup> ενώ χαρακτηριστικός είναι και ο ορισμός της παροιμίας που διασώζεται: «Αριστοτέλης φησίν, ὅτι παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα, περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα».<sup>12</sup> Στον ορισμό αυτόν ο Σταγειρίτης φιλόσοφος είναι πιθανόν, εκτός των άλλων, να υποδεικνύει έμμεσα και το κύριο πεδίο άντλησης του παροιμιακού υλικού. Αν η φιλοσοφία ήταν γι' αυτόν η επιδίωξη και η αναζήτηση της σοφίας, η φράση *παλαιᾶς φιλοσοφίας ἐγκαταλείμματα* είναι πολύ πιθανό να αναφέρεται σε παλαιότερα χαμένα έπη, αφού κυρίως μέσω της επικής παράδοσης θα μπορούσε να διαδοθεί η σοφία των παλαιότερων χρόνων και το κυρίαρχο λογοτεχνικό είδος για αιώνες ήταν η προφορική επική ποίηση.<sup>13</sup>

---

ρατηρεί ο LARDINOIS (1995, 5), κάτι ανάλογο συμβαίνει σε όλες τις παραδοσιακές κοινωνίες, σε αντίθεση με τις σύγχρονες. Βλ. επίσης GRETHLEIN 2010.

<sup>9</sup> Ο KINDSTRAND (1978, 80) παρατηρεί σχετικά: «It seems plausible that the whole concept originated with Aristotle, and the later writers merely elaborated his ideas». Βλ. επίσης KINDSTRAND (1978, 73): «So far as we can judge, the first to study proverbs in a more analytical manner is Aristotle».

<sup>10</sup> Την ύπαρξη αυτής της πραγματείας πληροφορούμαστε από τον Διογένη Λαέρτιο (5.26) και από τον Αθήναιο (2.56.26-30) ενώ άλλοι την αμφισβητούν. Βλ. ROSE 1854, 51· ROSE 1863, 563 και CRUSIUS 1883, 81 υποσ. 4.

<sup>11</sup> Βλ. σχετικά HUXLEY 1981, 332-333 με σχετική βιβλιογραφία. Επίσης, βλ. ΤΖΙΦΟΡΟΥΛΟΣ 1995, 169.

<sup>12</sup> Ο ορισμός διασώζεται στον Συνέσιο και στο έργο του *Φαλάκρας εγκώμιον* 22. Δεν γνωρίζουμε όμως με βεβαιότητα σε ποιο έργο του Αριστοτέλη ανήκε. Σύμφωνα με τον Russo (1997, 52), ο ορισμός βρισκόταν στην επίσης χαμένη πραγματεία του *Περί Φιλοσοφίας*. Ο LARDINOIS (1995, 14) θεωρεί ότι ο ορισμός προέρχεται από το έργο *Παροιμιαί*. Ο KINDSTRAND (1978, 74-75) αποδίδει και αυτός τον ορισμό στο έργο *Περί Φιλοσοφίας* και δίνει αναλυτική βιβλιογραφία. Το συγκεκριμένο χωρίο αποτελεί τον πρώτο ορισμό της παροιμίας στη δυτική σκέψη, όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Russo (1997, 52): «The earliest definition in Western thought is that of Aristotle, who wrote the whole treatise (no longer extant) on proverbs». Παρόμοια δε άποψη εκφράζει ο Αριστοτέλης και για το μυθολογικό υλικό στα *Μεταφυσικά* 1074a38-b13. Ο KINDSTRAND (1978, 74) ως προς αυτό παρατηρεί: «We see here that Aristotle's view of myths and proverbs is very similar, a similar vocabulary being used in both cases».

<sup>13</sup> Ο MARTIN (1989, 4) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης, όταν υποστηρίζει ότι οι παροιμίες

Είναι, εξάλλου, γνωστό ότι ο Όμηρος έζησε και δημιούργησε στο τέλος μιας επικής παράδοσης που η επιστημονική έρευνα θεωρεί ότι ήταν μακραιώνη.<sup>14</sup> Εάν ο Αριστοτέλης στο σημείο αυτό δεν υπαινισσόταν την ύπαρξη χαμένων, ακόμη και για εκείνον, επών, δεν θα μπορούσε να αιτιολογηθεί επαρκώς η έκφραση *παλαιᾶς φιλοσοφίας ἐγκαταλείμματα* για τις παροιμίες, αλλά και για τον μύθο. Διότι, εάν η παλαιά εκείνη σοφία δεν είχε κάποια σταθερή μορφή και καθορισμένη έκταση, δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος για απώλεια αυτής και επιβίωση μόνο ορισμένων υπολειμμάτων. Και επειδή το μόνο λογοτεχνικό κείμενο με έκταση τέτοια που να δικαιολογεί την επιβίωση μικρών τμημάτων ήταν η μακρά επική αφήγηση, είναι πολύ πιθανόν ο Αριστοτέλης στο σημείο αυτό να αναφέρεται σε παλαιά έπη.

Φυσικά, δεν μπορούμε να μη λάβουμε υπόψη τις πρόδρομες μορφές έπους, δηλαδή τη λαϊκή ποιητική παράδοση, εφόσον διέθετε σταθερή μορφή και έκταση.<sup>15</sup> Τέλος, στην αναζήτηση των πηγών του παροιμιακού υλικού δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το σύνολο των παροιμιών και παροιμιωδών φράσεων που υπήρχαν και διαδίδονταν αυτόνομες, ως μέρος του λαϊκού προφορικού λόγου, χωρίς να εντάσσονται σε κάποια εκτενέστερη λογοτεχνική σύνθεση.

Συνεπώς, καταλήγουμε στο ότι υπήρχε διαθέσιμο ένα πλούσιο σε έκταση αλλά και καταξιωμένο στη συνείδηση του ακροατηρίου παροιμιακό υλικό, δοκιμασμένο με την πάροδο του χρόνου. Φαίνεται, όμως, ότι το υλικό αυτό για να προσαρμοστεί άρτια στην επική αφήγηση και να λειτουργήσει επιφέροντας τα μεγαλύτερα δυνατά ποιητικά οφέλη, ήταν απαραίτητο να τροποποιηθεί τόσο ως προς τη μορφή όσο και ως προς το περιεχόμενο. Δηλαδή, απ' τη μια μεριά, ο ενσωματωμένος στην ποίηση παροιμιακός λόγος έπρεπε αναγκαστικά να απηχεί με ενάργεια το προϋπάρχον παλαιό παροιμιακό υλικό, γιατί αλλιώς θα έχανε τη δυναμική του. Η δυναμική αυτή, όπως αναλύσαμε, απέρρεε από την

---

ήταν κατάλοιπα της παλαιάς φιλοσοφίας, αναφέρεται σε έναν περιορισμένο αριθμό παροιμιών. Την ίδια άποψη συμμερίζεται και ο KINDSTRAND (1978, 75). Η αιτία για την οποία η παλαιά σοφία είχε χαθεί στις μέρες του φιλοσόφου και είχαν απομείνει μόνο υπολείμματα της πιθανόν ανάγεται σε κάποιες μεγάλες συμφορές και καταστροφές που είχαν βρει την ανθρωπότητα, οι οποίες, σύμφωνα με την αριστοτελική φιλοσοφία, έπλητταν τη γη κατά τακτά χρονικά διαστήματα. Σχετικά με την άποψη αυτή του Αριστοτέλη, η οποία απαντάται και στον Πλάτωνα, βλ. KINDSTRAND 1978, 73, υποσ. 19, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Βλ. επίσης ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 8 κ.εξ.

<sup>14</sup> Βλ. LESKY 1988, 42· EASTERLING και KNOX 2000, 71 κ.εξ· BEYE 1964· HOEKSTRA 1969· KIRK 1976· LATACZ 1979 κ.ά.

<sup>15</sup> Σχετικά με τη λαϊκή ποιητική παράδοση και τις πρόδρομες μορφές του έπους βλ. FOLEY 1997, 146 κ.εξ.

αναφορά στο παρελθόν<sup>16</sup> και ενισχυόταν, προφανώς, από την ενδεχόμενη σταθερή μορφή του παροιμιακού υλικού η οποία, εκτός των άλλων, του προσέδιδε την απαραίτητη αναγνωρισιμότητα. Απ' την άλλη, όμως, έπρεπε να ληφθεί υπόψη η μετρική του έπους και τα λογοτεχνικά κάθε φορά συμφραζόμενα.<sup>17</sup> Το εγχείρημα απαιτούσε ποιητική δεινότητα και, για να το πούμε έτσι, χειρουργική ακρίβεια στις επιλογές του δημιουργού.

Έτσι, δεν λείπουν οι περιπτώσεις στις οποίες εξαιτίας του δύσκολου συγκεκριμένου που περιγράψαμε οδηγούμαστε μόνο στην εικασία ότι ορισμένοι στίχοι έχουν παροιμιακή χροιά αλλά δυσκολευόμαστε να αναγνωρίσουμε την υποκείμενη παλαιότερη παροιμία διότι, προφανώς, οι μεταβολές που έχει υποστεί είναι ριζικές. Στο σημείο αυτό, βέβαια, κυρίαρχο ρόλο μάλλον έπαιζαν οι μετρικές απαιτήσεις,<sup>18</sup> δηλαδή το γεγονός ότι έπρεπε να εναρμονιστεί η μορφή της παλαιάς παροιμίας με τις συμβάσεις του δακτυλικού εξαμέτρου πάντα σε τέτοιο βαθμό ώστε να μην υστερεί η παροιμία σε αναγνωρισιμότητα, τουλάχιστον για τον αρχαίο ακροατή.<sup>19</sup> Θα πρέπει, δηλαδή, να παραδεχτούμε ότι ο ακροατής των αρχαϊκών χρόνων αντιλαμβανόταν διαφορετικά τον παροιμιακό λόγο σε σχέση με τον σύγχρονο αναγνώστη, διότι εκείνος ήταν εξοικειωμένος με την παράδοση και το υπόβαθρο του παροιμιακού υλικού, ενώ ο σύγχρονος αναγνώστης προφανώς τις περισσότερες φορές το αγνοεί.<sup>20</sup>

Ο σύγχρονος μελετητής, απ' την άλλη, έχει τη δυνατότητα να αξιοποιήσει άλλα, εγγενή του παροιμιακού λόγου στοιχεία για να εικάσει

<sup>16</sup> Βλ. παραπάνω, σ. 273 κ.εξ.

<sup>17</sup> Η μελέτη του παροιμιακού υλικού στα δεδομένα λογοτεχνικά συμφραζόμενα ανταποκρίνεται στα πορίσματα της νεότερης παροιμιολογίας. Μέχρι τη δεκαετία του 1960 οι μελετητές των παροιμιών περιορίζονταν κατά κύριο λόγο στην απλή συλλογή τους. Βλ. ΤΖΙΦΟΡΟΥΛΟΣ 1995, 169. Το 1964 όμως, οι Arewa και Dundes δημοσιεύουν το άρθρο: "Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore" (βλ. AREWA και DUNDES 1964), το οποίο θεωρείται πρωτοποριακό διότι προκρίθηκε η μελέτη του παροιμιακού υλικού μέσα σε συγκεκριμένο λογοτεχνικό πλαίσιο και αποσαφηνίστηκε ότι, εάν άλλαζε το λογοτεχνικό πλαίσιο, μεταβαλλόταν σημασιολογικά και η παροιμία, ακόμη και αν δεν είχε αλλάξει τίποτε μορφικά. Βλ. σχετικά ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 24 κ.εξ., όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Βλ. επίσης LARDINOIS 1995, 1-2, όπου χαρακτηριστικά σημειώνει: «Central to this approach is the notion of context. It demands that wisdom expressions be studied in their social and linguistic surroundings».

<sup>18</sup> Για τη μετρική μορφή του παροιμιακού λόγου βλ. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 170 κ.εξ.

<sup>19</sup> Για το θέμα γενικά βλ. ΤΣΑΓΑΡΑΚΗΣ 1982, 6 κ.εξ.

<sup>20</sup> Βλ. σχετικά ΛΟΥΚΑΤΟΣ 1978, CARNES 1988, TAYLOR 1931, WHITING 1931, KINDSTRAND 1978.

την ύπαρξη προϋπάρχοντος παροιμιακού υλικού.<sup>21</sup> Π.χ. στη β ραψωδία ο Αλιθέρης προφητεύει το χαμό των μνηστήρων με βάση την παρουσία κάποιων θεόσταλτων αετών (161-176). Ένας από τους μνηστήρες όμως, ο Ευρύμαχος, αποκρίνεται:

ὄρνιθες δέ τε πολλοὶ ὑπ' αὐγὰς ἡελίοιο  
φοιτῶσ', οὐδέ τε πάντες ἐναΐσιμοι (181-182).<sup>22</sup>

Αν και ο γενικευτικός χαρακτήρας των στίχων και η ύπαρξη του τέ<sup>23</sup> προδίδουν παροιμιακές καταβολές, η αρχική φράση δεν μπορεί πια σήμερα να ανιχνευτεί με βεβαιότητα. Όπως είναι αντιληπτό, σε αυτές τις περιπτώσεις είναι αρκετά δύσκολο να προσδιοριστούν και να αναλυθούν οι καινοτομίες του ποιητή αλλά και οι τροποποιήσεις που επέφερε στη λανθάνουσα παροιμία.

Για να γίνει αυτό, θεωρώ ότι πρέπει να αναλυθούν στίχοι που μπορεί εύκολα κανείς να δεχθεί ότι έχουν κοινό παροιμιακό υπόβαθρο, αλλά διαφέρουν λίγο ή πολύ μεταξύ τους. Η προσέγγιση των στίχων αυτών μπορεί να οδηγήσει στη διαπίστωση ότι είτε αποτελούν συνολικά διαφορετικές εκδοχές παλαιότερου παροιμιακού υλικού είτε ότι η μία εκδοχή αντιστοιχεί στην υποκείμενη παροιμία και η άλλη ή οι άλλες συνιστούν απόπειρα καινοτόμου παρέμβασης του ποιητή. Χρήσιμα δε στην κατεύθυνση αυτή μπορούν να φανούν τα αρχαία σχόλια. Όποιο από τα δύο και αν ισχύει, η μελέτη των περιπτώσεων αυτών διαφωτίζει συγκεκριμένες τεχνικές τις οποίες, ενδεχομένως, ακολούθησε ο ποιητής, για να υλοποιήσει τον δύσκολο συγκερασμό που περιγράψαμε. Οι τεχνικές αυτές παρουσιάζονται ακολούθως.

Ένας τρόπος είναι να διατηρηθεί σταθερή η μορφή και το περιεχόμενο του αρχικού μέρους του στίχου και να τροποποιηθεί το τελικό, ακολουθώντας πάντα τις προσταγές του μέτρου. Έτσι, ο αποδέκτης φέρνει εύκολα στο μυαλό του το παροιμιακό υλικό στο οποίο γίνεται ευθεία αναφορά αλλά γρήγορα επικεντρώνεται στα λογοτεχνικά συμφραζόμενα και λειτουργεί αποτελεσματικά ο παροιμιακός λόγος. Στην Π ραψωδία π.χ. ο Πάτροκλος καταδιώκει τους Τρώες και τους Λυκίους και δεν υπακούει στην εντολή του Αχιλλέα να μην απομακρυνθεί από τα καράβια των Αχαιών (στ. 684-691). Στο σημείο αυτό ο ίδιος ο αφηγητής παρατηρεί, κάτι που γίνεται πολύ σπάνια,<sup>24</sup> ότι ο Δίας είναι αυτός που

<sup>21</sup> Τα στοιχεία αυτά σχετίζονται με τη λεγόμενη «ποιητική» των παροιμιών. Για το θέμα βλ. MARTIN 1992 και ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 136 κ.εξ., όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>22</sup> Βλ. CPG II, 586 (Αρ. XIII 46c).

<sup>23</sup> Σχετικά με το γενικευτικό τε στις παροιμίες βλ. παρακάτω, σ. 280 υποσ. 29.

<sup>24</sup> Αυτό διαπιστώνει ο EDWARDS 1991, 79-80.

καθορίζει τη μοίρα των ανθρώπων με το να κατευθύνει και να καθοδηγεί τη θέλησή τους:

ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢε περ ἀνδρῶν· (688).<sup>25</sup>

Με τη φράση αυτή αιτιολογείται η απερίσκεπτη ενέργεια του Πατρόκλου αφού ανάγεται στη θέληση του ίδιου του Δία, που είναι ανώτερη από την ανθρώπινη βούληση και τελικά υπερισχύει, όπως ρητά τονίστηκε ήδη από το προοίμιο: Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή (Α5).

Παρόμοια, όμως, διατύπωση συναντάμε και στη Ρ ραψωδία όπου ο Γλαύκος κατηγορεί τον Έκτορα ότι δείλιασε μπροστά στην ορμή του Αίαντα και ο Έκτορας απαντά μεταξύ άλλων:

ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο (176).<sup>26</sup>

Στην πρώτη περίπτωση ο στίχος ολοκληρώνεται με τη φράση *ἢε περ ἀνδρῶν* και στη δεύτερη με τη λέξη *αἰγιόχοιο*. Θεωρώ ότι η τροποποίηση εξυπηρετεί συγκεκριμένο σκοπό. Στην Π ραψωδία ο αφηγητής αναφέρεται στον Πάτροκλο και απευθύνεται στους ακροατές του, αφού πρέπει να αιτιολογήσει με επάρκεια τη στάση του Πατρόκλου και να αποκτήσει έτσι αληθοφάνεια η αφήγησή του. Επομένως, η φράση *ἢε περ ἀνδρῶν*—εκτός από τον απαραίτητο γενικευτικό τόνο που προσδίδει— αιτιολογεί επαρκώς την επιλογή του Πατρόκλου. Είναι και εκείνος ένας θνητός, όπως όλοι οι άλλοι, πρέπει να ακολουθήσει τη βούληση του Δία και να συμπορευθεί με την κοινή μοίρα όλων των υπόλοιπων ανθρώπων. Αντίθετα στη Ρ ραψωδία ο Έκτορας αναφέρεται ουσιαστικά μόνο στον εαυτό του και αιτιολογεί τις προσωπικές του επιλογές. Δεν υπεισέρχεται σε διαδικασία ταύτισης με όλους τους υπόλοιπους θνητούς αλλά με έναν τόνο κάπως απολογητικό αποδίδει στη βούληση του Δία την εξέλιξη των πραγμάτων.<sup>27</sup> Όπως μπορούμε εύκολα να παρατηρήσουμε, η τροποποίηση δεν επηρεάζει την αναγνωρισιμότητα της φράσης και ανταποκρίνεται στα λογοτεχνικά συμφραζόμενα και στις δύο περιπτώσεις.

<sup>25</sup> CPG II, 250 (Ap. I 38d). Αξίζει να σημειώσουμε ορισμένα στοιχεία που προσδίδουν παροιμιακή χροιά στο στίχο. Χαρακτηριστική είναι η παρουσία της λέξης *αἰεὶ*, που προσδίδει τον γενικευτικό τόνο της φράσης και ενισχύει την αποδεικτική της αξία. Ο γενικευτικός χαρακτήρας ομολογουμένως είναι ένα από τα χαρακτηριστικά του παροιμιακού λόγου. Για τον γενικευτικό χαρακτήρα του παροιμιακού λόγου και τον τρόπο με τον οποίο προσδίδεται βλ. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 136 κ.εξ.

<sup>26</sup> CPG II, 250 (Ap. I 38c). Η επανάληψη του στίχου επιβεβαιώνει τον παροιμιακό χαρακτήρα του. Βλ. Russo 1983, 122.

<sup>27</sup> Βλ. LARDINOIS 1995, 159. Για την επενέργεια της θεϊκής δύναμης στα ανθρώπινα βλ. ΤΣΑΓΑΡΑΚΗΣ 1977β, 80.

Αντίστοιχο παράδειγμα απαντά στην Ι ραψωδία. Ο Φοίνικας δηλώνει ότι θα παραμείνει κοντά στον Αχιλλέα διότι γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο τον είχε στείλει ο Πηλέας. Ο σκοπός χάριν του οποίου ήρθε στην Τροία ήταν να παραστέκεται στον Αχιλλέα με τις συμβουλές του έτσι ώστε να γίνει ικανός στο λόγο και στα έργα (438 κ.εξ.):

μύθων τε ρήτῃρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων (443).

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο αρχαίος σχολιαστής αναγνώρισε προϋπάρχουσα παροιμία αφού σημειώνει ότι συντελέστηκε μετατροπή ως προς το ομοιοτέλευτο της παλαιότερης μορφής της φράσης που ήταν:

μύθων τε ρήτῃρα καὶ ἔργων πρακτῆρα.<sup>28</sup>

Η τροποποίηση αφενός δεν είναι καταλυτική ώστε να επηρεάζει την αναγνωρισιμότητα της φράσης και αφετέρου μπορεί να αποδοθεί σε μετρικούς λόγους. Από την άλλη, η μορφή που διασώζεται στον ομηρικό στίχο δεν υστερεί σε ποιητική αξία της παλαιότερης, αφού παρουσιάζει εσωτερικό ρυθμό και αρμονία έχοντας στα δύο της άκρα τις κυρίαρχες λέξεις *μύθων* και *ἔργων* που συνιστούν αντίθεση και στο εσωτερικό της πάλι τα αντιθετικά ουσιαστικά *ρήτῃρα* και *πρακτῆρα*. Όπως και να έχουν τα πράγματα, η φράση κυριαρχεί στο αρχικό μέρος του λόγου του Φοίνικα και υπενθυμίζει το σημαντικό καθήκον που είχε να επιτελέσει ο ίδιος αλλά και την υποχρέωση που πρέπει να αισθάνεται ο Αχιλλέας απέναντί του, αφού είναι ο άνθρωπος που θα του διδάξει την «εμβουλία».

Σε μια άλλη περίπτωση τροποποιείται η παροιμιακή φράση ως προς την γραμματική της μορφή. Στην Α ραψωδία ο Αχιλλέας απευθυνόμενος στον Αγαμέμνονα τον κακίζει διότι προτίθεται να του υφαρπάξει το τιμητικό δώρο που οι Αχαιοί του παραχώρησαν (τη Βρισηίδα δηλαδή), παρότι εκείνος πολέμησε σκληρά για να το αποκτήσει (στ. 149-171). Τονίζει, λοιπόν, ότι το δώρο αυτό είναι για εκείνον μικρό αλλά αγαπημένο:

σοὶ τὸ γέρας πολὺ μείζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε (167).<sup>29</sup>

Με το στίχο αυτό, που προδίδει παροιμιακές καταβολές, τονίζονται τα συναισθήματα του ήρωα για τα λάφυρα που κατόρθωσε να αποκομίσει στη μάχη αλλά γίνεται σαφές ότι ο Αχιλλέας δεν είναι διατεθειμένος να παραχωρήσει τη Βρισηίδα και προδιαγράφεται έτσι η συνέχεια.

<sup>28</sup> Βλ. ERBSE 1971, 492.

<sup>29</sup> Κατά τον KIRK (1985, 69) η φράση είναι παροιμώδης (proverbial). Ένα άλλο στοιχείο που αποτελεί ένδειξη γι' αυτό είναι η χρήση του διπλού *τε* που είναι γενικευτικό και προσιδιάζει στον παροιμιακό λόγο. Βλ. σχετικά DENNISTON 1954, 520-536· RUIJGH 1971, 2-3 και ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 136 κ.εξ.



Στη ζ ραψωδία, τώρα, ο Οδυσσεάς ικετεύει τη Ναυσικά να τον βοηθήσει (στ. 149 κ.εξ.). Εκείνη, μεταξύ άλλων, προσπαθεί να δώσει κουράγιο στον ήρωα και προτρέπει τις θεραπαινίδες της να βοηθήσουν τον ξένο:

τὸν νῦν χρὴ κομέειν. πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες  
ξείνοι τε πτωχοί τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε (207-208).

Με τα λόγια αυτά τονίζεται ότι οι ξένοι και οι φτωχοί είναι προστατευόμενοι του Δία και είναι ευεργετικό γι' αυτούς οτιδήποτε μπορεί κανείς να τους προσφέρει, ακόμη και αν η προσφορά αυτή είναι μικρή.

Στην πρώτη περίπτωση η λέξη *γέρας*, στην οποία αναφέρεται η παροιμία, ωθεί τον ποιητή να χρησιμοποιήσει ουδέτερο γραμματικό γένος: *ὀλίγον*, *φίλον* ενώ στην άλλη το υποκείμενο *δόσις* απαιτεί χρήση θηλυκού γένους: *ὀλίγη*, *φίλη*. Όπως εύκολα αντιλαμβάνεται κανείς, η τροποποίηση αυτή αιτιολογείται πλήρως από τις ανάγκες της αφήγησης. Συγκεκριμένα, η σημασιολογική διαφορά των λέξεων *γέρας* και *δόσις* δεν επιτρέπει στον ποιητή να τις χρησιμοποιεί εναλλακτικά και η επιλογή τους καθορίζει και το γένος των επιθέτων της παροιμίας.<sup>30</sup> Φυσικά, η λειτουργικότητα και στα δύο χωρία είναι άρτια.

Ακόμη, υπάρχει η δυνατότητα ο ποιητής να επεκτείνει τον παροιμιακό στίχο προσθέτοντας μια επιπλέον φράση ή και περισσότερο.<sup>31</sup> Στην ζ ραψωδία ο Οδυσσεάς φιλοξενείται από τον Εύμαιο ο οποίος αιτιολογεί αυτή του την επιλογή λέγοντας:

πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες  
ξείνοι τε πτωχοί τε· δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε  
γίγνεται ἡμετέρη (57-59).

Πράγματι, ο ακροατής, ενδοκειμενικός ή εξωκειμενικός, αντιλαμβάνεται ότι τα πράγματα είναι έτσι, αφού ισχύουν όσα τονίστηκαν παραπάνω<sup>32</sup> σχετικά με την τροποποίηση του τελικού μέρους του στίχου.<sup>33</sup>

Παρατηρούμε ότι η τροποποίηση συνίσταται στην ενσωμάτωση της φράσης *γίγνεται ἡμετέρη*. Ενδεχομένως, με τον τρόπο αυτό εξειδικεύε-

<sup>30</sup> Για ένα αντίστοιχο παράδειγμα βλ. δ 837 σε συνδυασμό με Δ 355.

<sup>31</sup> Αν και οι παροιμίες πρέπει να χαρακτηρίζονται από συντομία, χαρακτηριστικό που συντελεί και στην απομνημόνευση, βλ. Russo 1983, 122, υπάρχουν περιπτώσεις που δύο, τρεις ή και παραπάνω στίχοι χαρακτηρίζονται ως παροιμιακοί. Ο ποιητής είχε την ευχέρεια να αναπτύσσει ή να συντομεύει το υλικό του, ανάλογα με τις ανάγκες του. Η τεχνική αυτή χαρακτηρίστηκε από τον Martin *telescoping*. Βλ. MARTIN 1989, 215 και επίσης LARDINOIS 1995, 23. Για ένα αντίστοιχο παράδειγμα βλ. X 262-266 και I 313 σε σχέση με ξ 156-157.

<sup>32</sup> Βλ. παραπάνω, σ. 278 κ.εξ.

<sup>33</sup> Ο LARDINOIS (1995, 165) δικαιολογημένα παρατηρεί ότι παροιμίες αυτού του είδους

ται και τονίζεται καλύτερα το πρόσωπο που θα προσφέρει τη βοήθεια, δηλαδή ο Εύμαιος. Ένας φτωχός, ταπεινός χοιροβοσκός είναι σε θέση να φιλοξενήσει έναν ξένο, αισθάνεται υπερηφάνεια γι' αυτό και επιθυμεί να το τονίσει. Επομένως, η νέα μορφή της παροιμιακής φράσης φαίνεται να εναρμονίζεται με τα λογοτεχνικά συμφραζόμενα και δεν υστερεί λειτουργικά. Είναι δε πιθανόν αυτές οι μικρές τροποποιήσεις να ήταν συνηθισμένες στην καθημερινή χρήση της παροιμίας και συνεπώς δεν λειτουργούν ανασταλτικά ως προς την αναγνωρισιμότητα της φράσης τόσο από τον ενδοκειμενικό όσο και από τον εξωκειμενικό αποδέκτη.

Η εξέταση, τώρα, περιπτώσεων κοινού παροιμιακού υλικού στον Όμηρο και τον Ησίοδο είναι δυνατόν να οδηγήσει σε χρήσιμες παρατηρήσεις. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Όμηρος και ο Ησίοδος είχαν περίπου την ίδια πρόσβαση στο πατροπαράδοτο παροιμιακό υλικό και γνώριζαν και οι δύο ένα σημαντικό αριθμό παροιμιών και παροιμιωδών εκφράσεων, όπως μάλλον θα συνέβαινε και με τα άλλα είδη της «λογοτεχνίας της σοφίας». Αυτό εικάζεται από τις περιπτώσεις κατά τις οποίες μια παροιμία απαντά και στους δύο ποιητές είτε με την ίδια μορφή είτε κάπως τροποποιημένη.<sup>34</sup> Φυσικά, είναι αρκετά δύσκολο να διευκρινιστεί ποιος από τους δύο ποιητές προέβη στην τροποποίηση και ποιος ακολούθησε τα παραδεδομένα.

Με βάση τις σκέψεις αυτές αξίζει να προσεγγίσουμε κάποια παραδείγματα. Στην Υ ραψωδία ο Αινείας προκαλεί τον Αχιλλέα σε μάχη (199-258). Αποσαφηνίζει δε στον αντίπαλό του ότι στον πόλεμο οι βρισιές δεν ωφελούν αφού:

ὄπποϊόν κ' εἴπησθα ἔπος, τοῖόν κ' ἔπακούσσαι (250).<sup>35</sup>

Η φράση αυτή λειτουργεί αποτελεσματικά αφού αποτελεί το έναυσμα για να ξεκινήσει η μονομαχία (259 κ.εξ.).

Ο αρχαίος σχολιαστής είχε εντοπίσει την παροιμία και μάλιστα είχε βρει και αντίστοιχη στον Ησίοδο:<sup>36</sup>

---

οι οποίες σχετίζονται με ξένους λειτουργούν και εξωκειμενικά. Οι ραψωδοί και οι αοιδοί συνήθως ταξίδευαν και στις γιορτές που παρουσίαζαν τα έπη ήταν ξένοι. Επομένως, με τον τρόπο αυτό αναφέρονται και στον εαυτό τους και ζητούν τον σεβασμό και τις τιμές που απορρέουν από την ιδιότητα του ξένου.

<sup>34</sup> Για τη σχέση Ομήρου και Ησιόδου ως προς τον παροιμιακό λόγο βλ. παραπάνω, σ. 274 υποσ. 5.

<sup>35</sup> Ο παροιμιακός χαρακτήρας υποδηλώνεται από την παρήχηση του *π*, τη συνήχηση των λέξεων *ὄπποϊόν* και *τοῖόν* και την ύπαρξη του γενικευτικού μορίου *κέ*. Για το μόριο αυτό βλ. CHANTRAINE 1953, 245.

<sup>36</sup> Βλ. ERBSE 1977, 44.

εἰ δὲ κακὸν εἴποις, τάχα κ' αὐτὸς μεῖζον ἀκούσῃς  
(*Εργα και Ημέραι* 721).

Η ομοιότητα των στίχων είναι έκδηλη και ως προς τη μορφή και ως προς το περιεχόμενο και είναι πολύ πιθανόν οι στίχοι αυτοί να ανάγονται σε παλαιότερη προϋπάρχουσα παροιμία στην οποία θα κυριαρχούσε το νόημα «ό,τι πεις αυτό και θα ακούσεις». Η φύση και η αιτία των τροποποιήσεων είναι πιθανό να σχετίζονται με το λογοτεχνικό πλαίσιο στο οποίο κάθε φορά χρησιμοποιούνται.<sup>37</sup>

Η προσέγγιση, τώρα, περιπτώσεων κοινού παροιμιακού υπόβαθρου στον Όμηρο και τον Ησίοδο βοηθά να διαφωτίσουμε ακόμη μια τεχνική ανανέωσης. Είναι δυνατόν ο ποιητής να προβεί σε καινοτομίες στο αρχικό μέρος του στίχου και να κρατήσει σταθερό το τελικό. Π.χ. αναφορικά με το στίχο:

ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω (P 32, Υ 198),<sup>38</sup>

παρατηρούμε ότι στον Ησίοδο έχει τη μορφή:

παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω (*Εργα και Ημέραι* 218).

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι η τροποποίηση ανταποκρίνεται στη διαφοροποίηση του νοήματος. Ο Όμηρος υπονοεί πως δεν χρειάζεται να πάθει κανείς κάποια συμφορά για να συννετιστεί και να την αποφεύγει στη συνέχεια, διαφορετικά χαρακτηρίζεται νήπιος. Αντίθετα, ο Ησίοδος θεωρεί ότι πρέπει να μαθαίνει κανείς από τα παθήματά του.<sup>39</sup> Όπως παρατηρήσαμε και παραπάνω αναφορικά με την τροποποίηση του τελικού μέρους της παροιμίας,<sup>40</sup> η αναγνωρισιμότητά της δεν αναστέλλεται ούτε με την τροποποίηση του αρχικού, αφού, μετά την πρώτη φράση, γρήγορα έρχεται στο μυαλό του αποδέκτη το υποκείμενο παροιμιακό υλικό.

Μια άλλη τεχνική, τώρα, είναι η διατήρηση κάποιων χαρακτηριστικών λέξεων που συντελούν στην αναγνωρισιμότητα της παροιμίας, ακόμη και αν τροποποιηθεί σημαντικά η υπόλοιπη. Στη Χ ραψωδία συναντάμε ένα πολύ ενδιαφέρον παράδειγμα σε σχέση με αυτήν την

<sup>37</sup> Αξιοσημείωτη είναι η παρουσία των λέξεων: *εἴπησθα* - *εἴποις* και *ἐπακούσῃς* - *ἀκούσῃς* οι οποίες, προφανώς, συντελούν στην αναγνωρισιμότητα της υποκείμενης παροιμίας.

<sup>38</sup> Ο αρχαίος σχολιαστής αναγνωρίζει τον παροιμιακό χαρακτήρα του στίχου. Βλ. ERVSE 1975, 335-336.

<sup>39</sup> Σχετικά με την τροποποίηση του αρχικού μέρους του παροιμιακού υλικού βλ. N 115 σε συνδυασμό με O 203· δ 837 σε συνδυασμό με Δ 355. Για τα χωρία αυτά βλ. ΜΑΝΤΖΑΡΗΣ 2008, 86-87.

<sup>40</sup> Βλ. παραπάνω, σ. 278 κ.εξ.

τεχνική. Ο Αχιλλέας κατευθύνεται στην Τροία και ο Έκτορας βρίσκεται στις πύλες έτοιμος να την υπερασπιστεί (107 κ.εξ.). Εκεί προβληματίζεται για το ποια στάση πρέπει να τηρήσει και αναρωτιέται αν πρέπει να ζητήσει ανακωχή. Καταλήγει, όμως, στο συμπέρασμα ότι τα λόγια δεν ωφελούν αλλά πρέπει να μονομαχήσουν όσο γίνεται γρηγορότερα και τονίζει:

οὐ μὲν πῶς νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης  
τῶ ὄαριζέμεναι (126-127).<sup>41</sup>

Το αποτέλεσμα είναι ο ήρωας να πάψει να καθυστερεί και να συγκρουστεί με τον Αχιλλέα (129 κ.εξ.).

Παρόμοια διατύπωση απαντά, όμως, και στην *Οδύσσεια*. Στην τ ραψωδία ο Οδυσσεάς αρνείται να αποκαλύψει στην Πηνελόπη την ταυτότητά του (116). Εκείνη, παρόλα αυτά, επιμένει να τον ρωτά για τους προγόνους του και χρησιμοποιεί την έκφραση:

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης (τ 163).<sup>42</sup>

Παρατηρούμε ότι και αυτή η έκφραση έχει υποστεί μεταβολές τόσο ως προς τη μορφή όσο και ως προς το περιεχόμενο. Στη Χ ραψωδία έχει προστεθεί η φράση *τῶ ὄαριζέμεναι* που ανταποκρίνεται στο αφηγηματικό πλαίσιο, ενώ στην τ ραψωδία υπάρχει η λέξη *παλαιφάτου* που αισθητοποιεί καλύτερα την αναφορά της Πηνελόπης στο παρελθόν και στις αρχέγονες συνήθειες και αντιλήψεις που κυριαρχούσαν.

<sup>41</sup> Στο CPG II, 158 (Mac. III, 40) σημειώνεται: *δρυὸς καὶ πέτρας λόγοι· ἐπὶ τῶν ἀδολεσχούντων καὶ μυθολογούντων παράδοξα*. Οι ερμηνείες που έχουν δοθεί γι' αυτή την πραγματικά αινιγματική φράση ποικίλλουν. Έχει προταθεί ότι η παροιμία ήταν κατάλληλη για περιπτώσεις που κάποιος α) μιλούσε για το απώτερο παρελθόν, β) αναφερόταν σε μύθους, γ) περιττολογούσε, δ) αναφερόταν στην καταγωγή του ανθρώπινου γένους, ε) αναφερόταν στις πρωτόγονες κατοικίες των ανθρώπων οι οποίες ήταν κατασκευασμένες από ξύλα και πέτρες, στ) φλυαρούσε, ζ) μιλούσε για την απλή, αγροτική ζωή, η) αναφερόταν στην ιδιωτική ζωή κάποιου. Βλ. WEST 1966, 168-169 όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Ο West, πάντως, αναφέρει ότι η φράση είναι κατάλληλη για χρήση όταν ο αφηγητής αναρωτιέται για ποιο λόγο α) προχωρεί σε παρεκβάσεις, β) πραγματοποιεί κυκλικά σχήματα, γ) υπερηφανεύεται, δ) μιλά για ασήμαντα θέματα, ε) αναφέρεται σε απίστευτα πράγματα. Βλ. WEST 1966, 169.

<sup>42</sup> Το νόημα και η προέλευση της φράσης σε αυτά τα συμφραζόμενα δεν είναι αρκετά σαφή και υπάρχει η άποψη ότι προέκυψε από αρχαία δοξασία κατά την οποία οι άνθρωποι θεωρούσαν ότι κατάγονται από τα δένδρα. Βλ. WEST 1966, 167· Russo, FERNÁNDEZ-GALIANO, και HEUBECK 2005, 217, όπου χαρακτηριστικά σημειώνεται: «πρόκειται προφανώς για παροιμιακή έκφραση που αναφέρεται στην αρχαία αντίληψη πώς το ανθρώπινο είδος καταγόταν απ' αυτά τα φυσικά στοιχεία».

Όμως, η φράση υπάρχει και στον Ησίοδο. Συγκεκριμένα, στην αρχή της *Θεογονίας* ο ποιητής παίρνει το έναυσμα να αρχίσει την αφήγησή του λέγοντας:

ἀλλὰ τί μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην; (*Θεογονία* 35).

Με τον παραπάνω στίχο ο Ησίοδος αιτιολογεί την επιλογή του να προχωρήσει άμεσα στην αφήγηση, ενώ έμμεσα υποδηλώνει ότι όσα θα ακολουθήσουν θα είναι τόσο σημαντικά που δεν επιδέχονται καθυστέρηση. Ο ακροατής αντιλαμβάνεται ότι έπεται το κύριο μέρος του έπους. Επομένως, η παροιμία λειτουργεί πολλαπλά. Αντιλαμβανόμαστε δε ότι η σημασία του στίχου αντιστοιχεί με αυτήν της Χ ραψωδίας ενώ η κυριαρχία των λέξεων *δρῦς* και *πέτρα* συμβάλλει στην αναγνωρισιμότητα παρά τις όποιες τροποποιήσεις χάριν του διαφορετικού λογοτεχνικού πλαισίου.

Ορμώμενοι, λοιπόν, από τις παραπάνω σκέψεις μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Όμηρος είχε στη διάθεσή του πλούσιο, παλιό παροιμιακό υλικό αλλά ήταν ελεύθερος να προβαίνει σε καινοτομίες ακολουθώντας συγκεκριμένους κανόνες και αξιοποιώντας συγκεκριμένες τεχνικές. Οι τεχνικές αυτές ήταν η τροποποίηση του τελικού μέρους της παροιμίας με παράλληλη διατήρηση του αρχικού, η διαφοροποίηση της γραμματικής μορφής της παροιμίας, η επέκταση του παροιμιακού στίχου με επιπλέον λέξεις ή φράσεις, η τροποποίηση μόνον του αρχικού μέρους της παροιμίας και η διατήρηση χαρακτηριστικών λέξεων που εξασφάλιζαν την αναγνωρισιμότητα της φράσης. Το ζητούμενο απαιτούσε φυσικά ποιητική δεινότητα, φαίνεται όμως πως επιτυγχάνεται. Ο παροιμιακός λόγος εκπληρώνει την αποστολή του και καθίσταται λειτουργικός.

### Καταληκτικές σκέψεις

Η παραπάνω μελέτη πραγματοποιήθηκε με την προτροπή και την ενθάρρυνση του αείμνηστου καθηγητή και θεώρησα επιβεβλημένο να την αφιερώσω στη μνήμη του. Προτού κλείσω, οφείλω να καταθέσω μια διαπίστωση και μια υπόσχεση σε τόνο πιο προσωπικό, εμπνεόμενος από τη ζωή και την πορεία του αείμνηστου Οδυσσέα Τσαγκαράκη. Είναι μάλλον σημείο των καιρών οι μαθητές μας να απογοητεύονται και να αναρωτιούνται έντονα «μετά το σχολείο τι;», θεωρώντας ότι οποιαδήποτε προσπάθεια κι αν κάνουν δεν πιάνει τόπο στους χαλεπούς καιρούς που ζούμε όλοι μας. Ίσως φταίει και το ότι η εποχή μας δεν τους εφοδιάζει πια με τα κατάλληλα πρότυπα (το ανέφερε συχνά, εξάλλου, και ο εκλιπών). Κάθε φορά, λοιπόν, που θα παραπονιούνται και θα απελίζο-

νται, εμείς οι σημερινοί δάσκαλοι, που αξιωθήκαμε να έχουμε τέτοιους καθηγητές και καθοδηγητές, θα τους διηγούμαστε την ιστορία αυτού του ανθρώπου που αγωνίστηκε, πέτυχε και άφησε μεγάλη πνευματική παρακαταθήκη πίσω του. Είμαι σίγουρος ότι θα καταλάβουν πως, αν υπάρχει θέληση, πείσμα και εργατικότητα, μπορούμε να καταφέρουμε ακόμη και όσα στην αρχή φαντάζουν ακατόρθωτα.



#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- AREWA, E. O. and DUNDES, A. 1964. Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore. *American Anthropologist* 66.6, 2 (The Ethnography of Communication): 70-85.
- BEYE, C. R. 1964. Homeric Battle Narrative and Catalogues. *HSCP* 68: 345-373.
- BRASWELL, B. K. 1971. Mythological Innovation in the *Iliad*. *CQ* 21: 16-26.
- CARNES, P. (επιμ.) 1988. *Proverbia in Fabula: Essays on the Relationship of the Proverb and the Fable*. (Sprichwörterforschung 10.) Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris: Peter Lang.
- CHANTRAINE, P. 1942, 1953. *Grammaire homérique*, τόμ. I: *Phonétique et morphologie*, τόμ. II: *Syntaxe*. (Collection de philologie classique 1; 4.) Paris: Klincksieck.
- CPG I, II = VON LEUTSCH, E. L. και SCHNEIDEWIN, F. G. 1839 και VON LEUTSCH, E. L. 1851. *Corpus paroemiographorum Graecorum*, τόμ. I & II. (Paroemiographi Graeci I, II.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Ανατύπωση: Hildesheim: Olms, 1965.)
- CRUSIUS, O. 1883. *Analecta critica ad Paroemiographos Graecos*. Leipzig: B. G. Teubner.
- DENNISTON, J. D. <sup>2</sup>1954. *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press.
- EASTERLING, P. E. και B. M. W. Knox <sup>4</sup>2000. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Ν. Κονομής, Χρ. Γρίμπα, Μ. Κονομή, επιμ. Α. Στεφανής. Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμας.
- EDWARDS, M. W. 1991. *The Iliad: A Commentary*, τόμ. V: *Books 17-20*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ERBSE, H. (επιμ.) 1969, 1971, 1974, 1975, 1977, 1983, 1988. *Scholia graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera)*, τόμ. I-VII. Berlin: de Gruyter.
- FENIK, B. C. (επιμ.) 1978. *Homer: Tradition and Invention*. Leiden: E. J. Brill.
- FOLEY, J. M. 1997. Oral Tradition and its Implications. Στο: I. MORRIS και B. POWELL (επιμ.), *A New Companion to Homer*. (*Mnemosyne*, Suppl. 163.) Leiden, New York, Köln: Brill, 146-173.

- GAISSER, J. H. 1969. Adaptation of Traditional Material in the Glaucus-Diomedes Episode. *TAPhA* 100: 165-176.
- GRETHLEIN, J. 2010. *The Greeks and Their Past: Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOEKSTRA, A. 1969. *Homeric Modifications of Formulaic Prototypes: Studies in the development of Greek epic diction*. Amsterdam: North-Holland.
- HUXLEY, G. L. 1981. Stories Explaining Origins of Greek Proverbs. *PRIA* 81C: 331-343.
- JAEGER, W. 1968-1974. *Παιδεία: Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου*, τόμ. Α' - Γ', μτφρ. Γ. Π. Βέρροιος. Αθήναι.
- KINDSTRAND, J. F. 1978. The Greek Concept of Proverbs. *Eranos* 76: 71-85.
- KIRK, G. S. 1976. *Homer and the Oral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 1985. *The Iliad: A Commentary*, τόμ. I: *Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARDINOIS, A. P. M. H. 1995. *Wisdom in Context: The Use of Gnomic Statements in Archaic Greek Poetry*. PhD dissertation, Princeton University.
- \_\_\_\_\_, 1997. Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's *Iliad*. *CP* 92: 213-234.
- LATACZ, J. 1979. *Homer: Tradition und Neuerung*. (Wege der Forschung 463.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LESKY, A. <sup>5</sup>1988. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Γ. Τσοπανάκη. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.
- ΛΟΥΚΑΤΟΣ, Δ. Σ. <sup>2</sup>1978. *Νεοελληνικοί Παροιμιόμυθοι*. Αθήνα: Ερμής.
- MANTZARHS, K. E. 2008. *Ο παροιμιακός λόγος στο αρχαϊκό έπος*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- \_\_\_\_\_, 2011. Παροιμιακός λόγος και μυθολογικά παραδείγματα στον Όμηρο. *Αριάδνη* 17: 105-125.
- MARTIN, R. P. 1989. *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca, NY & London: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_, 1992. Hesiod's Metanastic Poetics. *Ramus* 21.1: 11-33.
- ROSE, V. 1854. *De Aristotelis librorum, ordine et auctoritate, commentatio*. Berlin: G. Reimer.
- \_\_\_\_\_, 1863. *Aristoteles Pseudoepigraphicus*. Leipzig: B. G. Teubner.
- RUIJGH, C. J. 1971. *Autour de 'τε έπίque': Études sur la syntaxe grecque*. Amsterdam: Hakkert.
- RUSO, J. 1983. The Poetics of the Ancient Greek Proverb. *Journal of Folklore Research* 20: 121-130.
- \_\_\_\_\_, 1997. Prose Genres for the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greek: Proverb, Maxim, Apophthegm. Στο: L. EDMUNDS και R. W. WALLACE (επιμ.), *Poet, Public and Performance in Ancient Greek*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 49-64, 143-149.

- RUSSO, J., FERNÁNDEZ-GALIANO, M. και HEUBECK, A. 2005. *Ομήρου Οδύσσεια. Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμ. Γ': *Ραψωδίες Ρ-Ω*, μτφρ. Φ. Φιλίππου, επιμ. Α. Ρεγκάκος. Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμας.
- TAYLOR, A. 1931. *The Proverb*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TSAGARAKIS, O. 1977α. *Self-Expression in Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry (Palingenesia XI)*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- \_\_\_\_\_, 1977β. *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*. Amsterdam: Grüner.
- \_\_\_\_\_, 1979. Oral Composition, Type-Scenes and Narrative Inconsistencies in Homer. *Graezer Beitrage* 8: 23-48.
- \_\_\_\_\_, 1982. *Form and Content in Homer*. (*Hermes Einzelschriften*, 46.) Wiesbaden: Franz Steiner.
- ΤΖΙΦΟΠΟΥΛΟΣ, Υ. Ζ. 1995. Proverbs in Menander's *Dyskolos*: The Rhetoric of Popular Wisdom. *Mnemosyne* 48.2: 169-177.
- \_\_\_\_\_, 2000. Hermes and Apollo at Onchestos in the *Homeric Hymn to Hermes*: The Poetics and Performance of Proverbial Communication. *Mnemosyne* 53.2: 148-163.
- WEST, M. L. 1966. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- WHITING, B. J. 1931. The Origin of the Proverb. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* 13: 47-80.
- WILLCOCK, M. M. 1977. Ad hoc invention in the *Iliad*. *HSCP* 81: 41-53.





ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ANNUAL REPORTS OF THE  
SCHOOL OF PHILOSOPHY

Ακαδημαϊκό έτος 2015-16  
Academic Year 2015-16

# ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΚΟΣΜΗΤΕΙΑΣ

## ANNUAL REPORT OF THE DEAN OF THE SCHOOL

Ακαδημαϊκό έτος 2015-16  
Academic Year 2015-16

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ

#### ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

##### ΕΕΠ

Ακσού-Αϊβαλή Γκιουλσούν	Διδασκαλία τουρκικής γλώσσας
Γεναράκη Αμαλία	Διδασκαλία αγγλικής γλώσσας
Γιαννακοδήμου Ελένη	Διδασκαλία ιταλικής γλώσσας
Πουλοπούλου Μαρία	Διδασκαλία της ελληνικής ως ξένης γλώσσας
Παππά Ελευθερία	Διδασκαλία γερμανικής γλώσσας

##### Διδάσκουσα ΠΔ 407/80

Πουρτσάκη Νικολέττα-Πιούτα	Διδασκαλία γερμανικής γλώσσας
----------------------------	-------------------------------

##### ΕΤΕΠ

Καλοχριστιανάκης Μιχάλης	Μηχανικός Υπολογιστών, Κοσμητεία
--------------------------	----------------------------------

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΚΗ ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗ

Περάκη Ελένη  
Κρητικάκη Σταυρούλα

Κοσμητεία  
Σχολή

\* \* \*

ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ – EVENTS

ΚΥΚΛΟΣ ΔΙΑΛΕΞΕΩΝ – LECTURES SERIES

ΠΡΩΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FIRST LECTURE

«The Poet's Power in a Nutshell: the Authority of Hellenistic epigram»

**Dr. Sanne Rishøj Christensen**  
University of South Denmark

13 Απριλίου 2016, 20:30, Αίθουσα 1,  
Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής

ΔΕΥΤΕΡΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – SECOND LECTURE

«Horace's hymn to Bacchus (*Odes* 2.19): poetics and politics»

**Professor Stephen Harrison,**  
Corpus Christi College, University of Oxford

19 Απριλίου 2016, 18:30, Αμφιθέατρο Γ',  
Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής

ΤΡΙΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – THIRD LECTURE

«From the Greek concept of *phusis* to the modern opposition  
nature vs culture: an anthropological and critical approach»

Professor **Claude Calame**  
École des Hautes Études en Sciences Sociales  
& Centre AnHiMA

18 Μαΐου 2016, 20:30, Αίθουσα 1,  
Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής

\* \* \*

### ΑΠΟΝΟΜΕΣ ΤΙΜΗΤΙΚΩΝ ΤΙΤΛΩΝ

Τελετή απονομής του τίτλου του Ομότιμου Καθηγητή  
στον Καθηγητή του Τμήματος Φιλολογίας Μιχαήλ Πασχάλη

22 Μαρτίου 2016, Αμφιθέατρο Γ', Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής

Πρόγραμμα τελετής

- ▷ Χαιρετισμός από τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Λ. Ζώρα
- ▷ Χαιρετισμός από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη
- ▷ Χαιρετισμός από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας, Καθηγήτρια Αγγέλα Καστρινάκη
- ▷ Παρουσίαση του έργου του τιμωμένου στην Κλασική Φιλολογία από τον Αναπληρωτή Καθηγητή Κωνσταντίνο Σπανουδάκη και τον Αναπληρωτή Καθηγητή Στέλιο Παναγιωτάκη
- ▷ Παρουσίαση του έργου του τιμωμένου στις Νεοελληνικές Σπουδές από τον Καθηγητή Στέφανο Κακλαμάνη
- ▷ Ανάγνωση του Τιμητικού Διπλώματος από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας, Καθηγήτρια Αγγέλα Καστρινάκη
- ▷ Απονομή Τιμητικού Διπλώματος από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη, στον Καθηγητή Μιχαήλ Πασχάλη
- ▷ Ομιλία του τιμωμένου με θέμα: «Η ευτυχής συνάντηση της ρωμαϊκής με την ιουδαιοχριστιανική ιστορική συνείδηση»
- ▷ Παράθεση δείπνου

\*

**Τελετή αναγόρευσης της Καθηγήτριας κυρίας Σαβίνας Ιατρίδου  
σε Επίτιμη Διδάκτορα του Τμήματος Φιλολογίας**

23 Μαρτίου 2016, ώρα 18:30, Αίθουσα «Παντελής Πρεβελάκης»  
– Ωδείο, Παλαιά πόλη, Ρέθυμνο

**Πρόγραμμα τελετής**

- ▷ Μουσικός πρόλογος με τους Αντώνη Μαυράκη και Ελένη Αλεξαντωνάκη
- ▷ Προσφώνηση από τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Α. Ζώρα
- ▷ Προσφώνηση από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη
- ▷ Προσφώνηση από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Αγγέλα Καστρινάκη
- ▷ Προσφώνηση και παρουσίαση του έργου της τιμώμενης, από την Καθηγήτρια Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Έλενα Αναγνωστοπούλου
- ▷ Ανάγνωση του Ψηφίσματος, της Αναγόρευσης και του Διδακτορικού Διπλώματος από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Αγγέλα Καστρινάκη
- ▷ Επίδοση των μεμβρανών από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη
- ▷ Επίδοση του μεταλλίου από τον Πρύτανη, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Α. Ζώρα στη Σαβίνα Ιατρίδου, Καθηγήτρια Γλωσσολογίας του Τμήματος Γλωσσολογίας και Φιλοσοφίας του Τεχνολογικού Ιδρύματος Μασαχουσέτης (MIT), ΗΠΑ
- ▷ Ομιλία της τιμώμενης με θέμα «Language is not taught»
- ▷ Παράθεση δείπνου

\* \* \*

**ΒΡΑΒΕΥΣΕΙΣ**

**ΒΡΑΒΕΙΟ ΜΕΝΕΛΑΟΥ Γ. ΠΑΡΛΑΜΑ**  
18η απονομή  
Βασιλική Αγίου Μάρκου, 30 Μαΐου 2016

Βραβευθέντες

**Σπύρος Πετρίτακης**

(Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας)

Εργασία: Spyros PETRITAKIS, « Quand le miroir devient lampion : aspects de la réception de l'oeuvre tardive de Nikolaus Gysis entre Athènes et Munich », στο: Catherine MÉNEUX και Adriana SOTROPA (επιμ.), *Quêtes de modernité(s) artistique(s) dans les Balkans au tournant du xx<sup>e</sup> siècle : actes du colloque organisé à Paris les 8 et 9 novembre 2013*. Paris, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 71-97 (<[https://hicsa.univ-paris1.fr/documents/pdf/PublicationsLigne/Colloque%20Balkans/04\\_petritakis.pdf](https://hicsa.univ-paris1.fr/documents/pdf/PublicationsLigne/Colloque%20Balkans/04_petritakis.pdf)>, 18/04/2016).

**Ελισάβετ Καλογιαννάκη**

(Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας,

μεταπτυχιακή σεμιναριακή εργασία Βυζαντινής Αρχαιολογίας)

Εργασία: *Ανασυνθέτοντας τη δυναμική των πρωτοβυζαντινών πόλεων: Μετασχηματισμός ή κατάρρευση; Η “μετάβαση” από την πόλη στο κάστρο και η συρρίκνωση των πρωτοβυζαντινών πόλεων.*

**Χαριτωμένη Γιασαφάκη**

(Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών,

Μεταπτυχιακή σεμιναριακή εργασία)

Εργασία: «Το περιοδικό *Εφημερίς των Κυριών* (1909-1911) της Χ. Μελανδινού και ο γυναικείος προορισμός».

\*

**ΒΡΑΒΕΙΟ WILLIAM STANLEY MOSS**

2η απονομή

Πέμπτη 22 Ιουνίου 2017 και ώρα 19:30

Αίθουσα «Ι. Καμπίτση», Πανεπιστημιούπολη Γάλλου

Βραβευθείσες

**Θωμαΐς Μελέ**

(Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Α΄ Κύκλου, Τμήμα Φιλολογίας)

**Φωτεινή Χαιρέτη**

(Υποψήφια Διδάκτωρ, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας).



ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΟΥ  
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ  
ANNUAL REPORT OF THE  
DEPARTMENT OF PHILOLOGY

Ακαδημαϊκό έτος 2015-16

Academic Year 2015-16

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αθανασάκη Λουκία	Τακτική Καθηγήτρια
Αποστολάκης Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Καβουλάκη Αθηνά	Επίκουρος Καθηγήτρια
Λαδιανού Αικατερίνη	Διδ/σα με το Π.Δ. 407
Λίτινας Νικόλαος	Ε.ΔΙ.Π., Εργ. Παπυρολογίας & Επιγραφικής
Παναγιωτάκης Στυλιανός	Αναπληρωτής Καθηγητής
Πετράκη Ζαχαρούλα	Λέκτορας
Σπαθάρας Δημήτριος	Επίκουρος Καθηγητής
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Ταμιωλάκη Μελίνα	Επίκουρος Καθηγήτρια

ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Δετοράκη Μαρίνα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Δημητρακάκης Ιωάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Ζερβουδάκη Αλεξάνδρα	Διδ/σα (με απόσπαση από Μ.Ε.)
Κακλαμάνης Στέφανος	Τακτικός Καθηγητής
Καστρινάκη Αγγέλα	Τακτική Καθηγήτρια
Μητροφάνης Ιωάννης	Ε.ΔΙ.Π.
Νάτσινα Αναστασία	Επίκουρος Καθηγήτρια
Πατεδάκης Εμμανουήλ	Επίκουρος Καθηγητής
Πολυχρονάκης Δημήτριος	Επίκουρος Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ

Αναγνωστοπούλου Έλενα	Τακτική Καθηγήτρια
Καλοκαιρινός Αλέξης	Τακτικός Καθηγητής
Κάππα Ιωάννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κατσιμαλή Γεωργία	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Τσακάλη Παρασκευή	Λέκτορας

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ - ΜΟΥΣΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Μήνη Παναγιώτα	Επίκουρος Καθηγήτρια
Ξεπαπαδάκου Αύρα	Λέκτορας
Σειραγάκης Εμμανουήλ	Επίκουρος Καθηγητής

\* \* \*

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

7 Οκτωβρίου 2015

Ετήσια διάλεξη εις μνήμην Ι. Καμπίτση

Paul Cartledge (Cambridge University)

«The Spartan Legend: Yesterday, Today – and Tomorrow»

21 Οκτωβρίου 2015

18η ετήσια διάλεξη εις μνήμην Νίκου Παναγιωτάκη



**Αθανάσιος Μαρκόπουλος** (Πανεπιστήμιο Αθηνών)  
«Ο Λέων ο Διάκονος του Νικόλαου Παναγιωτάκη»

7 Δεκεμβρίου 2015

**Ιωάννης Πετρόπουλος** (Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο  
Θράκης & Κέντρο Ελληνικών Σπουδών Ελλάδος  
Πανεπιστημίου Harvard)  
«Τέρατα και ήρωες καννίβαλοι στον Όμηρο»

14 Ιανουαρίου 2016

**Μιχαήλ Πασχάλης** (Ομότιμος Καθηγητής  
Τμήματος Φιλολογίας Παν/μίου Κρήτης)  
«Περικλής – Φάβιος Μάξιμος: οι παράμετροι  
και η ερμηνεία μιας σύγκρισης»

21 Ιανουαρίου 2016

**Χρυσάνθος Χρυσάνθου** (University of Oxford)  
«Πλουτάρχου, Περικλής: ερμηνευτικά ζητήματα»

23 Φεβρουαρίου 2016

**Vladimir Bošković** (Hannah Seeger Davis  
Postdoctoral Research Fellow – Princeton University)  
«Ελύτης και νεοπλατωνισμός»

8 Μαρτίου 2016

**Ιωάννης Βάσσης** (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης)  
«Ιωάννης Γεωμέτρης. Πολιτικά και κοινωνικά  
συμφραζόμενα της ποίησής του»

15 Μαρτίου 2016

**Βαγγέλης Καραδήμας** (Τμήμα Ψυχολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης)  
«Κοινωνική κρίση και στρες»

16 Μαρτίου 2016

**Στέλιος Χρονόπουλος** (Πανεπιστήμιο του Freiburg)  
«Πώς να διαβάζουμε το *Όνομαστικόν* του Πολυδεύκη: Πρόγραμμα,  
επιλογή υλικού και δομή ενός αττικιστικού Θησαυρού»

21 Μαρτίου 2016

Prof. Dr. **Jochen Althoff** (Johannes-Gutenberg-Universität Mainz)  
«Categorization and Explanation of the World in Hesiod's *Theogony*»

23 Μαρτίου 2016

Prof. **Ivy Sichel** (Linguistics Dept. and Program in Cognitive Science,  
The Hebrew University of Jerusalem)  
«Some aspects of the revival of Modern Hebrew»

23 Μαρτίου 2016

**Δέσποινα Κακλαμανίδου** (Τμήμα Κινηματογράφου,  
Σχολή Καλών Τεχνών, ΑΠΘ)  
«Η σημασία της λεκτικής και μη λεκτικής κωμωδίας  
στη σύγχρονη ρομαντική κομεντί»

30 Μαρτίου 2016

**Γιάννης Κουτσομύτης** (Σκηνοθέτης – Παραγωγός)  
«Κινηματογραφώντας ένα λογοτεχνικό έργο. Το παράδειγμα του  
μυθιστορήματος *Η αγάπη άργησε μια μέρα* της Λιλής Ζωγράφου»

5 Απριλίου 2016

**Αλέξης Πολίτης** (Ομότιμος Καθηγητής  
Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης)  
«Η “Μεγάλη Ιδέα” των Ελλήνων αντιμέτωπη μ’ έναν  
φιλελληνισμό που έχει πια σβήσει (1850-1880)»

13 Απριλίου 2016

**Δημήτρης Πολυχρονάκης** (Πανεπιστήμιο Κρήτης)  
«Περί γέλιου»

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος  
«Κινηματογραφική κωμωδία»

13 Απριλίου 2016

**Sanne Rishøj Christensen** (University of South Denmark)  
«The Poet's Power in a Nutshell: the Authority of Hellenistic epigram»

14 Απριλίου 2016

**Dr. Marta Garcia Morcillo** (University of Roehampton, London)  
«Antiquity Reloaded: Neo-Peplum and the Margins of Cinema»

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του σεμιναρίου  
«Προσεγγίσεις στη μελέτη του κινηματογράφου»

19 Απριλίου 2016

**Stephen Harrison** (University of Oxford)  
«Horace's hymn to Bacchus (*Odes* 2.19): poetics and politics»

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο  
του μαθήματος «Ορατίου Ωδές»

10 Μαΐου 2016

**Νικήτας Σινιόσογλου** (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών  
- Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών)  
«Αλλόκοτος ελληνισμός: μεταξύ Βυζαντίου και Αναγέννησης»

12 Μαΐου 2016

**Dr. Hao Huang** (Professor of Music, Scripps College)  
«Jazzlines – Poetry, Jazz and the Blues»

18 Μαΐου 2016

**Claude Calame** (Director, EHESS)  
«From the Greek concept of *phusis* to the modern opposition  
nature vs culture: an anthropological and critical approach»

\* \* \*

**ΤΕΛΕΤΕΣ – ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ – ΣΥΝΕΔΡΙΑ**

Διημερίδα

«Μεθοδολογικά Ζητήματα στις Κλασικές Σπουδές:  
Παλαιά Προβλήματα και Νέες Προκλήσεις»

Διοργανώθηκε από τον Τομέα Κλασικών Σπουδών του Τμήματος  
Φιλολογίας και πραγματοποιήθηκε από 23 έως 25 Οκτωβρίου 2015  
στο Ρέθυμνο με τη συμμετοχή Ελλήνων και ξένων επιστημόνων.

\*

Θεατρολογικό Συνέδριο  
«121 χρόνια Ελληνική θεατρική Επιθεώρηση»

Το πρώτο επιστημονικό συνέδριο που αφιερώθηκε στην Επιθεώρηση. Διοργανώθηκε από τον Τομέα Θεατρολογίας και Μουσικολογίας του Τμήματος Φιλολογίας και πραγματοποιήθηκε στις 14 & 15 Νοεμβρίου 2015 στο Ρέθυμνο.

\*

Τιμητική Εκδήλωση  
«Μνήμη Οδυσσέα Τσαγκαράκη (1936-2015)»

Εσπερίδα που διοργανώθηκε από το Τμήμα Φιλολογίας στη μνήμη του Οδυσσέα Τσαγκαράκη, Ομότιμου Καθηγητή του Τμήματος. Πραγματοποιήθηκε στις 27 Νοεμβρίου 2015 στο Ρέθυμνο.

\*

Επιστημονική Ημερίδα  
«Μνημονεύοντας το έργο του Μανόλη Αναγνωστάκη (1925-2005)»

Διοργανώθηκε από τον Τομέα Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και του Τομέα Νεοελληνικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, σε συνεργασία με τον Πανελλήνιο Όμιλο Φίλων του ποιητή Μανόλη Αναγνωστάκη. Πραγματοποιήθηκε στο Ρέθυμνο το Σάββατο 28 Νοεμβρίου 2015.

\*

Διεθνές Συνέδριο  
«The Emotion of Hope in Ancient Literature, History and Art»

Διεθνές συνέδριο Κλασικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας που πραγματοποιήθηκε από 11 έως 13 Δεκεμβρίου 2015 στο Ρέθυμνο με συμμετοχή επιστημόνων από Πανεπιστήμια και ερευνητικά κέντρα της Ελλάδας, των ΗΠΑ, της Κύπρου και της Μ. Βρετανίας.

\*

Μουσική παράσταση  
«Ο Έρωτας με κυβερνά: Αφιέρωμα στο ερωτικό Κρητικό τραγούδι»

Εκδήλωση υπό τη μορφή μουσικής παράστασης με εισηγήσεις από μέλη του Τμήματος Φιλολογίας και με τη συμμετοχή του στιχουργού και ποιητή Γιώργου Καρατζή και του μουσικού καλλιτέχνη Βασίλη Σκουλά. Η εκδήλωση που διοργανώθηκε από το Τμήμα Φιλολογίας πραγματοποιήθηκε στις 23 Φεβρουαρίου 2016, στην Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, στο Ρέθυμνο.

\*

Τελετή  
Τελετή απονομής τίτλου Ομότιμου Καθηγητή  
στον αφυπηρετήσαντα Καθηγητή του Τμήματος  
Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης  
Μιχαήλ Πασχάλη

Η τελετή πραγματοποιήθηκε στην Πανεπιστημιούπολη Γάλλου στο Ρέθυμνο στις 22 Μαρτίου 2016.

\*

Τελετή  
Τελετή Αναγόρευσης σε Επίτιμη Διδάκτορα του Τμήματος  
Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης της κας Σαβίνας Ιατρίδου,  
Καθηγήτριας Γλωσσολογίας στο Τμήμα Γλωσσολογίας & Φιλοσοφίας  
του Τεχνολογικού Ινστιτούτου Μασσαχουσέτης (MIT), ΗΠΑ

Η τελετή πραγματοποιήθηκε στην Παλαιά Πόλη του Ρεθύμνου (Ωδείο, Αίθουσα «Παντελής Πρεβελάκης») στις 23 Μαρτίου 2016.

\*

Ημερίδα  
«Φοιτητογραφία 6: φωτο-γράφοντας»  
Αναγνώσεις από το σεμινάριο δημιουργικής γραφής  
με την Αγγέλα Καστρινάκη.

Η εκδήλωση πραγματοποιήθηκε  
στις 2 Απριλίου 2016 στο Ρέθυμνο.

## ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

**Χαρά Κόκκιου**

Τίτλος Διατριβής: *Melos in Plato*

Επόπτρια: Λουκία Αθανασάκη

Υποστήριξη: 27/10/2015

Βαθμός: Άριστα

**Γιώτα Σαμιώτη**

Τίτλος Διατριβής: *Ζητήματα Διεπαφής Λεξικού και Σύνταξης  
και Εφαρμογή στη Νέα Ελληνική ως Δεύτερη/Ξένη Γλώσσα:  
Φραστικές και Λεξικές Μετοχές Παρακειμένου*

Επόπτρια: Έλενα Αναγνωστοπούλου

Υποστήριξη: 3/11/2015

Βαθμός: Άριστα

\* \* \*

## ΑΛΛΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ

*Θερινό πρόγραμμα μαθημάτων Νέας Ελληνικής –  
Modern Greek Summer Course*, Πανεπιστημιούπολη  
Γάλλου, Ρέθυμνο. Εντατικό πρόγραμμα διδασκαλίας  
Νέων Ελληνικών που απευθύνεται σε αλλοδαπούς.  
Εντάσσεται στα προγράμματα του Εργαστηρίου  
Γλωσσολογίας και πραγματοποιείται  
επί σειράν ετών κάθε καλοκαίρι.  
Υπεύθυνη: αναπλ. καθ. Γ. Κατσιμαλή



ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ  
ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ANNUAL REPORT  
OF THE DEPARTMENT OF  
HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Ακαδημαϊκό έτος 2015-16  
Academic Year 2015-16

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Βλασόπουλος Κωνσταντίνος  
Κάσδαγλη Αγλαΐα  
Κιουσοπούλου Αντωνία  
Κυρίτσης Δημήτριος  
Μουστάκας Κωνσταντίνος  
Παναγοπούλου Κατερίνα  
Σακελλαρίου Ελένη

Επίκουρος Καθηγητής  
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια  
Καθηγήτρια  
Επίκουρος Καθηγητής  
Επίκουρος Καθηγητής  
Επίκουρος Καθηγήτρια  
Επίκουρος Καθηγήτρια

ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Αβδελά Έφη	Καθηγήτρια
Ζέη Ελευθερία	Επίκουρος Καθηγήτρια
Κοκκινάκης Γιάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Πετμεζάς Σωκράτης	Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αναστασόπουλος Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
Κολοβός Ηλίας	Επίκουρος Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Γαλανίδου Νένα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Ιωάννου Παναγιώτης	Επίκουρος Καθηγητής
Καρανασάση Παυλίνα	Καθηγήτρια
Κόπακα Αικατερίνη	Καθηγήτρια
Κορνέζου Τιτίνα	Επίκουρος Καθηγήτρια
Μαθιόπουλος Ευγένιος	Καθηγητής
Μποσνάκης Δημήτριος	Επίκουρος Καθηγητής
Σταμπολίδης Νικόλαος	Καθηγητής
Τσιγωνάκη Χριστίνα	Επίκουρος Καθηγήτρια
Φωσκόλου Βασιλική	Επίκουρος Καθηγήτρια

\* \* \*

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

30 Σεπτεμβρίου 2015

Mary Jackes και David Lubell (University of Waterloo)

*The Capsien typique – Capsien supérieur stratigraphic succession in eastern Algeria και Capsian Site 12 (Aïn Berriche) Algeria: the burials.*

Διπλό σεμινάριο στο πλαίσιο του ΠΜΣ «Αρχαίος Μεσογειακός Κόσμος: Ιστορία & Αρχαιολογία», κατεύθυνση Προϊστορικής Αρχαιολογίας



24 Νοεμβρίου 2015

**Μιχάλης Ηλιάκης** (Διδάκτωρ του Πανεπιστημίου του Liverpool)  
*Η αχαιμενιδική σατραπεία της Βακτριανής κατά την κατάκτηση  
από τον Μέγα Αλέξανδρο*

25 Νοεμβρίου 2015

**Sharon E. J. Gerstel** (Πανεπιστήμιο της California, Los Angeles)  
*Image and Word Interactions in Late Byzantine Village Painting*

2 Δεκεμβρίου 2015

**Μαρία Σπηλιωτοπούλου** (Ακαδημία Αθηνών)  
*Οι Κυκλάδες την Κατοχή: μελέτη του νησιωτισμού  
μέσα από τα βρετανικά αρχεία της περιόδου*

14 Δεκεμβρίου 2015

**Στέφανος Λιγκοβανλής** (Διδάκτωρ Παλαιολιθικής Αρχαιολογίας)  
*Μεσοπαλαιολιθικές εγχειρηματικές αλυσίδες  
– Η περίπτωση της ΒΔ Ελλάδας*

16 Μαρτίου 2016

**Βασίλης Μανουσάκης** (Διδάκτωρ Ιστορίας ΑΠΘ)  
*Η ελληνική οικονομία κατά την Κατοχή (1941-44):  
μια απόπειρα περιοδολόγησης*

22 Μαρτίου 2016

**Αντώνης Καλδέλλης** (Ohio State University)  
*Οφθαλμός της γης: Ο κοσμολογικός συμβολισμός  
των μνημείων της Κωνσταντινούπολης, 4ος - 6ος αιώνας*

30 Μαρτίου 2016

**Γιάννος Κουράγιος** (Αρχαιολόγος,  
επιμελητής Εφορείας Αρχαιοτήτων Κυκλάδων)  
*Η Πάρος και το αρχαϊκό ιερό της στο Δεσποτικό*

13 Απριλίου 2016

**Μαρία Πρέκα** (Διδάκτωρ Πανεπιστημίου Κρήτης)  
*«Μικρές ιστορίες» μεγάλων περιπλανήσεων:  
αρσακειάδες δασκάλες εν κινήσει (1880-1913)*

19 Απριλίου 2016

**Γιάννης Ξυδόπουλος** (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης)  
*Η επέκταση των Μακεδόνων δυτικά του Αξιού επί Αλεξάνδρου Α΄*

20 Απριλίου 2016

**Καλλιόπη Αμυγδάλου** (Αρχιτεκτονική Σχολή, Πολυτεχνείο Σμύρνης)  
*Ανακατασκευάζοντας το Βυζάντιο στις αρχές του 20ού αιώνα:  
Από το Πανεπιστήμιο της Ιωνίας στον Άγιο Δημήτριο Θεσσαλονίκης*

17 Μαΐου 2016

**Jelle Stoop** (Πανεπιστήμιο Sydney)  
*Between Polis and Empire: Awarding Statues  
to Romans in Greek Cities*

18 Μαΐου 2016

**Harriet Blitzler** (Buffalo State College)  
*Agriculture, industry and trade in late Ottoman Crete*

25 Μαΐου 2016

**Geoff Eley** (Michigan University)  
*Fascism Then and Now*

9 Ιουλίου 2016

**Κώστας Βλασόπουλος** (Πανεπιστήμιο Κρήτης)  
*Ancient political thought and its modern reception*

\* \* \*

#### ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ – ΣΥΝΑΝΤΗΣΕΙΣ

8 Απριλίου 2016

Παρουσίαση της ερευνητικής δραστηριότητας του Προγράμματος  
Οθωμανικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών  
του Ι.Τ.Ε. και του Τομέα Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών του  
Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης:  
*Ερευνώντας το οθωμανικό παρελθόν: μια ελληνική συμβολή.*  
Μουσείο Μπενάκη

1-3 Απριλίου 2016

**21η Ε.Σ.Τ.Ι.Α.** (Επιστημονική Συνάντηση Τμήματος  
Ιστορίας και Αρχαιολογίας), Λιμένας Χερσονήσου

8-10 Ιουλίου 2016

21η Θερινή Συνάντηση Μεταπτυχιακών Φοιτητών  
Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας  
(Πανεπιστημιούπολη, Ρέθυμνο)

\* \* \*

### ΑΝΑΚΗΡΥΞΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

#### **Βακιρτζή Σοφία**

*Η νηματουργία στο Αιγαίο κατά την Εποχή του Χαλκού, μέσω της παρουσίας των σφονδυλιών στις αρχαιολογικές θέσεις: μελέτη της τυπολογίας, των λειτουργικών δυνατοτήτων και της διασποράς των εξαρτημάτων του αδραχτιού, που βρέθηκαν σε οικισμούς και νεκροταφεία*

Επόπτρια: Ίρις Τζαχίλη  
Υποστήριξη: 23/9/ 2015

#### **Τσάκας Χρήστος**

*Οι Έλληνες βιομήχανοι μπροστά στην ευρωπαϊκή πρόκληση: κρατική στρατηγική και ιδιωτικά συμφέροντα, από τη σύνδεση με την Ε.Ο.Κ. στην αποκατάσταση της Δημοκρατίας*

Επόπτης: Χρήστος Χατζηιωσήφ  
Υποστήριξη: 24/9/ 2015

#### **Βασιλειάδου Δήμητρα**

*Στενές σχέσεις. Οικιακοί δεσμοί και συναισθήματα στην αστική Ελλάδα, 1850-1930*

Επόπτρια: Έφη Αβδελά  
Υποστήριξη: 7/10/2015

#### **Πρέκα Μαρία**

*Οι δασκάλες στη συγκυρία του αλυτρωτισμού*

Επόπτρια: Έφη Αβδελά  
Υποστήριξη: 21/10/2015

**Τσιβίκης Νικόλαος**

*Ο βυζαντινός οικισμός της Μεσσήνης (300-800 μ.Χ.):*

*Μετάβαση από την αρχαιότητα στον μεσαίωνα*

Επόπτρια: Όλγα Γκράτζιου

Υποστήριξη: 30/3/2016

**Παλούκης Κωνσταντίνος**

*Η οργάνωση «Αρχείον του Μαρξισμού» (1919-1934).*

*Κοινωνικοί αγώνες, πολιτική οργάνωση, ιδεολογία και πολιτισμικές  
πρακτικές στα εργατικά στρώματα της Μεσοπολεμικής Ελλάδας*

Επόπτης: Χρήστος Χατζηιωσήφ

Υποστήριξη: 18/5/2016



ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΟΥ  
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ  
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ANNUAL REPORT OF THE  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
AND SOCIAL STUDIES

Ακαδημαϊκό έτος 2015-16  
Academic Year 2015-16

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ανδρουλιδάκης Κώστας  
Βενιέρη Μαρία  
Θεοδώρου Παναγιώτης  
Καβουλάκος Κωνσταντίνος  
Καραμανώλης Γιώργος  
Κουκουζέλης Κωνσταντίνος  
Λέμπεντεφ Ανδρέας  
Μαραγκός Γεώργιος

Καθηγητής  
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια  
Επίκουρος Καθηγητής  
Αναπληρωτής Καθηγητής  
Επίκουρος Καθηγητής  
Επίκουρος Καθηγητής  
Αναπληρωτής Καθηγητής  
Αναπληρωτής Καθηγητής

Μπάλλα Χλόη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μπαντινάκη Αικατερίνη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Παπαδάκη Ευαγγελία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Σαργέντης Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Τέγος Σπύρος	Επίκουρος Καθηγητής
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Καθηγήτρια

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΜΚΕ

Βαφέας Νικόλαος	Επίκουρος Καθηγητής
Γεωργούλας Αντώνιος	Καθηγητής
Δαλακούρα Αικατερίνη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Ιατρίδης Τηλέμαχος	Επίκουρος Καθηγητής
Κακλαμάνη Σταματίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κατσαρού Ελένη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κουγιουμουτζάκης Ιωάννης	Καθηγητής
Νικολακάκης Γιώργος	Καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Καθηγητής
Σταματοπούλου Δέσποινα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Τσαντηρόπουλος Αριστείδης	Επίκουρος Καθηγητής
Τσούρη Βασιλική	Επίκουρη Καθηγήτρια

ΘΕΣΗ ΜΙΧΕΛΗ

Κωνσταντίνος Βασιλείου (ΧΕ)  
 Ιάκωβος Στάινχάουερ (ΕΕ)

\* \* \*

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ – ΟΜΙΛΙΕΣ

25 Μαΐου 2016

Άννα Ανταλουδάκη, υποψήφια δρ. του Τμήματος ΦΚΣ:  
 «Η κριτική της τέχνης στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*»,  
 ανοιχτό μάθημα στο πλαίσιο της παράδοσης  
 «Εισαγωγή στον Πλάτωνα», διδάσκουσα  
**Χλόη Μπάλλα**

\* \* \*

**ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΩΝ**  
**«Φιλοσοφία και Κοινωνικές Επιστήμες»**  
(Διεύθυνση: Κώστας Καβουλάκος)

12 Νοεμβρίου 2015

**Γιάννης Σταυρακάκης:** «Λαϊκισμός και ηγεμονία»

23 Νοεμβρίου 2015

**Σπύρος Τέγος:** «Ευγένεια χωρίς ευγενείς;  
Η πολιτική των καλών τρόπων στο διαφωτισμό  
και ο J.-J. Rousseau»

7 Δεκεμβρίου 2015

**Κωνσταντίνος Καβουλάκος:** «Κριτικές αναγνώσεις  
της λουκατσιανής έννοιας της πραγματοποίησης»

7 Μαρτίου 2016

**Σταύρος Τομπάζος:** «Μύθοι και πραγματικότητες  
σχετικά με τα αίτια της ελληνικής κρίσης»

21 Μαρτίου 2016

**Μαρία Δασκαλάκη:** «Φιλοσοφικά προβλήματα της συγκρότησης  
οντολογιών για συστήματα αναπαράστασης της γνώσης:  
ένα νέο ερευνητικό πεδίο»

4 Απριλίου 2016

**Σπύρος Λαπατσιώρας:**  
«Κρίση και οικονομική συγκυρία»

11 Απριλίου 2016

**Χλόη Μπάλλα:** «Ποιος ταραίζει τα νερά του Ευρίπου;  
Η κριτική της αντιλογικής στον *Φαίδωνα*»

16 Μαΐου 2016

**Martin Doerr:** «Μια εισαγωγή στην αναπαράσταση γνώσης  
και στην κατασκευή οντολογιών»

\* \* \*

ΟΜΙΛΙΕΣ-ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ  
ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΠΜΣ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΚΣ

«Φιλοσοφία: Γνώση, αξίες, κοινωνία»

22 Σεπτεμβρίου 2015

**Katarzyna Gurczynska-Sady**, Καθηγήτρια  
του Παιδαγωγικού Πανεπιστημίου της Κρακοβίας:  
«Wittgenstein on emotion and other mental states»

28 Σεπτεμβρίου 2015

**Marzenna Jakubczak**, Καθηγήτρια του  
Παιδαγωγικού Πανεπιστημίου της Κρακοβίας:  
«Being and Reality in Buddhist and Hindu Philosophy»

30 Σεπτεμβρίου 2015

**Marzenna Jakubczak**, Καθηγήτρια του  
Παιδαγωγικού Πανεπιστημίου της Κρακοβίας:  
«Complexity of the Indian Society»

\*

«Πολιτισμός, Παιδεία και Ανθρώπινη Ανάπτυξη»

14 Οκτωβρίου 2015

**Τριανταφυλλιά Κωστούλη**, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια  
του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης:  
«Διερευνώντας την παιδαγωγική του κριτικού γραμματισμού  
σε τοπικά συγκείμενα: Τροχιές μετάβασης  
από τη θεωρία στην πράξη»

24 Φεβρουαρίου 2016

**Vladimir Bošković**, Hannah Seeger Davis Postdoctoral Research  
Fellow (Princeton University): «Κοσμοπολίτικοι Εθνικισμοί:  
Οι Πρώτες Περιηγήτριες της Νοτιοανατολικής Ευρώπης»

31 Μαΐου 2016

**Gerald Cupchik**, Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Τορόντο:  
«The aesthetics of emotion: Up the down staircase of the mind-body»

\* \* \*



**ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΥΠΟΨΗΦΙΩΝ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ**

**«Φιλοσοφία, κοινωνική θεωρία και κριτική»**

(Διεύθυνση: **Κ. Καβουλάκος**, Τμήμα ΦΚΣ  
και **Α. Λαβράνου**, Τμήμα Κοινωνιολογίας)

23 και 24 Ιανουαρίου 2016

**Δημήτρης Αλεξιάκης:** «Ο φιλελευθερισμός του Dewey»

**Έλενα Μπιλιούρη:** «Εκπαίδευση, οικονομία και πολιτική  
στον Α. Smith και τον J. S. Mill»

**Γιώργος Μπανασάκης:** «Η προβληματική της μεταστροφής  
εθμικών δικαιωμάτων σε νεωτερικό δίκαιο. Συμφέροντα,  
αξίες και κανόνες στον πρώιμο Marx»

**Ματίνα Κυριαζοπούλου:** «Το αίτημα για χειραφέτηση  
και η συγγραφική πρακτική»

**Μαρία Τσουμπανίδου:** «Η έννοια της διαλεκτικής  
στο πρώιμο έργο του M. Horkheimer»

**Καλλιόπη Σβάρνα:** «Καπιταλιστικός καταμερισμός  
της εργασίας και η δυνατότητα της αλληλεγγύης»

**Χρήστος Μανουσέλης:** «Η εγγελιανή Αντιγόνη  
και η πρόσληψή της από τη φεμινιστική θεωρία»

**Κατερίνα Βαμβουκάκη:** «Η ύστερη εξήγηση του  
αντισημιτισμού: Διαλεκτική του Διαφωτισμού»

**Ελένη Σπυράκου:** «Η έννοια της συναίνεσης στον  
J.-J. Rousseau και τον J. S. Mill: μία πρώτη προσέγγιση»

**Βάνα Σταυρίδη:** «Ιστορία και αλήθεια στο έργο  
του Καρλ Μανχάιμ»

\* \* \*

**ΣΥΝΕΔΡΙΑ**

3-5 Μαρτίου 2016

**«Rethinking Europe in Intellectual History»**

Υπό την αιγίδα της International Society for Intellectual History

Conference Committee: **Spiros Tegos, Michael Hunter,**

**James A.T. Lancaster**

\* \* \*

## WORKSHOPS

6 Ιουνίου 2016

«Function and Meaning:

**Their Role in Constituting and Representing Knowledge»**

Centre for Cultural Informatics of ISL of ICS-FORTH  
and the Laboratory of Philosophical Research and Translation  
of the Department of Philosophy and Social Studies  
of the University of Crete

18-19 Ιουλίου 2016

«Phenomenology and History»

Διοργάνωση: Πάνος Θεοδώρου και  
Burt Hopkins (Seattle University)

\* \* \*

## ΣΥΜΠΟΣΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ

28 Νοέμβρη 2015

«Κυψέλη: Ψηφιακή ερευνητική βάση δεδομένων:  
Ο γυναικείος Τύπος στον οθωμανικό χώρο (1845-1922)»

Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, Ρέθυμνο.

Διοργάνωση: Κατερίνα Δαλακούρα

24 Ιουνίου 2016

«Άσκηση των φοιτητών της Φιλοσοφικής Σχολής  
του Πανεπιστημίου Κρήτης σε Σχολεία της Δευτεροβάθμιας  
Εκπαίδευσης – Αναγκαιότητα, Οργάνωση, Προβληματισμοί,  
Δυνατότητες»

Εργαστήριο Διδακτικής Άσκησης και Εκπαιδευτικής Έρευνας  
του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών  
του Πανεπιστημίου Κρήτης

\* \* \*

## ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΔΙΑΧΥΣΗΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

13 έως 15 Μαΐου 2016

**1ο Πανελλήνιο Εκπαιδευτικό Συνέδριο της Περιφερειακής  
Διεύθυνσης Π/θμιας και Δ/θμιας Εκπαίδευσης Κρήτης:  
«Κοινωνία και Σχολείο: Μια Σχέση υπό Διαπραγμάτευση»  
Διοργάνωση: Περιφέρεια Κρήτης και Δήμος Χερσονήσου,  
υπό την αιγίδα του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας  
και Θρησκευμάτων.**

Τόπος διεξαγωγής: 1ο και 2ο Δημοτικό Σχολείο  
Λιμένος Χερσονήσου.

Μέλος κριτικής και επιστημονικής επιτροπής:  
**Σταματίνα Κακλαμάνη, Επίκουρη  
Καθηγήτρια Τμήματος ΦΚΣ**

28 Νοέμβρη 2015

**Κατερίνα Δαλακούρα: «Η γυναικεία εκδοτική δραστηριότητα  
στον οθωμανικό χώρο: Το φαινόμενο, οι προεκτάσεις  
και η πορεία του», στην Ημερίδα με τίτλο  
«Κυψέλη: Ψηφιακή ερευνητική βάση δεδομένων:  
Ο γυναικείος Τύπος στον οθωμανικό χώρο (1845-1922)»,  
Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, Ρέθυμνο**

7 Οκτωβρίου 2015

**Κατερίνα Δαλακούρα και Άρης Τσαντηρόπουλος:  
«Η Πρακτική Άσκηση στο ΦΚΣ (2010-2015)»,  
στην Ημερίδα «Η Πρακτική Άσκηση στο Πανεπιστήμιο Κρήτης  
2010-2015», Βιβλιοθήκη Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο**

19 Ιουνίου 2016

**Κατερίνα Δαλακούρα:  
«Η γυναικεία εκπαίδευση στον αγροτικό χώρο».  
Εκδήλωση Μνήμης και Επιστημονική Ημερίδα  
προς τιμήν των Ευεργετών του Δήμου Ανωγείων  
Μιχαήλ Ι. και Λετίσις Σταυρακάκη,  
Ανώγεια Κρήτης**

\* \* \*

**ΑΝΑΚΗΡΥΞΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ**

*Αλεξιάκης Δημήτριος, Πειραματισμός, αξίες και δημοκρατία  
στο έργο του John Dewey, ημερομηνία ορκωμοσίας 30/3/2016.*

**ΕΠΙΤΙΜΟΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑΣ**

3 Μαΐου 2016

**Τελετή Αναγόρευσης του Étienne Balibar**

Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ υπήρξε καθηγητής φιλοσοφίας  
στα Πανεπιστήμια της Σορβόνης και της Ναντέρ (Nanterre –  
Paris Ouest, επίτιμος καθηγητής) καθώς και στα Πανεπιστήμια UCI  
(University of California, Irvine) και Columbia (επισκέπτης καθηγη-  
τής), ενώ διδάσκει από το 2012 στην έδρα Anniversary Chair in the  
Faculty of Arts and Social Sciences, στο Πανεπιστήμιο Kingston  
του Λονδίνου.



ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΗΣ ΑΡΙΑΔΝΗΣ  
INSTRUCTIONS TO AUTHORS

Στην *Αριάδνη* γίνονται δεκτές πρωτότυπες επιστημονικές εργασίες, στα ελληνικά, αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά.

Οι εργασίες δημοσιεύονται με προσωπική ευθύνη των συγγραφέων ως προς το περιεχόμενο και τη γλωσσική τους μορφή, τα πνευματικά δικαιώματα π.χ. του ενδεχόμενου εικονογραφικού υλικού κ.λπ. Οι εργασίες πρέπει να κατατίθενται στην τελική τους μορφή, ώστε να περιορίζονται δραστικά οι αλλαγές στη διόρθωση των τυπογραφικών δοκιμιών.

Οι συγγραφείς παρακαλούνται να ακολουθούν τις παρακάτω οδηγίες (σε αντίθετη περίπτωση, τα κείμενα θα επιστρέφονται προς διόρθωση):

**1. Προετοιμασία**

- *Κείμενο*: με διπλό διάστιχο, επαρκή περιθώρια, και γραμματοσειρές μεγέθους 12 (κείμενο και σημειώσεις).
- *Στοιχεία συγγραφέα*: στην πρώτη σελίδα του κειμένου αναγράφονται ο τίτλος της μελέτης και το όνομα/τα ονόματα του/των συγγραφέα/ων, στη δε τελευταία σελίδα το όνομα, ο τίτλος, η ιδιότητα, και η ταχυδρομική και ηλεκτρονική διεύθυνσή του/τους.
- *Σημειώσεις*: είναι υποσελίδες με συνεχή αρίθμηση. Σημείωση που αναφέρεται στον τίτλο της μελέτης διακρίνεται με αστερίσκο. Ευχαριστίες, ειδικές συντομογραφίες, πηγές κειμένων κ.λπ. αναγράφονται στην πρώτη σημείωση.

- *Έκταση*: κείμενο και υποσημειώσεις δεν ξεπερνούν τις 8.000 λέξεις.

- *Γενική βιβλιογραφία*: περιλαμβάνεται στο τέλος του κειμένου (βλ. παρακάτω, 4). Δεν προσμετράται στην προαναφερθείσα έκταση.

- *Εικόνες, σχέδια, χάρτες*: παρουσιάζονται σε χωριστό κατάλογο εικόνων, με τις λεζάντες, την πηγή κάθε εικόνας, το copyright κ.λπ.

- *Περίληψη*: κάθε μελέτη συνοδεύεται από περίληψη έως 400 λέξεις, σε ξένη γλώσσα όταν είναι γραμμένη στα ελληνικά ή στην ελληνική όταν είναι γραμμένη σε ξένη γλώσσα.

**2. Βιβλιογραφικές παραπομπές**  
*Περιλαμβάνουν*

(1) το επώνυμο του συγγραφέα του έργου

(2) το έτος έκδοσης

(3) τις ακριβείς σελίδες (σημειώσεις, εικόνες, πίνακες κ.λπ.)

*Ενσωματώνονται*

(α) στο κυρίως κείμενο μέσα σε παρένθεση, π.χ.

1. ...κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών ήταν η «ακρίβεια» (Γουναρίδης 1999, 196)...

2. Κατά τον Γουναρίδη (1999, 196) κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών...

(β) στις υποσημειώσεις, σε παρένθεση (όπ. 1, 2) ή ανεξάρτητα, π.χ. (3) Για την «ακρίβεια» ως άξονα της πολιτικής των Αρσενιατών βλ. Γουναρίδη 1999, 196.

Ειδικά παραδείγματαΈργα επίτομα – άρθρα – μελέτες σε περιοδικά, τόμους, εγκυκλοπαίδειες

- <sup>1</sup> Νεχαμάς 2001, 157.  
<sup>2</sup> Hedreen 1992, εικ. 16b.  
<sup>3</sup> Carr 1995, 122, σημ. 4.  
<sup>4</sup> Morris 1997, 81, εικ. 12.

Έργα πολύτομα

- <sup>1</sup> Plamenatz 1963.1, 116-155.

Πολλά αναφερόμενα έργα

- <sup>1</sup> Καστοριάδης 2001, 33-49· βλ. επίσης Derrida 1990, 82-87· Kouyé 1990, 83.

Πολλαπλές αναφορές στον ίδιο συγγραφέα ή έργο

- <sup>1</sup> Κωνσταντινίδης 1998, 1999· Jones 1983, 47-106· Jones 1990, 306· Frede 1998α, 1998β· Hammond 1972, 27· Hammond και Griffith 1979, 78, πίν. Ig.

Έργα δύο συγγραφέων

- <sup>1</sup> Sedley και Long 1987, 104-105.

Έργα περισσότερων συγγραφέων

- <sup>1</sup> Matravers κ.ά. (επιμ.) 2001, 403.

Για πηγές που χρησιμοποιούνται συχνά επιτρέπεται η χρήση ειδικών συντομογραφιών που αναλύονται στην πρώτη υποσημείωση.

3. Γενική βιβλιογραφία

Στο τέλος της μελέτης παρέχεται αναλυτικός βιβλιογραφικός κατάλογος όλων των έργων που αναφέρονται στο κείμενο. Ακολουθεί αλφαβητική σειρά κατά συγγραφέα (ελληνικό & λατινικό αλφάβητο) και χρονολογική σειρά για τα έργα του/της ίδιου/ας συγγραφέα. Τα αρχαία και μεσαιωνικά κείμενα καταχωρίζονται στο όνομα του εκδότη τους, όταν κρίνεται σκόπιμο.

Οι βιβλιογραφικές συντομογραφίες ακολουθούν κάποιον από τους διεθνώς γνωστούς πίνακες σε ειδικά περιοδικά (π.χ. *L'année philologique*, *Archäologischer Anzeiger*, *Dumbarton Oaks Papers*, *International Philosophical Bibliography* κ.λπ.). Οι συντομογραφίες ελληνικών τίτλων δίδονται στα ελληνικά.

Παραδείγματα

- Βιβλίο με ένα συγγραφέα Morris, I. 1997. *Ταφικά τελετουργικά έθιμα και κοινωνική δομή στην κλασική αρχαιότητα*, μτφρ. Κ. Μαντέλη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Βιβλίο με δύο και άνω συγγραφείς Kazhdan, A. και Constable, G. 1982. *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*. Washington, DC.: Dumbarton Oaks.
- Βιβλίο με επιμελητή Matravers, D., Pike, J. και Warburton, N. (επιμ.) 2001. *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*. Λονδίνο: Routledge.
- Carden, R. (έκδ.) 1974. *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary* (Texte und Kommentare). Βερολίνο/Νέα Υόρκη: de Gruyter.
- Βιβλίο συλλογικό χωρίς συγγραφέα Λοιβή: *Εις μνήμην Ανδρέα Γ. Καλοκαιρινού*. Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 1994.
- Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου, Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνοιστική και ρωμαϊκή παράδοση, Αθήνα 15-17 Σεπτεμβρίου 1988*. Αθήνα: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών/ΕΙΕ, 1989.
- Βιβλίο σε σειρά Παπαδοπούλου-Κανελλοπούλου, Χ. 1997. *Ιερό της Νύμφης: Μελανόμορφες λουτροφόροι* (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, 60). Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Βιβλίο σε δεύτερη κ.λπ. έκδοση Van Inwagen, P. 2001. *Metaphysics*. Boulder, Conn.: Westview Press.
- Pedley, J.G. 1997. *Greek Art and Archaeology*. Αναθ. έκδοση. Νέα Υόρκη: Abrams.
- Πολύτομο έργο Hammond, N.G.L. 1972. *A History of Macedonia, 1. Historical Geography and Prehistory*. Οξφόρδη: Clarendon.
- Hammond, N.G.L. και G.T. Griffith 1979. *A History of Macedonia, 2. 550-336 B.C.* Οξφόρδη: Clarendon.
- Plamenatz, J. 1963. *Man and Society*. 2 τόμοι. Λονδίνο: Longman.
- Κεφάλαιο σε συλλογικό τόμο (επιμ.) Carr, A.W. 1995. Originality and the Icon. Στο: A.R. Littlewood (επιμ.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*. Οξφόρδη: Oxbow, 115-124.
- Άρθρο σε περιοδικό Τσουνά-ΜcKirahan, Β. 1999. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και το πρόβλημα των άλλων νόων. *Δευκαλίων* 17: 67-84.
- Λήμμα (σε λεξικό, εγκυκλοπαίδεια, κ.λπ.) Boulnois, O. 2002. Analogie. Στο: C. Gauvard, A. de Libera και M. Zink (επιμ.), *Dictionnaire du Moyen Âge*. Παρίσι: PUF, 52-54.
- Wessel, K. 1970. Jonas. *RbK*, 3: 647-655.
- Δημοσίευση στο διαδίκτυο Marchand, J. 1999. *Feudalism and Knighthood*, (<<http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html>>, 29.10.2002).

ΤΟΜΟΣ 22

# Αγιάδνη

ISSN: 1105-1914

