

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΔΕΚΑΤΟΣ ΤΡΙΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2007

© 2007 Το Copyright ανήκει στους συγγραφείς των κειμένων

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

Τ. 13 (2007)

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

pezanos@otenet.gr

ΕΚΤΥΠΩΣΗ

Γραφικές Τέχνες 'ΤΥΠΟΚΡΕΤΑ'

Γ. Καζανάκης Δ/χοι Α.Β.Ε.

Βι.Πε. Ηρακλείου Κρήτης

Τηλ. 2810 380883-6 Fax 2810 380887

e-mail: info@kazanakis.gr

*Η έκδοση χρηματοδοτήθηκε από το Κληροδότημα Ιωάννας Σφακιανάκη
της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης*

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ “ΑΡΙΑΔΝΗ”

ΠΡΟΕΔΡΟΣ

ΑΛΕΞΗΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ
Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής

ΜΕΛΗ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΥΡΙΤΣΗΣ
Λέκτορας του Τμήματος Ιστορίας – Αρχαιολογίας

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΣΟΥΡΤΟΥ
Λέκτορας του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

ΣΤΑΥΡΟΣ ΦΡΑΓΚΟΥΛΙΔΗΣ
Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας

Περιεχόμενα

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΠΑΝΟΥΔΑΚΗΣ

- Θρήνος για τον πετεινό 13
Lament for a Cock (Summary) 28

JOSÉ VELA TEJADA

- Έρως και Παιδεία στο Συμπόσιο του*
Ξενοφώντα: Είναι δυνατή μια σύγκριση
με το Συμπόσιο του Πλάτωνα; 29
Eros and Paideia in Xenophon's Symposium:
Is a Comparison with Plato's Symposium
Possible? (Summary) 47

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΖΕΡΒΟΥΔΑΚΗ

- Ο διάλογος στη λειτουργική ποίηση του κανόνα 49
Dialogues in Byzantine Liturgical Canon Poetry
(Summary) 78

ΜΑΡΙΝΟΣ ΣΑΡΗΓΙΑΝΝΗΣ

- Μια πηγή για την πνευματική ζωή 79
της οθωμανικής Κρήτης του 18^{ου} αιώνα
A Source on Cultural Life of Eighteenth-Century
Ottoman Crete (Summary) 99

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΑΚΗΣ

- Ο ρομαντικός καλλιτέχνης στο μεταίχμιο 101
λαϊκότητας και λογιοσύνης
The Romantic Artist between Popularity
and Scholarship (Summary) 114

ΜΑΝΩΛΗΣ ΣΕΙΡΑΓΑΚΗΣ

- Ο χορός στην Οπερέττα: Η ανάδυση των
Ελλήνων χορογράφων στη δεκαετία του 1930 115
Dance in Operetta. The Emergence of Greek
Choreographers in the 1930's (Summary) 126

BEN PETRE

- Ποιός έκανε το 'ψάρι' 'μπουκάλι'; Πιάνοντας
τον μίτο της μεταφραστικής κακοδαμονίας
του *Καπετάν Μιχάλη* 127
The Misadventures of Kazantzakis'
Kapetan Michalis in Translation (Summary) 145

ΚΩΣΤΑΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

- Χορκχάιμερ και Αντόρνο:
Ανοιχτή ή αρνητική διαλεκτική; 147
Horkheimer und Adorno:
Offene oder negative Dialektik?
(Zusammenfassung) 157

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΡΩΙΜΟΣ

- Μεταξύ αισθητικής και ανθρωπολογίας.
Μια σύντομη ιστορική επισκόπηση της
έννοιας της δημιουργικότητας 159
Between Aesthetics and Anthropology.
A Brief Historical Consideration
of the Concept of Creativity (Summary) 168

ΑΡΗΣ ΤΣΑΝΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

- Οικονομικός και κοινωνικός μετασχηματισμός
στην ορεινή Κεντρική Κρήτη. Μια πρώτη
προσέγγιση με αφορμή το ζήτημα των Ζωνιανών 169
Social and Economic Transformation in Central
Mountain Crete. A Preliminary Approach
to Recent Events in Zonianna (Summary) 191

ΗΒΗ ΔΑΣΚΑΛΑΚΗ

- Το 'Παράδοξο του Σχολείου' και η διαπραγμάτευση
της διαφορετικότητας των Τσιγγάνων
ενός καταυλισμού στην Αθήνα 193
- The 'Schooling Paradox' and the Negotiation
of Distinctiveness among the Gypsies
of a Settlement in Athens (Summary) 221

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΔΑΛΑΚΟΥΡΑ

- Εκπαίδευση και γυναικεία συνείδηση στις ελληνικές
κοινότητες του οθωμανικού χώρου (19^{ος} αι.):
Το αδύνατο, το «ανωφελές» και το «άκαιρον» 223
- ενός φεμινιστικού αυτοπροσδιορισμού
Education and Female Consciousness
in the Greek Communities of the Ottoman
Empire (19th c): The Hindrance of the Emergence
of a Feminist Consciousness (Summary) 244

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΑΡΟΥ

- Ο ρόλος του μαθητή όπως προδιαγράφεται
στα νέα σχολικά εγχειρίδια της Νεοελληνικής
Γλώσσας για το Γυμνάσιο: κριτική θεώρηση 245
- The Role of Pupils as Prescribed in the New
'Modern Greek Language' Junior High School
Textbooks: A Critical Overview (Summary) 265

Βιβλιοκρισίες

ΑΛΕΞΗΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ

- Απ' του τραπέζιού την άκρη:
Marginalia στην Αγγέλα Καστρινάκη 269

ΓΚΙΟΥΛΣΟΥΝ ΑΪΒΑΛΗ

Ferec ba'd eš-šidde, "Freud nach Leid",

(Ein frühosmanisches Geschichtenbuch),
τ. 1. Text, τ. 2. Faksimiles, έκδ. György
Hazai – Andreas Tietze, Βερολίνο:
Klaus Schwarz Verlag, 2006 275

ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
Ακαδημαϊκό έτος 2006-2007 283
ANNUAL REPORT OF FACULTY OF LETTERS
Academic Year 2006-2007 283



APOPA

Θρήνος για τον πετεινό*

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΠΑΝΟΥΔΑΚΗΣ

ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΚΔΟΣΗ των επτάμιση σωζόμενων μίμων του Ηρώνα και των πέντε αποσπασμάτων που αποδίδονται σ' αυτόν, ο Ian Cunningham (1987, 2004), στην έκδοση των κειμένων αυτών που επιμελήθηκε, επέταξε δεκαπέντε αποσπάσματα μίμων, που χρονολογούνται από τον 2^ο π.Χ. μέχρι και τον 5^ο μ.Χ. αι. (σσ. 36-61) υπό τον άμεμπτο τίτλο “Fragmenta mimorum papyracea”.¹ Μερικά χρόνια αργότερα ο ίδιος στην έκδοσή του για την σειρά

* Μέρος του παρόντος άρθρου παρουσιάστηκε στην διατομεακή ημερίδα “Η λαϊκή λογοτεχνία από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας”, που διοργάνωσε το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης στο Ρέθυμνο στις 21 Νοεμβρίου 2007. Οφείλω ευχαριστίες στους παρισταμένους για τις παρατηρήσεις τους, τις οποίες εν μέρει υιοθέτησα στην γραπτή μορφή της εργασίας. – Συντομογραφίες:

- HE Gow, A. S. F. – D. L. Page. 1965. *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*. 2 τόμοι, Cambridge: Cambridge University Press.
- IMEG Βλ. Βιβλιογραφία, λ. Bernand 1969.
- LSJ Liddell, H. G. – R. Scott – H. S. Jones. 1940. *A Greek-English Lexicon*. 9η έκδοση Oxford: Clarendon (*LSJ Revised Supplement*, 1996).
- PCG Kassel, R. – C. Austin. 1983-. *Poetae Comici Graeci*. Berlin/New York: de Gruyter.
- P.Oxy. Grenfell, B. P., A. S. Hunt κ.ά. 1898-. *The Oxyrhynchus Papyri*. London: Egypt Exploration Society.
- SH Lloyd-Jones, H. – P. J. Parsons. 1983. *Supplementum Hellenisticum*. Berlin/New York: de Gruyter.

1 Σ' αυτά πρέπει τώρα να προστεθεί (i) ο P.Oxy. 3700 από το μέσο του 1ου αιώνα π.Χ., εκδ. υπό M. W. Haslam, *The Oxyrhynchus Papyri* 53, 1986, τώρα στο Cunningham 2002, 370 ως Ανών. μίμ. 3a (amor et vinum: δύο άνδρες βαδίζουν νύκτωρ προς μία γυναίκα και ο ένας ζητά τα φιλιά της), και (ii) ο P.Oxy. 4762, πάπυρος του 3ου αι. π.Χ., εκδ. υπό D. Obbink, *The Oxyrhynchus Papyri* 70, 2006, 22-29, όπου μια γυναίκα παρακινεί έναν γάιδαρο σε συνουσία, πβ. και Lurpe 2006. Η παρακίνηση σε κτηνοβοσκία συνιστά ακραία παραλλαγή του μοτίβου της λάγνας γυναίκας που παρακινεί έναν δούλο της σε συνουσία (πβ. Ηρώναδ. *Ζηλότυπος* 5.1 κ.εξ.) και θυμίζει την ακόλαστη γλώσσα και τις πλούσιες σχετικές μεταφορές που μαρτυρούνται για τους μίμους του Σώφρονα. Συγχρόνως, ο έρωτας με ένα ζωντανό ανήκει στην παράδοση της ακόλαστης ποίησης, αφού η ασελγής ποιήτρια Γλαύκη από την Χίο, μία από τις

Loeb (2002, 362) επέγραψε στα περίων ο λόγος αποσπάσματα την επικεφαλίδα “Popular Mime Fragments” και παρά τις μεμονωμένες φωνές αντίρρησης² είναι περίπου κοινή συνισταμένη της έρευνας οι μίμοι αυτοί συλλήβδην να θεωρούνται ‘λαϊκοί’. Ο χαρακτηρισμός παραπέμπει στην διχοτόμηση του παραδεδομένου σώματος μίμων σε ‘λογοτεχνικούς’, όπως είναι οι πλούσιοι σε διακειμενικούς υπαινιγμούς μίμοι του Ηρώνδα και ακόμη περισσότερο οι αστικοί μίμοι του Θεόκριτου (ειδύλλια 2, 15), και ‘λαϊκούς’, όπως τα ανώνυμα αποσπάσματα για τα οποία μόλις έγινε λόγος. Η διχοτόμηση αυτή διατυπώθηκε ευκρινώς από την Πολωνέζα φιλόλογο Anna Swiderek³ και συνεπάγεται, μεταξύ άλλων, και κοινωνιολογικές προεκτάσεις, καθώς ο ‘λογοτεχνικός’ μίμος υποτίθεται πως απευθυνόταν σε περιορισμένο, λόγιο κοινό, ενώ ο ‘λαϊκός’ σε όλο το ελληνόφωνο πλήθος της Αιγύπτου (*λαοί*), που για να ικανοποιηθεί δεν ήγειρε ιδιαίτερες αξιώσεις. Ωστόσο, ισοπεδωτικοί διαχωρισμοί του τύπου αυτού δεν πείθουν. Στην πραγματικότητα οι ανώνυμοι αυτοί μίμοι, στο σύνολό τους, μακράν απέχουν από εκείνη την πρωτόγονη φάση του μίμου, δείγμα της οποίας συναντάμε στο ξενοφώντειο *Συμπόσιον* (9.1-7). Αλλά ακόμη και στον Ξενοφώντα, μολονότι η παράσταση είναι αναμφισβήτητα υποτυπώδης, η περιγραφή είναι επιτηδευμένη και το περιστατικό αντιμετωπίζεται με διάθεση σκωπτική και ειρωνική. Η ελληνιστική και μεταγενέστερη εξέλιξη του μίμου θα έλεγε κανείς πως συνιστά περισσότερο την σταδιακή διεύρυνση της θεματικής και την προσαρμογή των γενετικών χαρακτηριστικών του μίμου, τον απολύτως ενσυνείδητο αυτοπροσδιορισμό της ‘περιοχής’ την οποία εξακολουθεί να διεκδικεί για λογαριασμό του και την οποία θεραπεύει το λογοτεχνικό αυτό γένος. Η ‘περιοχή’ αυτή, προφανώς, ανήκει στον διαμετρικό αντίποδα της υψηλής και, από κάποιαν άποψη, σεμνότυφης ποίησης (κυρίως θεατρικής ποίησης, αλλά όχι μόνο), με την οποία ο μίμος, με τρόπο εκλεπτυσμένο, έμμεσο πλην σαφή, διαλέγεται ατενίζοντάς την από παιχιδιάρικη και ειρωνική απόσταση.

Ανάμεσα σ’ αυτούς τους δήθεν ‘λαϊκούς’ μίμους καταλέγεται κι ένα κείμενο που σώθηκε σε πάπυρο της Οξυρύνχου μαζί με παπυρικά έγγραφα που χρονολογούνται στον 1^ο αι. μ.Χ., και το πιο πιθανό είναι ότι ο συγκεκριμένος μίμος δεν γράφηκε πολύ πριν από την χρονολογία αυτή.⁴ Πρωταγωνιστής του είναι ένας ‘ναυαγισμένος’, πιθανότατα νεαρός εκτροφέας αγωνιστικών

φερόμενες ερωμένες του Πτολεμαίου Φιλάδελφου, λέγεται πως ερωτεύτηκε ένα κριάρι ή κατ’ άλλους έναν σκύλο, πβ. Maas 1912. Δυνητικά μιμικό, με την έννοια που τέτοιος είναι ο *Θρήνος της Κόρης* (*Fragmentum Grenfellianum*), θα μπορούσε να είναι το δακτυλικό απόσπασμα που δημοσιεύεται ως SH 952 (*P.Schubart* 8, 1ος αι. π.Χ. / 1ος αι. μ.Χ.), ένας μονολογικός θρήνος της Πηνελόπης για τον Οδυσσέα.

2 Πετρίδης 2008, 458, 464-469 (“βρισκόμαστε μπροστά σε μια σοβαρή επαπειλούμενη πλάνη”, 469).

3 Swiderek 1954, πβ. και Esposito 2005, 45.

4 Editio princeps από τους Grenfell - Hunt 1899 ως *P.Oxy.* II.219· τώρα τυπώνεται ως Ανών. μίμ. 4 Cunningham.

πετεινών, ο οποίος θρηγεί για την απώλεια του αγαπημένου του πτηνού, ενός πρωταθλητή πετεινού που το έσκασε με μια κλώσα. Το σωζόμενο μέρος του μίμου φαίνεται να προέρχεται από το τέλος του θρήνου και να είναι γραμμένο σε ρυθμική πρόζα,⁵ χαρακτηριστικό που αποτελεί παρακαταθήκη στο είδος από τον γενάρχη του, τον Σώφρονα τον Συρακούσιο (Γρηγόριος Ναζιανζηνός στον Σώφρονα *PCG* μαρτ. 19). Ακολουθεί το πλήρες κείμενο και μια απόδοση στα Νέα Ελληνικά:

<p> <i>]ε. ρ[]σανα[. . [.] η] . ετων νυ[. .] δ[] μ[. . .] ν] . ατην ιδίω[.] καλλονήν] σ[. .] εχων έν τή[ι ό]δωί] ντωσι[. .] ωγ[. . .] ς] των εμην[. .] ν] ν και πολλα[. .] νων] . σ[.] ι μ[. .] άλεκτορά μου [δ]υνάμεθα] τη . . σασω[. .] ασω έκ περιπάτου] . ιθο[. . .] σα δρόσοις] κουσ[. .] [. .] νησα[.] τ α τόν βαρ[. . .] χη π]αιδός έφύλασσεν ό φίλος μου τρυφών τέ]κνον τη[ρ]ών έν ταίς άγκάλαις. άπορο] ύμαι που βαδίσω . ή ναύς μου έρράγη . τόν κ] α[τ] αθύμιον άπολέσας όρνιθά μου κλαίω φ] έρε τό έρνίο[ν] τροφήν αύτοϋ περιλάβω τοϋ μ[αχ] ίμου τοϋ έπεράστου τοϋ Έλληνικοϋ! Χάρ[ι ν] τ] οϋτοϋ έκαλούμηγ μέγας έν τώι βίω[ι] και [έλ] εγόμηγ μακάρι[ο] ς , άνδρες , έν τοίς φιλοτροφί(οίς) . ψυχομαχώ · ό γάρ ά[λ] έκτωρ ήστόχηκέ μου και θακαθαλάδος έρασθεις έμέν έγκατέλιπε . άλλ' έπιθεις λίθον έμαυτοϋ έπί τήν καρδίαν καθ[η] συχάσομαι . ύμε[ι] ς δ' ύγιαίνετε , φίλοι .</i> </p>	<p>5</p> <p>10</p> <p>15</p> <p>20</p>
---	--

4. ιδίω[ς ή ιδίω[ν - καλλονήν: του πετεινού, πβ. 18 τοϋ έπεράστου και γενικά Διογ. Λαερτ. 1.51. 7. Ίσως έμην [ναϋ]ν, πβ. 13 ή ναύς μου. 8. Ίσως πολλά [στέ]νων Η. W. Prescott, *CPh* 5 (1910), 168 σημ. 1, πβ. 16 κλαίω. 9. τηρήσας Grenfell – Hunt. 11. Ίσως

5 Οι καταλήξεις των γραμμών, όπως το κείμενο είναι χωρισμένο στον πάπυρο, φανερώνουν ρυθμό κρητικό (– – –) ή τον συναφή παιώνιο (– – – – ή – – – –), αλλά συνεπής μετρική ακολουθία δεν έχει μπορέσει να εξακριβωθεί. Στην οιοινεί μετρική σύσταση του αποσπάσματος αφιερώνεται το μεγαλύτερο μέρος της βιβλιογραφίας για το απόσπασμα, βλ. Page 1940, 334-335 και Cunningham 2004, 40.

ὄρν]ιθο[. 14. Ἴσως οἶά περ τέ]κνον (Crusius), πβ. μετάφραση. 17. Ἴσως νῦν] φέρε, πβ. Αριστοφ. Βάτρ. 502, Νεφ. 731, PCG απ. 63.84.

[4 ομορφιά / 5 στο δρόμο / 9 τον κόκορά μου μπορούμε /
10 από τον περίπατο / 11 με στάλες (:)]

του παιδιού προστάτευε ο κανακάρης ο καλός μου
κρατώντας <τον σαν> παιδάκι στην αγκαλιά του.

Δεν ξέρω πού να πάω. Το καράβι μου τσακίστηκε. 15

Αφού έχασα το αγαπημένο μου πτηνό, θρηνώ

άσε ν' αγκαλιάσω το βλασταράκι, τη γενιά του,

του μάχιμου, του λεβέντη, του ελληνικού!

Για χάρη του με φωνάζανε άρχοντα στη ζωή

και με λέγανε μακάριο, άνδρες, μέσα στους εκτροφεείς. 20

Ψυχομαχώ· γιατί ο κόκορας μού το 'σκασε,
αγάπησε μια κλώσα κι εμένα μ' εγκατέλειψε.

Καλύτερα πέτρα να βάλω στην καρδιά μου

και θα βρω γαλήνη. Σεις όμως έχετε γεια, φίλοι!

Πρόκειται προφανώς για σόλο παράσταση. Το παραστάσιμο του αποσπάσματος ενδεικνύεται από τις δύο αποστροφές του πρωταγωνιστή προς το κοινό του (20 *άνδρες*, 24 *φίλοι*) και από την διαφαινόμενη παρουσία του μικρού απόγονου του χαμένου πετεινού επί σκηνης (17 *τὸ ἐρνίγ[ν] τροφήν αὐτοῦ*). Ο ομιλητής ισχυρίζεται ότι έχει ναυαγήσει σε άγνωστη χώρα, 15 *ἀπορο]ῦμαι ποῦ βαδίσω· ἢ ναῦς μου ἐρράγη*. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι αυτό συνέβη καθοδόν προς κάποιον αγώνα κοκορομαχίας, σε ένα από τα ταξίδια που επέβαλλε το επάγγελμα.⁶ Αλλά πιο πιθανό είναι η φράση να έχει μεταφορική σημασία και να σημαίνει “έχασα πάσαν ελπίδα” σαν το νεοελληνικό “έκατο’ η βάρκα” ή “έριξα την βάρκα έξω”. Η λέξη *ναῦς* συχνά χρησιμοποιείται σε παροιμιακές φράσεις με την σημασία ‘βιος, ζωή’⁷ και αυτή την μεταφορική σημασία μπορεί να έχει στον Ηρώνδα 2.3-4 *θαλῆς μὲν οὔτος ἀξίην τή[ν] νηῶν / ἔχει ταλάντων πέντ’, ἐγὼ δὲ μ[η]δ’ ἄρτους*. Το *ἐρράγη* είναι το ρήμα που κατεξοχήν δηλώνει ένα ναυάγιο (LSJ s.v. B.3), αλλά εκτάκτως και την διαψευσθείσα ελπίδα, πβ. Αισχ. Αγαμ. 505 *πολλῶν ῥαγεισῶν ἐλπίδων* και το νεοελληνικό “οι ελπίδες του ναυάγησαν”.

Ο εν λόγω μίμος αντλεί την βασική θεματική του γραμμή από τον ταπεινό κόσμο της κοκορομαχίας, ενός εξαιρετικά διαδεδομένου λαϊκού θεάματος, το οποίο προκαλούσε τις αντιδράσεις πιο εξευγενισμένων κύκλων.⁸ Δεν έχει

6 Ο Πίνδαρος Ολ. 12.14 διατείνεται ότι ο πετεινός που αγωνίζεται στην πατρίδα του (*ἐνδομάχας ... συγγόνω παρ’ ἐστία*) παραμένει *ἀκλεής*.

7 Πβ. Ηρώνδ. 1.41-42 και βλ. Fraenkel στον Αισχ. Αγαμ. 505.

8 Πβ., λ.χ., Πλ. Νόμ. 789b, Αισχ. Κ. Τιμ. 53. Για τις κοκορομαχίες στην αρχαιότητα βλ. πρωτί-

σωθεί άλλος μίμος με αυτό το θέμα, αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα περί την κοκορομαχία ανήκουν σ' εκείνο το πεδίο της καθημερινότητας, το οποίο ο μίμος έχει προσεταιριστεί ως δικό του προνομιακό πεδίο ενασχόλησης. Έτσι, ο έκτος μιμιάμβος του Ηρώνδα καταλήγει με αναφορά σε κότες και κλεφτοκοτάδες (99-102), όπου η παραβολή των φιλάρεσκων και ανήσυχων γυναικών με το οικόσιτο πτηνό είναι σαφής ('το δίχως άλλο τις διαγουμίζουν / οι κλεφτοκοτάδες, και στον κόρφο του να τις μεγαλώνει κανείς', 101-102). Εξάλλου, ο εκτροφέας μάχιμων πετεινών είναι ένας από τους ανθρώπους του υποκόσμου που κατηγορούνται ενός περιθωριακού θιάσου με σκοπό το κέρδος: αυτοί ανήκουν απαρέγκλιτα στην μιμική θεματική και τέτοιος είναι ο πορνοβοσκός που μονολογεί ενώπιον ενός κωακού δικαστηρίου στον δεύτερο μιμιάμβο του Ηρώνδα. Κι επιπλέον, ο θρήνος για τον εξαφανισθέντα μάχιμο πετεινό φαίνεται να βρίσκει το ανθρώπινο παράλληλό του στον θρήνο μιας γυναίκας (της γυναίκας του;) για τον χαμένο μονομάχο (απ. 9 C., σε πάτυρο του 2^{ου} μ.Χ. αι.), που στα δυνατά του χέρια κρατούσε το ξίφος του, με το οποίο νικούσε τους τρομερούς αντιπάλους του.⁹ Στο σπάραγμα αυτό το μοτίβο της εγκατάλειψης (λόγω θανάτου) προβάλλει έντονα. Ο μονομάχος έχει πλέον αφήσει την γυναίκα μονάχη (4 *μόνην μ' ἔλιπες*), ίσως κι ένα απροστάτετο παιδί (6 *παιδί κυρεῖ κακοῖς*). Αλλά ειδικότερα το θέμα της στενοχωρίας για την απώλεια της κότας που κάνει το καλό αβγό φαίνεται να έλκει την γενετική καταγωγή του από την Αρχαία κωμωδία, συνηθισμένη δεξαμενή από την οποία ο μίμος αντλεί θέματα, πβ. Θεόπομπος *Ειρήνη* PCG 10 *ἄχθομαι δ' ἀπολωλεκώς / ἀλεκτρούνα τίκτουσαν ᾧ πάγκαλα*, και Στράτις *Ψυχασταί* PCG 61.

Το περιεχόμενο των φθαρμένων στίχων δεν μπορεί, βεβαίως, να ανασυντεθεί με ικανοποιητικό βαθμό ασφάλειας. Εντούτοις, τα πιθανά συμφραζόμενα των στ. 9-14 (10 ... *Ἰαψω ἐκ περιπάτου*) ίσως φωτίζονται από την συνήθεια των εκτροφέων να κάνουν προπονητικούς περίπατους κρατώντας στην αγκαλιά τους τα αγαπημένα τους πτηνά, επειδή θεωρούσαν ότι οι δονήσεις αυξάνουν την δύναμη εκείνων και συμβάλλουν στην ευεξία τους, Πλ. *Νόμ.* 789c3 *λαβόντες ὑπὸ μάλης ἕκαστος ... πορεύονται περιπατοῦντες σταδίους παμπόλλους ἔνεκα τῆς εὐεξίας οὔτι τῆς τῶν αὐτῶν σωματῶν, ἀλλὰ τῆς τούτων τῶν θρεμμάτων*. Θα μπορούσε κανείς να διαβλέψει ότι πρόκειται για την ίδια σκηνή περίπατου, όπου ο εκτροφέας, κι εδώ σε ρόλο θύματος, κρατά στην αγκαλιά του τον πετεινό κι ο πετεινός με την σειρά του το μικρό του. Η ανασύνθεση αυτή δύναται να αποδώσει ενδιαφέροντες ενδοκειμενικούς καρπούς, καθώς μπορεί να συσχετιστεί αφενός με την όχι τόσο απότομη, όσο καταρχήν φαίνεται, αλλαγή σκηνικού στον απεγνωσμένο στ. 15 *ἀπορο]ῦμαι ποῦ βαδίσω*, ο

στως Csapo 1993. Επίσης, Schneider 1912 και, πιο πρόσφατα, Παρασκευαΐδης 1989, 82-85 και Arnott 2007, 10. Για το φαινόμενο γενικότερα βλ. Scott 1975.

9 Η επική φρασεολογία του αποσπάσματος ενδεικνύει το λογοτεχνικό περιβάλλον που παρωδεί ο συγγραφέας του μίμου αυτού.

οποίος θα συνιστούσε μίαν κωμική αντίθεση μετά την πιθανή αναφορά στους μακρούς περίπατους με τον πετεινό, και αφετέρου με την όχι τόσο αυθόρμητη, όσο καταρχήν φαίνεται, βούληση του πρωταγωνιστή να αγκαλιάσει το μικρό πετεινάρι (στ. 17 *φ]έρε τὸ ἐργί[ν] τροφήν αὐτοῦ περιλάβω*) σε ανάμνηση του αγκαλιάσματος του πατέρα πετεινού και κατά μίμηση των πράξεων εκείνου, όπως αυτές περιγράφονται στον στ. 14 *τέ]κνον τη[ρ]ῶν ἐν ταῖς ἀγκάλαις*.

Αλλά και τα συμφραζόμενα των στίχων 13-14, που εν μέρει δίδουν κάποιο νόημα, ίσως υπαινίσσονται μίαν ενδιαφέρουσα εξέλιξη στην ζωή του πετεινού. Γιατί αν η προστασία και η περιποίηση που προσφέρει σε κάποιο μικρό κοκοράκι,¹⁰ είναι το βλασταράκι του που αναφέρεται στο στ. 17 (όπου η αναφορά στο κοκοράκι δεν φαίνεται να γίνεται για πρώτη φορά), αυτό μπορεί να σημαίνει ότι η μητέρα του μικρού είτε έχει εγκαταλείψει την εστία της είτε έχει πεθάνει ήδη την εποχή του περίπατου – και πάντως η μητέρα είναι απύσχα μετά το ‘ναυάγιο’. Ο Αριστοτέλης και άλλες πηγές αναφέρουν πως το αρσενικό αναλαμβάνει την ανατροφή του μικρού του, με όλες τις υποχρεώσεις που αυτό συνεπάγεται, μετά την απώλεια του θηλυκού, Π. *ζῶων ιστ.* 631b13 *ἤδη δὲ καὶ τῶν ἀρρένων τινὲς ὥφθησαν ἀπολομένης τῆς θηλείας αὐτοὶ περὶ τοὺς νεοττοὺς {τὴν τῆς θηλείας} ποιοῦμενοι σκευωρίαν, περιάγοντες καὶ ἐκτρέφοντες*, Πλίνιος *Nat. hist.* 10.155, Αιλ. Π. *ζῶων ιδιοτ.* 4.29 *τῆς δὲ ὄρνιθος ἀπολωλυίας ἐπαφάζει αὐτὸς, καὶ ἐκλείπει τὰ ἐξ αὐτοῦ νεόττια σιωπῶν*, βλ. Arnott 2007, 10.

Ο πρωταγωνιστής του αποσπάσματος είναι μια σύνθετη προσωπικότητα γιατί, μαζί με την ιδιότητα του οιονεῖ προαγωγού, συνενώνει τους πρωτεϊκούς ρόλους του ‘καραβοτσακισμένου’ και ἀπέλπιδος ‘ταξιδευτή’ και του απατηθέντος και εγκαταλελειμμένου συζύγου. Εδώ, βεβαίως, το φόντο είναι κοκορομαχικό και στο συνδυαστικό αυτό σχήμα έχουν επενεχθεῖ καίριες μεταβολές και προσαρμογές: η ἀτακτη σύζυγος είναι ένας αρσενικός πετεινός, ενώ στη θέση του αντεραστή προβάλλει μια θηλυκή κλώσα. Οι ὅροι που χρησιμοποιούνται για το ζευγάρι είναι προσεκτικά επιλεγμένοι. Ο πετεινός εμφανίζεται ως *ἀλέκτορά μου* (9, πβ. 21 όπου η γενική κτητική λείπει για να αποφευχθεῖ επανάληψη του *μου*), *ὄρνιθά μου* (16) ή, προφανώς, *ὁ φίλος μου* (13: ἐνδιαφέρων προσδιορισμός, καθώς η φράση κυριολεκτεῖ προκειμένου για πρόσωπα), πάντοτε με κτητικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι καταδεικνύουν την στενή σχέση του ομιλητή και του πετεινού του, αλλά κυρίως ηθογραφούν τον πρωταγωνιστή ως έναν πληγωμένο πρώην φίλο και ιδιοκτήτη.¹¹ Η κότα που

10 Εικόνα γενικά πολύ συνηθισμένη στην ελληνική λογοτεχνία και μάλιστα στον Ευριπίδη, βλ. Thompson 1936, 37.

11 Η λέξη *ἀλέκτωρ* υποδηλώνει την έννοια της συζύγου/ερωμένης σε μία ζωομορφική παρομοίωση για τις άπιστες συζύγους των Ελλήνων ηρώων της Τροίας στον Λυκόφρονα 1094-95 *τὰς ἀλεκτόρων .. / .. ὄρνιθας*, όπου ο αρχαίος σχολιαστής (1094b, 207.21 Leone) σημειώνει *ἀλεκτόρων· ἦτοι τῶν ὀμολέκτρων* εννοώντας τη λέξη κατά τα *ἀκοίτης* και *ἄλοχος* με δεύτερο συνθετικό τη λέξη *λέκτρον* (βλ. *LSJ* s.v. Π, όπου ἀμφίβολη παραπομπή σε Βακχ. 4.8 και Σοφ. απ. 851 Radt για την ίδια σημασία, και M. Giovini, *Maia* 59 (2007), 352-368), ενώ με

ξεμύλισε τον ανδρείο και αξιέραστο πετεινό δηλώνεται άπαξ με τον εύηχο όρο *θακαθαλάς* (22), που απαντάται μόνον εδώ. Η λέξη ετυμολογείται από τα *θάκος* (= *θῶκος*) και *θάλπω* και δηλώνει ακριβώς την κλώσα που ζεσταίνει τα αβγά της. Μοιάζει να πρόκειται για έναν λόγιο όρο, ο οποίος στο συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται υποτιμητικά στις κότες που κλωθούν και, σαν άλλες μεγαλοκυρίες υψηλής περιωπής, είναι μεν απαραίτητες για την διαίωσιση του είδους, αλλά άχρηστες για τις κοκορομαχίες, την δραστηριότητα που αποφέρει το κέρδος και την δόξα και, επομένως, κυρίως ενδιαφέρει τους αγωνιστικούς εκτροφείς. Το ρήμα *θάλπω* είναι η *vox propria* για την επώαση (πβ. Ηρώδ. 7.48, *Γεωπον.* 14.7.18, 20) αλλά στον Ηρώδα 1.37 *θάλλεις τὸν δίφρον* συμπληρώνεται από ένα *παρὰ προσδοκίαν* αντικείμενο για μια σεξουαλικά ανενεργή γυναίκα και έχει πρόδηλες ερωτικές συνυποδηλώσεις. Ο Αριστοτέλης επανειλημμένα τονίζει ότι κόκορες και κότες είναι *γένος ... ἀφροδισιαστικόν* (*Π. ζῶων γεν.* 749b, *Π. ζῶων ιστ.* 488b4) κι επομένως τελούν σε μία σχεδόν μόνιμη κατάσταση επώασης και γέννας, *Π. ζῶων ιστ.* 544a31 *ὄχεύουσι γὰρ οἱ ἄρρενες καὶ ὄχεύονται αἰ θήλειαι τῶν ἀλεκτοριδῶν καὶ τίκτουσιν αἰεί*.

Το απόσπασμα, εντούτοις, δεν παρουσιάζει απλώς μια σύνθετη και προωθημένη, κάθε άλλο παρά ανήκουσα σε κάποια 'αθῶα' φάση του μίμου, μορφή ως πρωταγωνιστή, αλλά πιθανότατα και κάποιο σενάριο που ενέχει *περιπέτεια*, με την τεχνική έννοια του όρου, και μάλιστα οιοινεί τραγική (στην πραγματικότητα, βεβαίως, κωμικοτραγική) *περιπέτεια*, αφού ο κοινωνικά και επαγγελματικά καταξιωμένος πρωταγωνιστής, ο αποκαλούμενος *μέγας* (19) και *μακάριος* (20), περιήλθε στην αξιολύπητη κατάσταση που ο ίδιος διεκτραγωδεῖ στο κείμενο. Και σαν να μην έφταναν αυτά, ο πετεινός που το έσκασε άφησε στον πρωταγωνιστή ένα μικρό για ν' αναθρέψει. Η αποστροφή του ήρωά μας σ' αυτό θα αποσκοπούσε, παρωδικά βεβαίως, στην διέγερση ψευδοπάθους, στην πράξη, όμως, εντάσσεται στην στρατηγική πρόκλησης θυμηδίας στους θεατές. Από την άποψη του σεναρίου, η τύχη του άπιστου κόκορα και της κατά τα φαινόμενα απύσας μητέρας του μικρού τους ίσως είναι επίσης πολυκύμαντη, όπως συζητήθηκε παραπάνω.

Ο συγγραφέας του αποσπάσματος, εκτός από την ανάγλυφη ηθογράφηση ανθρώπων και πτηνών, χρησιμοποιεί ακόμα τις τεχνικές της ειρωνείας και της αφέλειας. Η γλυκανάλατη σκηνή των στ. 13-14, που περιγράφει την περιποίηση που επιδαψιλεύει ο πατέρας στο μικρό του, ανατρέπεται με εξόχως ειρωνικό τρόπο από την εξέλιξη των πραγμάτων, καθώς ο στοργικός πατέρας εγκατέλειψε, μαζί με το αφεντικό του, και το ίδιο το πετεινάρι που τόσο πολύ

αντίθετη σημασία αλλά σε ίδια συμφραζόμενα χρησιμοποιείται ο όρος για την παρθένο Αθηνά από τον Πομπηανό από την Φιλαδέλφεια στον Αθηναιο 3.98b *τῆς ἀλέκτορος* (= *ἀλέκτρον*) {*Ἀθηνᾶς*}. Στο λήμμα *ἀλέκτωρ* του *Etymologicum Genuinum* (α 438 Lasserre – Livadaras) η λέξη ετυμολογείται *παρὰ τὸ λέγω, τὸ κοιμῶμαι*. Ο Csapo (1993, 11-15) συζητά διεξοδικά τον ερωτικό χαρακτήρα του ζώου. Θα μπορούσε στην αργκό των κοκορομαχιῶν η λέξη να συνυποδήλωνε τον επιβήτορα;

φρόντιζε. Ύστερα οι σωρευτικοί προσδιορισμοί με τους οποίους χαρακτηρίζεται ο πετεινός στον στ. 18, και μάλιστα η ιδιότητά του ως *Ἑλληνικοῦ*, που δεν είναι σαφές τι ακριβώς συνεπάγεται αλλά πιθανότατα ενέχει θετικές αρετές όπως η ανδρεία και η εντιμότητα, φαντάζουν κι εκείνοι ειρωνικοί ενόψει της κατοπινής, όχι ακριβώς έντιμης ή *Ἑλληνικῆς*, συμπεριφοράς του. Σε ένα ιαμβικό παπυρικό απόσπασμα του 1ου π.Χ. αι. που βρέθηκε στην Αίγυπτο κάποιος *φιλέλλην* (η λέξη αφεαυτής δεν διασαφίζει ελληνική ή βαρβαρική καταγωγή) επαινείται για τις πολύ ελληνικές του αρετές ως απολύτως αξιόπιστος, εχθρός της πανουργίας, *ἀνδρείος, ἐν πίστει μέγας* (3), *τὰ πανοῦργα μισῶν, τὴν [δ' ἄ]-λήθειαν σέβων*.¹²

Για έναν πετεινό που εκτρέφεται για να κοκορομαχεί οι χαρακτηρισμοί αυτοί δεν θα ήταν ανοίκειοι. Στον Αριστοτέλη Π. *ζῶων ιστ.* το επίθετο *μάχιμος* πέντε φορές προσδιορίζει πτηνά με ετοιμοπόλεμη ή εριστική διάθεση, ενώ στα *Γεωπονικά* 14.7.30 αναφέρονται οι αιγυπτιακοί *ὄρνις μονόσιροι*, η εκλεκτή ράτσα *ἐξ ὧν οἱ μάχιμοι ἀλεκτρυόνες γεννῶνται*, πβ. και Πaus. 9.22.4, *Βίος Αισώπου* (G, W) 118 *ἀλεκτρυόνα νέον καὶ μάχιμον*. Γενικότερα, οι αγωνιστικοί πετεινοί θεωρούνταν πρότυπα των ελληνικότατων αρετών της αυταπάρνησης και της ανδρείας (βλ. Csapo 1993, 9-11): σύμφωνα με μία παράδοση ο Μιλτιάδης πριν από την μάχη του Μαραθώνα έβαλε τον στρατό να παρακολουθήσει κοκορομαχίες, για να παραδειγματιστεί από το φρόνημα των πετεινών (Φίλων *Quod omnis probus liber* 132-134, παραθέτοντας ένα σχετικό απόσπασμα από τον Ίωνα τον Χίο, 19 F 53 Snell = απ. 746 Page, πβ. Αιλ. *Ποικ. ιστ.* 2.28). Ο Πλίνιος (*Nat. hist.* 10.48) αναφέρει την Ρόδο και την Τανάγρα, μετά την Μήλο και την Χαλκιδική, ως μέρη ξακουστά για τους μάχιμους κόκορες.

Το επίθετο *ἐπέραστος* αναφέρεται στην αρετή του *κάλλους*, που πολύ συχνά συνδυάζεται με την σωματική *ρώμη*· είναι τελείως πιθανό στον ημικατεστραμμένο στ. 4 η λέξη *καλλονήν* να αναφέρεται και αυτή στον συγκεκριμένο πετεινό. Εν ολίγοις, τούτο το πτηνό, ως *μάχιμον* και *ἐπέραστον*, διαθέτει ιδιότητες που συνιστούν το παλαιό, αλλά εξαιρετικά ανθεκτικό στον χρόνο, ελληνικό ιδεώδες του *καλοῦ κάγαθοῦ*.¹³ Για τους περίφημους αγωνιστικούς πετεινούς της Τανάγρας μαρτυρείται ότι εξυμνούνταν ως *εὐγενεῖς*, χαρακτηρισμός που κι αυτός φαίνεται να παραπέμπει στο ηρωικό - αριστοκρατικό ιδεώδες.¹⁴

12 Το κείμενο τυπώνεται ως Αδέσπ. PCG 1036, βλ. Parsons 1996 αλλά και Austin - Stigka 2007, που το θεωρούν μέρος ενός επιγράμματος. Η παραβολή θα ήταν ακόμη πιο ενδιαφέρουσα αν ο επαινούμενος, όπως προτείνει ο Parsons (όπ. π., 115), ήταν ένας Έλληνας μισθοφόρος στην Αίγυπτο. Για την έννοια του *φιλέλληνος* βλ. επίσης Αλεξίου 2005, 180.

13 Βλ. Αλεξίου 2005, 144, στον Ισοκρ. *Ευαγ.* 22 (ο Ευαγόρας, που εξελλήνισε την Κύπρο) *παῖς μὲν γὰρ ὧν ἔσχε κάλλος καὶ ῥώμην καὶ σωφροσύνην, ἅπερ τῶν ἀγαθῶν πρεπωδέστατα τοῖς τηλικούτοις ἐστίν*· το ίδιο και ο Μέγας Κωνσταντίνος, Ευσέβ. *Βίος Κων.* 1.19.2 *σώματος μὲν γὰρ εἰς κάλλους ὥραν ... οὐδ' ἦν αὐτῷ παραβαλεῖν ἕτερον, ῥώμῃ δ' ἰσχύος τοσοῦτον ἐπλεονέκτει τοὺς ὁμήλικας ὡς καὶ φοβερόν αὐτοῖς εἶναι*.

14 Αιλ. απ. 88 Hercher *Ἀλεκτρυόνα ἀθλητὴν Ταναγραῖον*· *ἄδονται δὲ εὐγενεῖς οὔτοι*, πβ. Σου-

Ως επιστέγασμα των δύο προηγούμενων ιδιοτήτων ακολουθεί το επίθετο Έλληνικός, η ειρωνική λειτουργία του οποίου επισημάνθηκε παραπάνω. Αλλά ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός ιδιαίτερος αποκτά το νόημά του εντός μιας πολυφυλετικής κοινωνίας, όπως ήταν στα ύστερα ελληνιστικά χρόνια η Αίγυπτος, όπου βρέθηκε ο πάπυρος. Σε μια αρκετά μεταγενέστερη έμμετρη επιτάφια επιγραφή για τον νεαρό παλαιστή Διόσκορο που βρέθηκε στο Καρπούζ της Αιγύπτου (τέλη 3ου αι. μ.Χ.) ο αθλητής εμφανίζεται να περιγράφει με έπαρση τον εαυτό του ως Έλλάδος υίόν, *IMEG 82 Δάκρυσσον είσορόων με| Διόσκορον Έλλάδος υίόν| τὸν σοφὸν ἐν Μούσαις| καὶ νέον Ἡρακλέα*. Η επιτύμβια επιγραφή προφανώς αφορά σε κάποιον μαθητή ελληνικού *γυμνασίου*, που συνδυάζει τις αρετές της *καλοκαγαθίας*.¹⁵ “Αλλά σε μια πόλη φημισμένη για τους αθλητές της”, παρατηρεί ο Bernand (1969, 326), “το εθνικό συναίσθημα των Ελλήνων μπορεί να ώθησε τον επιγραματοποιό να δείξει ότι η σωματική ρώμη δεν είναι προνόμιο των αθλητών αιγυπτιακής καταγωγής”. Επομένως, εδώ δεν πρόκειται για μιαν *ad hoc* παράθεση επαινετικών προσδιορισμών, αλλά περισσότερο για μιαν υπολογισμένη σύνθεση, που συνιστά το αγωνιστικό σήμα κατατεθέν του πετεινού: θα πρότεινα ότι τα τρία αυτά επίθετα είναι το διαφημιστικό σύνθημα του κόκορα ενώ ανεβαίνει στο καναβάτσο για να μαχηθεί. Μοιάζει, λοιπόν, πιθανό το διαφημιστικό σποτάκι του πετεινού να θίγει, πολύ επικερδώς θα μπορούσε κανείς να φανταστεί, μιαν ευαίσθητη χορδή του κοινού, με ρητή αναφορά στην ελληνικότητα και στο αρχαιοελληνικό ιδεώδες της καλοκαγαθίας, τα οποία προβάλλονταν ιδιαίτερος, όπως φαίνεται, στον κόσμο των αθλητικών αγώνων της Αιγύπτου, είτε πρόκειται για άνθρωπους αθλητές είτε, εκ μεταφοράς, για πτηνά.

Συναφής με την πρόκληση ειρωνείας είναι και η εκμετάλλευση της ηθογράφησης με την τεχνική της επιτηδευμένης αφέλειας, την οποία είχε τόσο απολαυστικά εφαρμόσει ο Θεόκριτος στην σερενάτα του αιπόλου στην πολυαγαπημένη του αλλά τόσο απόμακρη Αμαρυλλίδα (ειδύλλιο 3). Η αφέλεια προκύπτει, βεβαίως, από το θέμα καθεαυτό αλλά και από τις επιμέρους εκφάνσεις του. Τα τρία αγωνιστικά επίθετα που συνάπτονται στον στ. 18 για να αναδείξουν τις αρετές του πετεινού δεν περιέχουν τίποτε αξιόμεμπτο. Αλλά οι επόμενοι στίχοι φανερώνουν ότι ο δυστυχής εκτροφέας θεμελιώνει την προσωπική του καταξίωση στις αγωνιστικές επιτυχίες του πετεινού. Η επίκληση των ιδιοτήτων αυτών εκ μέρους του πρωταγωνιστή τον εμφανίζει να έχει ειλικρινώς –και αφελώς– πιστέψει στα προσόντα του πετεινού και στην επιρροή που αυτά έχουν στην δική του επιτυχία στη ζωή. Ο δεσμός ανθρώπου και πετεινού μπορεί να είναι αλλόκοτα ισχυρός. Για τον Αθηναίο Πολίαρχο λεγόταν ότι έθαβε τους αγαπημένους του κόκορες (και τους σκύλους) δημο-

ίδας α 1117 Adler και βλ. Csapo 1993, 21. Για τους ταναγραίους πετεινούς πβ. και Πaus. 9.22.4.

15 Για τον στίχο 2 βλ. τα παράλληλα κείμενα που συγκεντρώνει ο Lattimore 1962, 286.

σία, με κάθε πολυτέλεια, καλούσε τους φίλους του στην κηδεία και έστηνε επιτύμβια πλάκα με την σχετική επιγραφή (Αιλ. Ποικ. ιστ. 8.4). Με αυτήν την έννοια ο εκτροφέας είναι πρωτίστως ο ίδιος θύμα της διαφημιστικής του προπαγάνδας. Αλλά και αυτή η ειρωνική και κωμική ανατροπή είναι μια πτυχή της κοκορομαχικής ψευδαίσθησης που εξυφαίνει το απόσπασμα. Πρόκειται για έναν κόσμο επίπλαστο, στον οποίο οι εκμεταλλευτές των πτηνών μετατρέπονται σε τελικά αντικείμενα εκμετάλλευσης, ενώ οι πραγματικοί έρωτες αντικαθίστανται από ιδιότυπους έρωτες για τα πτηνά.

Ο θρήνος για τον πετεινό τροφοδοτείται από –και αρθρώνεται με– τους λογοτεχνικούς τόπους του θρήνου για τον χαμένο φίλο ή εραστή. Την σχέση του κειμένου μας με το υπόβαθρο αυτό καθορίζει η παρωδία. Δίχως αμφιβολία, ο κλαυθμυρισμός του εκτροφέα προκαλεί θυμηδία, όχι οίκτο. Η παρωδία, τεχνική τόσο παλαιά όσο και η λογοτεχνία, ιδιαίτερος προσιδιάζει στον μίμο και πολλές φορές καθορίζει την σχέση ενός ‘ταπεινού’ είδους με την αντικείμενη ‘υψηλή’ λογοτεχνία. Ακόμη περισσότερο, όπως ο μίμος ως εξ ορισμού *μίμησις βίου*¹⁶ εγείρει αξιώσεις να καταγράψει, από συγκεκριμένη οπτική γωνία, μίαν όψη της πραγματικής ζωής, έτσι και η παρωδία παραλλάσσει, με στοχευμένη εστίαση, την οιονεί ‘πραγματική’ λογοτεχνία, την οποία προϋποθέτει. Επομένως η σχέση μίμου και πραγματικότητας από την μια, μίμου και προτύπου από την άλλη είναι μία σχέση παράλληλη, η οποία τροφοδοτείται από –αλλά και ανατρέπει– μίαν κοινώς αποδεκτή πραγματικότητα.

Σύμφωνα με τις παραπάνω προδιαγραφές, το συναισθηματικό ψευδοβάθος του αποσπάσματος διεγείρουν μια σειρά από αναμνήσεις (flashbacks). Διόλου απροσδόκητο αυτό: οι αναμνήσεις είναι ό,τι απομένει στον εγκαταλελειμμένο φίλο ή εραστή και τα σχετικά κείμενα (π.χ. ο θρήνος της Ήρινας για την Βαυκίδα στην *Ηλακάτη*, ο θρήνος για τον μονομάχο που συζητήθηκε παραπάνω ή ο *Θρήνος της Κόρης*) βρίθουν από δαύτες. Στην προκειμένη, βεβαίως, περίπτωση οι προσωπικές στιγμές των φίλων ή των εραστών έχουν αντικατασταθεί από εμπειρίες που σχετίζονται με τους αγώνες του πετεινού. Ό,τι έχει ο εκτροφέας να θυμηθεί, όλες οι αναμνήσεις του παραπέμπουν στους αγώνες: ο προπονητικός περίπατος, το διαφημιστικό σποτάκι του πετεινού, οι επευφημίες που ο ίδιος εισέπραττε από τις κοκορομαχικές νίκες. Το πραγματικό πλαίσιο των επευφημιών *μέγας* (19) και *μακάριος* (20) συνιστά μίαν πολύ ζωντανή ανάμνηση από το αγωνιστικό παρελθόν του πετεινού. Και πράγματι έτσι ήταν. Ένας αγώνας κοκορομαχίας περιείχε όλη την δόξα και το δράμα της νίκης και της ήττας αντιστοίχως. Ο ιδιοκτήτης του νικητή λάμβανε στεφάνι (Schneider 1912, 2211, 2214), ενώ ο ιδιοκτήτης του ηττημένου παριστάνεται

16 Πβ. Διομήδης III.491 Keil <μίμος έστι> *μίμησις βίου τά τε συγκεκριμένα και τὰ άσυγχώρητα περιέχων* (*Mimus est sermonis cuiuslibet <imitatio> et motus sine reverentia vel factorum et <doctorum> turpium cum lascivia imitatio*).

κατηφής και ο πετεινός του πια λεγόταν *δοῦλος* του νικητή.¹⁷ Η σχετική περιγραφή του Αιλιανού (*Π. ζῶων ιδιοτ.* 4.29, πβ. Πλίν. *Nat. hist.* 10.47) για την ψυχολογία των πετεινών στην νίκη και στην ήττα είναι παραστατική: *μάχη <δὲ> ἀλεκτρυῶν καὶ τῇ πρὸς ἄλλον ἡττηθεὶς ἀγωνία οὐκ ἂν ἄσειε· τὸ γὰρ τοι φρόνημα αὐτῶ κατέσταλται, καὶ καταδύεται γε ὑπὸ τῆς αἰδοῦς. κρατήσας δὲ γαῦρός ἐστι, καὶ ὑψαυχενεῖ, καὶ κυδρουμένῳ ἔοικε* ‘ο πετεινός που θα ηττηθεί στην μάχη και στον αγώνα με άλλον πετεινό δεν υπάρχει περίπτωση να κρᾶξει· γιατί ο τσαμπουκάς του έχει σπάσει και λουφάζει από την ντροπή. Ἄν όμως νικήσει, εμφανίζεται αγέρωχος και κρατά το κεφάλι ψηλά και παίρνει στάση υπερηφάνειας’. Προκύπτει σαφώς ότι για τον κόσμο των εκτροφέων οι πετεινοί εμφορούνται από απολύτως ‘ανθρώπινα’ συναισθήματα και μοιάζει βέβαιο ότι το απόσπασμά μας παρωδεί αυτή την εντελώς πραγματική τάση.

Το γεγονός ότι το γενετικό υποκείμενο του αποσπάσματος είναι ο θρήνος για την απώλεια του ερώμενου ή του εραστή ασφαλώς συνδέεται και με τον λανθάνοντα ερωτισμό που διέπει την σχέση πετεινού και πτηνοτρόφου στο κείμενο. Δεν πρόκειται βεβαίως για τον ακόλαστο ερωτισμό της Γλαύκης ή του μίμου εκείνου μέρος του οποίου διασώζει ο *P.Oxy.* 4762 (πβ. σημ. 1), αλλά για τον αφελή ερωτισμό που προσιδιάζει σε αγωνιστικούς πτηνοτρόφους. Τα έσοδα από τους αγώνες ήταν, όπως φαίνεται, διόλου ευκαταφρόνητα,¹⁸ αλλά η ηθογράφηση του συγκεκριμένου εκτροφέα περισσότερο παραπέμπει σε μιαν αφελή και ανυστερόβουλη ‘αγάπη’. Ο έρωσ του πετεινού για την κλώσα είναι το αναγκαστικό αίτιο της δυστυχίας του πτηνοτρόφου (22 *ἐρασθείς*). Παρατηρήσαμε παραπάνω την κτητική διάθεση του ήρωά μας απέναντι στον πετεινό με τα επαναλαμβανόμενα *μου*· τρεις φορές στις σωζόμενες γραμμές τον προσδιορίζει με ‘αγαπητικά’ επίθετα, 13 *ὁ φίλος μου τρυφῶν*, 16 *κ[α]τ[τ] αθύμιον*, 18 *ἐπεράστου*. Στα ίδια συμφραζόμενα πρέπει να γίνει αντιληπτή και η δήλωση του πρωταγωνιστή ότι ψυχομαχεί (21 *ψυχομαχῶ*), γεγονός που, όπως επεξηγείται αμέσως μετά (21 *γάρ*), οφείλεται στην εγκατάλειψή του από τον κόκορα. Η δήλωση αυτή αξιοποιεί το γνωστό ερωτικό μοτίβο, σύμφωνα με το οποίο η μισή ψυχή του εραστή εγκαταλείπει το σώμα του για να ακολουθήσει τον ερώμενο, με αποτέλεσμα ο εγκαταλελειμμένος αγαπητικός να χαροπαλεύει. Το θέμα αυτό το συναντάμε κυρίως στο παίζον ελληνιστικό ερωτικό επίγραμμα, πβ., μεταξύ άλλων, Ασκληπ. *HE* 888-889 *τοῦθ’ ὅτι μοι λοιπὸν ψυχῆς ὅτι δήποτ’*, *Ἐρωτες*, / *τοῦτό γ’ ἔχειν πρὸς θεῶν ἡσυχίην ἄφετε*, Καλλιμάχος *HE* 1057-58 *ἤμισύ μεν ψυχῆς ἔτι τὸ πνέον, ἤμισυ δ’ οὐκ οἶδ’ / εἶτ’ Ἐρος εἶτ’ Αἰδης ἤρπασε, πλὴν ἀφανές*.¹⁹ Κι ούτε είναι τυχαίο ότι ο ήρωάς μας θέλει να βάλει

17 Πβ. Αριστοφ. *Ὀρν.* 70-71· βλ. Thompson 1936, 35. Sens στον Θεόκριτο 22.71. Csapo 1993, 16-20.

18 Πβ. Κολουμέλλας *De re rust.* 8.2.5 *rix<i>osarum avium lanista, cuius patrimonium, pignus aleae, victor gallinaceus abstulit*.

19 Βλ., περαιτέρω, Campbell 1994, 367 (“the self-mocking frivolity of the epigram”). Nisbet – Hubbard στον Οπάτ. *Carm.* 1.3.8 *animae dimidium meae*.

μια πέτρα πάνω στην καρδιά του (23 *ἐπὶ τὴν καρδίαν*), η οποία είναι σαφώς ένα ζωτικό ὄργανο αλλά θεωρείται και η ἔδρα των ερωτικών συναισθημάτων. Τέλος, το πεζογραφικό ρήμα *καθ[η]συχάσσομαι* στον στ. 24 ενέχει την ἔννοια της *ἡσυχίας* που στις ελληνιστικές φιλοσοφικές σχολές δηλώνει την αποχή από τα πάθη και συχνά στην ελληνιστική ποίηση την αποχή από το ερωτικό πάθος (Ασκληπ. ὄπ. π., Φανοκλ. απ. 1.4 Powell, Θεόκρ. 7.126). Είναι εξαιρετικά σημαντικό για τον λογοτεχνικό χαρακτήρα του κειμένου το γεγονός ότι αξιοποιεί μοτίβα και θέματα που είχαν αναδειχθεί μέσα από τις ειδολογικές μετοχλίσεις και τους σεσοφισμένους πειραματισμούς της υψηλής ποίησης της ελληνιστικής περιόδου.

Στους καταληκτικούς στίχους 23-24 ο ἥρωάς μας μοιάζει να θέλει να πει ότι θα αυτοκτονήσει. Κι αυτή είναι μια κοινότυπη αντίδραση ερωτικής απελπισίας, τέτοια που, στην κορύφωση της δυστυχίας του, αισθάνεται και ο απορριμμένος θεοκρίτειος αιπόλος στο 3.9 *ἀπάγξασθαί με ποιησεῖς*. Με αυτό συμφωνεί και ο τελικός αποχαιρετισμός του μελλοθάνατου στους ζωντανούς θεατές, 24 *ὑμε[ῖ]ς δ' ὑγιαίνετε, φίλοι*. Αλλά η διατύπωση είναι αμφιλεγόμενη και ο τρόπος της αυτοκτονίας τουλάχιστον αλλόκοτος. Το νόημα μάλλον είναι 'θα κάνω την καρδιά μου πέτρα και δεν θα ξαναγαπήσω'. Το μοτίβο της 'πέτρινης' καρδιάς περιγράφει από πολύ νωρίς (Οδ. ψ 103 *σοι δ' αἰεὶ κραδίη στερεωτέρη ἐστὶ λίθοιο* λέει ο Πάτροκλος στην Πηνελόπη) τον *ἀναίσθητον* (Ηρώωνδ. 6.4 *μᾶ, λίθος τις, οὐ δούλη με το σχόλιο του Headlam, Εβδομ. Εζεκ. 11.19 ~ 36.26 τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην*) και μάλιστα αυτόν που, παρότι προ(σ)καλείται, δεν ενδίδει στον ἔρωτα, πβ. Θεόκρ. 3.18 *ὦ τὸ καλὸν ποθοροῦσα, τὸ πᾶν λίθος*, 23.20 *λάινε παῖ καὶ ἔρωτος ἀνάξιε* και βλ. Headlam στον Ηρώωνδα 7.108.

Λίγο πριν την κατακλείδα της προσέγγισης αυτής μπορεί να γίνει μια τελευταία παρατήρηση σχετικά με την γλώσσα του αποσπάσματος: οι πρώτοι εκδότες (Grenfell - Hunt 1899, 39) σημείωσαν ότι "[i]t is written in rather flowery and poetical language". Σήμερα είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε περισσότερα για την γλώσσα της εποχής. Η πεπλανημένη εκτίμηση ότι η γλώσσα του σωζόμενου αποσπάσματος είναι "ποιητική" οφείλεται στην χρήση λέξεων που κάποτε ανήκαν στο υψηλό λεξιλόγιο και με το πέρασμα του χρόνου κατέληξαν είτε καθημερινές είτε λέξεις ειδικών χρήσεων. Μία τέτοια λέξη είναι το επίθετο *καταθύμιος* (16), κάποτε μια υψιπετής ποιητική λέξη, αλλά την εποχή που γράφηκε ο μίμος μια απολιθωμένη φράση κοινής χρήσης ιδίως για την σύζυγο ή το τέκνο.²⁰ Η λέξη *ἔρνος* με την σημασία 'τέκνο' είναι μία άλλη υψηλή ποιητική λέξη (Πίνδαρος, Βακχυλίδης, τραγικοί) αλλά το υποκοριστικό *ἔρνιον* (17), που απαντάται μόνο στο κείμενό μας, προδήλως σχηματίστηκε ως μια κωμική υπερβολή. Στον ίδιο στίχο η λέξη *τροφή* = *θρέμμα* είναι επίσης μια ποιητική χρήση, αλλά συναντάται δύο φορές σε σωζόμενα σατυρικά δράματα (Σοφ. *Ιχν.* 232, Ευρ. *Κύκλ.* 189), μια ενδιάμεση δεξαμενή λεξιλογίου από την

20 Βλ. Bulloch στον Καλλίμ. *Υμν. Παλλ.* 33.

οποία άντλησαν πιο λαϊκά είδη. Από την κωμική γλώσσα προέρχεται και η μετοχή *τρυφών* (13) με σημασία επιθέτου ‘καλομαθημένος, χαϊδεμένος’ (*LSJ* s.v. I.2). Το επίθετο *έπεραστος* (18) και το ρήμα *άστοχώ* (21) συνιστούν κατεξοχήν πεζογραφικές λέξεις ήδη τον πρώτο αιώνα π.Χ. αλλά και υστερότερα. Μέρος του λεξιλογίου ίσως να προέρχεται από το ιδιόλεκτο της αγωνιστικής πτηνοτροφίας: τέτοια θα μπορούσε να είναι η λέξη *φιλοτροφί(οις)* (20) καθώς και οι πιθανές συνυποδηλώσεις του όρου *άλέκτωρ* (βλ. σημ. 11). Η εκτροφή αγωνιστικών πετεινών λεγόταν *φιλοτροφία* (*Γεωπον.* 14 *arg.*), το *φιλοτρόφιος* απαντάται μόνον εδώ, προφανώς αντί για *φιλοτρόφος*.

Η μελέτη του ανώνυμου μιμικού αποσπάσματος που προηγήθηκε αποκάλυψε την προσαρμοσμένη χρήση λογοτεχνικών ‘τρόπων’ που καταρχήν έλκουν την καταγωγή τους από την ‘υψηλή’ λογοτεχνία. Από την άποψη αυτή το απόσπασμα είναι ένα δευτερογενές κείμενο, ένα κείμενο δηλαδή που προϋποθέτει και αξιοποιεί ένα συγκεκριμένο λογοτεχνικό υπόβαθρο. Η διαπίστωση αυτή οφείλει να συνοδευτεί από την γενετική επισήμανση ότι η διακειμενική πρόσληψη σε ένα μιμικό κείμενο πραγματώνεται με μάλλον ιδιότυπο τρόπο, σε σύγκριση με την ‘υψηλή’ λογοτεχνία. Γιατί ο μίμος δεν επιδιώκει να μιμηθεί ή έστω να διαλεχθεί κατευθείαν με την γλώσσα καθεαυτήν του υπο-κειμένου, αλλά περισσότερο ενδιαφέρεται να οικειοποιηθεί θέματα και χαρακτήρες (ηθογραφία). Η μελέτη μας επιδίωξε επίσης να δείξει ότι η επιλογή του θέματος και η συναφής ηθογράφηση είναι μια συνειδητή πράξη ειδολογικού αυτοπροσδιορισμού. Σε ευρύτερο πλαίσιο, η πραγμάτευση του αποσπάσματος εννοεί να επαναθέσει και να επανατοποθετήσει την σχέση της ταπεινής, δήθεν μη λογοτεχνικής παραγωγής σε συνάφεια με την σύνθεση και τις αρχές της υψηλής ‘εξευγενισμένης’ λογοτεχνίας. Κρίσιμος παράγοντας στην αποτίμηση αυτή είναι η προσαρμογή και εξέλιξη των χαρακτηριστικών που συγκροτούν το είδος του μίμου. Η τελευταία λέξη, προς την κατεύθυνση αυτή, δεν έχει ακόμη γραφεί. Αλλά ο δρόμος της επανεξέτασης παρωχημένων στερεοτύπων έχει πλέον ανοίξει.



Κωνσταντίνος Σπανουδάκης

Λέκτορας Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
στο Τμήμα Φιλολογίας του Παν/μίου Κρήτης
spanoudakis@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Arnott, W. G. 2007. *Birds in the Ancient World. From A to Z*. London/New York: Routledge.
- Austin, C. – E. Stigka. 2007. Not Comedy but Epigram: ‘Mr Perfect’ in *fr. com. adesp.* *1036. *ZPE* 161: 13-16.
- Bernard, É. 1969. *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte* (Ann. Litt. de l’Univ. Besançon 98). Paris: Les Belles Lettres.
- Campbell, M. 1994. *A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III 1-471* (Mnemosyne Suppl. 141). Leiden/New York/Köln: Brill.
- Csapo, E. 1993. Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight (Part I), *Phoenix* 47: 1-28.
- Cunningham, I. C. 2002. *Herodas, Mimes. Sophron and Other Mime Fragments* (Loeb Class. Libr. 225). Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Cunningham, I. C. 2004. *Herodas Mimiambi* (Bibl. Teubneriana). 2η έκδοση. München/Leipzig: Saur.
- Esposito, E. 2005. *Il Fragmentum Grenfellianum (P. Dryton 50)* (Quad. Bolognesi di Fil. Class.: Studi 12). Bologna: Patron.
- Grenfell, B. P. – A. S. Hunt. 1899. Lament for a Cock. Στο: *The Oxyrhynchus Papyri* II, no 219. London, 39-41.
- Headlam, W. 1922. *Herodas. The Mimes and Fragments*, επιμ. A. D. Knox. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lattimore, R. 1962. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. 2η έκδοση. Urbana: University of Illinois Press.
- Luppe, W. 2006. Sex mit einem Esel (P. Oxy. LXX 4762). *ZPE* 158: 93-94.
- Maas, P. 1912. Glauke. Στο: *RE* VII.1, 1396-97.
- Page, D. L. 1940. *Select Papyri: Poetry* (Loeb Class. Libr. 360). Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Parsons, P. 1996. ΦΙΛΕΛΛΗΝ. *MH* 53: 106-115.
- Schneider, K. 1912. Hahnenkämpfe. Στο: *RE* VII.2, 2210-15.
- Scott, G. R. 1975. *A History of Cockfighting*. Liss, Hampshire: Spur Publications.
- Swiderek, A. 1954. Le mime grec en Égypte. *Eos* 47: 63-74.
- Thompson, D’Arcy W. 1936. *A Glossary of Greek Birds*. London/Oxford: Oxford University Press.

- Αλεξίου, Ε. Β. 2005. *Ισοκράτης, Ευαγόρας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Παρασκευαΐδης, Ε. 1989. Τὰ παίγνια τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων. *Πλάτων* 41: 68-92.
- Πετρίδης, Α. 2008. Μίμος, μιμίμβος, Μάχων, παρωδοί, σιλλογράφοι: ελληνιστικές μεταμορφώσεις του κωμικού τρόπου. Στο: Φ. Π. Μανακίδου – Κ. Σπανουδάκης (επιμ.), *Αλεξανδρινή Μούσα. Συνέχεια και νεωτερισμός στην ελληνιστική ποίηση (ΣΗΜΑΤΑ 2)*. Αθήνα: Gutenberg, 441-499.



Lament for a Cock

KONSTANTINOS SPANOUDAKIS

Summary

AMONG the fragments of the so-called 'Popular Mimes' there is one known as 'Lament for a Cock' (fr. 4 Cunningham), found in Egypt among documents dated to the 1st cent. AD: an apparently young man breeding fighting cocks to make his living, now 'shipwrecked' (but this may only mean 'hopeless'), laments the loss of his champion, who deserted him out of attraction to a hen (described with the apparently learned but ironic term *θακαθαλάρας*). The fighting cock theme is not known from another mime, but a breeder of fighting cocks uses his animals to make a profit like the pimp in the 2nd mimiamb of Herondas uses his girls for the same purpose. The theme of the loss of a hen harks back to Ancient Comedy. In the damaged lines, verses 9-14 may describe a walk, such as those undertaken by breeders to strengthen their cocks (Pl. *Leg.* 789c3). The fragment is far from primitive or 'popular': the protagonist is a complex figure comprising the roles of a pimp, a 'shipwrecked' traveller and a deceived friend or husband.

The surviving part, which may well come from the end of the lament, makes use of literary techniques known from 'decent' or 'learned' literature, such as a scenario with *περιπέτεια*, pathetic irony and studied *ἀφέλεια*. The driving motifs are borrowed from laments for the loss of a friend or husband/wife: our hero's reminiscences (all related to cockfighting) are subverted with unremitting parody, a technique very much in place in a 'learned' mime such as this. Among the various things parodied seems to be the tendency of the breeders to attribute human feelings to their animals and their occasional infatuation with them. The attributes of beauty, valour and Greekness in 18 refer to the ancient Greek virtue of *καλοκαγαθία*, a lasting value that was important, particularly in athletic contests, among Greeks in multi-racial Egypt. A latent eroticism, never openly expressed, underlies many features of the fragment. The language of the lines may not be 'poetic', as the first editors (Grenfell and Hunt) thought, but rather the commonly spoken language of the day embellished with comedic elements.

Έρως και Παιδεία στο Συμπόσιον του Ξενοφώντα: Είναι δυνατή μια σύγκριση με το Συμπόσιον του Πλάτωνα;*

JOSÉ VELA TEJADA

α) Ο Ξενοφώντας και οι Σωκρατικοί Λόγοι

Ο Ξενοφώντας, τον οποίον ο Διογένης Λαέρτιος συμπεριέλαβε στους φιλοσόφους, μας κληροδότησε, ανάμεσα στα πιο γνωστά του συγγράμματα, μια συλλογή έργων φιλοσοφικού περιεχομένου με τον τίτλο *Σωκρατικά*. Η θεματολογία αυτής της συλλογής προκύπτει κυρίως από τον πρωταγωνιστικό ρόλο του Σωκράτη, και πιο συγκεκριμένα από το πώς έβλεπε ο Ξενοφώντας τις ιδέες του Αθηναίου δασκάλου. Η προσωπική πορεία μέχρι την καταδίκη του σε θάνατο, και η πνευματική δραστηριότητα μιας σπουδαίας προσωπικότητας –στοιχεία που ελάχιστα υπήρξαν θέμα προσοχής σε άλλα έργα του Ξενοφώντα, όπως π.χ. στα *Ελληνικά*– έχουν τώρα ένα διαφορετικό τρόπο αφήγησης που εναρμονίζεται με τη θεματική ειδικευση αυτών των έργων. Η επίδραση του σωκρατικού πνεύματος,¹ το οποίο επαληθεύεται απόλυτα και στο ιστορικό έργο του Ξενοφώντα, μέσω της σταθερής αναζήτησης του ατο-

* Το παρόν άρθρο εκπονήθηκε στο ευρύτερο πλαίσιο του Ερευνητικού Προγράμματος HUM 2007-64772 DGI του ισπανικού Υπουργείου Παιδείας. Ευχαριστώ θερμά τον συνάδελφο καθηγητή Τάσο Νικολαΐδη, ο οποίος είχε την καλοσύνη να διαβάσει προηγούμενες εκδοχές αυτού του μελετήματος και να προτείνει ποικίλες βελτιώσεις. Ωστόσο, για όποια λάθη εξακολουθούν να υπάρχουν, η ευθύνη βαρύνει μόνον εμένα.

1 Λέμε πνεύμα ή επιρροή, διότι ακόμα και ο ίδιος ο Ξενοφώντας δηλώνει στην *Κύρου Ανάβασιν* (Γ, 1.5) ότι είχε προσωπική σχέση με τον Σωκράτη, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αποτελούσε μέλος του στενού κύκλου των μαθητών του. Πβ. Guthrie 1988, 344: «To record or commit to memory Socrates' conversations, and repeat them to one another, was obviously a labour of love among them. If Xenophon included among things that he had 'heard Socrates say' conversations which in fact had been related to him in this way, or written down, by those who *had* heard them, the conventions of the time would allow it to be an innocent enough procedure». Σε σχέση με τα παραπάνω, ο Waterfield 2004, 79, θεωρεί τον Ξενοφώντα γνήσιο Σωκρατικό υπό την έννοια ότι αυτός ακολούθησε τη φιλοσοφία του Σωκράτη όσο πιο πιστά μπορούσε.

μικού παραδείγματος και της παιδαγωγικής τάσης όλων των συγγραμμάτων του, είναι πλέον το επίκεντρο της συγγραφικής του ενασχόλησης.

Αλλά δεν πρέπει να επιμένει κανείς, όπως σε τόσες πολλές αναλύσεις που έχουν ήδη ξεπεραστεί, σε μια γραμμή που έχει θέσει η επιστημολογική ανωτερότητα η οποία προέρχεται από τη σύγκριση με τον Πλάτωνα.² Άλλοτε πάλι πιστεύεται ότι η εικόνα του Σωκράτη στον Ξενοφώντα είναι ιστορικά ακριβέστερη σε σχέση με την εικόνα του Σωκράτη στον Πλάτωνα, κάτι που δεν μπορεί να αποδειχτεί ούτε στον ένα συγγραφέα ούτε στον άλλον.³ Είναι φανερό ότι υπάρχει μια σαφής σημαντική διαφορά⁴ στη μορφή, στο περιεχόμενο, και στις προθέσεις κάθε συγγραφέα, δηλαδή, ενώ ο Πλάτωνας παρουσιάζει τον φιλόσοφο που εξετάζει τις θεμελιώδεις ηθικές έννοιες και αναπτύσσει τη θεωρία των Ιδεών, ο Ξενοφώντας συνήθως μας δείχνει τον φιλόσοφο ως πολίτη που αντικρούει συκοφαντίες, και ο οποίος είναι κυρίως ένα υποδειγματικό μοντέλο μιας πρότυπης ατομικής συμπεριφοράς και ηθικής αξίας.

Φαίνεται, βέβαια, πιο ενδιαφέρον να συγκρίνονται οι δύο παραπάνω απόψεις, με την έννοια ότι προσφέρουν συμπληρωματικές προοπτικές και πληροφορίες για την καλύτερη γνώση ενός σημαντικού προσώπου. Από την άλλη πλευρά, δεν υπάρχουν σοβαροί λόγοι για να μην τεθεί ως αίτημα η μεγαλύτερη ιστορική ακρίβεια και στους δύο συγγραφείς. Αν υπάρχουν ενδείξεις ότι ο Σωκράτης που εμφανίζεται στον Ξενοφώντα δεν είναι πραγματικός, το ίδιο πράγμα μπορούμε να πούμε και για τον Σωκράτη που εμφανίζεται στον Πλάτωνα, διότι ο Πλάτων παρουσιάζει πιο πολύ μια ερμηνεία της φιλοσοφίας του Σωκράτη παρά μια ιστορική εικόνα με τη συλλογή «πραγματικών» διαλόγων.

2 O Guthrie 1988, 335, παραδείγματος χάριν, αποδίδει στον Ξενοφώντα μια πεζολογική νοοτροπία και μια απλοϊκή συλλογιστική, που μερικές φορές γίνεται πολύ βαρετή και, επιπλέον, ελάχιστη ικανότητα για βαθιά φιλοσοφική σκέψη. Απεναντίας, ο Morrison 1987 επικρίνει τον Vlastos 1991, 288-300, ο οποίος περιφρονεί τη μαρτυρία του Ξενοφώντα για τον Σωκράτη. Επιπλέον, βλ. Brisson-Dorion 2004, 139-140: «Quand on passe en revue les principales critiques qui ont été adressées à ces écrits, et qui finalement provoqué leur éclipse pendant presque tout le XX^e siècle, on s'aperçoit qu'elles visent surtout à discréditer le témoignage de Xénophon dans le cadre d'une recherche de solution à la Question socratique. Or, si la Question socratique est un faux problème, sa mise au rancart rend caduques la plupart des critiques adressées aux écrits socratiques de Xénophon».

3 O Nickel 1979, 109, σε μια συνοπτική αλλά πολύ ακριβοδίκαιη μελέτη για ολόκληρο το έργο του Ξενοφώντα, επιμένει, πολύ σωστά, στον λογοτεχνικό χαρακτήρα της σωκρατικής εικόνας και στην υπεροχή της μυθιστορηματικής αφήγησης σε σχέση με την ιστορική πρόθεση.

4 Από αυτή την άποψη, μια πολύτιμη δημοσίευση της Gray 1988, ερευνήτριας που έχει μελετήσει με μεγάλη αφοσίωση και επιτυχία το έργο του Ξενοφώντα, προσφέρει μια καινούργια προοπτική που προσπαθεί να ξεπεράσει αυτό το πρόβλημα: «Plato was apparently writing in a different tradition that had different limits and tolerances and perhaps different audiences, but this matter has not been fully resolved. Xenophon's image resides then not just within the frame of rhetorical process but within a tradition of thought about wise men recognisable to the audience familiar with wisdom literature» (σ. 191).

Βεβαίως ξέρουμε ότι ο Σωκράτης δεν έγραψε τίποτε, και ότι όσα γνωρίζουμε για το άτομό του και τις σκέψεις του τα έχουμε μάθει μέσω των μαθητών του. Αυτές οι μαρτυρίες, μαζί με κάποιο απόσπασμα του Αισχίνη από τον Σφηττό, και ο Σωκράτης που εμφανίζεται στον Αριστοφάνη, είναι ελάχιστες μπροστά στα έργα του Πλάτωνα, του Ξενοφώντα και του Αριστοτέλη, και δεν μοιάζουν να έχουν ανταπόκριση με τα αληθινά γεγονότα, αν τις δούμε στο φως των συχνά αντιφατικών πληροφοριών τους. Επίσης, η ιστορική πρόθεση, κατά την τρέχουσα έννοια του όρου, εμφανίζεται με ένα δευτερεύοντα τρόπο. Χωρίς αμφιβολία, η έλλειψη μιας γραπτής κληρονομιάς του ίδιου του φιλοσόφου ευνόησε την εμφάνιση μιας λογοτεχνίας, συχνά αμφιλεγόμενης, στην οποία ο κάθε συγγραφέας έδωσε τη δική του ερμηνεία, σύμφωνα με τους στόχους του. Αυτή η παράδοση για το πρόσωπο του Σωκράτη ανάγεται, πιθανώς, σε ένα λογοτεχνικό είδος το οποίο ο Breitenbach ονόμασε *Σωκρατικό Λόγο*.⁵ Στον *Σωκρατικό Λόγο*, η μυθιστοριογραφία, η πλαστή διήγηση, είναι ουσιαστικά πάνω από την ιστορία, αλλά δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε τη μια από την άλλη.⁶ Κατά συνέπεια, ο Σωκράτης που περιγράφεται σε μας δεν είναι τόσο η πραγματική προσωπικότητα όσο ένα υπόδειγμα σκέψης και συμπεριφοράς.

Αυτή η λογοτεχνική σωκρατική παράδοση, που χάθηκε σχεδόν στο σύνολό της, άσκησε, χωρίς αμφιβολία, μεγάλη επιρροή στη διαμόρφωση των σωκρατικών έργων του Ξενοφώντα.⁷ Στο σκηνικό εμφανίζεται επίσης η σκιά του Αντισθένη και η ασκητική ιδεολογία του, η οποία θα είχε καθορίσει και την ηθική συγκρότηση του συγγραφέα μας, αν και μπορούμε να υποθέσουμε ότι και ο ίδιος είχε μια προσωπική κλίση προς εκείνο το διανοητικό ιδανικό ενός αυστηρού βίου. Ούτως ή άλλως, είναι απαραίτητο να αποδώσει κανείς, τουλάχιστον, ένα μέρος της σύνθεσης του έργου του σε εκείνη την πρωτοτυπία που είναι

5 Δηλαδή πεζογραφικά κείμενα μεταξύ λογοτεχνικής εικόνας και αληθινής περιγραφής, στα οποία θα είχαν ενωθεί η ιωνική φιλοσοφική παράδοση, η διαλεκτική μέθοδος, και πολλά θέματα παραδοσιακής λαϊκής σοφίας (πβ. Breitenbach 1967, col. 1772). Πρέπει επίσης να θυμηθούμε τη σημασία των *γνωμών*, των αποφθεγματικών ρήσεων, στην ανάπτυξη της καλλιτεχνικής πεζογραφίας. Ωστόσο, επειδή ο Αριστοτέλης (*Περί Ποιητικής* 1447a) αναφέρει τους *Σωκρατικούς λόγους* ως ένα μιμητικό είδος (*οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχομεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρωνος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικούς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἑλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιῶτο τὴν μίμησιν.*), ορισμένοι επιμένουν να συνδέουν την καταγωγή των σωκρατικών διαλόγων με τα δραματικά είδη: π.χ. ο Clay 1994, 47, αποφαίνεται ότι οι σωκρατικοί λόγοι του Πλάτωνα είναι «αττικοί μίμοι και ότι ο Πλάτων, όπως ο Σικελός του δάσκαλος Σώφρων, είναι ένας ηθοποιός».

6 Για τον Momigliano 1986, 63, αυτός ο λογοτεχνικός στόχος, που συνδυάζει την αλήθεια με τη φαντασία, μεταφέρθηκε αργότερα στη βιογραφία. Για τον πλασματικό χαρακτήρα της σωκρατικής λογοτεχνίας στον Ξενοφώντα πβ. επίσης Kahn 1996, 29-35.

7 Ο Gigon 1947, 147 εννοεί ότι αυτή ήταν η κύρια πηγή του Ξενοφώντα, και ίσως θα μπορούσε και ο ίδιος να συμβουλευόταν έργα με παραδειγματικό σκοπό, σύμφωνα με την παιδαγωγική προοπτική της σωκρατικής παιδείας. Πβ. επίσης Luccioni 1953, 112: «Ο Ξενοφώντας [...] έγραψε δύο έργα, τα οποία στην πραγματικότητα είναι *Λόγοι Σωκρατικοί*, τον *Οικονομικό* και το *Συμπόσιο*».

κοινή σε όλα τα έργα του Ξενοφώντα, είτε μέσω της επιλογής του κατάλληλου κειμένου για τη σκέψη του Σωκράτη, είτε από την προσωπική σχέση με τον δάσκαλό του και από μνήμες της νεότητάς του. Ιδιαίτερα μας ενδιαφέρει να δείξουμε ότι τα σωκρατικά έργα του Ξενοφώντα –ο *Οικονομικός*, τα *Απομνημονεύματα*, η *Απολογία Σωκράτους* και το *Συμπόσιον*, που είναι το θέμα της μελέτης μας– όπως το *Εγκώμιον του Αγησιλάου* ή η *Κύρου Παιδεία*, έστω και αν είναι βιογραφικά σκιαγραφήματα, παίζουν ένα σημαντικό ρόλο στην ιστορία του λογοτεχνικού σωκρατικού είδους, εφόσον ο σκοπός τους είναι να παραδώσουν στο μέλλον μια υποκειμενική μαρτυρία για το πρόσωπο του Σωκράτη.

β) Το Συμπόσιον του Ξενοφώντα: Είναι δυνατή μια σύγκριση με το Συμπόσιον του Πλάτωνα;

1. Η αναφορά στον Πλάτωνα είναι απαραίτητη κυρίως όταν μιλάμε για το *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα.⁸ Τόσο για τον τίτλο όσο και για την εξέταση της θεματολογίας του έρωτα, θα ήταν δυνατό να σκεφτούμε ότι προήλθε ως συνέπεια του ομώνυμου έργου του φιλοσόφου.⁹ Όμως, μια προσέγγιση πιο αναλυτική στο περιεχόμενό της αποκλείει μάλλον την πιθανότητα μιας άμεσης υπαγωγής, που γενικά δεν είναι συνήθης στον Ξενοφώντα. Η πραγμάτευση ενός κοινού θέματος γίνεται με καθαρά διαφορετική προσέγγιση και παρόλο που ο *Ερωτικός Λόγος* του Σωκράτη στο κεφάλαιο 8 επικεντρώνεται επίσης στην παιδαγωγική θεματολογία από την αντίθετη προοπτική, δηλαδή “ο έρωτας για την ψυχή” αντί “ο έρωτας για τα σώματα”, το κείμενο του Ξενοφώντα παρουσιάζει ένα μικρότερο φιλοσοφικό βάθος. Άλλη μια φορά, μέσα σε ένα λογοτεχνικό πλαίσιο κυριαρχεί η εικόνα του Σωκράτη μέσα από τη σκέψη του.

2. Η **συνάντηση** οργανώθηκε στο σπίτι του πλούσιου Καλλία στην παραλία του Πειραιά, με αφορμή τη νίκη του ερωμένου του, του Αυτόλυκου, στο αγώνισμα του παγκρατίου κατά τα Μεγάλα Παναθήναια. Το περιεχόμενο είναι μια αυθεντική λογοτεχνική περιγραφή, αν και βασίζεται σε ένα πραγματικό γεγονός, που ο Ξενοφώντας χρησιμοποιεί για να δώσει αληθοφάνεια στην

8 Η *Απολογία Σωκράτους* είναι επίσης ένας κοινός τίτλος και στους δυο συγγραφείς. Αλλά η διαφορετική επιχειρηματολογία του Ξενοφώντα, σε σχέση με το έργο του Πλάτωνα, μας κάνει να υποθέτουμε την ύπαρξη μιας απολογητικής λογοτεχνίας για τη δίκη του Σωκράτη, που ήταν απότοκος της ταραχής που αυτή η δίκη θα είχε προκαλέσει στους κοντινότερους μαθητές του (ο Αντισθένης και ο Αισχίνης θα είχαν γράψει μια άλλη *Απολογία*). Πβ. Nickel 1979, 105-106, Rankin 1986, 6-7.

9 Έτσι, ο Thesleff 1978, 155-170, βλέπει μια σύνδεση ανάμεσα στα δύο έργα: «So the hypothesis is, in short, that our present text of Xenophon's *Symposium* consists of two layers: a brief earlier version from the 380s which gave some impulses to Plato's *Symposium*, and a later version (including chapter 8), influenced by Plato and written in the later 370s». Ωστόσο, δεν υπάρχει κανένα παράθεμα ή έμμεση αναφορά στην όποια σχέση (προσωπική ή λογοτεχνική) μεταξύ Ξενοφώντα και Πλάτωνα.

ιστορία και για να ενισχύσει τον ρόλο του σημαντικότερου μάρτυρα, πράγμα που θυμίζει την πλαστή αφήγηση σε τρίτο πρόσωπο στην *Ανάβαση*:

*Ἄλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ
σπουδῆς πραττόμενα ἀξιωμακόμενα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς
παιδιαῖς. οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γινώσκω δηλῶσαι βούλομαι
(Συμπ. 1.1)*

Η συμπληρωματική αντίθεση μεταξύ της σοβαρής ιστοριογραφικής αφήγησης και της χαλαρής ατμόσφαιρας του συμποσίου δείχνει τη σταθερή αναζήτηση του Ξενοφώντα, διαμέσου λογοτεχνικών πειραμάτων, της σωκρατικής φιλοσοφίας: το παράδειγμα *τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν*.

3. Όπως συμβαίνει στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα –και, πέντε αιώνες μετά, στο *Συμπόσιον τῶν Ἑπτὰ Σοφῶν* του Πλούταρχου–,¹⁰ το θέμα της τυχαίας συνάντησης επαναλαμβάνεται, βασισμένο σε μια πρόσκληση –εδώ από τον πλούσιο Καλλία– στον Σωκράτη και στους μαθητές του για να παρακολουθήσουν ένα συμπόσιο προς τιμήν ενός νικητή, του Αυτόλυκου. Ο επιχειρηματολογικός άξονας είναι επίσης το θέμα του έρωτα αλλά στον Ξενοφώντα εμφανίζεται μαζί με συνομιλίες για άλλα θέματα. Αντί για τη συζήτηση περί ιδεών, ο έρωτας είναι εδώ ένα άλλο στοιχείο για την έκφραση της τελειότητας του ανθρώπου, του *καλοῦ κάγαθοῦ*.¹¹ Όλος ο διάλογος κτίζεται πάνω στην αναζήτηση αυτού ακριβώς του ιδανικού:

— Πρόλογος (κεφ. 1): η πρόσκληση του Καλλία και το δείπνο. Η ομορφιά του νεαρού Αυτόλυκου γοητεύει τους συμπότες, αλλά η άφιξη του γελωτοποιού Φιλίππου, μεθυσμένου, προκαλεί το γέλιο των συντρόφων και διαλύει την ερωτική γοητεία.¹²

— Πρώτο μέρος (κεφ. 2):¹³ οι διάλογοι ακολουθούν ο ένας τον άλλο

10 Συμφωνούμε με τον Musti 2001, 89, όταν βεβαιώνει ότι οι Σωκρατικοί ακολουθούσαν μια κοινωνική πρακτική που προϋπήρχε, αλλά και ότι η φιλοσοφική τους κουλτούρα είχε επιλέξει αυτή την κοινωνική πρακτική, δηλαδή τα συμπόσια, ως προνομιακό τόπο για φιλοσοφική επικοινωνία. Για το συμπόσιο στην αρχαία Ελλάδα, βλ. Martin 1930, Vetta 1983, Murray 1990.

11 Η επιρροή του Σωκράτη απεικονίζεται σε μια εξιδανικευμένη άποψη για τον ομοφυλοφιλικό έρωτα. Σύμφωνα με τον Flacelière 1961, 105, ο Σωκράτης του Ξενοφώντα δεν καταδικάζει τον έρωτα μεταξύ ανδρών και εφήβων, εξαιτίας μιας παιδαγωγικής παραμέτρου που βασιζέται στον έρωτα, «*mais la condition essentielle est que cette amitié, qu'on appelle philia ou έρωτας, reste absolument pure*». Πβ. επίσης Musti 2001, 88: «*L'omoerotismo è comunque già deviato e 'sublimato' verso la spiritualità*».

12 Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Huss 1999, 61-118.

13 Ο Huss 1999, 118 διακρίνει πέντε μέρη σε αυτό το κεφάλαιο: «*Diese Gliederung zeigt eine straffe Planung der Erzählstruktur, doch tritt für den unbefangenen Leser das planerische Element hinter der scheinbar lockeren Gesprächsführung völlig zurück; die Dialoge sind, ganz wie in der alltäglichen Gesprächssituation, geschickt über Assoziationen miteinander verknüpft*». Πβ. επίσης τις σελίδες 118-174.

για διαφορετικά θέματα με έναν άτακτο τρόπο. Η προηγούμενη εμφάνιση του Φιλίππου δικαιολογεί τη συζήτηση για το μέτρο στην οινοποίηση.

— Δεύτερο μέρος (κεφ. 3-7): κάθε συμπότης εκθέτει ό,τι πιστεύει για την καλύτερη ιδιότητά του (κεφ. 3-4)· ακολουθεί ένας άγώνας ομορφιάς σε χιουμοριστικό τόνο (κεφ. 5)· η αγένεια του Συρακούσιου “ιμπρεσάριου”,¹⁴ ο οποίος φθάνει στη συγκέντρωση μαζί με την ομάδα των ηθοποιών του (κεφ. 6), εισάγοντας και το θέμα της σωστής εκπαίδευσης – ο Ξενοφώντας χρησιμοποιεί αυτό το θέμα για να υπερασπιστεί τον Σωκράτη απέναντι στις προσβολές της κωμωδίας (πρβλ. *Νεφέλαι* 144-152 και 830-831). Η δράση των ηθοποιών εξελίσσεται στο κεφ. 7.

— Τρίτο μέρος (κεφ. 8): ο λόγος του Σωκράτη για τον έρωτα, όπου επικρατεί ο έρωτας για την ψυχή αντί του έρωτα για τα σώματα (§10).¹⁵ Μόνο ο πρώτος μπορεί να προσφέρει την *καλοκάγαθία*, και για τον εραστή και για τον ερώμενο. Αυτό είναι για μας το βαθύτερο νόημα του διαλόγου και το σημείο στο οποίο ο συγγραφέας θέλει να φθάσει – σε αντιδιαστολή με τις απόψεις που θεωρούν το *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα νεότερο από το έργο του Πλάτωνα.¹⁶ Ο έρωτας του Καλλία για τον Αυτόλυκο αποτελεί ένα παράδειγμα του σωκρατικού προτύπου.¹⁷ Είναι επίσης σε αυτό το σημείο όπου το έργο του Ξενοφώντα είναι πιο κοντά στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα: ιδιαίτερα όσον αφορά την παρέμβαση του Πausανία (180c-185c) και του Σωκράτη, μέσω της διήγησης μιας προηγούμενης συνομιλίας με τη Διοτίμα (201d-212a). Όμως, η διαφορά μεταξύ των δύο ειδών του έρωτα στον Σωκράτη του Ξενοφώντα είναι πιο κοντά στον λόγο του Πausανία παρά στον λόγο του Σωκράτη στον Πλάτωνα.

14 Ο Huss 1999, 332 παρατηρεί ότι στο έκτο κεφάλαιο ο Ξενοφώντας «απεικονίζει τον Σωκράτη του ως τον κατεξοχήν *καλὸν κάγαθόν* συμπότη απέναντι στις αντίθετες φιγούρες του Ερμογένη και του Συρακούσιου». Πβ. Ollier 1961, 16.

15 Σε σχέση με τη διχοτομία του έρωτα, ο Huss 1999, 374, παρατηρεί ότι αυτή οφείλεται φυσικά «στη διχοτομία σώματος-ψυχής, και στη θεμελιωδώς υψηλότερη εκτίμηση της ψυχής από μέρους της σωκρατικής φιλοσοφίας».

16 Πβ. την εξέταση αυτού του θέματος στους Ollier 1961, 30-33, Thesleff 1978, 157-158, και Huss 1999, 13-18 (βλ. επίσης σημ. 21 παρακάτω).

17 Πβ. 8.11: *ὄφ' οὐ δὴ καὶ σύ, ὦ Καλλία, κατέχεσθαι μοι δοκεῖς ἔρωτος. Τεκμαίρομαι δὲ τῆ τοῦ ἐρωμένου τοῦ ἐρωμένου καλοκάγαθία...* Ο Παπαγεωργίου 1992, 239-240, παρατηρεί σχετικά ότι «στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα ο Σωκράτης δεν καταδικάζει ευθέως την παιδευστική, τον σαρκικό έρωτα μεταξύ άνδρα και νέου, αλλά θεωρεί ότι ο έρωτας για τα καλά, τα ωραία δηλαδή σώματα, είναι η πρώτη βαθμίδα προς τον έρωτα του κάλλους της ψυχής. Η ιδέα του καλού αποτελεί τον σκοπό και του *ὀρθῶς παιδευαστεύειν*». Αντίθετα, ο Ξενοφώντας παρουσιάζει τον Σωκράτη «να καταδικάζει απερίφραστα οποιοδήποτε στοιχείο σαρκικού έρωτα στη σχέση άνδρα-νέου».

— Επίλογος (κεφ. 9): ο Αυτόλυκος αφήνει τη συγκέντρωση μαζί με τον πατέρα του, επειδή ο Συρακούσιος καλεί τους ηθοποιούς του να αναπαραστήσουν τον έρωτα του Διονύσου και της Αριάδνης.¹⁸ Αυτή η παντομimική παράσταση διεγείρει τον πόθο των θεατών, που φεύγουν από το συμπόσιο για να πάνε στις γυναίκες τους, στιγμή που ο Ξενοφώντας αρπάζει για να εγκωμιάσει τον γάμο και τον ετεροφυλοφιλικό έρωτα,¹⁹ αντί του ομοφυλοφιλικού που εμφανίζεται σε όλο το έργο του Πλάτωνα:

τέλος δὲ οἱ συμπόται ἰδόντες περιβεβληκότας τε ἀλλήλους καὶ ὡς εἰς εὐνὴν ἀπιόντας, οἱ μὲν ἄγαμοι γαμεῖν ἐπάμνυσαν, οἱ δὲ γεγαμηκότες ἀναβάντες ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀπήλαυον πρὸς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὅπως τούτων τύχοιεν. (9.7)

4. Σύγκριση: Φτάνοντας σε αυτό το σημείο, και μετά τις αναφορές στα δύο κείμενα, είναι απαραίτητο να σταματήσουμε στις παράλληλες διακειμενικές αντιστοιχίες με το έργο του Πλάτωνα.²⁰ Έχουν εντοπιστεί πάνω από τριάντα ομοιότητες,²¹ οι οποίες, σύμφωνα με μερικούς σχολιαστές, δείχνουν την εξάρτηση του Ξενοφώντα από τον Πλάτωνα. Σε μερικές περιπτώσεις τα κοινά χαρακτηριστικά είναι φανερά, π.χ.:

— 1.10: Ο Ξενοφώντας περιγράφει τον Καλλία ως έναν μνημένο στα μυστήρια του θεού Έρωτα: *ἃ δὲ καὶ Καλλίας τότε διὰ τὸν ἔρωτα πράττων ἀξιοθέατος ἦν τοῖς τετελεσμένοις τούτῳ τῷ θεῷ*. Ουσιαστικά, ένα πολύ μεγάλο κομμάτι της αφήγησης της συνομιλίας του Σωκράτη με τη Διοτίμα στο Συμπόσιον²² του Πλάτωνα είναι μια σαφής περι-

18 Για τον Flacelière 1961, 97, η τελική παντομίμα της Αριάδνης και του Διονύσου, που ξυπνάει τον πόθο των συμποτών, «επιβεβαιώνει την άποψη ότι ο έρωτας είναι το πραγματικό θέμα αυτού του έργου, το οποίο ανέτως θα μπορούσε να έχει τον ίδιο υπότιτλο με το έργο του Πλάτωνα: *Περὶ ἔρωτος ἠθικός*».

19 Πβ. το σχετικό σχόλιο του Huss 1999, 438: «Dies ist der sokratischen Literatur nicht allgemein eigen, sondern Xenophons eigene Konzeption und ist im Kontext von Xenophons traditionell und heterosexuell ausgerichtetem Familien- und Ehe sinn zu sehen».

20 Ο Luccioni 1953, 121, για παράδειγμα, πιστεύει ότι θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ξενοφώντας συνηθίζει να μιμείται τον Πλάτωνα. Βλ. επίσης Delebecque 1957, 346-347.

21 Πβ. Thesleff 1978, 159-163. Στη σ. 168, υποστηρίζει ότι ο Ξενοφώντας πρέπει να είχε γράψει το Συμπόσιό του πριν από τον Πλάτωνα σε δύο φάσεις: «a brief version from the 380s which gave some impulses to Plato's *Symposium*, and a later version (including chapter 8), influenced by Plato and written in the later 370s». Στην πραγματικότητα ο Thesleff πιστεύει ότι το κεφ. 8 συγκροτήθηκε από ιδέες παρμένες από τον Πλάτωνα για να αντιστοιχηθεί στον λόγο Σωκράτη-Διοτίμας.

22 Σε σχέση με αυτό το σημαντικό επεισόδιο της σκέψης-φιλοσοφίας του Πλάτωνα, πβ. επίσης Moravcsik 1971, 285-302. Ο Dover 1981, 154, εξάλλου, έδωσε σε αυτό το επεισόδιο τον τίτλο «progress towards the comprehension of Beauty» (πβ. τα σχόλια του στις σελίδες 154-160). Πράγματι, μπορούμε να διακρίνουμε έξι αναβαθμούς για τη μύηση στα *τέλεα και έποπτικά* (210a1) του έρωτα: Ο πρώτος αναβαθμός (210a) βρίσκεται στα ωραία σώματα

γραφή της ιεροτελεστίας μύησης του Σωκράτη από την αινιγματική γυναίκα της Μαντίνας (209e-212a).²³

— 4.15: τὸ ἐμπνεῖν τι ἡμᾶς τοὺς καλοὺς τοῖς ἐρωτικοῖς: Το ρήμα ἐμπνεῖν (“εμπνέω”) είναι μια μεταφορική έκφραση. Ο θεός Έρωτας εμπνέει έρωτα στους εραστές με τον ίδιο τρόπο που ένας θεός εμπνέει «μένος» στους ήρωες του Ομήρου (πβ. Ἰλιάδα 10.482, 15.262, Ὀδύσεια 9.381).²⁴

— Αλλά οι πιο σημαντικές αναφορές εμφανίζονται συγκεντρωμένες στο κεφ. 8, που παρουσιάζει μια φανερότερη ερωτική θεματολογία. Στην §31 ο Σωκράτης αρνείται οποιαδήποτε ερωτική σχέση μεταξύ του Αχιλλέα και του Πατρόκλου: ἀλλὰ μὴν, ὦ Νικήρατε, καὶ Ἀχιλλεύς Ὀμήρῳ πεποιήται οὐχ ὡς παιδικοῖς Πατρόκλῳ ἀλλ' ὡς ἑταίρῳ ἀποθανόντι ἐκπρεπέστατα τιμωρήσαι.

Στο Συμπόσιον του Πλάτωνα (180a) ο Φαίδρος επικρίνει τον Αισχύλο,²⁵

(δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα). Ο δεύτερος (210b), είναι να εκτιμάς περισσότερο την ομορφιά των ψυχών από αυτή των σωμάτων (μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι) και (210c) να βλέπεις την ομορφιά που υπάρχει στις πράξεις και τους νόμους (θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν). Ο τρίτος (210c-d), μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα, μας μεταφέρει ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφία. Στον τέταρτο αναβαθμὸ (210e) ανακεφαλαιώνει τους προηγούμενους και εξαγγέλλει την τελική ανταμοιβή: «contemplation of unchanging, imperishable Beauty itself, beside which beauties manifested in particulars are worth of little» (Dover 1981, 156): ὅς γάρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλὰ, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαιφνης κατόψεται ἰ θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν. Ο ομοφυλοφιλικός έρωτας (πέμπτος αναβαθμὸς: 211b) είναι το μέσο για να φτάσεις στον τελικό στόχο (ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανίων ἐκείνο τὸ καλὸν ἀρχῆται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιο τοῦ τέλους), αυτός μας πηγαίνει στην τέλεια ομορφιά (γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. [211c]). Ο άνθρωπος που περνάει αυτά τα στάδια φτάνει στο τέλος στην αληθινή αρετή (212a): ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρᾶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλον ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρηψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

23 Ο Σωκράτης επεδίωκε να παριστάνει τον αδαή που θέλει να μαθαίνει από τους άλλους, η πασίγνωστη σκευρατική μετριοφροσύνη (“Ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα”). Βλ. τα σχόλια του Dover 1980, 155 κ.ε..

24 Βλ. Συμπ. 179b: καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὁμηρος, μένος ἐμπνεῦσαι ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο ὃ Ἔρως τοῖς ἐρώσι παρέχει γιγνόμενον παρ’ αὐτοῦ. Ο Dover 1980, 92, υπενθυμίζει ότι η ιδέα της θεότητας που «breathes valour into» έναν άνδρα είναι συχνή στον Όμηρο.

25 Ο Αισχύλος είχε γράψει μια τριλογία (Μυρμιδόνες, Νηρηίδες, Φρύγιοι) όπου παρουσιαζόταν αυτή η εκδοχή του ομοφυλοφιλικού έρωτα μεταξύ Αχιλλέα και Πατρόκλου. Στο απ. 228 κ.ε. των Μυρμιδόνων γίνεται σαφής αναφορά σε φιλία και μηρούς (ο Dover 1980, 94, σημειώνει ότι ο Αισχύλος «often modified tradition drastically to suit the attitudes and interests of his own time, and may have been the first to make Achilles the erastes of Patroclus»). Πβ. τη βιβλιογραφική επισκόπηση του Huss 1999, 413-414.

γιατί είχε εισαγάγει στο μύθο την εκδοχή με την οποία ο Αχιλλέας ήταν ερωτευμένος με τον Πάτροκλο: *Αίσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἄχιλλέα Πατρόκλου ἔρᾶν...*

Αμέσως μετά, στην § 32, ο Πausανίας, ο εραστής του ποιητή Αγάθωνα (και ο Πλάτωνας αναφέρεται αργότερα –129b– σε αυτή την παιδευτική σχέση), δηλώνει ότι ακόμη και ένα πανίσχυρο στράτευμα θα μπορούσε να συγκροτηθεί από παιδευτικά ζεύγη:

καίτοι Πausανίας γε ὁ Ἄγάθωνος τοῦ ποιητοῦ ἔραστής ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκрасία ἐγκαλινδουμένων εἴρηκεν ὡς καὶ στράτευμα ἀλκιμώτατον ἂν γένοιτο ἐκ παιδικῶν τε καὶ ἔραστῶν.

Ο Πλάτωνας,²⁶ μέσω του Φαίδρου, αναφέρει σαν μια απλή δυνατότητα αυτή την ιδέα ενός στρατεύματος που αποτελείται από εραστές και ερώμενους.

Τελικά, στην § 34, ο Ξενοφώντας συμφωνεί με τον Πλάτωνα,²⁷ όταν ο τελευταίος αποδίδει στον Πausανία την πληροφορία για την ανοχή των Βοιωτών και των Ηλείων προς την παιδευσιμότητα:

καὶ μαρτύρια δὲ ἐπήγετο ὡς ταῦτα ἐγνωκότες εἶεν καὶ Θηβαῖοι καὶ Ἡλείοι· συγκαθεύδοντας γοῦν αὐτοῖς ὁμῶς παρατάττεσθαι ἔφη τὰ παιδικὰ εἰς τὸν ἀγῶνα, οὐδὲν τοῦτο σημεῖον λέγων ὁμοιον.

Οι σημαντικές ομοιότητες που παρατηρήσαμε στο κεφάλαιο 8 θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως μια άμεση ανάγνωση του Πλάτωνα, αλλά και ως μια παράλληλη πραγμάτευση του ίδιου θέματος στο πλαίσιο ενός *Σωκρατικού Λόγου*.

26 Πβ. § 178e: *εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἔραστῶν τε καὶ παιδικῶν...* Αυτή η ιστορία για ένα στρατό από εραστές και ερώμενους κάνει τον Lasserre 1944, 174, να ισχυριστεί ότι «c'est un indice très sûr de l'existence de ce thème dans une littérature érotique contemporaine de la jeunesse de Phèdre, celle des ἐρωτικοῦ λόγου».

27 Διότι ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί παρόμοια λόγια: *ἐν Ἡλίδι μὲν γὰρ καὶ ἐν Βοιωτοῖς, καὶ οὐ μὴ σοφοὶ λέγειν, ἀπλῶς νενομοθέτηται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἔρασταῖς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι οὔτε νέος οὔτε παλαιὸς ὡς αἰσχρόν, ἵνα οἶμαι μὴ πράγματ' ἔχωσιν λόγῳ πειρώμενοι πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνατοι λέγειν* (182b). Για τον Dover 1980, 99, αυτό το χωρίο διαφεύδει μια σύγχρονη άποψη που θεωρεῖ δωρικό θεσμό την ομοφυλοφιλία των αρχαίων Ελλήνων. Και στη *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, ο Ξενοφώντας συνδέει την παιδευσιμότητα με τους Θηβαίους και τους Ηλείους, υπογραμμίζοντας τη διαφορά σε σύγκριση με τους Λακεδαιμονίους: *οἱ μὲν τοίνυν ἄλλοι Ἕλληνες ἢ ὥσπερ Βοιωτοὶ ἀνήρ καὶ παῖς συζυγέντες ὁμιλοῦσιν, ἢ ὥσπερ Ἡλείοι διὰ χαρίτων τῇ ὥρᾳ χρώνται· εἰσι δὲ καὶ οἱ παντάπασι τοῦ διαλέγεσθαι τοὺς ἔραστὰς εἴργουσιν ἀπὸ τῶν παιδῶν.* (2.12). Ἐπειτα, ο Ξενοφώντας λέει ότι, απεναντίας, ο Λυκούργος εγκωμιάζε τον έρωτα της ψυχής: *καλλίστην παιδείαν ταύτην ἐνόμιζεν* (2.13). Π' αυτό ο Huss 1999, 374 σχολιάζει «in der Verbindung dieser Dichotomie [έρως τῆς ψυχῆς vs. έρωσ τοῦ σώματος] mit dem Gedanken der παιδεία durch έρωσ gewissermassen eine *summa* des gesamten *Logos Erotikos* des Sokrates geboten wird».

Επομένως, μπορούμε να σκεφτούμε μια κοινή αναγωγή σε μια λογοτεχνική παράδοση,²⁸ που έχει τις ρίζες της μέσα στην προηγούμενη ποιητική παράδοση (αυτή που αναπτύχθηκε στο συμποσιακό πλαίσιο το οποίο ευνοούσε ιδιαίτερα την ερωτική θεματολογία). Στην πεζογραφία, ειδικά στο πλαίσιο του *Σωκρατικού Λόγου*, η συζήτηση σχετικά με τον έρωτα τεκμηριώνεται στον *Φαίδρο* του Πλάτωνα, και θα μπορούσε να είναι και το θέμα του *Καλλία* του Αισχίνη. Αυτό θα επιβεβαίωνε την υπόθεση μιας επιρροής της παράδοσης της λογοτεχνικής πεζογραφίας, περισσότερο από μια άμεση εξάρτηση μεταξύ των έργων και των συγκεκριμένων συγγραφέων. Ακόμα κι αν πρέπει να δεχτούμε ίσως κάποια επιρροή μεταξύ των τίτλων των δύο έργων, τούτη πρέπει να είχε γίνει με έμμεσο τρόπο.

5. Βεβαίως, ο Ξενοφώντας προσπαθεί να μας δώσει μια πιο ρεαλιστική²⁹ εικόνα της συμποσιακής ατμόσφαιρας σε σχέση με τον Πλάτωνα. Οι διάλογοι είναι γρήγοροι, ρέοντες, απόλυτα φυσικοί. Ο χαρακτηρισμός των προσώπων είναι πολύ εύστοχος: η υπερηφάνεια του Καλλία, η τραχύτητα του Αντισθένη, η σοβαρότητα του Ερμογένη, η αστειότητα του Φιλίππου (όπως ενός γελοιοποιού) και, τελικά, ο Σωκράτης, ο δάσκαλος, που εμφανίζεται σαν στοιχείο ενοποιητικό ανάμεσά τους. Αυτός προσαρμόζεται στον τρόπο ομιλίας του συνομιλητή του – άλλοτε σοβαρό και άλλοτε γελοίο. Η ίδια η επιλογή των προσώπων έχει μεγάλη σημασία:

— ο *Καλλίας*, ο οποίος οργάνωσε το συμπόσιο. Καταγόταν από μια ένδοξη και πλούσια οικογένεια της Αθήνας: ο πατέρας του, ο Ιππόδικος, του άφησε μια τεράστια περιουσία που ξόδεψε πληρώνοντας τους σοφιστές (ο Ξενοφώντας παραλείπει στην αφήγηση εδώ την οικονομική καταστροφή του)· η μητέρα του ήταν παντρεμένη με τον Περικλή, από τον οποίο απέκτησε τον Πάραλο πριν να χωρίσει και να παντρευτεί τον Ιππόδικο· η αδελφή της, η Ιππαρέτη, παντρεύτηκε τον Αλκιβιάδη. Στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα η συγκέντρωση πραγματοποιείται επίσης στο σπίτι του Καλλία.

28 Έτσι ο Lasserre 1944, 177, πίστευε σε μια χαμένη παράδοση *Έρωτικῶν Λόγων* «qui auront tant de vogue dès le IV^e siècle sont nés comme tant d'autres nouveaux genres dans cette époque si féconde qu'est la fin du Ve siècle et que c'est d'eux que vient un certain nombre des éléments des plus admirables mythes que Platon a élaborés dans ces oeuvres maîtresses que sont le *Banquet* et le *Phèdre*». Και ο Rossetti 1974, 187, λέει ότι «Man kann nämlich zuert bemerken, dass der Bezug Plutarchs auf Platon, Xenophon und Aischines absolut treffend, genau und sachgemäss ist; Antisthenes, Aristipp und Phaidon werden mit Recht aus der Reihe derjenigen ausgeschlossen, die *erotikoi logoi* schrieben». Βλ. επίσης Nickel 1979, 105, και Kahn 1996, 1-29.

29 Έτσι ο Guthrie 1988, 341, υπογραμμίζει ότι αυτό το έργο «παρουσιάζει μια πάρα πολύ ζωντανή και ρεαλιστική εικόνα αυτού του περιέργου θεσμού της εποχής, του συμποσίου». Και ο Luccioni 1953, 123, σχολιάζει ότι με το *Συμπόσιο* του Ξενοφώντα μπορούμε να «αναστήσουμε για τον αναγνώστη την ατμόσφαιρα των συγκεντρώσεων αυτού του είδους». Πβ. επίσης Huss 1999, 51-55.

— ο **Σωκράτης**, ο δάσκαλος, και οι **μαθητές** του, που είναι πολύ γνωστοί από άλλα έργα του συγγραφέα μας, παρουσιάζονται όλοι στο *Συμπόσιο*: ο Κριτόβουλος, ο γιος του Κρίτωνα, ο μεγάλος φίλος του Σωκράτη (πρβλ. *Άπομνημονεύματα* 1.3.8, 2.6.1), ο Ερμογένης (πρβλ. *Άπομνημονεύματα* 1.2.48, 2.10.43, 4.8.4, *Άπολογία Σωκράτους* 2), ο Αντισθένης (πρβλ. *Άπομνημονεύματα* 2.5.1, 3.11.17) και ο Χαρμίδης (πρβλ. *Άπομνημονεύματα* 3.6.1, 3.7.1).

— οι **δευτεραγωνιστές** είναι επίσης σημαντικοί: ο Φίλιππος, ο γελοιοποιός της ελληνιστικής κωμωδίας, που πιθανόν ήταν ο συνήθης προσκεκλημένος σε εκείνες τις συναντήσεις, και ο Συρακούσιος, που παρουσιάζει παραστάσεις για τους συμπότες. Όλοι συμβάλλουν στην αληθοφάνεια αυτής της συνάντησης.

Εμφανίζεται ακόμη η Ξανθίππη,³⁰ η δεύτερη γυναίκα του Σωκράτη, για την οποία είναι γνωστό πως οι φίλοι του δασκάλου συνήθιζαν να αστειεύονται μαζί του, σχετικά με τον κακό της χαρακτήρα. Έτσι, στο κεφ. 2.10, ο Αντισθένης λέει:

και ὁ Αντισθένης, Πῶς οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὕτω γινώσκων σὺ καὶ σὺ παιδεύεις Ξανθίππην, ἀλλὰ χρῆ γυναικὶ τῶν οὐσῶν, οἶμαι δὲ καὶ τῶν γεγενημένων καὶ τῶν ἐσομένων χαλεπωτάτη; Ὅτι, ἔφη, ὁρῶ καὶ τοὺς ἵππικοὺς βουλομένους γενέσθαι οὐ τοὺς εὐπειθεστάτους ἀλλὰ τοὺς θυμοειδεῖς ἵππους κτωμένους. νομίζουσι γάρ, ἂν τοὺς τοιοῦτους δύνωνται κατέχειν, ῥαδίως τοῖς γε ἄλλοις ἵπποις χρῆσεσθαι. ἀγῶ δὴ βουλόμενος ἀνθρώποις χρῆσθαι καὶ ὁμιλεῖν ταύτην κέκτημαι, εὖ εἰδὼς ὅτι εἰ ταύτην ὑποίσω, ῥαδίως τοῖς γε ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις συνέσομαι.

Τέλος, ο μεγαλύτερος ρεαλισμός στην εκδοχή του Ξενοφώντα έγκειται στο ότι φαίνεται να αναζητά μια εικόνα του αληθινού Σωκράτη, μια εικόνα πιο κοντά στην πραγματικότητα.

Γ' αυτό ο διάλογος εδώ απομακρύνεται από τις θεωρητικές αναλύσεις των συνομιλητών του Πλάτωνα και προσαρμόζεται σε μια άτυπη και διασκεδαστική συνάντηση μεταξύ του δασκάλου και των μαθητών του. Κατά συνέπεια, το σοβαρό και το κωμικό διαμορφώνουν μια σωστή αντίθεση που ενισχύει τον ρεαλισμό των σκηνών και τη φυσικότητα στις συζητήσεις των καλεσμένων. Πραγματικά, ο Σωκράτης του Ξενοφώντα, που γελάει, πίνει και παρακολουθεί

30 Ενώ στα *Άπομνημονεύματα* 2.2. ο Ξενοφώντας εγκωμιάζει την Ξανθίππη σαν μια καλή μητέρα, εδώ απηχεί μιαν αρνητική παράδοση, την οποία ο Huss 1999, 139, αποδίδει στους Κυνικούς, οι οποίοι «der Xanthippe als Gegenfigur zum stets überlegenen Sokrates benutzt; bedeutsam also, dass es Antisthenes ist, der an unserer Stelle negativ über Xanthippe urteilt». Ως εκ τούτου, ο Rankin 1986, 15-16, συμπεριλαμβάνει αυτό το χωρίο ως μια σημαντική μαρτυρία για να γνωρίσουμε τον Αντισθένη.

με θαυμασμό ερωτικά θεάματα, δεν είναι διαφορετικός μόνο από τον Σωκράτη που εμφανίζεται στον Πλάτωνα· είναι επίσης πολύ διαφορετικός και από τον σοβαρό Σωκράτη που ο ίδιος ο Ξενοφώντας παρουσιάζει στον *Οικονομικό* και στα *Άπομνημονεύματα*. Όμως, ο διασκεδαστικός χαρακτήρας και τα ποικίλα θέματα των έργων του Ξενοφόντα θα μπορούσαν να είναι πιο κοντά στη σωκρατική παράδοση. Το *Συμπόσιον* του Πλουτάρχου μοιάζει, χωρίς αμφιβολία, να είναι πιο κοντά στα θέματα που εξετάζονται στο έργο του ιστορικού, παρά σε αυτά που εξετάζονται από έναν φιλόσοφο. Έτσι κι αλλιώς, μεταξύ της αστείας περιγραφής του Σωκράτη στον Αριστοφάνη και της μεγαλοπρεπούς και σοβαρής στον Πλάτωνα, ο Ξενοφώντας δεν προσπαθεί να περιγράψει έναν άντρα μεγαλοφυή, αλλά έναν δάσκαλο προσίτο σε όλους τους ανθρώπους που επιθυμούν να συνομιλήσουν μαζί του και να ακολουθήσουν το παράδειγμά του.

Είναι βέβαιο, όπως έχουν παρατηρήσει οι περισσότεροι σχολιαστές, ότι τα σωκρατικά έργα του Ξενοφόντα γενικά παρουσιάζουν ένα είδος σκέψης μάλλον επιφανειακό και ελάχιστα βαθύ κριτικό πνεύμα.³¹ Η θέση του συγγραφέα μας είναι πιο κοντά σε έναν άνθρωπο μορφωμένο και υπερασπιστή της αρετής με τις ηθικές αξίες της εποχής του, παρά σε έναν φιλόσοφο. Σε κάθε περίπτωση, είναι αναμφισβήτητη η αξία των λογοτεχνικών αναπαραστάσεων του για τις απόψεις και τις κοινές πεποιθήσεις της εποχής του που βρίσκονται πολύ κοντά στην καθημερινή και πρακτική γνώση, η οποία συνήθως δεν είναι το θεματικό κέντρο των φιλοσοφικών έργων. Αλλά ιδιαίτερα σημαντική για μας είναι η ποικιλία των μορφών και του περιεχομένου του έργου του, το οποίο είναι αρκετά περιγραφικό ώστε να αντιληφθούμε καλά τα λογοτεχνικά ρεύματα του πρώτου μισού του τέταρτου αιώνα π.Χ., ρεύματα τα οποία, πραγματικά, πρόκειται να χαρακτηρίσουν τα πεζογραφικά είδη τις ερχόμενες δεκαετίες. Παραδείγματος χάριν, ο Πλίνιος ο νεότερος, βεβαιώνει (3.12.1) ότι θα προτιμούσε να παρευρεθεί σε ένα συμπόσιο σαν αυτό που περιγράφει ο Ξενοφώντας. Επίσης, ο αυτοκράτορας Ιουλιανός έγραψε ένα άλλο *Συμπόσιον* που το εμπνεύστηκε από αυτό του Ξενοφόντα.

Από αυτή την άποψη, πρέπει να υπογραμμίσουμε πάλι³² τη συμβολή του Ξενοφόντα στην προσαρμογή και ανάπτυξη μιας μεγάλης συλλογής αφηγήσεων για τον Σωκράτη στο πλαίσιο μιας νέας λογοτεχνικής μορφής, που είναι πρόδρομος των νέων λογοτεχνικών ειδών της ελληνιστικής εποχής, όπως συμβαίνει με τον ενδιαφέροντα μίμο μεταξύ του Διονύσου και της Αριάδνης,

31 Βλ. σημ. 2 παραπάνω. Αντίθετα ο Flacelière 1961, 93, βρίσκει πολλά ενδιαφέροντα στοιχεία σε αυτό το έργο: «je ne suis pas loin de penser que le *Banquet* est, avec l'*Anabase*, l'un de ses meilleures ouvrages».

32 Για την Gray 1992, 74, σε αυτό το έργο ο Ξενοφώντας «develop[s] the tradition of the story of the silent guest at the symposium in order to contribute to the biography of Socrates and the understanding of the special kind of wisdom he displayed».

που ανήκει στο συμποσιακό πλαίσιο και ταυτόχρονα χρησιμεύει ως ο επίλογος του έργου (κεφ. 9.6-7):

ἔφεκσαν γὰρ οὐ δεδιδαγμένοι τὰ σχήματα ἀλλ' ἐφειμένοι πράττειν ἅ πάλαι ἐπεθύμουν. (7) τέλος δὲ οἱ συμπόται ἰδόντες περιβεβληκότας τε ἀλλήλους καὶ ὡς εἰς εὐνήν ἀπιόντας, οἱ μὲν ἄγαμοι γαμεῖν ἐπώμνυσαν, οἱ δὲ γεγαμηκότες ἀναβάντες ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀπήλαυνον πρὸς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὅπως τούτων τύχοιεν. Σωκράτης δὲ καὶ τῶν ἄλλων οἱ ὑπομείναντες πρὸς Λύκωνα καὶ τὸν υἱὸν σὺν Καλλιᾷ περιπατήσοντες ἀπήλθον. αὕτη τοῦ τότε συμποσίου κατάλυσις ἐγένετο.

γ) Έρωσ και Παιδεία στο Συμπόσιον του Ξενοφώντα

Μετά τις παραπάνω σκέψεις οφείλουμε πλέον να διατυπώσουμε ένα οριστικό συμπέρασμα σχετικά με την αντίληψή μας για την *αἰτία*, την *ἀρχή*, από την οποία εμπνέεται η σύνθεση αυτού του έργου.³³ Ακόμα κι αν εξετάσαμε ορισμένα χωρία από το ομώνυμο έργο του Πλάτωνα, εννοούμε, φυσικά, ότι το *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα, όπως οποιοδήποτε άλλο έργο, πρέπει να το διαβάξει κανείς μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της δραστηριότητας του συγγραφέα του. Είπαμε στην αρχή αυτού του άρθρου ότι είμαστε μπροστά στην “πραγμάτευση ενός κοινού θέματος” (βλ. σ. 4) και ότι αυτό το θέμα συνδέεται με την παιδαγωγική προοπτική του Σωκράτη, η οποία κυριαρχεί στο σύνολο του έργου του Ξενοφώντα.

Ουσιαστικά, ο Ξενοφώντας μοιράζεται με τους συγγραφείς της γενιάς του ένα παιδαγωγικό πνεύμα που ακολουθεί το σωκρατικό διανοητικό σχήμα.³⁴ Η αντανάκλαση της σκέψης του δάσκαλου πραγματοποιείται με συστηματικό

33 Στο πλαίσιο αυτής της προοπτικής συμφωνούμε με την καινοτόμο μεθοδολογική προσέγγιση της Gray 1998, 25: «The question is not whether Xenophon was capable of understanding Socratic process or doctrine, but why he chooses to present it as he does». Παρομοίως, ο Morrison 1994, 198, σε ένα μελέτημα όπου ο Σωκράτης του Ξενοφώντα παρουσιάζεται ως «Master of Erotics», παρατηρεί ότι «In Xenophon's *Symposium* Socrates presents a version of this claim [οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά: Plato, *Symp.* 177d] that connects it directly with education».

34 Αυτό ακριβώς υποστηρίζουμε σε μια πρόσφατη μελέτη μας (2003, 461): «La plasmación del pensamiento del maestro se lleva a cabo de manera más sistemática a través de un nuevo experimento literario, que muestra una tendencia a modernizar la tradición de instrucción literaria mediante la introducción del pensamiento socrático, y en el que Jenofonte reelabora, en un formato literario original, un material que puede encontrarse en otros escritos con una propuesta temática diferente. En efecto, [...] debemos tener en perspectiva sus *tratados socráticos* en los que dicha tradición, que se sintetiza en la búsqueda del paradigma individual y en la vocación pedagógica, latente en toda su obra, es ya, sin ambages, el centro de la exposición».

τρόπο μέσω ενός καινούργιου λογοτεχνικού πειράματος που αποβλέπει να εκσυγχρονίσει την παραδοσιακή διδασκαλία της λογοτεχνίας με τη βοήθεια της σωματικής σκέψης. Στο πείραμα αυτό ο Ξενοφώντας δουλεύει εκ νέου σε μια πρωτότυπη λογοτεχνική μορφή ένα υλικό το οποίο μπορούμε να βρούμε και σε άλλα γραπτά του με διαφορετική θεματική πρόταση.

Επομένως, μέσα στην ποικιλία των θεμάτων με τα οποία καταπιάστηκαν στις συνομιλίες τους οι συμπότες, προφανώς χωρίς σύνδεση, κρύβεται μια διδασκαλία της *σωκρατικής παιδείας*, η οποία έχει για τελικό στόχο την απόκτηση της *αρετής* από τον άνθρωπο, την *καλοκάγαθία* που αντιπροσωπεύει ο ίδιος ο Σωκράτης. Μπορούμε να θυμηθούμε, π.χ., ότι στη *Λακεδαιμονίων πολιτεία* (2.12-13) ο Ξενοφώντας βεβαιώνει: *Λεκτέον δέ μοι δοκεῖ εἶναι καὶ περὶ τῶν παιδικῶν ἐρώτων· ἔστι γάρ τι καὶ τοῦτο πρὸς παιδείαν.*³⁵ Είναι φανερό, ότι για τον Ξενοφώντα ο έρωτας είναι ένα θεμελιώδες θέμα στην εκπαίδευση των νέων. Γι' αυτόν τον λόγο ένα έργο όπως το *Συμπόσιον* φαίνεται πολύ κατάλληλο για την εκπαιδευτική πρόθεσή του.

Ως εκ τούτου, ουδόλως εκπλήσσει το γεγονός ότι στο έργο αυτό είναι συγκεντρωμένες αρκετές πηγές και παραπομπές στην αθηναϊκή εκπαίδευση του πέμπτου αιώνα π.Χ.:

— Πρώτα απ' όλα, πρέπει να υπογραμμίσουμε τις πολλές άμεσες και έμμεσες αναφορές στον *Όμηρο*, ο οποίος συνιστούσε ένα αυθεντικό *υπόμνημα* της λαϊκής σοφίας των Ελλήνων (για την *Ιλιάδα*, πβ. 4.6-7, 4.20, 4.45, 8.30). Επίσης, ένας συμπότης, ο Νικήρατος (ο γιος του στρατηγού Νικία που σκότωσαν οι Τριάκοντα), αναγνωρίζεται από τον Σωκράτη στο κεφ. 8.31 σαν αυθεντία στον Όμηρο, του οποίου τα δύο ποιήματα μπορεί να πει ολόκληρα απέξω (πβ. 3.5). Στο κεφ. 3.6 αναφέρεται στον Σησίμβροτο και τον Αναξιμανδρο, ως εξηγητές του Ομήρου.

— Επίσης, η *Ποίηση* αποτελεί ένα μέσο μετάδοσης της παιδείας, καθώς ήταν ταυτόχρονα η κατεξοχήν συμποσιακή λογοτεχνία (πράγματι συγγραφείς όπως ο Ξενοφώντας και ο Πλάτωνας μεταφέρουν το συμπόσιο στο πλαίσιο της πεζογραφίας). Έτσι, στο κεφ. 2.4, αναφέρεται ο Θέογνις (*Πρὸς Κύρνον*, 1.35-36)· το θέατρο, που στον πέμπτο αιώνα π.Χ. είχε γίνει το κύριο εκπαιδευτικό μέσο για τον λαό, και εμφανίζεται συχνά σε αυτό το έργο: οι *Νεφέλες* (στιχ. 144) του Αριστοφάνη στο κεφ. 6.8 (επίσης αναφέρει εμμέσως στο κεφ. 4.8 ένα

35 Βλ. σημ. 27 πιο πάνω, όπου σχολιάζεται η αναφορά του Ξενοφώντα στην παιδευτική των Θηβαίων και των Ηλείων σε σύγκριση με τους Λακεδαιμονίους. Σχετικά με αυτό το θέμα, ο Hindley 2004, 143 πιστεύει ότι «ο Ξενοφώντας παρουσιάζει ένα δυνητικό πρότυπο παιδευτικών σχέσεων, που βρισκόταν σε αντίθεση (και μάλιστα, θα μπορούσε κανείς να τολμήσει να σκεφθεί, σε συνειδητή αντίθεση) με την ομοφυλοφιλική αγαμία που πρότεινε ο Σωκράτης».

ανέκδοτο για το κρεμμύδι από τις *Θεσμοφοριάζουσες* 492)· μνείες της Τραγωδίας (εμμέσως στους *Μυρμιδόνες* του Αισχύλου, στο κεφ. 8.31, όπου αρνείται την παιδευτική σχέση μεταξύ του Αχιλλέα και του Πατρόκλου).³⁶ στο κεφ. 6.3-4 υπαινίσσεται τον διάσημο ηθοποιό Νικόστρατο, και επίσης στα σατυρικά έργα (κεφ. 4.19).

— Σε αυτό το πλαίσιο της παιδείας, όμως, έχουμε αναγκαστικές αναφορές στους σοφιστές, με τους οποίους οι Σωκρατικοί συζητούσαν έντονα για τις ηθικές αρχές σε σχέση με την καθοδήγηση των νέων.³⁷ Κατά συνέπεια, στο κεφ. 1.5, ο Σωκράτης επικρίνει ανοιχτά τον πλουτισμό μέσω της διδασκαλίας, και αναφέρει τον Πρωταγόρα, τον Γοργία (πάλι στο κεφ. 2.26) και τον Πρόδικο:

καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν· Ἄει σὺ ἐπισκώπτεις ἡμᾶς καταφρονῶν, ὅτι σὺ μὲν Πρωταγόρα τε πολὺ ἀργύριον δέδωκας ἐπὶ σοφίᾳ καὶ Γοργίᾳ καὶ Προδίκῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς, ἡμᾶς δ' ὄραξ αὐτουργοὺς τινὰς τῆς φιλοσοφίας ὄντας.

Σε αντίθεση με τη φιλαργυρία των σοφιστών, ο Ξενοφώντας εγκωμιάζει τη γενναιοδωρία του Σωκράτη στο κεφ. 4.43-44 (μιλάει ο Αντισθένης):

Σωκράτης τε γὰρ οὗτος παρ' οὗ ἐγὼ τοῦτον ἐκτησάμην οὗτ' ἀριθμῶ οὐτε σταθμῶ ἐπήρκει μοι, ἀλλ' ὅποσον ἐδυνάμην φέρεσθαι, τοσοῦτόν μοι παρεδίδου· ἐγὼ τε νῦν οὐδενὶ φθονῶ, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς φίλοις καὶ ἐπιδεικνύω τὴν ἀφθονίαν καὶ μεταδίδωμι τῶ βουλομένῳ τοῦ ἐν τῇ ἐμῇ ψυχῇ πλοῦτου. (44) καὶ μὴν καὶ τὸ ἀβρότατόν γε κτήμα, τὴν σχολὴν αἰεὶ ὄρατέ μοι παροῦσαν, ὥστε καὶ θεᾶσθαι τὰ ἀξιοθέατα καὶ ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα καὶ ὁ πλείστου ἐγὼ τιμῶμαι, Σωκράτει σχολάζων

36 Ο Σωκράτης απευθύνεται στον Νικήρατο σαν αυθεντία στον Όμηρο: *ἀλλὰ μὴν, ὦ Νικήρατε, καὶ Ἀχιλλεύς Ὁμήρῳ πεποιήται οὐχ ὡς παιδικοῖς Πατρόκλῳ ἀλλ' ὡς ἑταίρῳ ἀποθανόντι ἐκπρεπέστατα τιμωρῆσαι*. Οι σοφιστές ήταν απρόθυμοι να δεχτούν χωρίς αμφισβήτηση τη σπουδαία επική παράδοση σαν το βαρὺ πυροβολικὸ της ελληνικῆς παιδείας (πβ. Rankin 1986, 175-178). Για το θέμα της ερωτικής σχέσης μεταξύ Αχιλλέα και Πατρόκλου, βλ. σημ. 25 παραπάνω.

37 Σε αυτά τα συμπραζόμενα πρέπει να εντάξουμε και τον αυστηρό επικριτὴ των σοφιστῶν στον ἐπίλογο του Κυνηγετικῶ (κεφ. 13.1-9): *Θαυμάζω δὲ τῶν σοφιστῶν καλουμένων ὅτι φασι μὲν ἐπ' ἀρετὴν ἄγειν οἱ πολλοὶ τοὺς νέους, ἄγουσι δ' ἐπὶ τοῦναντίον· οὔτε γὰρ [ἄν] ἄνδρα που ἐωράκαμεν ὄντιν' οἰνῶν σοφισταὶ ἀγαθὸν ἐποίησαν, οὔτε γράμματα παρέχονται ἐξ ἄν χρηρῆ ἀγαθοὺς γίνεσθαι, ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ματαίων πολλὰ αὐτοῖς γέγραπται, ἀφ' ὧν τοῖς νέοις αἰ μὲν ἠδοναὶ κεναί, ἀρετὴ δ' οὐκ ἐνι· [...] 13.9 οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι· τύχας δὲ ἀνδρῶν οὔτε τιμῶσιν οὔτε ἀτιμάζουσι*. Ωστόσο, ορισμένοι σχολιαστὲς θεωροῦν νόθο αὐτὸν τον ἐπίλογο, ἐπειδὴ τὸ περιεχόμενό του εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ θέμα του κυνηγιῶ (πβ. γενικὰ Gray 1985, 156-172). Ἡ διδασκαλία χωρὶς χρηματικὸ ὄφελος εἶναι ἐπίσης ἓνα ἐπιχείρημα στὴν ἀπολογία του δάσκαλου στα *Ἀπομνημονεύματα* (βλ. A.2. 7-8).

*συνδημερεύειν. καὶ οὗτος δὲ οὐ τοὺς πλείστον ἀριθμοῦντας
χρυσίον θαυμάζει, ἀλλ' οἷ ἄν αὐτῷ ἀρέσκωσι τούτοις συνῶν
διατελεῖ.*

Πράγματι, ο Πλάτωνας και ο Ξενοφώντας χρησιμοποιούν το ίδιο θεματικό και λογοτεχνικό πλαίσιο: τον διάλογο και το συμπόσιο. Εντούτοις, οι ελάχιστες ομοιότητες όπου μπορούμε να πιστέψουμε ότι προέρχονται από μια κοινή παράδοση, προς την οποία είναι και οι δύο εξίσου χρεωμένοι, καταδεικνύουν ότι οποιαδήποτε σύγκριση μεταξύ των δύο έργων είναι περιττή, ειδικά όσον αφορά τη φιλοσοφική και λογοτεχνική τους ποιότητα. Τα δύο έργα είναι εξίσου απαραίτητα για την καλύτερη κατανόηση των διαφορετικών αντιλήψεων για τη σωκρατική κληρονομιά, καθώς και για τα γεγονότα που περιέβαλαν το πραγματικό πρόσωπο, αφού έχουν χαθεί για μας οι περισσότερες λεπτομέρειες. Σε τελευταία ανάλυση, οι διάλογοι του Σωκράτη με άλλα πρόσωπα χρησιμεύουν για να παρουσιάσουν τον δάσκαλο ως τον τέλειο άνθρωπο, τον *καλό κάγαθό*,³⁸ σε αντίθεση με τις υπερβολές των υπόλοιπων συμποτών. Με άλλα λόγια, αυτό που ο Ξενοφώντας προσπάθησε να μας μεταφέρει ήταν πως και σε ένα συμπόσιο (παραδοσιακό τόπο συνάντησης της αριστοκρατίας της πόλης), ο Σωκράτης ήταν υποδειγματικός. Άρα, στο *Συμπόσιον* βλέπουμε μάλλον το εγκώμιο μιας προσωπικότητας που καθόρισε τη σύνθεση όλων των έργων του Ξενοφώντα, παρά μια έκθεση της σκέψης του συγγραφέα μας. Εννοούμε ότι ο Ξενοφώντας, ίσως ένας παιδαγωγός, όχι ένας φιλόσοφος, δεν είχε φιλοσοφικό αλλά παιδαγωγικό στόχο. Το ότι ο Διογένης Λαέρτιος, ο οποίος αντιλαμβανόταν τη φιλοσοφία πολύ διαφορετικά απ' ό,τι εμείς (οποιαδήποτε κριτική είναι αληθινά μια αναχρονιστική γνώμη) τοποθετούσε τον Αθηναίο ιστορικό δίπλα σε φιλοσόφους τόσο λαμπρούς όσο ο Πλάτωνας είναι κάτι εντελώς διαφορετικό.



José Vela Tejada

Area de filología griega
Facultad de filosofía y letras
Universidad de Zaragoza
E-50009-ZARAGOZA
e-mail: jvela@unizar.es

38 Ο Waterfield 2004, 98 σωστά υπογραμμίζει ότι, εάν το ιδεώδες της καλοκαγαθίας υπόκειται σε όλα τα έργα του Ξενοφώντα, υπόκειται κατά συνέπεια περισσότερο στα σωκρατικά του έργα. Βλ. επίσης Roscalla 2004, 115-124, ιδιαίτερα σ. 123: «Sulle tracce di *kaloi kagathoi* e della *kalokagathia* sembra dunque d'incontrare un Senofonte diverso da come si è comunemente propensi a considerarlo, in grado di elaborare un progetto politico e culturale differente da quello di Platone».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Breitenbach, H. R. 1967. Xenophon von Athen, *RE* 9 A2: cols. 1569-2052.
- Brisson, L.-Dorion, L. A. 2004. Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon, *Les Études Philosophiques* 2: 137-140.
- Clay, D. 1994. The Origins of the Socratic Dialogue. Στο: Vander Waerdt, P. A. (επιμ.), *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell University Press, 23-47.
- Delebecque, E. 1957. *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris: Klincksieck.
- Dover, K. 1980. *Plato. Symposium*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flacelière, R. 1961. A propos du *Banquet* de Xénophon, *REG* 74: 93-118.
- Gigon, O. 1947. *Sokrates: sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna: Verlag Friedrich Reinhardt.
- Gray, V. J. 1985. Xenophon's *Cynegeticus*, *Hermes* 113: 156-172.
- _____. 1992. Xenophon's *Symposion*: the display of wisdom, *Hermes* 120: 58-75.
- _____. 1998. *The framing of Socrates: the literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart: Hermes Einzelschriften-79.
- Guthrie, W. C. K. 1969. *A History of Greek Philosophy, III: the Sophists and Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hindley, C. 2004. *Sophron Eros: Xenophon's ethical erotics*. Στο: Tuplin, Ch. (επιμ.), *Xenophon and his World*, Stuttgart: Historia Einzelschriften-172: 125-146.
- Huss, B. 1999. *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- Kahn, Ch. H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laserre, F. 1944. Erotikoi λόγοι, *MH* 1: 169-178.
- Luccioni, J. 1953. *Xénophon et le Socratism*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Martin, J. 1930. *Symposion. Die Geschichte einer literarische Form*, Paderborn.
- Momigliano, A. 1986. *The Development of Greek Biography* [ισπ. έκδοση México, DF, FCE = Cambridge, Mass., 1971].
- Moravcsik, J. M. E. 1971. Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the *Symposium*. Στο: Anton, J. P. – Kustas, G. L. (επιμ.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany (NY): State University of New York Press, 285-302.

- Morrison, D. 1987. On Professor Vlastos' Xenophon, *AncPhil* 7: 9-22.
- _____. 1994. Xenophon's Socrates as Teacher. Στο: Vander Waerdt, P. A. (επιμ.), *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell University Press, 181-208.
- Murray, O. (επιμ.) 1990. *Symptotica. A symposium on the Symposion*, Oxford: Oxford University Press.
- Musti, D. 2001. *Il simposio*, Roma-Bari: Laterza.
- Nickel, E. 1979. *Xenophon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ollier, F. 1961. *Xénophon. Banquet-Apologie de Socrate*, Paris: Les Belles Lettres.
- Rankin, H. D. 1986: *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam: Hakkert.
- Roscalla, F. 2004. *Kalokagathia e kaloi kagathoi* in Senofonte. Στο: Tuplin, Ch. (επιμ.), *Xenophon and his World*, Stuttgart: Historia Einzelschriften-172: 115-124.
- Rossetti, L. 1974. Spuren einiger *Erotikoi logoi* aus der Zeit Platons, *Eranos* 72: 185-192.
- Thesleff, H. 1978. The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon, *BICS* 8: 157-170.
- Vela Tejada, J. 2003. *Empeiría y socratismo en los opuscula de Jenofonte*. Στο: Nieto Ibáñez, J. M. (επιμ.), *Lógos Hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo*, León: Prensas Universidad de León, 455-464.
- Vetta, M. 1983. *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma/Bari: Laterza.
- Vlastos, G. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Waterfield, R. 2004. Xenophon's Socratic Mission. Στο: Tuplin, Ch. (επιμ.), *Xenophon and his World*, Stuttgart: Historia Einzelschriften-172: 79-113.
- Παπαγεωργίου, Α. 1992. *Ξενοφών. Άπαντα (Συμπόσιον, Απολογία Σωκράτους, Ίέρων, Επιστολαί)*, τόμ. 13, Αθήνα: Κάκτος.



***Eros and Paideia in Xenophon's Symposium:
Is a Comparison with Plato's Symposium Possible?***

JOSÉ VELA TEJADA

Summary

XENOPHON, whom Diogenes Laertius included among the philosophers, composed a series of writings in which he followed Socratic tradition, whose preserved texts include, besides our author and some extant fragments, the works of Plato, Aristotle and the references of Aristophanes. This explains the coincidence of titles with Plato's *Apology* and *Symposium*. However, this does not imply some direct dependence. On the contrary, a study of the treatment of *eros* in Xenophon's *Symposium* reveals the originality of this author who, as in the rest of his works, is inspired by the pedagogic ideal represented by Socrates' figure and summarized in the search for human excellence, the *arete* of the man *kalos kagathos*. Definitely, Xenophon and Plato made use of the same literary context –symposium and dialogue– that explains the coincidences between the two works, but their goal was different: while Plato elaborates the theory of Ideas, the Athenian historian formulates the principles of the Socratic *paideia*.

Ο διάλογος στη λειτουργική ποίηση του κανόνα*

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΖΕΡΒΟΥΔΑΚΗ

Εισαγωγικά

ΕΝΑ ΖΗΤΗΜΑ που εδώ και έναν αιώνα απασχολεί τους μελετητές είναι η επιβίωση του δραματικού στοιχείου στο Βυζάντιο. Μολονότι όλοι πλέον συμφωνούν ότι στο Βυζάντιο δεν υπάρχει το θέατρο όπως το γνωρίσαμε κατά την αρχαιότητα, κανένας δεν αρνείται ότι το δραματικό στοιχείο επιβιώνει είτε με τη μορφή της μιμικής παράστασης και θεαμάτων, κυρίως έως τον 6^ο αιώνα μ.Χ., είτε σπερματικά σε διάφορα κείμενα, τα οποία ιδίως λόγω του διαλογικού τους χαρακτήρα έχουν χαρακτηριστεί “δραματικά”. Ο σημαίνων ρόλος του διαλόγου, αλλά και της προσωποποίησης, στη διαμόρφωση δραματικού χαρακτήρα των κειμένων είναι αναμφισβήτητος. Στη βυζαντινή υμνογραφία πολύς λόγος γίνεται για τη δραματικότητα των κοντακίων του Ρωμανού του Μελωδού, όπου ο διάλογος ως εσωτερικό στοιχείο των κοντακίων πρωταγωνιστεί.¹ Μάλιστα ορισμένοι μελετητές, όπως οι Βουνγ² και Μιονί,³ βασιζόμενοι στη διαλογικότητα και στην προσωποποίηση των κοντακίων του Ρωμανού, δεν δίστασαν να τα θεωρήσουν δραματικά και να ισχυριστούν ότι πιθανότατα

* Το κείμενο αυτό παρουσιάστηκε με τη μορφή σύντομης ανακοίνωσης το Σεπτέμβριο του 2007 στην Κομοτηνή, στο πλαίσιο της Ζ' Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου. Θερμές ευχαριστίες οφείλω στον Αναπλ. Καθηγ. κ. Γιάννη Βάσση, οι παρατηρήσεις του οποίου υπήρξαν πολύτιμες προκειμένου να πάρει η παρούσα μελέτη την οριστική της μορφή, και στον Αναπλ. Καθηγ. κ. Αντ. Παναγιώτου για την υπόδειξη της έμμετρης ηθοποιίας του Νείλου Ρόδου και τις επιμέρους παρατηρήσεις του.

1 Για τον διάλογο στην υμνογραφία του Ρωμανού βλ. Τωμαδάκη 1993, 109-13 και 130-52.

2 Βουνγ 1886.

3 Μιονί 1937, 27-47. Ο Μιονί θεώρησε τους ύμνους του Ρωμανού λειτουργικά δράματα, ψαλλόμενα από τον κλήρο, τα οποία απετέλεσαν το χριστιανικό θέατρο.

προορίζονταν για παράσταση στο χώρο της Εκκλησίας, βλέποντας στο πρόσωπο του Ρωμανού τον πρόδρομο του θρησκευτικού δράματος!

Σαφέστατα τέτοιες απόψεις θεωρούνται ακραίες. Ωστόσο δεν θεωρώ παρακινδυνευμένο να αναζητήσουμε δραματικότητα στη θεία λειτουργία, δεδομένης μάλιστα της συμμετοχής των πιστών, των οποίων η μέθεξη επιδιώκεται. Πέρα από όσα κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί για την έντονη δραματικότητα ορισμένων ιδίως τελετών, οι οποίες συνδέονται με την Μ. Εβδομάδα,⁴ αλλά και για την επιλογή *θεατρικών όρων* στη λειτουργική φρασεολογία, όπως «*θίασον συγκροτήσαντες πνευματικών*»,⁵ «*χόρευε νῦν και ἀγάλου, Σιών*»⁶ –ζήτημα όμως το οποίο εγείρει διαφωνίες, δεδομένου ότι οι όροι στη λατρευτική πρακτική παίρνουν διαφορετική σημασία⁷, η παρουσία αντιφωνικών μελών στη βυζαντινή λειτουργία, τα οποία εκτελούνται από δύο διαφορετικούς χορούς ψαλτών (επιβίωση στη λειτουργική πράξη του χορού της αρχαίας τραγωδίας) ή από τον χορό των ψαλτών και το εκκλησίασμα, αποκαλύπτει την προσπάθεια δραματοποίησης που συντελείται στο χώρο της εκκλησίας. Στο πλαίσιο αυτής της προσπάθειας εντάσσεται και ο διάλογος εντός των κοντακίων.

I. Ο διάλογος στην υμνογραφία του κανόνα

Το διαλογικό όμως στοιχείο δεν εντοπίζεται μόνο στη λειτουργική υμνογραφία του κοντακίου. Αναμφισβήτητη δραματικότητα παρατηρείται και στον κανόνα, τον διάδοχο του κοντακίου στη λειτουργική χρήση, παρά το γεγονός ότι είναι κείμενο περισσότερο εγκωμιαστικό και δογματικό, άρα δεν εμφανίζει τη δραματική ένταση των κοντακίων. Πρωταγωνιστικό ρόλο και εδώ παίζει ο διάλογος, όπως θα παρακολουθήσουμε σε ορισμένους κανόνες.

Αναζητώντας την επιβίωση του διαλογικού-δραματικού στοιχείου στο Βυζάντιο, θα ανατρέξουμε αρχικά στη ρητορική. Αν ερευνήσουμε τη βυζαντινή ομιλητική, θα εντοπίσουμε πλήθος ψευδεπίγραφων κειμένων, τα οποία ουσιαστικά είναι σχεδόν δραματοποιημένοι διάλογοι που συνοδεύονταν από

4 Στο πλαίσιο της λατρευτικής παράδοσης ξεχωρίζει μια ομάδα πράξεων, οι λατρευτικές σκηνές, οι οποίες εντάσσονται στο τελετουργικό: η *Ἐγερσις τοῦ Λαζάρου*, ο *Νιπτῆρ* και το *Ἄρατε πύλας*. Σχετικά βλ. Πούχχερ 1984, 87-90 και Βιβιλάκης 2003, 38-41.

5 Ιωάννη του Δαμασκηνού (ἦχος δ' *Ἀνοιξω τὸ στόμα μου*) ειρμός γ' ωδῆς του κανόνα *εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου*. Βλ. Ευστρατιάδη 1932, 100, αρ. 141.

6 Ιωάννη Δαμασκηνού (ἦχος α' *Ἀναστάσεως ἡμέρα*) ειρμός θ' ωδῆς *Ἀναστάσιμου Κανόνος*. Βλ. Ευστρατιάδη 1932, 5, αρ. 6.

7 Για παράδειγμα *θέατρον* στο Βυζάντιο ονομαζόταν ο Ιππόδρομος και κάθε άλλο θέαμα, ενώ με τον όρο *δράμα* χαρακτηρίζαν τα ποιήματα, τα συγκινητικά αφηγήματα και τα μυθιστορήματα. Βλ. Πλωρίτη 1998, 69-70. Στον Χρυσόστομο η λέξη *θέατρον* παίρνει τη σημασία της εκκλησιαστικής συνάξεως: «*ἴνα λαμπρότερον τὸ θέατρον, οὐχὶ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ και μαρτύρων συλλεγομένων*» (PG 50, 443, 41). Για τις σημασιολογικές μεταπτώσεις της λέξης *δράμα* βλ. Πούχχερ 2001, 19-20 και Βιβιλάκης 1996, 77 και 2003, 25-26.

μια ρητορική εισαγωγή και έναν ανάλογο επίλογο. Χαρακτηριστικοί είναι ο λόγος *Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου*⁸ του Ιωάννη του Χρυσοστόμου, το *Ἐγκώμιον τῆς Θεοτόκου* του πατριάρχη Πρόκλου,⁹ ο φερόμενος ως έργο του πατριάρχη Γερμανού λόγος *Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου*¹⁰ κ.ά.. Θεωρητικά θα μπορούσαμε να φανταστούμε τους διαλόγους να απαγγέλλονται από έναν ή περισσότερους ομιλητές, δεδομένου μάλιστα ότι στα κείμενα σημειώνεται κάθε φορά το πρόσωπο που μιλά. Ωστόσο δεν υπάρχουν περαιτέρω ενδείξεις για ανάθεση “ρόλων”.

Από τη δραματικότητα της βυζαντινής ρητορικής φαίνεται ότι το δραματικό στοιχείο πέρασε και στην υμνογραφία, αρχικά στο κοντάκιο αλλά και στα στιχηρά. Εξάλλου δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι συχνά η ιδιότητα του ρήτορος και του υμνογράφου απαντάται σε ένα και το αυτό πρόσωπο, όπως φανερώνουν τα παραδείγματα του Σωφρονίου Ιεροσολύμων, του Ανδρέα Κρήτης, του Γερμανού Α΄, του Ιωάννη Δαμασκηνού, του Θεοδώρου Στουδίτου, του Γεωργίου Νικομηδείας κ.ά..¹¹

Ο πρώτος που ασχολήθηκε πιο συστηματικά με την ύπαρξη δραματικού στοιχείου και στους κανόνες ήταν ο Θεοχ. Δετοράκης, σε δύο μελέτες του σε τιμητικούς τόμους για τον Σπ. Ευαγγελάτο και τον Βάλτερ Πούχγερ αντίστοιχα. Στην πρώτη¹² επιχειρήσε να καταδείξει τη δραματικότητα που συνδέεται με την εορτή του Ευαγγελισμού, όπως αυτή εκφράζεται στην πρώιμη βυζαντινή ρητορική και στην υμνογραφία, παρουσιάζοντας τον κανόνα *Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου* του Θεοφάνη του Γραπτού,¹³ η οργάνωση του οποίου είναι εξολοκλήρου διαλογική στις επτά πρώτες ωδές. Το πρώτο τροπάριο της α΄ ωδής λειτουργεί ως προοίμιο, ενώ ο διάλογος μεταξύ της παρθένου Μαρίας και του αγγέλου ξεκινά από το δεύτερο τροπάριο και ολοκληρώνεται στο τέλος της η΄ ωδής, με τα δύο πρόσωπα να ανταλλάσσουν λόγους, ανά τροπάριο. Η θ΄ ωδή αποτελεί εγκώμιο της Θεοτόκου. Τον κανόνα επανεξετάζει ο Δετοράκης και στη δεύτερη σχετική μελέτη του, όπου συζητά και το ζήτημα της πατρότητας.¹⁴

8 PG 60, 755-760.

9 PG 65, 679-850 και Leroy 1967, 308-315.

10 PG 98, 320-340.

11 Σχετικά βλ. και Kourouses 2006, όπου εξετάζεται αναλυτικά «τὸ θέμα τῆς ἐμπνεύσεως τῆς ὑμνογραφίας ἐκ τῆς φράσεως καὶ ἐκ τῶν ἐννοιῶν αἱ ὁποῖα ἀπαντῶσιν εἰς τὰ πεζὰ ῥητορικά κείμενα» (Kourouses 2006, 172), ιδίως του δ΄ και των αρχών του ε΄ αιώνας.

12 Δετοράκης 2001, 85-96, ιδίως 93-94.

13 Βλ. έντυπα λειτουργικά Μηναία Μαρτίου. Στα MR (Μηναιὸν Μαρτίου. 1888. Ρώμη), 176-182, ο κανόνας έως και την ζ΄ ωδή προσγράφεται στον Θεοφάνη τον Γραπτό, ενώ η η΄ και θ΄ προσγράφονται στον Ιωάννη τον μοναχό. Οι Christ και Paraniikas (1871, 236-242) τον προσγράφουν στον Θεοφάνη. Για τον κανόνα βλ. και Ζερβουδάκη 2002, 320-1. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η ύπαρξη τριπλής ακροστιχίδας: ωδές α΄ - ζ΄ κατ΄ αλφάβητον, ωδή η΄ επίσης κατ΄ αλφάβητον και ωδή θ΄ κατ΄ αντίστροφον αλφάβητον.

14 Δετοράκης 2007, 385-397, ιδίως 387-389.

Από την υμνογραφία του Κοσμά Μαΐουμά αντλεί ο Δετοράκης ένα δεύτερο χαρακτηριστικό παράδειγμα. Στην θ' ωδή του τετραωδίου του Μεγάλου Σαββάτου, ο Κοσμάς προσδίδει δραματικό τόνο στον ύμνο του, αναπτύσσοντας διάλογο μεταξύ του νεκρού Ιησού και της Θεοτόκου,¹⁵ έχοντας ως πρότυπο το αντίστοιχο κοντάκιο του Ρωμανού *Εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου καὶ εἰς τὸν θρήνον τῆς Θεοτόκου*.¹⁶

Ένα τρίτο παράδειγμα αντλεί ο Δετοράκης από τη θεομητορική υμνογραφία. Ο Θεόδωρος ο Στουδίτης σε παρακλητικό θεομητορικό κανόνα του με ακροστιχίδα «*Δέσποινα, νεῦσον πρὸς λιτὰς Θεοδώρου*»,¹⁷ παρουσιάζει τη συνομιλία ενός θνητού-αμαρτωλού με τη Θεοτόκο και της Θεοτόκου ως μεσίτριας με τον Χριστό. Ο αμαρτωλός παρακαλεί για τη μεσιτεία της Θεοτόκου, η οποία διαβιβάζει την παράκληση του αμαρτωλού στον θρόνο του γιού της. Εκείνος τελικά, έπειτα από τη θερμή ικεσία της Παναγίας, αποδέχεται τη μετάνοια του αμαρτωλού.



Στο πλαίσιο αυτής της προσπάθειας διερεύνησης του διαλογικού στοιχείου στην υμνογραφία του κανόνα, εξετάζονται και οι παρακάτω χαρακτηριστικές περιπτώσεις διαλογικών κανόνων. Αξίζει να επισημάνουμε ότι η έρευνα τόσο των εντύπων λειτουργικών κειμένων, αλλά κυρίως των κωδίκων, αποκαλύπτει τον πλούτο του σχετικού υλικού.

1. Θεοφάνη του Γραπτού, κανόνας στον άγιο Νικόλαο

Το πρώτο παράδειγμα προέρχεται πάλι από την υμνογραφία του Θεοφάνη του Γραπτού. Στα ΑΗΓ Decembris (6 Δεκεμβρίου) εκδίδεται κανόνας με ακροστιχίδα έως και την ζ' ωδή «*Δέχου τὸν ὕμνον Νικόλαε τρισμάκαρ*» και αρχή *Δοθήτω μοι ἄνωθεν...*¹⁸ Μολονότι ο κανόνας εκδίδεται ανωνύμως στα ΑΗΓ, μαρτυρίες ορισμένων κωδίκων και άλλα χαρακτηριστικά του κανόνα παραπέμπουν στον Γραπτό, ο οποίος είτε συνέθεσε το πλήρες σώμα του κανόνα, είτε συμπλήρωσε το διώδιο που ενδεχομένως αποτελούσαν η η' και θ' ωδή. Όπως και ο προαναφερθείς κανόνας στον Ευαγγελισμό, έτσι και ο

15 Βλ. έντυπα λειτουργικά Τριώδια και Christ – Paraniakas 1871, 196-201. Για το τετραώδιο βλ. και Δετοράκη 1979, 209-212, όπου και παρατίθενται όλες οι εκδόσεις και οι ερμηνείες του κανόνα.

16 Maas – Trypanis 1963, 143-149 (nr. 19). Grosdidier de Matons 1967, 143-167.

17 Ο κανόνας στα Θεοτοκάρια των Νικοδήμου Αγιορείτου (1974, 13-9) και Ευστρατιάδη (1931, 84-87).

18 Komínis 1976, 129-142. Για τον κανόνα βλ. Ζερβουδάκη 2002, 313-314, αρ. 267.

παρών κανόνας παρουσιάζει την εξής ιδιομορφία: πρόκειται για κανόνα με τρεις ακροστιχίδες. Τα τροπάρια των ωδών α' - ζ' σχηματίζουν ακροστιχίδα «*Δέχου τὸν ὕμνον, Νικόλαε τρισμακάρε*», η η' ωδή σχηματίζει πλήρη αλφαβητική ακροστιχίδα, τα γράμματα της οποίας απαντώνται πάντα στον πρώτο, τρίτο, πέμπτο και έκτο στίχο κάθε τροπαρίου της ωδής, ενώ τα αρχικά γράμματα των τροπαρίων της θ' ωδής σχηματίζουν τη λέξη «*ΧΑΡΙΣ*», ακροστιχίδα η οποία ανταποκρίνεται στο περιεχόμενο της ωδής, τα τροπάρια της οποίας κλείνουν με χαιρετισμούς.

Όπως ακριβώς και στον κανόνα στον Ευαγγελισμό, η η' ωδή απαρτίζεται από έξι τροπάρια, χωρίς θεοτοκίο, των οποίων η μορφή είναι διαλογική (στα 5 από τα 6 τροπάρια της ωδής). Ας σημειωθεί, βέβαια, ότι σε ορισμένα σημεία, ο υμνογράφος παρεμβάλλει φράσεις που δηλώνουν την παρουσία ενός ενδοκειμενικού αφηγητή,¹⁹ ο οποίος δίδει τον λόγο στα πρόσωπα (το στοιχείο αυτό θα μπορούσε, ενδεχομένως, να αποδυναμώσει τη δραματικότητα του διαλόγου, εντούτοις η περιορισμένη του χρήση στο κείμενο δεν θεωρώ ότι δημιουργεί ιδιαίτερο πρόβλημα). Τα πρόσωπα είναι ο άγιος Νικόλαος, ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος και ο έπαρχος Αβλάβιος, ενώ ως βουβά πρόσωπα παρίστανται και οι τρεις στρατιώτες, τους οποίους υπερασπίζεται ο άγιος. Έπειτα από παράκληση των τριών ανδρών, που έχουν πέσει θύματα συκοφαντίας και κινδυνεύουν να χάσουν τη ζωή τους, ο άγιος εμφανίζεται στον ύπνο του βασιλιά και μεταξύ τους εκτυλίσσεται ο παρακάτω διάλογος, στον οποίο ο άγιος φανερώνει την ταυτότητά του και επιτυγχάνει την απελευθέρωση των τριών ανδρών:

«*Άκουε, ἄναξ*», φησὶν ἐπιστὰς
 Νικόλαος τῷ βασιλεῖ,
 «*Βουλῆ ματαίᾳ*
κακίας τῶν πονηρῶν
γενναίους τρεῖς ἄνδρας, οὓς κατέκρινας σὺ
διὰ φθόνον συσχεθέντας, νῦν
μὴ ἀδίκως θανεῖν παραδῶς,
ἀλλ' ἄνες τούτοις βοᾶν·
ἔυλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν Κύριον
καὶ ὑπερυψοῦτε
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας'».

«*Εἰπέ προδήλως τίς εἶ ὁ λαλῶν*»,
 ἀντέφησε ὁ βασιλεύς·
 «*Ζωὴν κελεύεις*
πῶς δώσω τοῖς τὴν ἐμὴν

19 Στο κείμενο οι φράσεις αυτές παρατίθενται σε κανονική γραφή, όχι πλάγια.

ἠθετηκόσι ζωὴν πονηρῶς;
 Θέλω γνῶναι δὲ πῶς ὤφθης μοι
 θαρρήσας ἐν θαλάμῳ ἐλθεῖν,
 ἵνα βοῶ μετὰ σοῦ·
 ἔυλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν Κύριον
 καὶ ὑπερυσοῦτε
 εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας'».

«Ἰδοὺ σοι λέγω, πιστὲ βασιλεῦ,
 Νικόλαός εἰμι ἐγὼ
 κοσμῶν ἐν Μύροις
 τὸν θρόνον τὸν ἱερόν,
 λαλοῦντι δέ σοι μὴ ἀπίστει μοι νῦν·
 Μέγα γάρ σου τὸ ἀτόπημα
 εἰ τούτοις οὐκ ἔάσεις τὸ ζῆν,
 ἵνα βοῶσι σὺν σοί·
 ἔυλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν Κύριον
 καὶ ὑπερυσοῦτε
 εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας'».

«Νόμου κακίας ἀπόστηθι νῦν,
 Ἀβλάβιε ὦ ἡγεμών»,
 ξενίζων τοῦτον
 ἐβόα ὁ ἱερεὺς·
 «Ὁ δοῦλος γὰρ πηρώσας ὄμματα σὰ
 πονηρῶς τοὺς τρεῖς κατέκρινε
 θανεῖν ἀθώους ὄντας αὐτούς·
 ἄλλ' ἄφες τούτους βοᾶν·
 ἔυλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν Κύριον
 καὶ ὑπερυσοῦτε
 εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας'».

«Ρήματα πῶς ταῦτα φθέγγει μοι νῦν;
 Εἰπέ τίς εἶ, πῶς δὲ θαρρῶν
 συχνῶς κελεύεις;
 Πῶς ἤλθές μοι ἐπιστάς;»
 «Τί μοι, ὦ ἡγεμών, ἀπιστεῖς;
 Ὑποδείξω σοι τὸ ὄνομα·
 Νικόλαος τῶν Μύρων εἰμί·
 διὸ καὶ βόα πεισθείς·
 ἔυλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τὸν Κύριον

καὶ ὑπερυψοῦτε
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας'».
(ωδή η', τροπ. 1-5²⁰)

Στο συγκεκριμένο τμήμα του κανόνα φαίνεται έντονα η επιρροή του υμνογράφου από το αγιολογικό κείμενο που παραδίδει το θαύμα αυτό του αγίου, όπως επισημαίνει και στα αγιολογικά *testimonia* του κειμένου ο εκδότης Αθανάσιος Κομίνης.²¹ Ο υμνογράφος, μένοντας πιστός στο αγιολογικό του πρότυπο, το οποίο είναι σε αρκετά σημεία διαλογικό, και εμπλουτίζοντάς το, πλάθει αρχικά έναν σύντομο διάλογο ανάμεσα στον άγιο και στον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο. Στον διάλογο αυτό ο άγιος προστάζει τον αυτοκράτορα να απελευθερώσει τους αθώους άνδρες, αποκαλύπτοντας την ταυτότητά του, χωρίς ωστόσο να παρέχει διευκρινίσεις σχετικά με το πώς παρουσιάστηκε στον αυτοκράτορα, μολονότι το ερώτημα τίθεται από τον δεύτερο. Αμέσως μετά παραδίδεται ένας δεύτερος σύντομος διάλογος ανάμεσα στον άγιο Νικόλαο και τον Αβλάβιο, τον δεσμώτη των τριών ανδρών, με παρεμφερές περιεχόμενο.²²

2. *Ιωάννη του Δαμασκηνού, κανόνας εἰς τὴν Σύλληψιν τοῦ Τιμίου Προδρόμου*

Έντονη διαλογικότητα παρουσιάζει ένας ακόμη ασματικός κανόνας, ο κανόνας του Δαμασκηνού στη σύλληψη του Τιμίου Προδρόμου, με αρχή *Τῆς στειρευούσης ψυχῆς μου/ τοὺς λογισμοὺς...*, ο οποίος απαντάται εκδεδομένος στα έντυπα λειτουργικά Μηναία (Σεπτ. 24). Ο υμνογράφος στην ε' και στ' ωδή του κανόνα περιγράφει τη συνάντηση μέσα στον ναό του Ζαχαρία με τον άγγελο, ο οποίος εμφανίζεται, για να του ανακοινώσει το χαρμόσυνο νέο της σύλληψης του Προδρόμου από τη στείρα Ελισάβετ, και καταγράφει διαλογικά τα όσα εκείνοι συζητούν. Το πρώτο τροπάριο της ε' ωδής λειτουργεί προλογικά, παρουσιάζοντας τον άγγελο και τον σκοπό της άφιξής του. Στη συνέχεια ακολουθεί η αντίδραση του Ζαχαρία στο άκουσμα της είδησης και ο διάλογος με τον άγγελο, στον οποίο εκδηλώνεται η δυσπιστία του Ζαχαρία στη χαρμόσυνη αναγγελία, καθώς και ο ίδιος και η σύζυγός του είναι σε προχωρημένη ηλικία, ώστε να μη μπορούν με βάση τους νόμους της φύσης να αποκτήσουν πλέον παιδιά. Και σ'αυτές τις ωδές είναι έντονη η επιρροή από τα βιβλικά

20 Υιοθετώ την παραπομπή σε ωδές και τροπάρια, αντί τη στιχαρίθμηση, για λόγους ομοιομορφίας με τις παραπομπές στα ανέκδοτα κείμενα.

21 BHG 1349z: *Ἐν τοῖς καιροῖς τῆς βασιλείας Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως ἀκαταστασία ἐγένετο – Des. ὑπέστρεψαν ἐν ἀγαλλιάσει δοξάζοντες... ἀμήν.* Σχετικά βλ. και Anrich 1913, 74-76.

22 Το ίδιο θαύμα ἐνέπνευσε και δεύτερο κανόνα με έντονη διαλογικότητα, με αρχή *Νῦν ἐξαιτῶ/ ὄσιε πάτερ Νικόλαε...* (AHG Decembris, 97-115, αρ. VIII).

παραθέματα (Λουκ. 1.5-20).²³

«Πῶς ἔσται τοῦτό μοι τηλαυγῶς;
πέλω γὰρ πρεσβύτης, ὡς ὄρας
καὶ στεῖραν σύζυγον κέκτημαι»
ἔφη Ζαχαρίας πρὸς τὸν Ἀρχάγγελον·
«φύσεως ἐνάντια
λέγεις μοι ῥήματα».

«Πρὸς Σάρραν βλέπον τοῦ Ἀβραάμ,
ιδὲ πῶς ἐκείνη Ἰσαάκ
ἐν γήρα τέτοκεν, ἄνθρωπε,
καὶ τοῖς λεγομένοις δικαίως πίστευε,
πρεσβύτη» προσεφώνει
ὁ μέγας Ἄγγελος.
(ωδὴ ε', τροπ. 2-3)

«Ἀμφίβολον κέκτημαι
τὴν διάνοιαν ἐγὼ
καὶ ἀπιστῶ τοῖς λόγοις σου»
τῷ Ἀρχαγγέλω ἔφη ὁ ἱερεὺς·
«λαοῦ σωτηρίαν γὰρ
οὐκ ἐμῆς ἐξ ὀσφύος
καρπὸν ἤτησα».

«Ὁ πλάστης τῆς φύσεως,
τῶν Ἀγγέλων βασιλεύς»,
ὁ λειτουργὸς ἀντέφησε,
«τῆς παρουσίας Ἄγγελον τῆς αὐτοῦ
ἠυδόκησε τίκτειν σε·
τοῖς ἐμοῖς μὴ ἀπίστει
λόγοις, ἄνθρωπε».

«Τὸ εἶδος σου πύρινον
καὶ ἡ θεὰ σου φρικτὴ
καὶ θαυμαστὸς ὁ λόγος σου»
ὁ Ζαχαρίας ἔφη τῷ Λειτουργῷ·
«ἄλλ' οὖν οὐ πιστεύω σοι
ὕπὲρ φύσιν λαλοῦντι

²³ Διαλογικὰ παρουσιάζεται τὸ θέμα καὶ στὴν ομιλία τοῦ Μ. Αθανασίου *Εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ Προδρόμου, καὶ εἰς τὴν Ἐλισάβετ, καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον*, PG 28, 905-913, ἀπὸ τοῦ ὁποῖο ὁμως δὲν φαίνεται νὰ ἀντλεῖ ὁ υμνογράφος.

ξένα ῥήματα».
(ωδή στ', τροπ. 1-3)

Στην ζ' ωδή (τροπ. 1) ο αρχάγγελος τιμωρεί τον Ζαχαρία για την απιστία του:
*«Ἀπιστήσας μου τοῖς ῥήμασι, τὴν κώφευσιν
 κομίζου προδηλώτατα·
 καὶ τικτομένην
 ὀπηνίκα ἴδης τὴν φωνὴν
 τοῦ Λόγου,
 ἀνάλαβε φωνήν,
 Ἐύλογητὸς εἶ, ἐκβοῶν,
 τοῦ Ἰσραὴλ ὁ Θεός'».*

Στη συνέχεια ο κανόνας περιγράφει τη συνάντηση της Ελισάβετ με τη Θεοτόκο και τον χαιρετισμό του Προδρόμου και κλείνει με το χαρμόσυνο ἀγγελμα της γέννησής του και την προσευχή του υμνογράφου στον ἅγιο.

3. Γεωργίου Νικομηδείας, κανόνας στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου

Τα παραδείγματα θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν μέσω της έρευνας των κωδίκων, οι οποίοι σώζουν πλήθος ανέκδοτου υμνογραφικού υλικού. Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα διαλογικού κανόνας παρέχει πάλι η υμνογραφία του Ευαγγελισμού. Σε αρκετούς κώδικες, κυρίως σιναϊτικούς,²⁴ σώζεται ανέκδοτος κανόνας του Γεωργίου (Νικομηδείας), όπως προδίδει η ακροστιχίδα των Θεοτοκίων, με ακροστιχίδα τροπαρίων *«Χαρᾶς με τῆς σῆς πλησον εὐλογημένη»* και αρχή *Χαρὰν τὴν ἀνέκφραστον/ καὶ ἀκατάληπτον σήμερον...*, ο οποίος αρχίζει με ένα προοίμιο (1^ο τροπάριο) και συνεχίζεται με τον διάλογο του αρχαγγέλου Γαβριήλ με την παρθένο Μαρία έως και την ζ' ωδή. Από την ζ' ωδή ξεκινά ένας μονόλογος του αρχαγγέλου ο οποίος ολοκληρώνεται στην θ' ωδή, στα δύο τελευταία τροπάρια της οποίας τον λόγο ξαναπαίρνει ο υμνογράφος για να αναπέμψει επίκληση στον ἄγγελο και τον Ιησού. Ας δούμε όμως ενδεικτικά ορισμένα τροπάρια.²⁵

Στην α' ωδή ο ἄγγελος Γαβριήλ πρώτος απευθύνει τον λόγο στη Μαρία και την καλεῖ να δεχθεῖ με χαρά το κήρυγμά του. Σε αντίθεση με τη Μαρία που παρουσιάζει ο Θεοφάνης, η Μαρία του Γεωργίου δέχεται με ψυχραιμία την

24 Πρόκειται για τους κώδικες Sinait. gr. 609, ff. 92-94^v, 611, ff. 152-161, 615, ff. 129-134, 645 ff. 215^v-241^v και 671, ff. 99-111 και τους Alexandrinus Patr. 107 ff. 140-144, Athous Panteleimonos 51, ff. 70-75, Hierosol. Sab. 241 ff. 57-59^v. Βλ. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996, 178-179, αρ. 541.

25 Η μεταγραφή του κανόνα έγινε με βάση έναν μόνο κώδικα, τον Sinait. gr. 609 ff. 92-94^v (XI αι.), στα περιθώρια του οποίου σημειώνονται κάθε φορά τα πρόσωπα που μιλούν.

παρουσία του αγγέλου και τον καλεί να μιλήσει:

(ὁ ἄγγελος)
*«Ἀφάτου μηνύματα
 φιλανθρωπίας κομίζω σοι
 δι' ἧς θεωθήσεται
 γένος ἀνθρώπινον·
 διὸ χαίρουσα
 τὸ κήρυγμα εἰσδέχου,
 χαρᾶς γὰρ τῷ γένει σου
 πρόξενος δέδοσαι.»*

(ἡ Παρθένος)
*«Ρήματα, ἀρχάγγελε,
 ὥσπερ τὴν θεᾶν προβάλλῃ νῦν
 πλάνης καθαρεύοντα
 καὶ τῆς ἀπάτης ἐκτός·
 διὸ τὸ ξένον
 φράζε τῆς ἀγγελίας
 Θεοῦ τὰ λεγόμενα
 ἐπισφραγίζοντος.»
 (ωδή α', τροπ. 1-2)*

Ο Γαβριήλ μεταφέρει ἔτσι στην Παρθένο την εἰδηση ὅτι ο Θεός αποφάσισε μέσω εκείνης να ανακαινίσει το αμαρτωλό ἀνθρώπινο γένος:

(ὁ ἄγγελος)
*«Γένος τὸ ἀνθρώπινον
 καταφθαρὲν ἀμαρτήμασιν
 οἰκτεῖρας ὡς εὔσπλαγχνος
 ὁ πλαστοουργὸς καὶ Θεός,
 διὰ σοῦ, ἀγνή,
 τοῦτο ἀνακαινίσει
 ἠὲ δόκησεν σήμερον·
 διὸ συχαίρω σοι.»
 (ωδή α', τροπ. 3)*

Παρακάτω η Μαρία ἀναγνωρίζει την ταυτότητα του αγγέλου ἀπὸ τη φωτεινή του μορφή και του ζητά να της ἐξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο θα ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀμωμος σύλληψις. Ο Γαβριήλ της ἐξηγεῖ ὅτι ἐξαιτίας της ἀγνότητάς της ἐπιλέχθηκε ἀπὸ τον Κύριο να συλλάβει και να γεννήσει τον Σωτήρα και με

τον τρόπο αυτό να γίνει η μεσίτρια της σωτηρίας του ανθρωπίνου γένους.

(ή Παρθένος)

«Μύστιν κηρύττει σε
τῆς ἀληθείας ἀψευδῆ
τὸ φαεινὸν σχῆμα, Γαβριήλ·
διὰ τῶν ξένων ῥημάτων
τὴν δύναμιν προλέγων
καὶ τῆς ἐκβάσεως τούτων τὸν τρόπον
διασάφησον ὡς ἔχης ἀσφαλῶς.»

(ὁ ἄγγελος)

«Εὗρες πανάχραντε,
χάριν ἐκ μόνου τοῦ Θεοῦ,
ὡς καθαρὰ μόνη καὶ ἀγνή·
διὸ συλλήψη καὶ τέξῃ
σωτήρα τῶν ἀπάντων
καὶ σωτηρίας μεσίτις τῷ γένει
προτεθήσῃ τῶν ἀνθρώπων καὶ χαρᾶς.»
(ὠδή β', τροπ. 3-4)

Η Παναγία αντιμετωπίζει με φόβο το κήρυγμα και αναπτύσσεται μεταξύ αυτής και του αρχαγγέλου ένας διάλογος όπου εκφράζονται οι φόβοι της:

(ή Παρθένος)

«Ἐφης μὴ φοβεῖσθαι προμηνύων
τὸ κήρυγμα τοῦτο, Γαβριήλ,
ἀλλ' ἔστιν φοβερώτερον
ἀπάντων τὸ κυῆσαι με
ἐκ βρέφους τῷ δεσπότη μου
ἀνατεθεῖσαν παρθένον ἀγνήν.»

(ὁ ἄγγελος)

«Τῆς σῆς ἀσφαλείας καὶ τοῦ τρόπου
τὸ ξένον θεώμενος, ἀγνή,
χαίρω καὶ καταπλήττομαι
καὶ ἐπὶ σοὶ σεμνύνομαι·
διὸ τῆς διανοίας σου
λέγε σαφῶς τὰ ἀπόρητα.»

(ή Παρθένος)

«Ἡ χάρις τοῦ Κτίστου τὴν ψυχὴν μου
τῇ γνώμῃ συμπράττουσα, σοφέ,
καθαρὰν ἐνθυμήσεων
καὶ λογισμῶν ἐτήρησεν·
πῶς οὖν εὐαγγελίζη νῦν
ἀπειρημένα πράγματα;»

(ὁ ἄγγελος)
«Ὡς μόνην πανάγνωσ φυλαχθεῖσαν
καὶ μόνην ἀπείραστον κακῶν
ὁ Κτίστης ἐξελέξατο
καὶ μητέρα παράδοξον
μόνην κατηξίωσε
ποιῆσαι, μόνη πανάμωμε.»
(ωδὴ γ', τροπ. 1-4)

Λίγο παρακάτω ο ἀρχάγγελος διαβεβαιώνει τὴν Παρθένο ὅτι μέσω τῆς υπερφυοῦς τῆς κήσεως θα γεννηθεῖ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, ἐπιβεβαιώνοντας τὶς Γραφές:

(ὁ ἄγγελος)
«Σοῦ τὴν ἀνυπέρβλητον χάριν ὁρῶν
τὴν ὑπερβολὴν τοῦ κηρύγματος
λέγω παρθένε,
ὡς Ὑψίστου ἀληθῶς
υἱὸς οὗτος κληθήσεται
καὶ τοῦ Ἰσραὴλ βασιλεύσει παντός.»

(ἡ Παρθένος)
«Ἡ γραφὴ ἐδίδαξεν ὡς βασιλεῖς
καὶ υἱοὶ Ὑψίστου ἐκλήθησαν
δίκαιοι πάλαι·
διὰ τοῦτο, Γαβριήλ,
τῶν ὀνομάτων κρεῖττόν μοι
τὸ τῆς παρθενίας ἀξίωμα.»

(ὁ ἄγγελος)
«Ρήμασι χειλέων μου πρόσχες, ἀγνή,
φύσεως γὰρ νόμοις ἐτέχθησαν
οὔτοι οὐς ἔφης.
Ὁ δὲ τόκος σου φρικτὸς

*ὑπερφυῆς γενήσεται
καὶ ὑπὲρ διάνοιαν ἄπασαν.»*
(ωδή δ', τροπ. 2-4)

Ο αρχάγγελος τη διαβεβαιώνει ότι με τη χάρη του αγίου Πνεύματος θα γεννήσει τον υιό του Θεού, παραμένοντας παρθένος. Η Μαρία έτσι αποδέχεται τη θεία βουλή και ο αρχάγγελος αγάλλεται καθώς το ανθρώπινο γένος διά της Παρθένου θα σωθεί:

(ὁ ἄγγελος)
*«Παρθένος πανάχραντε
γεννήσεις τὸν ἀχώρητον
πνεύματος ἀγίου ἐπελεύσει·
υἱὸς γὰρ ἐστὶ
τοῦ ἀγεννήτου Πατρὸς
καὶ τῆς παρθενίας ἀληθῶς
ἕξις συντηρούμενον
εἰς αἰῶνα τὸ καύχημα.»*

(ἡ Παρθένος)
*«Λόγω μὲν ἀνέκφραστον
καὶ διανοία ἄληπτον
ἔστι τὸ μυστήριον τοῦ τόκου,
ὄπερ μηνύεις,
ὦ ἀρχιστράτηγε,
ἀλλ' εὐδοκία τοῦ Θεοῦ
ἔσται μοι πληρούμενον·
οὕτω γὰρ καὶ πρόωριστο.»*

(ὁ ἄγγελος)
*«Γένος τὸ ἀνθρώπινον
σήμερον ὑποδέχεται
ἐν τῇ εὐφροσύνῃ σου, Παρθένε,
τῆς σωτηρίας
τὰ εὐαγγέλια
καὶ τῆς ἀνακλήσεως αὐτοῦ·
Θεῶ γὰρ σε δίδωσι
καταλλαγῆς ἐνέχυρον.»*
(ωδή ε', τροπ. 2-4)

Ο διάλογος της Παρθένου και του αρχαγγέλου ολοκληρώνεται στην

ς' ωδή, όπου ο αρχάγγελος προτρέπει τη Θεοτόκο να χαρεί μαζί του για τη σωτηρία των ανθρώπων. Η Θεοτόκος εκφράζει τη χαρά της και ο αρχάγγελος κλείνει την ωδή προαναγγέλοντας ότι θα πλέξει το εγκώμιο της Παρθένου στις δύο επόμενες ωδές.

Ο κανόνας είναι σαφέστατα διαλογικός. Ο διάλογος εκτυλίσσεται μεταξύ δύο προσώπων, της Παρθένου Μαρίας και του Αρχαγγέλου Γαβριήλ. Ο υμνογράφος-αφηγητής εμφανίζεται μόνο στο πρώτο τροπάριο της α' ωδής, στο οποίο παρατίθεται ο αρχαγγελικός χαιρετισμός του Γαβριήλ προς τη Μαρία ως αποτέλεσμα της θεϊκής συγκατάβασης, και στην θ' ωδή, όπου αναπέμπει επίκληση στη Θεοτόκο, στον Αρχάγγελο και στον Ιησού. Δεν παρεμβάλλεται όμως καθόλου στον μεταξύ της Παρθένου και του Αρχαγγέλου διάλογο. Αυτή η απουσία παρέμβασης ενός τριτοπρόσωπου αφηγητή διασφαλίζει στο υμνογραφικό κείμενο τη δραματικότητα, η οποία ενισχύεται από την οργάνωση της ομιλίας με την αναγραφή εναλλάξ των προσώπων που διαλέγονται ανά τροπάριο.

II. Μελετιού(ς), κανόνας των Μάγων: μια ενδιαφέρουσα περίπτωση κανόνα υπό τύπον ηθοποιίας

Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια περίπτωση ανέκδοτου κανόνας υπό τύπον ηθοποιίας σε ήχο πλάγιο δ' Άσμα αναπέμψωμεν και αρχή Δός μοι/ λόγον Λόγε του Θεού..., ο οποίος απαντάται στον κώδικα Scorial. gr. [403] X IV 8 ff. 15^v-19^v.²⁶ Η ιδιαίτερη αξία του έγκειται στο γεγονός ότι πρόκειται για το μοναδικό, γνωστό σ' εμάς, υμνογραφικό κείμενο με αυτή τη μορφή. Ο κανόνας είναι μεθεόρτιος των Χριστουγέννων και είναι αφιερωμένος στους Μάγους. Στον τίτλο (f. 15^v-16) διαβάζουμε:

*Κανών εν ηθοποιίας σχήματι διαλαμβάνων
 πώς τε είδον οί μάγοι τόν άστέρα
 και ποίους λόγους έλεγον ιδόντες αυτόν
 πώς τε έγνωσαν δι' αυτού ότι άσύγκριτος έτέχθη βασιλεύς
 και πώς είς την τούτου έξήλθον μετά σπουδής ζήτησιν
 όπως τε τοίς Ιουδαίοις και τῷ Ἡρώδη προσωμίλησαν εν [f. 16]
 Ἱερουσαλήμ
 και όπως τόν δι' ἡμᾶς βροτωθέντα τοὺς βροτοὺς υἱόν του Θεού ιδόντες
 μετά τῆς πανασπίλου μητρὸς αυτού προσεκύνησαν·
 φέρων άκροστιχίδα· δι' άστέρος πρὸς Χριστόν έρχονται μάγοι.*

Πρόκειται για κανόνα στην προσκύνηση των Μάγων που εορτάζεται την

26 Βλ. De Andrés 1965, 335.

26^η Δεκεμβρίου, μία ημέρα μετά την εορτή της Γέννησης, και σώζεται σε έναν μόνο κώδικα, που αποτελεί ανθολόγιο κυρίως κανόνων δεσποτικών, θεομητορικών, εις τον φύλακα άγγελο και εις αγίους ιατρούς. Στα πρώτα φύλλα του κώδικα καταγράφονται κανόνες του Μελετίου, πιθανότατα του Γαλησιώτου.²⁷ Σ' αυτόν οδηγεί τόσο η χρονολόγηση του χειρογράφου το οποίο στο f. 135^ν αναφέρει ρητά ως χρόνο συγγραφής το 1276, όσο και το γεγονός ότι δεν γνωρίζουμε κάποιον άλλο Μελέτιο συγγραφέα στίχων. Μάλιστα το σωζόμενο σήμερα έργο του Μελετίου του Γαλησιώτου είναι γραμμένο αποκλειστικά σε στίχους. Σύμφωνα με μαρτυρία του ίδιου, η οποία σώζεται στον κώδικα Hierosolymitanus gr. 46, συνέγραψε στιχουργικά συγγράμματα ανερχόμενα σε 20.000 στίχους. Από το έργο του σήμερα γνωρίζουμε μόνο τμήμα του, το οποίο βρίσκεται συγκεντρωμένο σε μια συλλογή με τίτλο *Άπανθισμός*. Στη συλλογή αυτή σώζονται τέσσερα βιβλία: τα *Αινίγματα*, ο *Άλληγορικός*, δέκα κεφάλαια *Κατὰ Ἰταλῶν ἢ κατὰ Λατίνων* και η *Άλφαβηταγράφος*,²⁸ τα οποία αποτελούν τα τέσσερα από τα επτά τμήματα του σπονδυλωτού ευρύτερου έργου («*ἐπέχει δὲ τὸ σύγγραμμα πρὸς τύπον τῆς ἑβδόμης/ λόγους ἑπτὰ τὸν ἀριθμὸν εὐτάκτως γεγραμμένους... ὁ δ' ἀριθμὸς ἐκμετρηθεὶς ἀπταιστῶς ὁ τῶν στίχων/ συμποσθεῖ σοι καλῶς εἰς μυριάδας δύο*»²⁹). Παραμένουν ωστόσο ακόμη άγνωστα 3 μέρη του έργου του σε στίχους. Ενδεχομένως μεταξύ των στίχων αυτών, των οποίων τη φύση και τη θεματολογία αγνοούμε, να μπορούσαμε να εντάξουμε και τους κανόνες του κώδικα του Εσκοριάλ. Ακόμη όμως κι αν μια τέτοια υπόθεση δεν ισχύει, το γεγονός και μόνο ότι το σύνολο του έργου του Μελετίου είναι στιχουργικό ενισχύει την πιθανότητα να είναι πράγματι ο υμνογράφος μας.³⁰

Ο κανόνας που εξετάζεται και του οποίου ετοιμάζεται κριτική έκδοση, αν και δεν φέρει σαφή ένδειξη πατρότητας, εικάζεται ότι είναι έργο του συγκεκριμένου Μελετίου, καθώς παρατίθεται μεταξύ ενός συνόλου κανόνων του υμνογράφου, και παρατηρείται ότι ο δημιουργός του κώδικα επέλεγε να καταγράψει τους κανόνες του έχοντας το διπλό κριτήριο της θεματικής συνάφειας και της πατρότητας.

Εντύπωση προκαλεί, δεδομένου ότι πρόκειται για λειτουργικό κείμενο, η επισήμανση στον τίτλο ότι πρόκειται για κανόνα «*ἐν ἠθοποΐας σχήματι*». Η ηθοποΐα³¹ ανήκει στο είδος των ρητορικών προγυμνασμάτων, δηλαδή των

27 Για τον Μελέτιο τον Γαλησιώτη και το έργο του βλ. Stiernon 1978, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

28 Stiernon 1978, 974-975.

29 Σιμόπουλος 1978, 95.

30 Σε εξέλιξη βρίσκεται μελέτη με θέμα τον άγνωστο υμνογράφο Μελέτιο του κώδικα του Εσκοριάλ. Όπως προκύπτει από τη μελέτη του κώδικα και των κανόνων, υπάρχουν βάσιμες ενδείξεις ότι ο κώδικας, τουλάχιστον έως το f. 180, είναι αυτόγραφος του Μελετίου.

31 Για την ηθοποΐα ως ρητορικό είδος βλ. Hagen 1966.

προπαρασκευαστικών ασκήσεων ρητορικής.³² Θέμα πραγμάτευσής της αποτελεί το *ήθος* και το *πάθος*. Σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό του Ερμογένη, είναι «η μίμηση του χαρακτήρα ενός προσώπου, για το οποίο γίνεται λόγος (*μίμησις ἤθους ὑποκειμένου προσώπου*).³³ Άρα η ηθοποιία εξετάζει το πρόσωπο ως προς τους λόγους και τη συμπεριφορά του έναντι ορισμένων γεγονότων ή καταστάσεων³⁴. Το προγύμνασμα ονομάζεται προσωποποιία, όταν εκτός από τους φανταστικούς λόγους ενός προσώπου το οποίο συμμετείχε σε μια σκηνή, ο ρήτορας δημιουργεί και το πρόσωπο, το οποίο, αν και υπαρκτό, δεν παρίστατο στη σκηνή. Όταν το πρόσωπο είναι νεκρό, τότε μιλάμε για ειδωλοποιία.³⁵ Την ηθοποιία τη διακρίνει σε παθητική, ηθική και μικτή.³⁶ Επίσης σε μια ηθοποιία διακρίνει τρεις χρόνους: ξεκινά από το δύσκολο παρόν, προχωρεί με μια αναδρομή στο ένδοξο παρελθόν και κλείνει συνήθως με την αναφορά στο μέλλον, το οποίο αναμένεται δυσχερέστερο.³⁷

Η ηθοποιία αποτελεί την απάντηση στην ερώτηση, η οποία περιέχεται στον τίτλο ηθοποιίας ήδη από την εποχή του Ερμογένη: *Τίνας (ἢ ποίους) ἄν εἴποι λόγους ὁ δείνα* και μάλιστα σε μια ορισμένη επινοημένη κατάσταση. Το καθήκον του ρήτορα ἐγκείται στο να διατηρήσει πριν ἀπ' ὅλα το *πρέπον* στη διατύπωση, δηλ. να επιλέξει την ἐκφραση που ταιριάζει στο πρόσωπο, τον τόπο και τον χρόνο, επιδιώκοντας τα γεγονότα να διαδραματίζονται στις τρεις προαναφερθείσες χρονικές βαθμίδες.

Ὡς προς τα θέματα οι ηθοποιίες ποικίλλουν. Μπορεί να αντλούν ἀπό τη μυθολογία, την ιστορία, την καθημερινή ζωή, ἀλλά και ἀπό την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Τα χριστιανικά μάλιστα θέματα πρώτη φορά ἐντάσσονται στο θεματολόγιο των προγυμνασμάτων κατὰ τη μεσοβυζαντινή περίοδο ἀπό τον Νικηφόρο Βασιλάκη.³⁸

Φαίνεται ἐπίσης ὅτι καθαρά ρητορικά εἶδη, ὅπως η ηθοποιία, συχνά ἐκφέρονται ἐμμέτρως. Ἐπὶ παραδείγματι, ἐμμετρῆ ηθοποιία με θέμα παρμένο ἀπὸ τον χριστολογικὸ και μαριολογικὸ κύκλο συνέγραψε και ο Νείλος Ρόδου.³⁹ Η εισηγήση της ρητορικής δεν παρατηρεῖται, ὁμως, μόνο στη λόγια κοσμική ποίηση ἀλλά και στην υμνογραφία (καθὼς και σε ἄλλα εἶδη, ὅπως η βυζαντινὴ ιστοριογραφία, ο φιλοσοφικός, ο θεολογικός λόγος, ἀκόμη και νομικά

32 Hunger 1991, 180-191.

33 Για τον ορισμό του Ερμογένη στο Rabe 1913, 20.6-7.

34 Τα δομικά στοιχεία για την αφήγηση της ηθοποιίας είναι δύο: η ὑπαρξη μιας κατάστασης και ενός προσώπου. Βλ. Patillon 1988, 301-304.

35 Rabe 1913, 20.9-16. Σχετικά βλ. και Clark 1977, 199-201.

36 Rabe 1913, 21.10-18.

37 Rabe 1913, 21.19 - 22.3.

38 Η Pignani (1983, 43) αναφέρει ὅτι «l' introduzione di soggetti cristiani in un *corpus* progimnastico costituisce una innovazione propria del Basilace».

39 Παναγιώτου 1990-1992. Ο εκδότης συγκρίνει την ηθοποιία του Νείλου, με θέμα τους λόγους της Θεοτόκου προς τον πάσχοντα υιό της, προς ηθοποιία του Βασιλάκη με το αντίστοιχο θέμα (Pignani 1983, 169-180).

κείμενα). Η σχέση μάλιστα της ρητορικής με την υμνογραφία προχωρά πέρα από την μορφή και τα κοινά μέσα έκφρασης και στη δημιουργία συγγένειας περιεχομένου μεταξύ των ποιημάτων και των ρητορικών λόγων, όπως χαρακτηριστικά καταδεικνύουν περιπτώσεις νοηματικών και λεκτικών συμπτώσεων μεταξύ της Βυζαντινής Υμνογραφίας και των ρητορικών κειμένων των Πατέρων της Εκκλησίας.

Το κείμενο το οποίο στη συνέχεια θα εξετάσουμε αποσπασματικά, ως προς τα διαλογικά του μέρη, αποτελεί ουσιαστικά ένα μικτό είδος κειμένου, το οποίο συνδυάζει τα χαρακτηριστικά του κανόνα, ως υμνογραφικού είδους (πρόκειται για προσόμοιο ασματικό κανόνα σε ήχο πλάγιο δ' *Ἄσμα ἀναπέμψωμεν*⁴⁰) αλλά και χαρακτηριστικά της ηθοποιίας, μολονότι δεν αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα της. Για παράδειγμα, ο κανόνας δεν είναι αποκλειστικά διαλογικός, όπως θα ήταν αναμενόμενο σε μια ηθοποιία, αλλά περιλαμβάνει στην αρχή ένα σύντομο αφηγηματικό τμήμα, στο οποίο ο αφηγητής-υμνογράφος, όπως συνηθίζεται στην υμνογραφία του κανόνα, ζητά από τον Θεό να του δώσει το χάρισμα του λόγου για να ψάλλει την εκ Περσίας άφιξη και προσκύνηση των μάγων στους οποίους ο Ιησούς στέλνει ένα αστέρι προπομπό. Επιπλέον, δεν τηρείται η τριμερής διάκριση του χρόνου, μολονότι ο υμνογράφος διά στόματος των μάγων στην γ' και δ' ωδή αναφέρεται στις διατυπωθείσες κατά το παρελθόν προφητείες που αφορούν τη γέννηση του Χριστού. Είναι όμως φυσικό στον κανόνα μας να μην εξυπηρετεί αυτή η διάκριση. Πώς θα μπορούσε εξάλλου ο υμνογράφος να υπαινιχθεί ένα ζοφερότερο μέλλον, όταν η γέννηση του Χριστού αποτελεί για τη χριστιανοσύνη τη σωτηρία του ανθρώπου; Εντούτοις αυτή η «ανάμιξη ειδών» δεν προκαλεί έκπληξη, δεδομένου ότι τα ρητορικά προγυμνάσματα, όπως η ηθοποιία ή η έκφρασις, μπορούν να αποτελέσουν μέρος ενός ρητορικού λόγου ή και ενός ιστορικού κειμένου, γι' αυτό εξάλλου και διδάσκονταν από τους ρητοροδιδασκάλους.

Εύλογα, βέβαια, γεννάται το ερώτημα: ο κανόνας του κώδικα του Εσκοριάλ αποτελεί μια έμμετρη ηθοποιία, δηλαδή ρητορικό προγύμνασμα σε μορφή κανόνα, ή κανόνα ψαλλόμενο σε ναό κατά τη διάρκεια της εορτής των Μάγων; Με βάση τη μαρτυρία του κώδικα, ο οποίος περιλαμβάνει μόνο κανόνες και στιχηρά, υμνογραφικά δηλαδή κείμενα, ενώ δεν καταγράφεται κανένα άλλο ρητορικό κείμενο, μπορούμε με βεβαιότητα να υποστηρίξουμε ότι ο κανόνας μας αποτελεί λειτουργικό κείμενο. Πιθανότατα, ωστόσο, η συγκεκριμένη επιλογή του υμνογράφου να απορρέει από την επιθυμία του να προσδώσει στο κείμενό του εντονότερη δραματικότητα μέσω της ηθοποιίας. Αυτό φαίνεται και από τις επιλογές του υμνογράφου α) να καταγράψει τα πρόσωπα μετά την ολοκλήρωση του κανόνα, με την ένδειξη: *Τὰ τοῦ κανόνος πρόσωπα* και β) σε αρκετά από τα τροπάρια του κανόνα να παρουσιάσει τα πρόσωπα να διαλέγονται σε στίχους ή ημιστίχια, ενώ μέσα στο ίδιο τροπάριο μπορεί να

40 Ευστρατιάδης 1932, 225, αρ. 323.

απαντώνται συνδιαλεγόμενα περισσότερα από δύο πρόσωπα. Προβληματισμό βέβαια γεννά ο τρόπος με τον οποίο θα μπορούσε να αποδοθεί μελωδικά από τον χορό ή τους χορούς των ψαλτών ο υμνογραφικός λόγος. Προφανώς πρόκειται για αντιφωνικό λόγο, χωρίς εντούτοις να είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε λεπτομέρειες, δεδομένου ότι ο κώδικας που σώζει τον προσόμοιο κανόνα δεν είναι μουσικός κώδικας.

Αξίζει δε να σημειωθεί ότι ο κανόνας καταγράφει τόσο διαλόγους όσο και δραματικούς μονολόγους σε α' πληθυντικό πρόσωπο, με το οποίο ο υμνογράφος παρουσιάζει να μιλά το συλλογικό υποκείμενο «ήμεϊς» των Μάγων. Ο υμνογράφος παρουσιάζει τους Μάγους να εκφράζονται διά του συλλογικού υποκειμένου,⁴¹ προκειμένου να ξεδιπλώσει τη συναισθηματική κατάσταση των προσώπων καθόλη τη διάρκεια της πορείας τους, από τη στιγμή που αντιλαμβάνονται την παρουσία του φωτεινού αστεριού και έως την προσκύνηση. Ας δούμε όμως επιλεκτικά ορισμένα αποσπάσματα από το κείμενο του κανόνα, σε μια προσπάθεια να διερευνήσουμε το δραματικό-διαλογικό στοιχείο:

Ο κανόνας ξεκινά με έναν πρόλογο-προσευχή, τυπικό για κανόνα. Σ' αυτόν πρώτη φορά γίνεται αναφορά στο αστέρι που στέλνεται ως προπομπός στους Μάγους (τροπ. 2). Εκείνοι βλέποντάς το στην Ανατολή έμειναν έκπληκτοι, και σε α' πληθυντικό πρόσωπο, δηλωτικό του συλλογικού υποκειμένου, εκφέρουν τους παρακάτω λόγους. Ας σημειωθεί ότι σ' αυτό το τέταρτο και τελευταίο τροπάριο της α' ωδής εμφανίζεται τελευταία φορά ο υμνογράφος-αφηγητής:

*«Στῶμεν
ἀπερίτρεπτοι τὸν νοῦν
τί οὕτως ἐξεπλάγημεν»,
εἶπον ὀψέ ποτε πρὸς ἑαυτοὺς οἱ μάγοι,
«οὐ γὰρ τὸ ὀρώμενον
τῶν τυχόντων, ἄλλ' ἔστι
τί σημεῖον καινοῦ μυστηρίου.»*

Και στην γ' ωδή οι Μάγοι εκφράζονται διά του συλλογικού υποκειμένου. Στα τέσσερα τροπάρια της ωδής περιγράφουν τις σκέψεις που τους γεννά το θέαμα του λαμπρού άστρου. Στην δ' ωδή οι Μάγοι αναφέρονται στις επαληθευθείσες προφητείες σχετικά με την έλευση του Χριστού. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το δεύτερο τροπάριο της ωδής, όπου το δραματικό στοιχείο γίνεται έντονο μέσω των ρητορικών ερωτήσεων και των αναφωνήσεων των Μάγων. Οι Μάγοι αρχικά αναρωτιούνται πού γεννήθηκε ο βασιλιάς αυτός

41 Διά του συλλογικού υποκειμένου παρουσιάζει και ο Ρωμανός τους Μάγους να διαλέγονται με τη Θεοτόκο στο *κοντάκιον τῆς Χριστοῦ γεννήσεως*, με ακροστιχίδα «*Τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ ὕμνος*» (Grosdidier de Matons 1965, 48-77).

και μακαρίζουν την πατρίδα που τον έθρεψε. Αμέσως μετά αποφασίζουν να ξεκινήσουν το ταξίδι της αναζήτησής του:

«Ποῦ ἄρα γῆς
ὁ ἄναξ οὗτος γεγένηται;
Βασιλείοις
ποίοις δὲ μεμαίευνται;
Ὡς εὐτυχῆς ὄντως ἡ πατρίς
ἢ ἐνεγκαμένη
τὸν παῖδα τούτου καὶ τρέφουσα!
Ἡμεῖς δὲ προθυμία
καὶ σπουδῇ κεχρημένοι
πρὸς τὴν τούτου ἐξίωμεν ἔρευναν.»

Στο πρώτο τροπάριο της ε' ωδής μέσω του “δραματικού” μονολόγου των Μάγων ο υμνογράφος σκιαγραφεί την ψυχολογία τους. Οι Μάγοι εκφράζουν την έντονη επιθυμία τους να προλάβουν πρώτοι να προσκυνήσουν τον γεννηθέντα άνακτα και να συμπεριληφθούν στους δούλους του, ώστε να θεωρηθούν «των δούλων οι πρόκριτοι», ενώ στο δεύτερο τροπάριο εκφράζουν τις προσδοκίες τους για ανταμοιβή:

«Σὺν πολλῇ προθυμίᾳ
τῆς πορείας σήμερον
εὐθύς ἀψώμεθα·
μηδεὶς οὖν προλάβῃ
μὴ αὐτὸν πρὸ ἡμῶν προσκυνήσῃ τίς,
μηδὲ δοῦλος τούτῳ
καταλεγῆ πρὸ ἡμῶν ἄλλος,
ἵνα ᾧμεν τῶν δούλων οἱ πρόκριτοι.»

«Χαρισμάτων μεγάλων
ὄντως ἐπιτύχωμεν
ἑαυτῷ ἄνακτι
τούτῳ προσκυῶμεν
καὶ τιμὴν εὐτυχίσωμεν ἄσβεστον
καὶ διαιωνίζοντες·
διὰ παντὸς ἔξομεν κλέος
οἷα δοῦλοι φανέντες εὐπρόθυμοι.»

Μέσω του δραματικού μονολόγου στη συνέχεια οι Μάγοι εκφράζουν την εμπιστοσύνη τους στο αστέρι-οδηγό τους, το οποίο συνοδεύει τον τεχθέντα

άνακτα (τροπάρια 3 και 4). Στην ς' ωδή οι Μάγοι συσκέπτονται, για να αποφασίσουν ποια δώρα οφείλουν να προσφέρουν στον νεογέννητο βασιλιά. Η επιλογή των δώρων είναι αποτέλεσμα σκέψης και θεολογικού προβληματισμού (τροπ. 2-4):

«Ταχέως δεῦτε ὁμοῦ
καλῶς συνδιασκεψώμεθα
καὶ ἴδωμεν συνετῶς
ὅποια ὀφείλομεν
κομίσαι τῷ ἄνακτι
δῶρα, μήποτε ἄλλα
ἀντὶ ἄλλων κομισώμεθα.»

«Ὁ ἄναξ οὗτος διπλοῦς
ὡς ἐννοήσαμεν πέφυκε
Θεὸς ὁμοῦ καὶ βροτός·
διὸ καὶ κατάλληλα
δῶρα ἐκλεξάμενοι
προσφέρωμεν τούτῳ
καὶ καλῶς αὐτὰ προσδέξεται.»

«Νεκρῶ μὲν οἶα βροτῶ
ἐὰν τὴν σμύρναν κομίσωμεν,
ὡς δὲ μεγάλῳ Θεῶ
τὸν εὐώδη λίβανον,
οἶα δὲ παντάνακτι
καθαρὸν χρυσίον
οὐχ ἀμάρτωμεν τοῦ πρέποντος.»

Παρατηρούμε ότι μέχρι και την ς' ωδή η "δραματικότητα" του κειμένου εκφράζεται με τη χρήση του α' πληθυντικού προσώπου. Να επισημανθεί βέβαια ότι δεν πρόκειται για πρωτοπρόσωπη αφήγηση. Από την ζ' ωδή και εξής, με τη χρήση πλέον του διαλόγου, περιγράφεται πώς με την καθοδήγηση του φωτεινού αστέρος οι Μάγοι φτάνουν στην πόλη. Εκεί στέλνουν έναν δούλο τους να πληροφορηθεί τα διαδραματιζόμενα. Στη συναναστροφή τους με τους Ιουδαίους πληροφορούνται ότι βρίσκονται στην Ιερουσαλήμ και δέχονται πρόσκληση να ξεκουραστούν εκεί. Εν τω μεταξύ επιστρέφει ο δούλος και τους πληροφορεί για την ταραχή που επικρατεί στην πόλη. Στη συνέχεια στη δράση προστίθεται ένας νέος δούλος των Μάγων, ο οποίος αναγγέλει την άφιξη του αγγελιαφόρου του Ηρώδη. Ας δούμε ορισμένα αποσπάσματα:⁴²

42 Λόγω της κακής κατάστασης του κώδικα δεν κατέστη δυνατόν να γίνει η πλήρης μετα-

(Ἰουδαῖοι)
 «Ὁθνεῖοις < _ _ _ _ >
 ἐπεὶ τὴν κλῆσιν
 ἐπιζητεῖτε μαθεῖν
 τὴν τῆς πόλεως ταύτης
 ἐκδήλου οὔσης,
 ἡμεῖς μὲν πόλιν Θεοῦ
 αὐτὴν καλοῦμεν
 καὶ Ἱεροσόλυμα.
 Ἡμεῖς δὲ πόθεν ἐστὲ
 καὶ τί ζητεῖτε μαθεῖν;»

(οἱ Μάγοι)
 «Ναί, ξένοι τυγχάνομεν.
 Ποῦ δὲ ὑπάρχει
 ὁ γεννηθεὶς βασιλεύς;
 Τὸν γὰρ τούτου ἀστέρα
 ἡμεῖς ἰδόντες
 ἐπὶ τὴν ἀνατολήν
 ἐκ τῆς Περσίδος
 σπουδαίως ἐρχόμεθα
 τοῦ προσκυνῆσαι αὐτὸν
 καὶ δῶρα δοῦναι αὐτῷ.»

(ωδὴ η΄) Ἑπταπλασίως κάμινον
 (Ἰουδαῖοι)
 «Τὴν τῆς ὁδοῦ τινάξατε
 πρῶτα κόνιν, ἐπήλυδες,
 καὶ τῆς προσηκούσης
 ὡς χρεῶν ἀνέσεως
 καλῶς ἀπολάυσατε,
 ξεναγηθέντες οἷα εἰκός.
 Τάσει κεκμηκότες
 γὰρ ἐστὲ τῆς πορείας
 καὶ χρεῖα ὑμῖν τούτων.
 Κατὰ ταῦτα δέ, ὄπερ
 ἡμᾶς ἐπερωτᾶτε,
 μαθήσεσθε ὡς δέον.»

γραφὴ τοῦ f. 18. Ἐπειδὴ τα δύο πρῶτα τροπάρια τῆς ωδῆς ἔχουν μεταγραφεῖ μόνο ἐν μέρει, ἐπιλέγεται νὰ μὴν παρατεθοῦν, μολονότι πρόκειται γιὰ διαλογικὰ τροπάρια.

(δοῦλος τῶν Μάγων)
 «Ἀδημονία πάμπλειστος
 τοὺς πολίτας κατέλαβεν,
 ὡς αὐτὸς ἐγὼ
 ἀκήκοα, δεσπότηι μου.
 Ἰστάμενος ἔξω γὰρ
 πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ οἴκου ἡμῶν
 ἤκουσα ὡς πᾶσα
 ἡ πόλις ἐταράχθη
 καὶ ἄναξ ὁ Ἡρώδης
 ἀκηκόοτες ὅτι
 βασιλεὺς ἐγεννήθη,
 ὑμῶν ἐλθόντων ὧδε.»

(ἕτερος δοῦλος τῶν Μάγων)
 «Ἰσταται ἔξω ἄνθρωπος
 καὶ τὴν θύραν οὐ παύεται
 κόπτων ἀδεῶς
 καὶ εἰσελθεῖν ἐπείγεται.
 Τί οὖν ἀεισέβαστοι
 κελεύετε, δεσπότηι ἡμῶν,
 τοῦτον εἰσελθεῖν
 πρὸς τὴν ὑμῶν εὐκλείαν;
 (Μάγοι): *Ναί.* (Δοῦλος Μάγων): *Εἴσελθε.* (Μάγοι): *Τί θέλεις;*
 (ἄγγελος Ἡρώδη): *Χαίρετέ μοι, ὦ μάγοι.*
 Ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης
 καλεῖ ὑμᾶς φιλίως.»

Οἱ Μάγοι συνομιλοῦν με τον αγγελιαφόρο του Ἡρώδη, ο οποίος τους φέρνει πρόσκληση ἀπὸ τον βασιλιά του. Αποδέχονται τὴν πρόσκληση του Ἡρώδη καὶ με φιλικὴ διάθεση σπεύδουν νὰ τον συναντήσουν. Στὴ σκηνὴ που διαλογικὰ εκτυλίσσεται μεταξύ των Μάγων καὶ του Ἡρώδη (τελευταῖο τροπάριο ἠ' ὠδῆς καὶ θ' ὠδῆ), ο Ἡρώδης ἐπιδιώκει ἀρχικὰ νὰ μάθει πόσος καιρὸς ἔχει παρέλθει ἀπὸ τὴ στιγμὴ που ἐκεῖνοι εἶδαν τὸ ἀστέρι. Αφοῦ πάρει ἀπάντηση ἀπὸ τους Μάγους, τους συμβουλεῖ νὰ κατευθυνθοῦν πρὸς τὴ Βηθλεέμ, ὅπου σύμφωνα με τους ἀρχιερεῖς γεννήθηκε ὁ «νέος βασιλιάς», καὶ αφοῦ προσκυνήσουν, νὰ ἐπιστρέψουν σ' ἐκεῖνον, προκειμένου κι ἐκεῖνος με τὴ σειρά του νὰ προσκυνήσει:

(Μάγοι)

«Μετὰ πάσης ἐρχόμεθα
 πρὸς αὐτὸν σπουδῆς, ἄγγελε,
 οἶα πεφιλημένοι
 πρὸς σφοδρῶς φιλούμενον.»
 (ἄγγελος Ἡρώδη)
 «Ἡμῶν δὲ προάπελθε.»
 (ἄγγελος Ἡρώδη)
 «Οἱ μάγοι ἦλθον, ὦ βασιλεῦ.»
 (Ἡρώδης)
 «Μετὰ τῆς πρεπούσης
 εἰσελθέτωσαν δόξης.»
 (Μάγοι) «Ἡρώδη χαίρε ἄναξ!»
 (Ἡρώδης)
 «Πόσος χρόνος, ὦ φίλοι,
 ἀφ' οὗ ἀστήρ ἐφάνη;»
 (Μάγοι) «Ὡ ἄναξ, δύο χρόνοι.»

Ὡιδὴ θ'. Ἐξέστη <ἐπὶ τούτῳ ὁ οὐρανὸς>
 (ὁ Ἡρώδης)
 «Ἀπέλθετε ἐν πόλει τῇ Βηθλεέμ
 καὶ εὐρήσετε, φίλοι, τὸν ἄνακτα,
 ὄνπερ αἰδοῖ
 πάση προσκυνήσαντες, πρὸς ἡμᾶς
 εὐθύς ἐπανακάμψατε,
 ἵνα μεθ' ὑμᾶς κἀγὼ ἀπελθὼν
 ἐντίμως προσκυνήσω·
 ἐκεῖ γὰρ ἐγεννήθη,
 ἀρχιερεῖς οἱ ὧδε λέγουσιν.»

Στο σημείο αυτό ολοκληρώνεται το διαλογικό τμήμα του κανόνα. Στη συνέχεια ο υμνογράφος χρησιμοποιεί ξανά το δηλωτικό του συλλογικού υποκειμένου α' πληθυντικό πρόσωπο, για να περιγράψει διά στόματος των Μάγων την αναχώρησή τους και τελικά την προσκύνηση του θείου βρέφους. Συγκεκριμένα, μετά τη συνάντηση με τον Ηρώδη, οι Μάγοι, βγαίνοντας από την Ιερουσαλήμ, με χαρά διαπιστώνουν ότι το αστέρι επανεμφανίζεται, για να τους οδηγήσει. Ακολουθώντας το αστέρι βρίσκουν τον νεογέννητο Ιησού. Αφιππεύουν και με ευλάβεια προσκυνούν και προσφέρουν τα δώρα που του έφεραν:

(Μάγοι)
 «Γηθώμεθα, γηθώμεθα ἐκ ψυχῆς

καὶ τὰς χεῖρας καὶ αὐθις κροτήσωμεν!
 Ὁ γὰρ ἀστήρ
 ἅμα τῷ τῆς πόλεως ἐξελθεῖν
 ὁρᾶτε πῶς ἐπέφανε
 πρόσγειος, ὦ θαῦμα, καὶ χθαμαλός.
 Ἐφοδηγήσων ἤκεν
 ἡμᾶς πρὸς τὸν τεχθέντα
 ἄνακτα· τούτῳ οὖν ἐπόμεθα.»

«Ὁ πάμφωτος, ὁρᾶτε, ἔστη ἀστήρ.
 Ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς ὧδε γάρ ἐστι.
 Δεῦρο σπουδῆ
 ἵππων ἀποβάντες καὶ δουλικῶ
 ἐπεισελθόντες σχήματι
 τοῦτον προσκυνήσωμεν μετ' αἰδοῦς
 καὶ δῶμεν τούτῳ δῶρα,
 χρυσόν, λίβανον, σμύρναν,
 τοὺς θησαυροὺς ἡμῶν ἀνοίξαντες.»

Στο τελευταῖο τροπάριο οἱ Μάγοι, ἔχοντας πλέον προσκυνήσει τὸν μικρὸ Ἰησοῦ, αποφασίζουν νὰ ἐπιστρέψουν στὴν πατρίδα τους, χωρὶς νὰ δώσουν στὸν Ἡρώδη τὴν πληροφορία ποὺ ζητά:

Ἰδόντες σέ, παντάναξ, μετὰ τῆς σῆς
 πανασπίλου μητρὸς προσεπέσομεν
 ἐπὶ τῆς γῆς
 καὶ προσεκυνήσαμεν μετ' αἰδοῦς
 καὶ νῦν ἐπανακάμπτομεν
 ἐπὶ τὴν πατρίδα ἡμῶν καλῶς
 ἀφέντες τὸν Ἡρώδη,
 τὸν ἄφρονα ληρώδη
 οἷα λυττῶντα κύνα μαίνεσθαι.

Ὁ κώδικας στὴ συνέχεια παραθέτει τὰ πρόσωπα τοῦ κανόνα:

Τὰ τοῦ κανόνος πρόσωπα:
 Μάγοι.
 Ἰουδαῖοι.
 Δοῦλος τῶν μάγων, μηνύων αὐτοῖς τὴν γεγонуῖαν ἐν τῇ πόλει ταραχὴν.
 Ἔτερος δοῦλος τῶν μάγων, δηλῶν αὐτοῖς τὴν πρὸς αὐτοὺς ἄφιξιν τοῦ ἀγγέλου τοῦ Ἡρώδου.

Ἄγγελος τοῦ Ἡρώδου.
Ἡρώδης.



Συνοψίζοντας όσα μέχρι στιγμής εξετάσαμε είναι πρόδηλο ότι πρόκειται για έναν ασματικό κανόνα, δηλαδή για ένα λειτουργικό κείμενο υπό τύπον ηθοποιίας. Δεδομένου ότι α) δεν έχουμε μέχρι στιγμής εντοπίσει έναν αντίστοιχο κανόνα σε μορφή ηθοποιίας, ενός δηλαδή ρητορικού προαγυμνάσματος, όπως είναι ο συγκεκριμένος κανόνας, και β) ότι το κείμενο παραδίδεται σε κώδικα καθαρά υμνογραφικό και όχι σε σύμμικτο κώδικα, μέσα στον οποίο θα δικαιολογούνταν η παρουσία ενός μη λειτουργικού κειμένου, καθίσταται σαφές ότι ο κανόνας –παρά τις δυσκολίες που παρουσιάζει μετρικά και μουσικά στα σημεία με την έντονη διαλογικότητα– προοριζόταν για λειτουργική χρήση. Η έντονη μάλιστα διαλογικότητα του κειμένου δεν θα πρέπει να μας ξαφνιάζει, δεδομένου ότι αυτό συνδέεται με τον εορτασμό μιας δεσποτικής γιορτής (Χριστούγεννα). Έχει εξάλλου παρατηρηθεί ότι τα ρητορικά και υμνογραφικά κείμενα με τη μεγαλύτερη διαλογικότητα και δραματικότητα είναι τα κείμενα που συνδέονται με δεσποτικές και θεομητορικές εορτές.

Όπως προαναφέρθηκε, στο Βυζάντιο δεν επιβιώνει το δραματικό στοιχείο, όπως το γνωρίσαμε κατά την αρχαιότητα. Εντούτοις, δεν αμφισβητείται η ανάγκη του βυζαντινού ανθρώπου για έκφραση του δραματικού συναισθήματος, παρά τη συχνά εχθρική στάση που επεδείκνυε η Εκκλησία απέναντι στα θεάματα (μίμους, παντόμιμους, ιπποδρομίες κ.ά.).⁴³ Η δραματικότητα, η οποία είναι εντονότατη στη λειτουργική ποίηση του κοντακίου, με κύριο εκπρόσωπο τον Ρωμανό, βρίσκει δίαυλο έκφρασης και μέσα στην ποίηση του κανόνα. Στην παρούσα μελέτη παρουσιάστηκαν ορισμένες χαρακτηριστικές περιπτώσεις. Το ενδιαφέρον μας όμως θα πρέπει να εστιαστεί στον κανόνα

43 Η άποψη της επίσημης Εκκλησίας εκφράζεται κυρίως μέσα από το έργο του Ιωάννη του Χρυσοστόμου. Βλ. Pasquato 1976, Theocharides 1942 και Leyerle 2001. Επίσης καταγράφεται στις διατάξεις των Οικουμενικών Συνόδων, αρκετές εκ των οποίων ασχολήθηκαν με το θέμα, όπως η Σύνοδος της Καρθαγένης (ιδίως οι κανόνες 45 και 63: Ράλλη – Ποτλή 1853, τ. Γ', 414-415 και 469) και η έν Τρούλω Οικουμενική Σύνοδος (ιδίως οι κανόνες 51 και 62: Ράλλη – Ποτλή 1852, τ. Β', 424 και 448). Μια θεατρομαχία κηρύσσει τον 15^ο αιώνα και ο Συμεών Θεσσαλονίκης στο σύγγραμμά του *Διάλογος κατά πάντων τών αίρέσεων*, στο κεφάλαιο "Ότι δει άνιστορείν εύλαβώς τὰ θεία και εύσεβώς, και κατά τήν δεδομένην συνήθειαν" (PG 155, 112B-116D), όπου ασκεί κριτική στις θεατρικές παραστάσεις των καθολικών της εποχής του (αναλυτική παρουσίαση του λόγου κάνει ο Βιβιλάκης 2003, 67-88). Όπως, όμως, επισημαίνει ο Βιβιλάκης (2003, 98), «οι πατερικές ενστάσεις για το θεατρικό φαινόμενο δεν αφορούν άμεσα τον θεατρικό κώδικα, αλλά τη χρήση του και την αποτελεσματικότητά του στο κοινό».

των Μάγων. Μολονότι κανένας δεν μπορεί να υπαινιχθεί ότι ο κανόνας αυτός προοριζόταν για “παράσταση” με τους ιερείς και τους ψάλτες στον ρόλο των μίμων-ηθοποιών, η αντιφωνική απόδοση του κανόνα από τους διαφορετικούς χορούς των ψαλτών, η οποία θα εξασφάλιζε και τη δραματική απόδοσή του, θα μπορούσε να θεωρηθεί πιθανή. Δεν θα θεωρούσα απίθανο μάλιστα διαφορετικοί ψάλτες να αντάλλαζαν μελωδικά λόγους στο ίδιο τροπάριο, στα σημεία εκείνα όπου παρατηρείται έντονη διαλογικότητα. Δυστυχώς όμως ο κώδικας που παραδίδει το κείμενο δεν παρέχει σχετικές πληροφορίες.



Αλεξάνδρα Ζερβουδάκη

Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
zervoudaki@fks.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Βιβιλάκης, Ι. 1996. *Η θεατρική ορολογία στους Πατέρες της Εκκλησίας*. Διδ. διατριβή. Αθήνα.
- _____. 2003. *Θεατρική αναπαράσταση στο Βυζάντιο και στη Δύση*. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν.
- Δετοράκης, Θ. 1979. *Κοσμάς ὁ μελωδός. Βίος και ἔργον*, Θεσσαλονίκη: Πατρι-
αρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν - Ανάλεκτα Βλατάδων 28.
- _____. 2001. Ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου στην πρώτημη Βυζαντινή Ρητο-
ρική και στην Υμνογραφία. Στο: Ιωσ. Βιβιλάκης (επιμ.), *Δάφνη: Τιμητικός τόμος για τον Σπ. Α. Ευαγγελάτο*. Αθήνα: ERGO, 85-96.
- _____. 2007. Το διαλογικό στοιχείο στους λειτουργικούς ύμνους. Στο: Ιωσ. Βιβιλάκης (επιμ.), *Στέφανος: Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πού-
χνερ*. Αθήνα: ERGO, 385-397.
- Ευστρατιάδης, Σ. 1931. *Θεοτοκάριον*, τ. Α', Chennevières-sur-Marne: Τύποις
ἐφημερίδος «Ἄγών», Ἄγιορειτική Βιβλιοθήκη 7-8.
- _____. 1932. *Εἰρμολόγιον*. Chennevières-sur-Marne, Ἄγιορειτική Βιβλιοθή-
κη 9.
- Ζερβουδάκη, Α. 2002. *Θεοφάνης ο Γραπτός. Βίος και ἔργο*. Διδ. διατριβή (αδη-
μοσίευτη). Ρέθυμνο.
- Νικόδημος ο Αγιορείτης. 1974. *Θεοτοκάριον*, Ἀθήναι: Ἀποστολική Διακονία,
13-19.
- Παναγιώτου, Α. 1990-1992. Νείλου μητροπολίτου Ροδίου «Ἠθοποιῖα» ὡς ἐκ
προσώπου τῆς Θεομήτορος. Ἄθηνᾶ 81: 443-454.
- Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Ε. 1996. *Ταμείον ἀνέκδοτων Βυζαντινῶν
ἀσματικῶν κανόνων*. Αθήνα: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ὠφελίμων
Βιβλίων.
- Πλωρίτης, Μ. 1999. *Το θέατρο στο Βυζάντιο*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Πούχνερ, Β. 1984. *Ευρωπαϊκή Θεατρολογία*. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν.
- _____. 2001. *Ο Μίτος της Αριάδνης. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*. Αθή-
να: Εστία.
- Ράλλης, Γ. και Μ. Ποτλής (εκδ.) 1852-6. *Σύνταγμα τῶν θείων και ἱερῶν κανό-
νων τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, τ. 1-6, Ἐν Ἀθήναις.
- Σιμόπουλος, Θ. 1978. *Μελέτιος ὁ Γαλησιώτης (1230-1307). Ὁ ἄγνωστος θεολό-
γος, ὄσιος, ὁμολογητής, λόγιος, συγγραφεύς*. Αθήνα.

- Τωμαδάκης, Ν. Β. 1993 [1965]. *Βυζαντινή Ύμνογραφία και Ποίησης, ήτοι, Είσαγωγή εις την Βυζαντινήν Φιλολογίαν*, τ. Β'. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας.
- Anrich, G. 1913. *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*. I. Leipsig-Berlin: Teubner.
- Bouvy, Ed. 1886. *Poètes et mélodes; etude sur les origins du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église Greque*. Nîmes: Imprimerie La fare frères.
- Christ, W. – Paranikas, M. 1871. *Anthologia Graeca carminum christianorum*. Lipsiae: Teubner (αναστατική ανατύπωση 1973. Hildesheim: G. Olms), 236-242.
- Clark, D. L. 1977. *Rhetoric in Greco-Roman Education*. Westport: Greenwood Press, 199-201.
- De Andrés, G. 1965. *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*. II. Madrid.
- Grosdidier de Matons, J. 1965. *Romanos le Mélode, Hymnes*. II. Paris: Du Cerf, 48-77.
- _____. 1967. *Romanos le Mélode, Hymnes*. IV. Paris: Du Cerf, 143-167.
- Hagen, M. 1966. *Ἡθοποιΐα. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Διδ. διατριβή. Erlangen.
- Halkin, F. ³1957. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Bruxelles: Société des Bolandistes [Subsidia Hagiographica 8] = BHG
- Hunger, H. 1991. *Βυζαντινή Λογοτεχνία*. τ. Α'. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 180-191.
- Kennedy, G. 2000. *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*. Μτφ. Ν. Νικολούδης. Αθήνα: Παπαδήμας, 328-329.
- Kominis, A. (επιμ.). 1976. *Analecta Hymnica Graeca e codicis eruta Italiae Inferioris. IV Canones Decembris*. Roma: Tipogr. S. Pio, 129-142. = AHG
- Kourouses, S. 2006. Η έκκλησιαστική ρητορική. Στο: M. Grünbart (επιμ.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter/ Rhetorical Culture in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berlin/New York: De Gruyter, 169-188.
- Leroy, F. J. 1967. *L'homiletique de Procle de Constantinople*. Citta del Vaticano: Studi e Testi 247, 308-315.
- Leyerle, B. 2001. *Theatrical Shows and Ascetic Lives*. London/Los Angeles: University of California Press.

- Maas, P. και K. Trypanis 1963. *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina.* Oxford: Clarendon Press, 143-149.
- Migne, J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca.* Paris 1857- = PG
- Mioni, E. 1937. *Romano il Melode.* Padova.
- Pasquato, O. 1976. *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo, Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo,* Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Patillon, M. 1988. *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur.* Paris: Les Belles Lettres.
- Pignani, A. 1983. *Nicephoro Basilace Progimnasmii e Monodie.* Napoli: Bibliopolis.
- Rabe, H. 1913. *Hermogenis opera.* Leipzig: Teubner.
- Stiernon, D. 1978. Méléce le Confesseur. Στο: *Dictionnaire de Spiritualité*, v. 10. Paris: Beauchesne, col. 972-975.
- Theocharides, G. J. 1942. *Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel.* Διδ. διατριβή. München/Θεσσαλονίκη.



Dialogues in Byzantine liturgical Canon poetry

ALEXANDRA ZERVOUDAKI

Summary

EVEN though theatre does not survive in Byzantium in its original form—as it was known in Antiquity—, its relics are traced in some aspects of Byzantine life. In Byzantine Hymnography dramatic elements are evident in dialogues, and more specifically in the *kontakia* by Romanos. Yet, until recently, scholars have not examined the dramatic elements in *Canon* poetry dialogues. To further the survey in this domain, this paper presents some examples of dialogical expression in four canons. Particular emphasis is given to the fourth one, where a unique case of a Byzantine liturgical text in the form of «ἠθοποιῖα» is discussed. We deal with matters of authorship and form, with emphasis on the expanded use of dialogues in the *troparia* where the persons exchange verses. In conclusion, we advance the idea that this last canon reflects a liturgical tradition, which is related to the celebration of Christ Feasts and gives to the liturgical texts a dramatic character; this aspect of the text may imply a kind of “dramatic” performance.

Μια πηγή για την πνευματική ζωή της οθωμανικής Κρήτης του 18^{ου} αιώνα*

ΜΑΡΙΝΟΣ ΣΑΡΗΓΙΑΝΝΗΣ

Εισαγωγή

Ο ΠΩΣ ΕΙΝΑΙ ΓΝΩΣΤΟ, η Κρήτη πέρασε από τα χέρια των Βενετών σε κείνα των Οθωμανών με το μακροχρόνιο Κρητικό Πόλεμο, αρχής γενομένης από το 1645. Η οθωμανική κατάκτηση ολοκληρώθηκε το 1669 με την παράδοση του Χάνδακα στο μεγάλο βεζίρη Κιοπρουλού Φαζίλ Αχμέτ Πασά. Οι μεταβολές που επήλθαν στο νησί ήταν δραματικές, τουλάχιστον από πολιτισμική άποψη.¹ Ένα ολόκληρο στρώμα ελληνόφωνων λογίων εγκατέλειψε μαζί με τους Βενετούς το νησί, οδηγώντας στην εξαφάνιση της ισχυρής λογοτεχνικής παράδοσης που μάς έδωσε έργα όπως ο *Ερωτόκριτος* ή η *Ερωφίλη*. Σύμφωνα με την ελληνική ιστοριογραφία, η πολιτιστική ζωή της Κρήτης οδηγήθηκε στην παρακμή ή και στην εξαφάνιση: διαβάζουμε, λόγου χάριν, ότι «Η τουρκική κατάκτησις ανέκοψε κάθε πρόοδον. Η μόνη πνευματική εκδήλωσις του κρητικού λαού κατά τους σκοτεινούς χρόνους της τουρκοκρατίας υπήρξε το δημοτικό τραγούδι».² Ωστόσο, η άποψη αυτή αγνοεί το νέο μουσουλμα-

* Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη Nathalie Clayer και τον Alexandre Popovic για την πολύτιμη βοήθειά τους· ευχαριστίες οφείλω επίσης στους Αντώνη Αναστασόπουλο, Γιώργο Δέδε, Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, G. Hazai, Ηλία Κολοβό και Φωκίωνα Κοτζαγεώργη. Η μελέτη των 'Βιογραφιών' του Νουρί έγινε στο πλαίσιο προγράμματος του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών του Ι.Τ.Ε. σχετικά με την προσωπογραφία των μουσουλμάνων της οθωμανικής Κρήτης.

1 Αντίθετα, ορισμένες οικονομικές και εμπορικές όψεις της ζωής στην Κρήτη φαίνεται να παρουσιάζουν συνέχεια, όπως έδειξε η Greene 2005, *passim*.

2 Αποσκήτου 1971, 221. Ωστόσο, αρκετά δείγματα ελληνικής ποίησης των πόλεων συντέθηκαν κατά την οθωμανική κυριαρχία: πρβλ. Μαρκομιχελάκη 2004, 300-302.

νικό πληθυσμό του νησιού και τον πολιτισμό του.³ Εκτός από την κυρίαρχη ελίτ, η οποία σε μεγάλο βαθμό αποτελούνταν από διοικητές, αξιωματούχους, γενίτσαρους και ιεροδίκες (καδήδες) που στέλνονταν από άλλα σημεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας για μικρό συνήθως χρονικό διάστημα,⁴ ένα μεγάλο μέρος των κατοίκων εξισλαμίστηκε, πιθανότατα προκειμένου να επωφεληθεί από τα ειδικά προνόμια φορολογίας και κοινωνικής κινητικότητας.⁵ Ο μουσουλμανικός αυτός πληθυσμός, οι λεγόμενοι ‘Τουρκοκρητικοί’, διατήρησε την ελληνική γλώσσα, όπως αποδεικνύεται από άφθονα δείγματα λαϊκής προφορικής ποίησης, θρησκευτικής και κοσμικής.⁶ Λεπτομερής εξέταση των κειμένων αυτών θα μπορούσε να προσφέρει περισσότερα στοιχεία για την πολιτισμική συνύπαρξη των δύο μεγαλύτερων θρησκευτικών κοινοτήτων της Κρήτης κατά την οθωμανική περίοδο.

Εδώ θα περιοριστούμε κυρίως στην πρώτη ομάδα του μουσουλμανικού πληθυσμού, τα μέλη δηλαδή της κυρίαρχης ελίτ και το πολιτιστικό τους υπόστρωμα. Σύμφωνα με τον İ. Metin Kunt, «δεν υπάρχουν αρκετές πληροφορίες για τις μη επαγγελματικές δραστηριότητες [του ανώτερου στρώματος της τοπικής διοίκησης], όπως τα πολιτιστικά τους ενδιαφέροντα ή τις επιχειρηματικές τους απόπειρες».⁷ Ωστόσο, εξετάζοντας λεπτομερέστερα ένα μεγάλο φάσμα πηγών σχετικά με διάφορα μέλη αυτού του κοινωνικού στρώματος μπορούμε να εντοπίσουμε στοιχεία σχετικά με τέτοια ζητήματα. Μια χρήσιμη πηγή είναι για παράδειγμα οι μεταθανάτιες καταγραφές περιουσιών (*tereke*). Η Rossitsa Gradeva έχει κάνει ορισμένες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις σχετικά, όσον αφορά τη μουσουλμανική ελίτ της Σόφιας,⁸ το πλούσιο όμως υλικό που μας προσφέρει η οθωμανική Κρήτη δεν έχει μελετηθεί από αυτή την άποψη.⁹ Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε, λόγου χάριν, ένα δημοσιευμένο έγγραφο από τις αρχές της δεκαετίας του 1670, το οποίο απαριθμεί τα βιβλία του βακουφιού του Σοφού Μεχμέτ Πασά στο Χάνδακα· ανάμεσά τους, λεξικά, νομικά κείμενα

3 Η κατάσταση της έρευνας είναι κάπως καλύτερη όσον αφορά την πνευματική ζωή των μουσουλμάνων σε άλλες βαλκανικές πόλεις, ιδίως της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Βλ. π.χ. Fotić 2005· Kafadar 1994· Popović 1971 και 1992· Strauss 1996. Ένα οθωμανικό χειρόγραφο σχετικά με την ιστορία της Αθήνας δημοσιεύει ο Orhonlu 1973-1974.

4 Ορισμένοι φαίνεται να διατηρούσαν δεσμούς με το νησί. Ο Αχμέτ Κιαμίλ Πασάς, για παράδειγμα, διορίστηκε διοικητής των Χανίων για σύντομο διάστημα το 1172 (1758/59)· το 1173/1760 διορίστηκε διοικητής του Χάνδακα. Όταν παύθηκε (αρχές 1763) στάλθηκε στο Ρέθυμνο, και κατόπιν ξαναδιορίστηκε διοικητής των Χανίων (άνοιξη 1763). Βλ. Σταυρινίδης 1985, 123-24 και 131-32 (αρ. 2662-3 και 2678)· Süreyya 1996, 193, λ. ‘Ahmed Kâmil Paşa’.

5 Βλ. λ.χ. Kappler 1996, 89-91· Χιδίρογλου 1981, 336-50· Πεπονάκης 1997.

6 Βλ. Dedes 2000· Kappler 1996· Χιδίρογλου 1993, 183-219· Özbayrı – Zakhos-Papazakharidou 1976. Για παρόμοια κείμενα άλλων περιοχών της Ελλάδας πρβλ. Dedes, όπ.π.· Kappler, όπ.π.· Κοτζαγεώργης 1997.

7 Kunt 1983, 44.

8 Gradeva 2005.

9 Για μια πρώτη προσέγγιση σε τέτοιες μεταθανάτιες καταγραφές της Κρήτης βλ. Triantafyllidou-Baladié 1986· Φωτεινού 2005.

και βιβλία ποιητικής και μετρικής.¹⁰

I. Ο Νουρί Οσμάν και το έργο του

Η συγκεκριμένη πηγή που θα μελετήσουμε ανήκει στις αρχές του 19^{ου} αιώνα· πρόκειται για τις 'Βιογραφίες ποιητών της Κρήτης' (*Tezkere-i zu'arâ-yi cezîre-i Girid*) του Οσμάν Νουρί από τα Χανιά, τη μεγαλύτερη πόλη της δυτικής Κρήτης η οποία μέχρι τα τέλη του 18^{ου} αιώνα είχε φτάσει και ίσως ξεπεράσει το Χάνδακα σε εμπορική σημασία.¹¹ Το κείμενο του Νουρί σώζεται σε δύο γνωστά αντίγραφα· ένα, το πληρέστερο, βρίσκεται στο Τσορούμ της Τουρκίας (βιβλιοθήκη Hasan Paşa 2113/2, φφ. 209a-241a· στο εξής Η) και εκδόθηκε πρόσφατα (Kurtoğlu 2006), ενώ άλλο ένα αντίγραφο (το οποίο φέρει το δυσερμηνευτο εδώ τίτλο *Düstûr*, 'συλλογή κανόνων') σώζεται στο Βερολίνο (Staatsbibliothek preussischer Kulturbesitz, Ms. Or. Quart. 1500, φφ. 80b-106a· στο εξής Β).¹² Η βιογραφία του συγγραφέα έχει γραφτεί από το φίλο του, Κιαμί Γιαχγιά Εφέντη, στο τέλος του ίδιου χειρογράφου (Η 236b-241a, Β 106b-111b), το οποίο, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε, βρισκόταν στην κατοχή του τελευταίου,¹³ ενώ κάποια άλλα βιογραφικά στοιχεία δίνονται σε ένα έργο του İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1870-1957), βασισμένο σε μια σειρά άρθρων μιας οθωμανικής εφημερίδας της Κρήτης, της *İntibâh*.¹⁴ Τα άρθρα αυτά με τη σειρά τους φαίνεται να βασίστηκαν στα ίδια τα κείμενα του Οσμάν Νουρί και του Κιαμί Γιαχγιά.

Ο Νουρί, ποιητικό ψευδώνυμο του Οσμάν Εμίν Εφέντη, γεννήθηκε το 1181 Εγίρας (1767/8) στα Χανιά και ήταν γιος του Αχμέτ Μπέη, αγά των ιπέ-

10 Καραντζίκου-Φωτεινού 2003, 342 (αρ. 711). Το 1761, κατά την απογραφή της περιουσίας του παυθέντος διοικητή του Χάνδακα Μποσνάκ Μεχμέτ Πασά, αναφέρονται τα ιστορικά έργα του Ρασίτ και Ναϊμά· βλ. Σταυρινίδης 1985, 144 (αρ. 2701). Βλ. και παρακάτω, σημ. 46 για βιβλιοθήκες των δερβισικών τεκέδων της Κρήτης.

11 Greene 2005, 223-24.

12 Για το χφ. του Τσορούμ βλ. Kurtoğlu 2006, 25 και 43· για περιγραφή του χφ. του Βερολίνου (του οποίου φωτοτυπημένο αντίγραφο διαθέτει το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών στο Ρέθυμνο), βλ. Götz 1979, 294 (αρ. 308). Από τους βιογραφούμενους ποιητές ο Götz παραλείπει τον Αζίζ Αλή Εφέντη (Β 100b-101b) και τον Μεαμί Λαγουμτζιμπασηζαντέ (Β 102a). Ορισμένα στοιχεία δείχνουν ότι το χφ. του Βερολίνου αντιγράφηκε από τον Κιαμί (βλ. παρακάτω, σημ. 20)· το χφ. του Τσορούμ περιλαμβάνει επίσης τα *divan* του Νουρί και του Κιαμί.

13 Το όνομα του Κιαμί δηλώνεται στα φφ. Η 238b, Β 109a και 111a. Πρβλ. την περιγραφή του Götz 1979, 300 (αρ. 315).

14 Karpler 1996, 94· İnal 1988, τ. 3, 1244 κ.ε.· Kurtoğlu 2006, 15 κ.ε. Για τις οθωμανικές εφημερίδες της Κρήτης βλ. Karpler 1996, 94 σημ. 53 όπου και βιβλιογραφία. Ο Μπουρσαλή Μεχμέτ Ταχίρ ονομάζει τον Οσμάν Νουρί «Κολαγασί Αχμέτ Μπεηζαντέ (γιο του αγά της πτέρυγας Αχμέτ Μπέη) Νουρί Εφέντη», δηλώνοντας από παραδρομή προφανώς ότι καταγόταν από το Χάνδακα (Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 280).

ων (*ağa-yi farisân-i yesâr*, H 236b, B 106b). Ο πατέρας του πέθανε το 1205 (1790/1) σε ηλικία 70 ετών. Το 1215 (1800/1) ο Νουρί διορίστηκε γραμματικός των ντόπιων γενιτσάρων της πόλης, θέση για την οποία τού παραχωρήθηκε και ένα μεγάλο τιμάριο ή ζιαμέτι (H 238a, B 108b: *Hanya muhâfazasına me'mûr yerlü yeniceri ocağınîñ ze'âmetli kitâbeti ile*). Την εποχή που ο Κιαμί συνέθετε τη βιογραφία του, ο Νουρί μοίραζε το χρόνο του ανάμεσα στην πόλη των Χανίων και στο ζιαμέτι του, στο χωριό Μόρος.¹⁵ Πέθανε στα Χανιά το 1230 (1815/6). Ανήκε στη δερβισική αδελφότητα των Τζελβετή· σύμφωνα με τον Μπουρσαλή Μεχμέτ Ταχίρ, ήταν πνευματικό τέκνο του τζελβετή σείχη Σαλατζιζαντέ (βλ. και παρακάτω).¹⁶ Από τις 'Βιογραφίες' μαθαίνουμε επίσης ότι ο Νουρί είχε μάθει περσικά (γεγονός που συνάγεται και από το έργο του)¹⁷ από τον Χιφζί, ποιητικό ψευδώνυμο του Χαφίζ Ιμπραήμ Εφέντη από τα Χανιά, ενώ διατηρούσε αλληλογραφία με τον επικεφαλής των απογόνων του Προφήτη (*nâkibü'l-esrâf*) του Ναυπλίου, Καραγιλανζαντέ Σεγίτ Μεχμέτ Εμίν Εφέντη· φαίνεται ότι ο ίδιος είχε ταξιδέψει στο Ναύπλιο και είχε γνωριστεί εκεί με την τοπική διοικητική ελίτ (βλ. παρακάτω). Είχε εξαιρετική μόρφωση· στην αρχή των 'Βιογραφιών' του (H 210a, B 81a) αναφέρει τα παρόμοια έργα του [Κιναλιζαντέ] Χασάν Τσελεμπί και του Ριγιαζί, δύο διάσημα βιογραφικά λεξικά οθωμανών ποιητών γραμμένα στα τέλη του 16^{ου} και τις αρχές του 17^{ου} αιώνα αντίστοιχα.¹⁸ Εκτός από τις 'Βιογραφίες' συνέθεσε ποιήματα, η συλλογή των οποίων (*dîvân*) ήταν εν μέρει έτοιμη το 1209 (1794/5· H 238b, B 108b-109a).¹⁹ Άλλο ένα έργο του, αντίγραφο του οποίου σώζεται στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη και που μελετήθηκε από τον Matthias Karppler, παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον για την κοινωνική και πολιτιστική ζωή της μουσουλμανικής κοινότητας της Κρήτης: πρόκειται για ένα έμμετρο ελληνοτουρκικό λεξικό, με τον τίτλο 'Προσφορά του Νουρί' (*Tuhfe-i Nûriyye*), το οποίο γράφτηκε το 1797, ενώ ένα συμπλήρωμα προστέθηκε το 1809.²⁰ Τέλος, ένα ακόμα έργο του Νουρί, η

15 Μπορεί ίσως να διαβαστεί Μορνές και να ταυτιστεί με τις Μουρνιές, ένα χωριό τέσσερα χλμ. από τα Χανιά. Πρβλ. Σπανάκης 1991, τ. 2, 557-8.

16 Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 280. Δεν υπάρχει συνθετική μελέτη για την παρουσία των Τζελβετήδων (αδελφότητα με πολλά κοινά σημεία με τους Χαλβετήδες) στα Βαλκάνια· βλ. Clayer 1994, 126, 365 σημ. 2· *Encyclopaedia of Islam*, δεύτερη έκδοση, Leiden: E. J. Brill, 1960-2002 (στο εξής *EI*), λ. "Tarîka" .6 (N. Clayer - A. Popovic).

17 Έγραψε άλλωστε και κάποια ποιήματα στα Περσικά (βλ. H 239b, B 110a).

18 Βλ. Gibb 1900-1909, τ. 3, 199-201.

19 Η λεπτομέρεια αυτή αναφέρεται και από τον Mehmed Tâhir 1972, όπ.π.. Σώζονται τρία αντίγραφα της συλλογής, δύο στην Κωνσταντινούπολη και ένα στο Τσορούμ (Kurtoglu 2006, 21).

20 Karppler 1996. Σώζονται άλλα τρία αντίγραφα, δύο στην Κωνσταντινούπολη και ένα στο Τσορούμ (Kurtoglu 2006, 22-23). Οι 'Βιογραφίες' στο χφ. του Βερολίνου και το λεξικό στο χφ. της Γενναδείου φαίνεται να γράφτηκαν από διαφορετικό χέρι (ο Karppler, όπ.π., 93, δείχνει ότι το χφ. του τελευταίου δεν είναι αυτόγραφο). Το κείμενο του Κιαμί που ακολουθεί τις 'Βιογραφίες' ανήκει πιθανότατα στο ίδιο χέρι, πιθανότατα του ίδιου του Κιαμί. Ο τελευταίος (φ. 109b) αναφέρει τόσο τις 'Βιογραφίες' (*cezire-i mezkûrede zühûr eden zu'arânîñ*

‘Ιστορία της Κρήτης’ (*Târih-i Girid*), σώζεται στην Κωνσταντινούπολη και έχει ως θέμα του την οθωμανική κατάκτηση του νησιού.²¹ Ο Νουρί λοιπόν ανήκε στη διοικητική ελίτ της Κρήτης· ήταν καλά κατατοπισμένος στην ποιητική και μυστικιστική γραμματεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αλλά και χαρακτηριστικός ‘Τουρκοκρητικός’ της ανώτερης κοινωνικής τάξης, περήφανος για την πόλη του και με γνώσεις, τουλάχιστον, της ελληνικής γλώσσας.

Το έργο που εξετάζουμε εδώ είναι μια συλλογή βιογραφιών ποιητών, στη μακρά παράδοση των οθωμανικών *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, που ακολουθούνται από δείγματα των ποιημάτων τους.²² Η χρονολογία της σύνθεσής του δεν είναι σαφής· ένα *terminus post quem* αποτελεί η τελευταία ημερομηνία που αναφέρεται στο κείμενο, αρχές Μουχαρέμ 1217 (Μάιος 1802· Η 232a, Β 103b). Εκείνο που ξεχωρίζει το έργο του Νουρί από άλλα παρόμοια οθωμανικά κείμενα είναι το ότι όλοι σχεδόν οι βιογραφούμενοι είναι Κρητικοί (ως επί το πλείστον μάλιστα από τα Χανιά), ή τουλάχιστον έχουν κάποια σχέση με το νησί. Ανάμεσα στους 19 ποιητές που περιλαμβάνονται, τρεις μόνο δεν φαίνεται να έχουν καμία σχέση με το νησί· ο ένας από αυτούς, ο Σαμπρί Εμίν Εφέντη, γνωριζόταν με το συγγραφέα, ενώ η συμπερίληψη του περίφημου μεβλεβή ποιητή Σεΐχ Γκαλίπ Εφέντη μπορεί να αποδοθεί στις μυστικιστικές τάσεις του Νουρί. Ακολουθεί μια σύντομη περίληψη του κειμένου, η οποία θα καταδείξει ελπίζω το μεγάλο ενδιαφέρον που έχει το έργο του Νουρί για τη μελέτη της πολιτιστικής ζωής των μουσουλμάνων της Κρήτης.

II. Το περιεχόμενο του κειμένου

Ο πρώτος ποιητής που βιογραφείται είναι ο Σαλατζιζαντέ Σεΐχ Μουσταφά Εφέντης (Η 210b-213a, Β 81b-84a), γιος του χαλβετή σείχη Σιρρί Αχμέτ Εφέντη από τα Χανιά. Όταν πέθανε ο πατέρας του το 1170 (1758/9) (Β: 1172 [1758/9]), μορφώθηκε κάτω από την επίβλεψη του θείου του. Ύστερα από λίγο πήγε στην Κωνσταντινούπολη και εντάχθηκε στην αδελφότητα των Τζελβετή υπό την καθοδήγηση του Μπαντιρμαλιζαντέ Σεγίτ Χασίμ Εφέντη, σείχη του τεκέ του τάγματος στο Σκούταρι.²³ Κατόπιν επέστρεψε στα Χανιά, όπου έγινε

nâm ve esârları ... tercemelerin işbu risâle) όσο και το λεξικό (*ta’âllüm-i lisân-i rûmî içün... luğât-i rûmiyyede Nûrîyye nâm bir manzûme*).

21 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty., n° 205. Το χφ., το οποίο δεν μπόρεσα δυστυχώς να συμβουλευθώ, περιέχει άλλη μια βιογραφία (*terceme-i hâl*) του συγγραφέα. Βλ. Levend 1956, 125· Kurtoglu 2006, 21. Ο Π. Χιδίρογλου δίνει τον τίτλο *Girit tarihi ve fethi* και αριθμό χφ. 2536, συγχέοντας το χφ. με μια άλλη ιστορία της Κρήτης (*Târih-i Ikrîtis*), γραμμένη μετά το 1817 (Χιδίρογλου 1972, 473 σημ. 24· πρβλ. Levend 1956, 126).

22 Για τα κείμενα αυτά πρβλ. *EF*, λ. “*Tadhkîra*” (W. P. Heinrichs, J. T. P. de Bruijn, J. Stewart-Robinson).

23 Ο Σεΐχ Σεγίτ Μουσταφά Χασίμ Εφέντης (πέθ. 1197/1782-3) ήταν γιος και διάδοχος του

σεΐχης του τοπικού τεκέ των Τζελβετιδών. Τη στιγμή που ο Νουρί συνθέτε το έργο του, ο Σαλατζιζαντέ εξακολουθούσε να ζει στο σπίτι του πατέρα του· γνωριζόταν με το συγγραφέα, στον οποίο έδωσε ο ίδιος κάποια δείγματα των ποιημάτων του. Σύμφωνα με τον Μπουρσαλή Μεχμέτ Ταχίρ, πέθανε το 1220 (1805/6)· ωστόσο σύμφωνα με άλλες πηγές πέθανε στο Χάνδακα μετά το 1240 (1824/5). Σημαίνουσα προσωπικότητα του κρητικού σουφισμού, έγραψε διάφορα έργα, μεταξύ των οποίων την εξιστόρηση του μαρτυρίου ενός χαλβετιδερβίση στο Χάνδακα το 1757.²⁴

Ο Χατζή Χαφιζ Αμπντουλχαμίτ Εφέντης, με το ποιητικό ψευδώνυμο Αμπντί (Η 213α-216α, Β 84α-87α), ήταν γιος του Χαφιζ Μουσταφά Εφέντη, μιάμη του τζαμιού του σουλτάνου Ιμπραήμ στα Χανιά. Μαθήτευσε το 1170 (1756/7) (Β: 1160 [1747]) στον Τοκαντί Μεχμέτ Εφέντη (ο οποίος τού δίδαξε τις «εξωτερικές» επιστήμες, δηλαδή όχι τη μυστικιστική γνώση) και, αφού πήγε για προσκύνημα στη Μέκκα, επέστρεψε στην πατρίδα του, όπου διαδέχθηκε τον πατέρα του. Όταν πέθανε ο μουφτής των Χανίων, Χατζή Μουσταφά Εφέντη, πήρε τη θέση του και τη διατήρησε για δεκαπέντε χρόνια. Κήρυττε επίσης, με μεγάλη επιτυχία, στο τζαμί του Πουσουφ Πασά. Ωστόσο, το 1206 (1792) αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη θέση του μουφτή, λόγω των σχέσεών του με «κακοποιούς και διεφθαρμένους ανθρώπους της πόλης» (*ba'z-i bed-siriş ve bed-endiş ve bed-hâh kurenâya mukârenet etmeleriyile*). Αποσύρθηκε στο κτήμα του (*çiftlik*), το οποίο ονομαζόταν Σελσεμπίλ (το όνομα μιας πηγής του παραδείσου) και πέθανε εκεί στα τέλη του 1208 (1794). Ο προαναφερθείς Σαλατζιζαντέ Μουσταφά Εφέντη συνέθεσε για το θάνατό του ένα χρονόγραμμα (*târîh*).²⁵

Ο Χατζή Μεχμέτ Εφέντης Τασκεντί (από την Τασκένδη;), γνωστός και ως Ταστσιζαντέ («γιος του πελεκητή πέτρας», Η 216α-β, Β 87α-β), ήταν επίσης μουφτής, καθώς διαδέχθηκε τον δάσκαλό του, τον Πεντί Αλή Εφέντη, όταν εκείνος πέθανε.²⁶ Κάποια στιγμή τέθηκε υπό απαγόρευση (*bir def'a mahcûr*

Σείχ Μπαντιρμαλή Σεγίτ Πουσουφ Νιζαμεντίν Εφέντη ελ-Τζελβετι (πέθ. 1166/1752-3), ιδρυτή του τεκέ Μπαντιρμαλή στο Σκούταρι. Βλ. Zâkir Şükri Efendi 1980, 21 και πρβλ. Mehmed Tâhir 1972, τ. 1, 131.

24 Τα έργα του έχουν δημοσιευτεί πρόσφατα (Kurnaz - Tatçı - Aydemir 2000, Tatçı - Kurnaz - Aydemir 2001). Βλ. και Mehmed Tâhir 1972, τ. 1, 131-32, όπου μπορούν να βρεθούν πληροφορίες και για άλλες μορφές του κρητικού σουφισμού. Διάδοχός του ήταν ο Γκιριτλί Αμπντουλατίφ Εφέντης (όπ.π.).

25 Το χρονόγραμμα δίνει τη χρονολογία 1216 (1801): Kurnaz - Tatçı - Aydemir 2000, 124-126.

26 Γνωρίζουμε ότι ο Πεντί Αλή Εφέντης ήταν επίσης δάσκαλος του Χανιαλί Εμπού Μπεκίρ Εφέντη, ο οποίος μετέφρασε ιατρικό βιβλίο από κάποια ευρωπαϊκή γλώσσα (που δεν προσδιορίζεται) το 1115 (1703/4)· βλ. Mehmed Tâhir 1972, τ. 3, 241. Ίσως υπάρχει σύγχυση με τον Νουχ γιο Αμπντουλμενάν, εξισλαμισμένο χριστιανό γιατρό από την Κρήτη, ο οποίος περίπου την πρώτη δεκαετία του 18^{ου} αιώνα μετέφρασε στα οθωμανικά ένα βιβλίο περί ιατρικής, συμβάλλοντας στην αντικατάσταση του μοντέλου του Γαληνού από εκείνο του

olub), κατόπιν όμως επέστρεψε στο αξίωμά του, το οποίο διατήρησε μέχρι το θάνατό του. Έγραψε χρονόγραμμα για το θάνατο του βεζίρη Αζμζαντέ Ισμαήλ Πασά στα Χανιά.²⁷

Ο Μπιναμάζ (εκείνος δηλαδή που δεν προσεύχεται) Αχμέτ Εφέντης, γνωστός ως Χικμετί (Η 216b-217b, Β 87b-89a), γεννήθηκε στα Χανιά και ανήκε στη δερβισική αδελφότητα των Ουβείσή.²⁸ Αν και ποτέ δεν πάτησε το πόδι του σε τζαμί, είχε τη φήμη ενός άγιου δερβίση και επέλεξε να ζει μοναχικά· είχε γνώσεις ιατρικής και μαντείας. Πέθανε το 1144 (1731/2)· χρονόγραμμα για το θάνατό του έγραψε ο ποιητής Ναχιφί.

Οι δύο επόμενοι ποιητές δεν έχουν σχέση με την Κρήτη. Ο ένας είναι ο περίφημος μεβλεβής Σεΐχ Γκαλίπ Εφέντης (Η 217b-220a, Β 89a-91a), μια από τις σημαντικότερες μορφές της οθωμανικής ποίησης του ύστερου 18^{ου} και του πρώιμου 19^{ου} αιώνα.²⁹ Η συμπερίληψή του στο έργο του Νουρί, εκτός του ότι δείχνει τις γνώσεις του τελευταίου για τους σύγχρονους του ποιητές, δείχνει επίσης τις δερβισικές συμπάθειές του και τα αντίστοιχα δίκτυα επικοινωνίας ανάμεσα στην Κωνσταντινούπολη (όπου έζησε και έδρασε ο Σεΐχ Γκαλίπ) και τις επαρχίες. Ο δεύτερος είναι ο Νασίτ Ιμπραήμ Εφέντης (Η 220a-221a, Β 91a-92b), γιος του Λενγκ Οσμανπασαζαντέ Ρατίπ Αχμέτ Πασά.³⁰ Γεννήθηκε το 1162 (1748/9) και ήταν θαλαμηπόλος (*mabeynci*) των σουλτάνων Μουσταφά Γ' και Αμπντουλαμίτ Α'· το 1186 (1772/3) στάλθηκε ως καπουτζήμπασης (*karucibasi*) στη Λάρισα (Γενισεχίρ). Πέθανε στις 4 Ρεμπιουλέβελ 1206 (1.11.1791) και τάφηκε στο Άγιαζμα Τζαμί στο Σκούταρι της Κωνσταντινούπολης. Η συλλογή των ποιημάτων του (*dîvân*) περιέχεται στο ίδιο χειρόγραφο με το έργο του Νουρί (χφ. Βερολίνου, Β 1b-77b),³¹ κάτι που ίσως εξηγεί την αναφορά του στο κείμενο. Μπορεί κανείς να υποθέσει ότι η συλλογή ήταν στην κατοχή του Νουρί.³²

Παράκελσου και της δυτικής ιατρικής γενικότερα: Lewis 1982, 230.

27 Ο Αζμζαντέ Ισμαήλ Πασάς πέθανε το 1144 (1731/2), στη Δαμασκό όμως, τουλάχιστον σύμφωνα με τον Süreyya 1996, 831-2, λ. "İsmail Paşa (Azmozâde)". Ωστόσο σε έγγραφο του ιεροδικείου Χάνδακα αναφέρεται ο διοικητής Χανίων Ισμαήλ Πασάς, ο οποίος πέθανε μεταξύ 1151 (1738) και 1152 (1739) (βλ. Σταυρινίδης 1984, 253 [αρ. 2296] και πρβλ. 236 [αρ. 2267] όπου αναφέρεται ήδη ο νέος διοικητής Αχμέτ Πασάς).

28 Πρόκειται ίσως για τη μοναδική μαρτυρία για την παρουσία αυτής της αδελφότητας (κλάδος των Χαλβετীদের, με κέντρο τη Δαμασκό) στα Βαλκάνια κατά το 18^ο αιώνα. Πρβλ. Clayer 1994, 171-2 και 269. Ο Mehmed Tâhir 1972, τ. 1, 131, φαίνεται να αναφέρεται σε άλλον ένα Χικμετί Εφέντη, θαμμένο επίσης στα Χανιά, ο οποίος ήταν μαθητής του ίδιου σείχη (*pirâds*) μαζί με τον Σαλατζιζαντέ.

29 Βλ. π.χ. Gibb 1900-1909, τ. 6, 175 κ.ε.· *İslam Ansiklopedisi* (στο εξής *İA*), λ. "Şeyh Gâlib" (A. Gölpınarlı)· *EP*, λ. "Ghâlib Dede" (F. İz).

30 Για τον Ρατίπ Αχμέτ Πασά (πέθ. 1175/1761), ποιητή επίσης, βλ. Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 308: γεννημένος στη Λάρισα, χρημάτισε διοικητής της Πελοποννήσου.

31 Βλ. Götz 1968, 282-283 (αρ. 402).

32 Το χφ. του Βερολίνου, ωστόσο, φαίνεται να είναι αντιγραμμένο όχι από το Νουρί αλλά από τον Κιαμί Γιαχιά· βλ. παραπάνω, σημ. 20.

Ο Σαμί Εμπού Μπεκίρ Πασάς (Η 221a-222b, Β 92b-94a) ήταν βεζίρης από μια οικογένεια που μετρούσε τέσσερις γενεές τέτοιων ανώτατων αξιωματούχων (*vezîr bin vezîr bin vezîr bin vezîr*) από τον Εύριπο (Χαλκίδα). Μαθητής του μακαρίτη Γκελενμπεβή Ισμαήλ Εφέντη,³³ με πολύ καλή μόρφωση και ταλέντο στην καλλιγραφία, διορίστηκε καϊμακάμης (τοποτηρητής) του Μεγάλου Βεζίρη το 1214 (1799/1800).³⁴ δύο χρόνια αργότερα διορίστηκε διοικητής των Χανίων, όπου γνωρίστηκε με το συγγραφέα.

Ο Καραγιλανζαντέ Σεγίτ Μεχμέτ Εμίν Εφέντης, γνωστός ως Σαμπρί (Η 222b-223b [στην επικεφαλίδα αναφέρεται ως Μιρί Εμίν Εφέντης], Β 94a-95a), από το Ναύπλιο, γεννήθηκε τυφλός· ήταν φίλος και αλληλογράφος του Νουρί, όπως ήδη αναφέραμε. Παρά το φυσικό του ελάττωμα, ανήκε στην τοπική ελίτ, καθώς ήταν επικεφαλής των απογόνων του Προφήτη στην πόλη (*nakibü'l-ezrâf*)³⁵ και συμπότης του διοικητή της (*mîrimîrân*), στον οποίο φέρεται να έδωσε πνευματώδη απάντηση σε έναν μάλλον αγενή υπαινιγμό του για την τυφλότητα του ποιητή. Στη βιογραφία του δεν δίνονται χρονολογίες, μπορούμε όμως να συμπεράνουμε πως ζούσε ακόμα την εποχή σύνθεσης του έργου.³⁶

Ο Χαφιζ Ιμπραήμ Εφέντης, με το ποιητικό ψευδώνυμο Χιφζί (Η 223b-225b, Β 95a-96b), ήταν γνωστός και ως Φαρισί Χοτζασί («δάσκαλος των Περσικών») και αποτελεί μια από τις πιο ενδιαφέρουσες μορφές της συλλογής. Κάτοικος των Χανίων, ήταν δάσκαλος (*muâllem-i sibyân*) με μεγάλη φήμη, καθώς όχι μόνον ο Νουρί αλλά και οι περισσότεροι υψηλόβαθμοι αξιωματούχοι της πόλης (*ekser-i vulât-i azâm*) παρακολουθούσαν τα μαθήματά του. Προς το τέλος της ζωής του, ωστόσο, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τα Χανιά, επειδή κάποιιο τον παρενοχλούσαν (*ba'z-i kimesnelerden rencîde olub*)· μετακόμισε με την οικογένειά του στο Χάνδακα, όπου παρέμεινε έξι χρόνια. Κατόπιν επέστρεψε στα Χανιά και πέθανε εκεί από πανώλη στις αρχές του Ραμαζάν 1213 (1799).³⁷ Έγραψε ποιήματα στα Αραβικά, τα Περσικά και τα Τουρκικά, χρονογράμματα, σάτιρες και ανέκδοτα (*letâ'if*)· ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι έγραψε επίσης μικτά ποιήματα στα Ελληνικά και τα Τουρκικά (*lisân-i rûmî ile mülemma' ez'âr*).

33 Ο σπουδαίος αυτός μαθηματικός (πέθ. 1205 [1790/91]) υπήρξε δάσκαλος και άλλων ουλεμάδων της εποχής. Süreyya 1996, 819, λ. "İsma'il Efendi". Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 243, 274.

34 Πρβλ. Süreyya 1996, 1754. Σύμφωνα με άλλη εκδοχή πέθανε στη Χαλκίδα το 1229 (1813): Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 88-89.

35 Για το θεσμό αυτό κατά το 18^ο αιώνα βλ. Canbakal 2005.

36 Πρβλ. και Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 384.

37 Μια επιδημία πανώλης έπληξε τα Χανιά το 1796 και εξαπλώθηκε σε ολόκληρη την Κρήτη επί δύο χρόνια· ο Χιφζί θα ήταν λοιπόν ένα από τα τελευταία θύματα. Βλ. Δετοράκης 1977, 122-123 και σημ. 34.

Λίγες είναι οι πληροφορίες για τον Ναχιφί Εφέντη (H 225b, B 96b-97a), εκτός από το ότι συνέθεσε ένα χρονόγραμμα για το θάνατο του Χικμετή το 1732 (H 217a, B 88a, βλ. παραπάνω). Γεννήθηκε στο Χαρπούτ της Μικράς Ασίας και κατόπιν εγκαταστάθηκε στα Χανιά. Πέθανε εκεί το 1169 (1755/6), αφού επέστρεψε από το προσκύνημα.³⁸

Ο Βατζίτ Εφέντης (H 225b-226b, B 97a-98a) ήρθε στα Χανιά το 1151 (1738/9) μαζί με τον Γκιουρτζού Ισμαήλ Πασά, καθώς ήταν ο γραμματικός των οικονομικών του (*hazine kitâbeti ile*). «Ηδονιστής και καλοζωιστής» (*mezheb-i rind lâübâlî-meşreb*), έγινε φίλος με τον πατέρα του Νουρί, καθώς και των Σεχρί Τσελεμπή και Σεζαΐ Χασάν Εφέντη. Ανήκαν όλοι στην αδελφότητα των Γκιουρσενί. Όταν ο Ισμαήλ Πασάς πέθανε στα Χανιά,³⁹ ο Βατζίτ Εφέντης επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη· στάλθηκε κατόπιν ως ντεφτερντάρης στο Βελιγράδι, όπου και πέθανε.

Ελάχιστες πληροφορίες μας δίνονται για τους επόμενους δύο ποιητές, και οι δύο από τους οποίους προέρχονταν από το Χάνδακα, μια πόλη που όπως φαίνεται γνώριζε λιγότερο ο Νουρί. Ο Μπεντρί Αχμέτ Εφέντης (H 226b-227a, B 98a-b) πέθανε στη γενέτειρά του το 1175 (1761/2), ενώ ο Τζιζμί Αχμέτ Εφέντης (H 227a-b, B 98b-99a), ένας «πνευματώδης και καλοσυνάτος καλοζωιστής», πέθανε και κείνος στην ίδια πόλη το 1196 (1781/2).⁴⁰

Ο Λεμίπ Εφέντης (H 227b-228b, B 99a-100a) ήταν γιος του μουφτή του Χάνδακα. Συνδέθηκε φιλικά με τον ποιητή Κιανί, όταν ο τελευταίος είχε εξοριστεί στην Κρήτη το 1170 (1756/7). Ήδη πολύ νέος ήταν ικανός ποιητής, και σύμφωνα με τον Νουρί θα γινόταν εξαιρετικός αν συνέχιζε τις σπουδές του. Νέος ακόμα, καθώς φαίνεται, πέθανε το 1182 (1768/9).⁴¹ Εδώ υπάρχει ίσως κάποια σύγχυση: ο γνωστός ποιητής Κιανί ήταν περίπου σύγχρονος με τον Λεμίπ Τσελεμπή, αν και έζησε πάνω από είκοσι χρόνια περισσότερο. Όντως είχε εξοριστεί, όμως το 1196 (1782) και στη Λήμνο· δεν αναφέρεται αλλού εξορία ή έστω επίσκεψή του στην Κρήτη. Το 1756, όταν κατά τον Νουρί θα είχε εξοριστεί, είχε στην πραγματικότητα αποσυρθεί στη Σιλιστρία ως γραμματέας του τοπικού διοικητή.⁴² Δεν μπορούμε φυσικά να αποκλείσουμε την πιθανότητα να υπήρχαν δύο ποιητές με το ίδιο ψευδώνυμο.

Ο επόμενος βιογραφούμενος είναι ο περίφημος Αμπντουλαζίζ (B: Αμπντουλχαϊρ) Εφέντης, γνωστός ως Αζίζ Αλή Εφέντης (H 229a-b, B 100b-101b).

38 Δεν πρέπει να συγχέεται με τον Σουλεϊμάν Ναχιφί (πέθ. 1151 [1738/39]· βλ. Gibb 1900-1909, τ. 6, 78 κ.ε.) ούτε με τον Μεχμέτ Εμίν Ναχιφί (πέθ. 1203 [1788/89]· βλ. Götz 1968, 149, αρ. 218).

39 Ο [Γκιουρτζού] Ισμαήλ Πασά ήταν τότε διοικητής των Χανίων· βλ. Σταυρινίδης 1984, 253.

40 Δεν πρέπει να συγχέεται με τον Τζιζμί Αχμέτ Μπέη (πέθ. 1245 [1829/30]· βλ. Götz 1968, 118, αρ. 173).

41 Δεν πρέπει να συγχέεται με τον Λεμίπ Μεχμέτ Εφέντη (1203-1284 [1788/89-1867/68]· βλ. Götz 1968, 154, αρ. 225).

42 Βλ. Gibb 1900-1909, τ. 4, 159 κ.ε.· *EP*, s.v. “Kâni, Abû Bakr” (J. R. Walsh).

Γιος του Ταχμισσί Μεχμέτ Εφέντη, παλιά ντεφτερντάρη Κρήτης, έγινε μετά το θάνατο του πατέρα του αγάς των εθελοντών της αριστερής πτέρυγας (*ağayî gönüllüyân-i yesâr*). Λίγο μετά πούλησε την περιουσία του και το αξιωμα του (*ağalığımı dahî fürûht edüb*) και πήγε με την οικογένειά του στην Κωνσταντινούπολη, όπου διορίστηκε στην προσωπική φρουρά του σουλτάνου (*silahşor-i hassa*) και στην ακολουθία του Γκιριντί (Κρητικού) Γιουσούφ Αγά, κεχαγιά της Βαλιντέ Σουλτάνας (από άλλες πηγές, γνωρίζουμε ότι ο Αγάς ήταν και συγγενής του). Στάλθηκε ως φοροσυλλέκτης στη Χίο, και κατόπιν στο Βελιγράδι· δύο χρόνια μετά στάλθηκε ως πρεσβευτής στην Ευρώπη, όπου και πέθανε. Ο Νουρί σημειώνει ότι δεν γνώριζε Αραβικά, είχε όμως καλές γνώσεις Περσικών· λόγω του ελεύθερου και χαλαρού χαρακτήρα του, είχε τη φήμη αιρετικού (*beyn al-ehâlî töhmet-i zındıka ile müttehim*).⁴³

Ο Σουλεϊμάν Τσαούσογλου Χατζή Ιμπραήμ, ή Μπεσίμ Εφέντης (H 229b-230a, B 101b), ήταν γιος ενός γενιτσάρου των Χανίων. Ήταν αρωματοπώλης και γραφέας αιτήσεων (*attârlık ve arzuhâlcilik ihtiyâr edüb*), συνδυάζοντας πιθανότατα δύο επαγγέλματα σε ένα κατάσταση. Όταν ωστόσο επέστρεψε από το ιερό προσκύνημα, σχετίστηκε με κάποιους «γλεντζέδες» (*yârân-i safâ*) και συνήθισε το κρασί. Έγινε μέθυσος και τελικά πέθανε το 1201 (1786/7). Σύμφωνα με τον Νουρί, τα ποιήματά του ήταν «πνευματώδη, αν και χωρίς κανόνες» (*kavâ'idsiz ancak letâ'ifden hâlî değildir*)· δεν παραθέτει ωστόσο δείγματα της ποίησης αυτής.⁴⁴

Ο Λαγουμτζιμπασιζαντέ Χατζή Σεΐχ Αχμέτ Εφέντης, γνωστός και ως Μεαμπί (H 230a-b, B 102a) ή Μεαλί (κατά το χφ. του Τσορούμ) φαίνεται να ήταν μια εξέχουσα μορφή του κρητικού σουφισμού. Γεννημένος στο Χάνδακα, στράφηκε νέος προς το μυστικισμό, εντασσόμενος όπως φαίνεται στην αδελφότητα των Καντιρήδων, και πήγε στη Μεδίνα, όπου έγινε μαθητής του Σεΐχ Σεμμιάς Καντιρή.⁴⁵ Κατόπιν επέστρεψε στο Χάνδακα, όπου έγινε επικεφαλής του τεκέ της πόλης.⁴⁶ Πέθανε από πανώλη το 1213 (1798/9), πιθανότατα κατά

43 Ο Αζίζ Αλή Εφέντης πέθανε το 1798 στο Βερολίνο. Βλ. Χιδίρογλου 1972, 467-69· *ΙΑ*, λ. "Aziz Efendi" (M. C. Baysun-A. H. Tanpınar). Με το όνομα Αζίζ Αλί Αγάς αναφέρεται ως μουτεβελής (διαχειριστής) του βακουφιού που αφιέρωσε ο πρώην διοικητής Κρήτης Κιαμίλ Αχμέτ Πασάς στο τζαμί του Ντεφτερντάρη Αχμέτ Πασά στο Χάνδακα στις 15 Ρετζέπ 1176 (30/1/1763): βλ. Καραντζίκου-Φωτεινού 2003, 467 (αρ. 920).

44 Βλ. όμως Kurtoglu 2006, 86-87 σημ. 54, όπου παρατίθενται στίχοι του Μπεσίμ Εφέντη.

45 Η αδελφότητα των Καντιρή είχε ισχυρή παρουσία στα Βαλκάνια από τις αρχές του 17^{ου} αιώνα και εξής. Πρβλ. *ΕΡ*, λ. "Tarika.6.b" (N. Clayer - A. Popovic)· Clayer 1994, 239. Οι Καντιρήδες της Κρήτης φαίνεται να είχαν στενούς δεσμούς με τη Μεδίνα· σύμφωνα με τον Εβλιγιά Τσελεμπί, ο τεκές τους στο Χάνδακα ιδρύθηκε από τον Σαλίχ, ένα δερβίση από τη Μεδίνα. Βλ. Kahraman - Dağlı - Dankoff 2003, 229 (φ. 315b) και πρβλ. Χιδίρογλου 1970, 227-28.

46 Για τον τεκέ των Καντιρήδων στο Χάνδακα πρβλ. και Sohrgweide 1974, 160 (αρ. 191), όπου καταλογογραφείται ένα ενδιαφέρον ίχνος για τη βιβλιοθήκη του τεκέ και τη μοίρα της: κάποιος Μεχμέτ Ρατζίπ, γιος του Αγά Χατζή Μεχμέτ Εμίν ελ-Καντιρή, δώρησε το 1792 ένα

την ίδια επιδημία που σκότωσε και τον Χαφίζ Ιμπραήμ Εφέντη (βλ. παραπάνω). Εκτός από τη συλλογή των ποιημάτων του (*dîvân*), έγραψε και ένα βιβλίο με τον τίτλο *Musaffî*, «παρόμοιο με το *Muhammediyye*».⁴⁷

Ακολουθεί ο Κιάμι Γιαχιά Εφέντης (H 230b-234b, B 102a-106a), προσωπικός φίλος του Νουρί και βιογράφος του, όπως σημειώσαμε και παραπάνω. Γεννήθηκε στο κάστρο της Σούδας και ήταν γιος του γραμματικού των σουλτανικών βακουφιών Μολλά Εβλιγιά. Το 1202 (1787/8) μετακόμισε στα Χανιά για να συνεχίσει τις σπουδές του· εκεί γνωρίστηκε με τον Νουρί. Ήταν ικανός καλλιγράφος και, σύμφωνα με τον φίλο του, ποιητής χωρίς όμοιό του από την εποχή του Ακοβαλιζαντέ Χατέμ Εφέντη.⁴⁸ Επί εννέα χρόνια υπηρέτησε ως γραμματικός του τελωνείου (*gümriük kitâbeti*) στα Χανιά. Στις αρχές Μουχαρέμ 1217 (Μάιος 1802) ετοιμαζόταν να φύγει για την Κωνσταντινούπολη· όπως σημειώσαμε παραπάνω, η χρονολογία αυτή αποτελεί *terminus post quem* για τη σύνθεση του κειμένου του Νουρί.

Τέλος, ο Σερίφ Μεχμέτ Αγάς (H 234b-235a· παραλείπεται στο χφ. του Βερολίνου) ήταν γιος του Μπαζιργκάν Ισμαΐλ Αγά, συγγενή του νακιμπουλεσράφ της Λάρισας. Το 1217 (1802/3) βρέθηκε στα Χανιά, ως κεχαγιάς του Ιζντινλί Μπειζαντέ Μεχμέτ Πασά. Έγραψε ποιήματα με το ψευδώνυμο Σερίφ Αγάς.

III. Σχολιασμός του κειμένου

Το μεγάλο ενδιαφέρον που παρουσιάζει το κείμενο του Νουρί από πολλές πλευρές είναι προφανές. Η σημασία του για τη μελέτη των δερβισικών δικτύων της Κρήτης (συμπεριλαμβανομένων αναφορών σε αδελφότητες οι οποίες δεν αναφέρονται από άλλες πηγές, όπως οι Ουβείσή) κίνησε το ενδιαφέρον της Nathalie Clayer και του Alexandre Popovic, οι οποίοι το χρησιμοποίησαν πρόσφατα σε ανακοίνωσή τους στο 6^ο Διεθνές Συμπόσιο του Τμήματος Τουρκικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών.⁴⁹ πολύτιμες είναι και

βιβλίο μυστικιστικού περιεχομένου στον τεκέ. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι τμήμα των βιβλιοθηκών των κρητικών τεκέδων κατέληξε σε γερμανικές συλλογές, μεταξύ των οποίων ίσως και οι 'Βιογραφίες' του Βερολίνου.

47 Πρόκειται για το διάσημο και πολύ διαδεδομένο έργο κατήχησης του Μπιργκιβί Μεχμέτ Εφέντη (1523-1573), *Tarikat-i Muhammediye*. Έργα του Μπιργκιβί σώζονται και σε ελληνική μετάφραση, συνταγμένη καθώς φαίνεται στο τουρκογιαννιώτικο περιβάλλον κατά τα τέλη του 18^{ου} αιώνα· βλ. Theodoridis 1974· Κοτζαγεώργης 1997, 70-71.

48 Ο Χατέμ Αχμέτ Εφέντης ή Ακοβαλιζαντέ, γνωστός σχετικά ποιητής, ήταν οπαδός του Νακοιμπεντή σείχη Γεκντέστ Αχμέτ Τζεβριγιανί της Μέκκας· πέθανε στη Λάρισα το 1168 (1754). Βλ. Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 174-75. Δεν είναι σαφές γιατί ο Νουρί τον είχε σε τόση υπόληψη· ίσως η δερβισική του φήμη έπαιξε κάποιο ρόλο, ίσως και οι σχέσεις του Νουρί με τη Λάρισα.

49 Υπό δημοσίευση στα πρακτικά του 6^{ου} Διεθνούς Συμποσίου του Προγράμματος Τουρκικών

οι πληροφορίες για τα δερβισικά κέντρα άλλων περιοχών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το γεγονός ότι ο Σαλατζιζαντέ Σεΐχ Μουσταφά Εφέντης, για παράδειγμα, γιος ο ίδιος του Χαλβετή σείχη των Χανίων, στάλθηκε από τον Τζελβετή σείχη του Σκούταρι ως τοποτηρητής (*halife*) του στα Χανιά, μας λέει πολλά για την κληρονομική διαδοχή στους τεκέδες, τις μεταπηδήσεις μεταξύ διαφορετικών αδελφοτήτων και τα δίκτυα ορισμένων από αυτές στα οθωμανικά εδάφη του ύστερου 18^{ου} αιώνα.⁵⁰

Εννοείται ότι οι 'Βιογραφίες' δεν εξαντλούν τους μουσουλμάνους κρητικούς ποιητές, ή και λογίους γενικότερα, του 18^{ου} αιώνα. Αν μη τι άλλο, προβληματίζει η απουσία Ρεθυμνίων ποιητών· ξέρουμε για παράδειγμα έναν Μπεκτασή ποιητή ονόματι Ρεσμί Αλή Μπαμπά, ο οποίος πέθανε στο Ρέθυμνο το 1220 (1805/6), και μάλιστα χάρη σε χρονόγραμμα του Σαλατζιζαντέ Μουσταφά Εφέντη.⁵¹ Ο μικρός σχετικά αριθμός ποιητών από το Χάνδακα μπορεί ίσως να αποδοθεί στον τοπικισμό του Νουρί. Από άλλες πηγές μαθαίνουμε ορισμένα ονόματα, όπως του ποιητή Μπιρρί, που ήταν κεχαγιάς του διοικητή Χανίων και Ρεθύμνου Εσάτ Πασά (πέθ. 1139/1726), επίσης ποιητή με το ψευδώνυμο Χασίμ.⁵² ή του Σιρρί Ιμπραήμ Εφέντη από το Σκούταρι, που πέθανε όντας ντεφτερντάρης Κρήτης το 1111 (1699/1700).⁵³ Άλλος ένας ποιητής από τα Χανιά, με το ψευδώνυμο Χανιαλί Βεχμπί, έγραψε ένα χρονόγραμμα για τον ίδιο τον Νουρί, στο οποίο τονίζει την ένταξη του τελευταίου στους Τζελβετήδες δερβίσηδες.⁵⁴ Στο κείμενο του Νουρί διαβάζουμε ονόματα ποιητών ή διδασκάλων κάποιας περιωπής, για τους οποίους δεν γνωρίζουμε σχεδόν τίποτε: λόγου χάριν, ο Τοκαντί Μεχμέτ Εφέντης, δάσκαλος του Χατζή Χαφίζ Αμπντουλχαμίτ Εφέντη στα μέσα του 18^{ου} αιώνα. Το ίδιο ισχύει για τον Σεχρί Τσελεμπή⁵⁵

Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών/Ι.Τ.Ε. (*Crete and the Eastern Mediterranean, 1645-1840. Halcyon Days in Crete VI: A Symposium Held in Rethymno, 13-15 January 2006*).

50 Στο ίδιο.

51 Kurnaz, Tatci και Aydemir 2000, 44-45, 126. Δεν είναι σαφές αν ο ποιητής Ισμαΐλ, γνωστός με το ψευδώνυμο Ρεσμί, καταγόταν από το Ρέθυμνο (απ' όπου και θα πήρε το προσωνύμιό του). Η βιογραφία του αναφέρει ότι καταγόταν από τα Βαλκάνια (*Rûmeli cânibinden*) και ήταν σείχης των Χαλβετί. Πέθανε το 1109 (1697/98). Βλ. Sâlim Efendi 2005, 349. Σχεδόν σύγχρονός του, ο ποιητής και γραμματικός των γενιτσάρων Ζαρίφ Μεχμέτ Εφέντης Ισταμπούλι γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη και πέθανε το 1115 (1703/4) στο Ρέθυμνο: Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 446· Sâlim Efendi 2005, 475-76.

52 Schmidt 2002, 442-45. Ωστόσο, κατά τον Süreyya 1996, 496, λ. "Es'ad Paşa", το ψευδώνυμό του ήταν Χιτζρί. Ο Μπιρρί ταυτίζεται ενδεχομένως με τον Ιμπραήμ Αγά, που αναφέρεται ως τέως κεχαγιάς του Εσάτ Πασά σε έγγραφο του ιεροδικείου Χάνδακα με ημερομηνία 1725: Σταυρινίδης 1984, 167.

53 Σύμφωνα με τον Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 351. Βλ. και Babinger 1927, 233-34 (n° 203).

54 Kappeler 1996, 94· Kurtoğlu 2006, 16-17.

55 Ταυτίζεται πιθανότατα με τον Σοχρέτ, ο οποίος έγραψε ένα ποίημα για τον εκτελεσμένο Χαζινεντάρ Αλί Πασά, διοικητή του Χάνδακα. Βλ. Schmidt 2002, 444. Παραμένει ασαφής η ταυτότητα του Χαζινεντάρ Αλί Πασά. Ίσως πρόκειται για τον Μορεβί Χατζή Αλί Πασά,

και τον Σεζαΐ Χασάν Εφέντη, για τους οποίους το μόνο που ξέρουμε είναι πως ανήκαν στον ίδιο κύκλο με τον Βατζίτ Εφέντη και τον Αχμέτ Μπέη, τον πατέρα του Νουρί, κατά το πρώτο μισό του 18^{ου} αιώνα.

Αξιοσημείωτη είναι η μικρασιατική καταγωγή κάποιων από τα μέλη αυτής της ελίτ: θυμίζω τον Μεχμέτ Εφέντη από το Τοκάτ⁵⁶ και τον Ναχιφί Εφέντη από το Χαρπούτ. Και οι δύο ανήκουν στην πρωιμότερη φάση της οθωμανικής κυριαρχίας στην Κρήτη· είναι ελκυστικό να υποθέσουμε ότι από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα και μετά η τοπική «πνευματική» ελίτ ήταν σε μεγάλο βαθμό αυτόχθονη (δεύτερης γενιάς τουλάχιστον). Πράγματι, ανεξάρτητα από το αν η μακρινή λίγο πολύ καταγωγή των οικογενειών αυτών ήταν κρητική, η ίδια η ύπαρξη ενός έργου όπως οι 'Βιογραφίες' δείχνει μια ορισμένη αυτοσυνείδηση του νησιού.⁵⁷ Ο Νουρί ήταν εμφανώς περήφανος για τους συμπατριώτες του, ιδίως μάλιστα για όσους είχαν γεννηθεί ή δράσει στην πόλη του. Σαφώς αυτή η αυτοσυνείδηση των πόλεων δεν είναι μοναδικό φαινόμενο της Κρήτης: ήδη στα μέσα του 16^{ου} αιώνα ο ποιητής Λατιφί από την Κασταμονή, συγγραφέας ενός περίφημου βιογραφικού λεξικού, κατηγορήθηκε ότι είχε αποδώσει σε υπερβολικά πολλούς ποιητές καταγωγή από την πατρίδα του, με αποτέλεσμα το έργο του να αναφέρεται και ως 'Βιβλίο της Κασταμονής' (*Kastamonu-nâme*).⁵⁸ Από την άλλη, φαίνεται πως οι περισσότερες από τους ποιητές μας ανήκαν στον ίδιο «φιλολογικό» κύκλο (κάτι που θα εξηγούσε και την επιλεκτικότητα των 'Βιογραφιών'). Κατά καιρούς γράφουν ο ένας χρονογράμματα για τον άλλο (π.χ. ο Σαλατζιζαντέ Σεΐχ Μουσταφά Εφέντης για τον Χαφίζ Αμπντουλχαμίτ, ή ο Ναχιφί για τον Μπιναμάζ Αχμέτ Εφέντη), ενώ τουλάχιστον πέντε ποιητές (Σαλατζιζαντέ, Σαμί Εμπού Μπεκίρ Πασάς, Σαμπρί Εμίν Εφέντης, Χιφζί Ιμπραήμ Εφέντης και Κιαμί Παχγιά Εφέντη) γνωρίζονταν με τον συγγραφέα.

Όσον αφορά την κοινωνική προέλευση της πνευματικής αυτής ελίτ, ας σημειώσουμε ότι από τους δεκατέσσερις ποιητές κρητικής καταγωγής, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου του Νουρί (και χωρίς να συνυπολογιστούν μέλη της διοικητικής ελίτ που κάποια στιγμή υπηρέτησαν στο νησί, όπως ο Σαμί Εμπού Μπεκίρ Πασάς και ο Βατζίτ Εφέντης), τρεις ήταν σείχηδες δερβισικών τεκέ-

ο οποίος φαίνεται να πέθανε στην Κρήτη πριν το 1148 (1735/36). Πρβλ. Σταυρινίδης 1984, 206 σημ..

56 Δεν πρέπει να συγχέεται με τον Εμίν Μεχμέτ Τοκαντί από το Ντιαρμπακίρ, της αδελφότητας Νακσμπεντί, ο οποίος πέθανε το 1158 (1745). Βλ. Mehmed Tâhir 1972, τ. 1, 89-90.

57 Ο Nicolas Vatin, χρησιμοποιώντας ένα μεγάλο *corpus* επιτύμβιων στηλών από διάφορες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, μελέτησε μια τάση των επαρχιακών ελίτ, τουλάχιστον από το 18^ο αιώνα, να τονίζουν την καταγωγή τους και την ένταξή τους σε κάποια τοπική «αριστοκρατία» (*hanedanından, eşrafından*). Βλ. Vatin 2005.

58 Gibb 1900-1909, τ. 3, 161. Για άλλο ένα παράδειγμα αυτής της αστικής αυτοσυνείδησης, πρβλ. την ιστορία της Αθήνας που συνέθεσε ένας καδής της πόλης στο πρώτο μισό του 18^{ου} αιώνα: Orhonlu 1973-1974.

δων, τρεις στρατιωτικοί αξιωματούχοι, ή στρατιωτικής προέλευσης (Αζίζ Αλή Εφέντης, Μπεσίμ Εφέντης, Νουρί), ένας ανήκε στο μηχανισμό της τοπικής γραφειοκρατίας (Κιαμί Γιαχγιά Εφέντης) και τρεις ήταν ουλεμάδες, δηλαδή ιμάμηδες, μουφτήδες ή καθηγητές. Εκείνο που είναι αξιοπρόσεκτο, όσον αφορά τους τελευταίους, είναι το γεγονός ότι φαίνεται να μην τα πήγαιναν πολύ καλά με τον πληθυσμό. Ο Χατζή Χαφίζ Αμπντουλχαμίτ Εφέντης αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη θέση του λόγω των «κακών συνναστροφών» του· το ίδιο συνέβη στον Χατζή Μεχμέτ Εφέντη Τασκεντί για αδιευκρίνιστους λόγους· όσο για το δάσκαλο του Νουρί, τον Χαφίζ Ιμπραήμ Εφέντη, αναγκάστηκε να φύγει εντελώς από τα Χανιά μαζί με την οικογένειά του, εξαιτίας των απροσδιόριστων «παρενοχλήσεων» που δεχόταν στην πατρίδα του. Θα μπορούσαμε άραγε να συμπεράνουμε την ύπαρξη μιας γενικότερης έντασης μεταξύ των ουλεμάδων και των ντόπιων, ή ίσως ειδικότερα των τοπικών ελίτ; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό απαιτεί περαιτέρω έρευνα, ιδίως στα ιεροδικαστικά κατάστιχα. Ας σημειώσουμε προς το παρόν τη σχετικά συχνή παρουσία “αποκλίνοντων” ατόμων μεταξύ των ποιητών, ακολουθώντας μια μακρά παράδοση της οθωμανικής λογοτεχνίας.⁵⁹ Αν ο Χικμετί Αχμέτ Εφέντης ήταν γνωστός ως «απροσεύχτος» (Μπιναμάζ) λόγω των δερβισικών πρακτικών του, ο «μέθυσος» Μπεσίμ Εφέντης απέκλινε ακόμα περισσότερο από τους κανόνες· ακόμα και η ποίησή του χαρακτηρίζεται «χωρίς κανόνες». Ίσως μπορεί να γίνει ένας συσχετισμός με το γεγονός ότι πρόκειται για το μοναδικό εκπρόσωπο της εμποροβιοτεχνικής τάξης στην πνευματική και κοινωνική αυτή ελίτ.

Ένα τελευταίο σημείο που πρέπει να τονίσουμε είναι η διγλωσσία της μουσουλμανικής ελίτ της Κρήτης.⁶⁰ Αναρωτιέται κανείς ποια ήταν η μητρική γλώσσα των ανθρώπων αυτών· ήταν τουρκόφωνοι που ενδεχομένως να έμαθαν και Ελληνικά «στο δρόμο», ή απέκτησαν γνώσεις Τουρκικών και Αραβικών στους μεντρεσέδες και στα ταξίδια τους; Εννοείται ότι αξιωματούχοι που έρχονταν στην Κρήτη από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας δεν θα γνώριζαν το τοπικό ιδίωμα, αν και κατά το 19^ο αιώνα Αλβανοί αξιωματούχοι από την Ήπειρο, που γνώριζαν Ελληνικά, στέλνονταν συνήθως σε ελληνόφωνες περιοχές.⁶¹ από την άλλη, αντίθετα με τον αγροτικό μουσουλμανικό πληθυσμό της υπαίθρου που μιλούσε Ελληνικά σχεδόν αποκλειστικά, τα ανώτερα τουλάχιστον στρώματα του αστικού πληθυσμού πρέπει να γνώριζαν καλά τα Οθωμανικά Τουρκικά. Άνθρωποι του είδους των λογίων που περιγράφονται στις ‘Βιογραφίες’ του Νουρί διάβαζαν αραβικά νομικά συγγράμματα και έγραφαν ποιήματα στο δύσκολο περσοτουρκικό ιδίωμα της οθωμανικής λυρικής ποίησης· συχνά ταξίδευαν σε μακρινές λίγο-πολύ πόλεις, όπως την Κωνσταντινούπολη, το Ναύπλιο ή τη Μεδίνα, συνάπτοντας σχέσεις με ποιητές, αξιωματούχους

59 Βλ. για παράδειγμα *ΕΓ*, λ. “Rind” (J. T. P. de Bruijn)· Andrews - Kalpaklı 2005, *passim*.

60 Για τη χρήση των οθωμανικών τουρκικών ως γλώσσα των τοπικών ελίτ πρβλ. Hazai 2005.

61 Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη Nathalie Clayer για αυτή την παρατήρηση.

και σεΐχηδες. Ωστόσο, όσοι είχαν βαθιές ρίζες στην Κρήτη πρέπει να μιλάγαν και Ελληνικά, είτε λόγω της αυτόχθονης ενδεχομένως καταγωγής τους, είτε λόγω των καθημερινών επαφών τους με τους ελληνόφωνους μουσουλμάνους του νησιού. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο έγραψε ο Νουρί και το *Tuhfe*, το έμμετρο λεξικό που αναφέραμε παραπάνω: Όλοι στην Κρήτη μιλούσαν Ελληνικά, παρατηρεί, ιδίως δε στα χωριά τα Τουρκικά ήταν άγνωστη γλώσσα (*rûmîdur Giridde söylenen... bâ-husûs köylerde türkçe yok bilür*)· οι μορφωμένοι φίλοι λοιπόν του συγγραφέα, οι περισσότεροι δάσκαλοι ή γραμματικοί των Χανίων (*hacegândan ekseri küttâbdan*), τον έπεισαν, σύμφωνα με τον ισχυρισμό του, να γράψει αυτό το έργο για να τους βοηθήσει να καταλαβαίνουν το ντόπιο πληθυσμό.⁶² Το λεξικό φαίνεται όντως σχεδιασμένο για να χρησιμοποιείται από τουρκόφωνους, και όχι το αντίστροφο· πράγματι, ο βιογράφος του Νουρί, ο Κιαμί Γιαχιά, γράφει ρητά (H 239b, B 109b) ότι προοριζόταν για τη διδασκαλία των Ελληνικών, *ta'allüm-i lisân-i rûmî için*. Οι 'Βιογραφίες' μάς δίνουν ένα ακόμα παράδειγμα της διγλωσσίας της ελίτ: τον Χαφίζ Ιμπραήμ Εφέντη ή Χιφζί, δάσκαλο Περσικών και συγγραφέα ποιημάτων στα Αραβικά, τα Περσικά, τα Τουρκικά και τα Ελληνικά (παράδοση που όπως ο ίδιος ο Νουρί σημειώνει στο λεξικό του ξεκινά ήδη από τον Μεβλανά Τζελαλεντίν Ρουμί, τον ιδρυτή των Μεβλεβήδων⁶³). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει μια πληροφορία που μας δίνει ο Μπουρσαλί Μεχμέτ Ταχίρ Μπέης, ο οποίος αναφέρει πως ο Σαμπρί Εφέντης, ο τυφλός ποιητής του Ναυπλίου (βλ. παραπάνω) είχε επίσης γράψει ποιήματα στα Τουρκικά, τα Περσικά και τα Ελληνικά.⁶⁴ Αυτό υποδεικνύει πως η διγλωσσία της πνευματικής ελίτ δεν ήταν αποκλειστικό χαρακτηριστικό της Κρήτης. Επιπλέον, αξιοσημείωτοι είναι οι δεσμοί μεταξύ των διγλωσσων λογίων της περιφέρειας, εν μέρει εξαιτίας της κινητικότητας της οθωμανικής διοικητικής ελίτ.⁶⁵

Συμπερασματικά μπορούμε να τονίσουμε και πάλι τη σημασία των 'Βιογραφιών' του Οσμάν Νουρί, καθώς και άλλων παρόμοιων κειμένων, για τη μελέτη του οθωμανικού πολιτισμού στην Κρήτη. Μια προσωπογραφική ανάλυση της οθωμανικής πνευματικής και θρησκευτικής/διοικητικής ελίτ απαιτεί φυσικά τη συστηματική διερεύνηση περισσότερων πηγών, όπως είναι τα ιεροδικαστικά κατάστιχα ή οι επιτύμβιες στήλες του νησιού. Η κατάσταση της έρευνας υπόσχεται πολλά.⁶⁶ μπορούμε να ελπίζουμε ότι σύντομα θα γνω-

62 Kappler 1996, 96, 102-3.

63 Όπ.π. και 104.

64 Mehmed Tâhir 1972, τ. 2, 384. Πρβλ. στο ίδιο, 203, όπου αναφέρεται μια έμμετρη ελληνική μετάφραση των ποιημάτων του σπουδαίου μεβλεβή ποιητή Σαχιντί Ιμπραήμ Ντεντέ (πέθ. 1550/51).

65 Πρβλ. τις παρατηρήσεις του Poronic 1992, 432.

66 Σταυρινίδης 1985, Καραντζίκου-Φωτεινού 2003· όσον αφορά το τελευταίο έργο, το πρόγραμμα της Βικελαίας Δημοτικής Βιβλιοθήκης Ηρακλείου για την έκδοση περιλήψεων των κωδίκων του ιεροδικείου Χάνδακα συνεχίζεται υπό την εποπτεία της Ε. Α. Ζαχαριάδου.

ρίζουμε περισσότερα στοιχεία για τις τοπικές πνευματικές και κοινωνικές ελίτ της οθωμανικής περιφέρειας, μουσουλμανικές και μη.



Μαρίνος Σαρηγιάννης

Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών/Ι.Τ.Ε.
Τ.Θ. 119, 74 100 Ρέθυμνο
marinos_sar@yahoo.com
sarigiannis@phl.uoc.gr

Ήδη ένας δεύτερος τόμος, που περιλαμβάνει τις περιλήψεις των εγγράφων του Πέμπτου Κώδικα του Τουρκικού Αρχείου Ηρακλείου, είναι υπό έκδοση. Ένα παρόμοιο πρόγραμμα έχει αναλάβει στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών ο Α. Αναστασόπουλος σχετικά με τις οθωμανικές επιτύμβιες στήλες του Ρεθύμνου· βλ. τη σχετική ανακοίνωσή του στα πρακτικά του 6^{ου} Συμποσίου του Ι.Μ.Σ. (*Crete and the Eastern Mediterranean, 1645-1840*, όπ.π.). Ορισμένες επιτύμβιες στήλες από το Χάνδακα έχουν δημοσιευτεί (δυστυχώς με λάθη) από τον Χιδίρογλου 1985.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αποστίτου, Μ. 1971. Η πνευματική ζωή εις το Ηράκλειον από το 1210 μέχρι σήμερα. Στο: Σπανάκης, Στ. (επιμ.), *Το Ηράκλειον και ο νομός του. Ηράκλειον/Αθήνα: Νομαρχία Ηρακλείου*, 215-226.
- Δετοράκης, Θ. 1977. Γεωργίου Νικολετάκη Χρονικά Σημειώματα, *Κρητολογία*, 5: 113-138.
- Καραντζίκου, Ε. – Φωτεινού, Π. 2003. *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Τρίτος Κώδικας (1669-1673 και 1750-1767)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.). Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Κοτζαγεώργης, Φ. 1997. *Το Ισλάμ στα Βαλκάνια. Ένα ελληνόφωνο μουσουλμανικό χειρόγραφο από την Ήπειρο του 18^{ου} αιώνα*, Αθήνα: Σύνδεσμος των εν Αθήναις Μεγαλοσχιολιτών.
- Μαρκομιχελάκη, Α. Μ. 2004. Οι ποιητές του Χάνδακα (14^{ος}-18^{ος} αι.), Γιγουρτάκης, Ν. Μ. (επιμ.), *Το Ηράκλειο και η περιοχή του. Διαδρομή στο χρόνο*, Ηράκλειο: Γενική Γραμματεία Ολυμπιακών Αγώνων & Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, 269-311.
- Πεπονάκης, Μ. 1997. *Εξισλαμισμοί και επανεκχριστιανισμοί στην Κρήτη (1645-1899)*. Ρέθυμνο: Νέα Χριστιανική Κρήτη.
- Σπανάκης, Στ. 1991. *Πόλεις και χωριά της Κρήτης στο πέρασμα των αιώνων*, τόμ. Α', Ηράκλειο: Γ. Δετοράκης.
- Σταυρινίδης, Ν. Σ. 1984. *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης*, τ. Δ': 1715-1752. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- _____. 1985. *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης*, τ. Ε': 1752-1765. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Φωτεινού, Π. 2005. Παρατηρήσεις για την οικονομική κατάσταση των κατοίκων του Χάνδακα σύμφωνα με κληρονομικά έγγραφα (1750-1760), *Πρακτικά Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Γ1, Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 61-75.
- Χιδίρογλου, Π. 1970. Αγιολατρεία και μοναχική ζωή των Τούρκων εν Κρήτη, *Κρητικά Χρονικά* 22/1, 211-35.
- _____. 1972. Σημαίνοντες Τουρκοκρήτες, *Κρητικά Χρονικά* 24/2, 465-76.
- _____. 1981. Εξισλαμισμοί στην Κρήτη, *Πεπραγμένα Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. 3, 336-50.
- _____. 1985. Οθωμανικές επιγραφές της Κρήτης (πέτρες τάφων, τεμενών,

- κρηγών και κτιρίων), *Πεπραγμένα Ε' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. 3, Ηράκλειο: Εταιρεία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 247-60.
- _____. 1993. Ανέκδοτο χειρόγραφο ποίημα για τη γέννηση του Προφήτη Μωάμεθ σε κρητική διάλεκτο, *Συμβολή στην ελληνική τουρκολογία*, τ. 2. Αθήνα: Ελληνικές Πανεπιστημιακές Εκδόσεις, 183-219.
- Anastasopoulos, A. (επιμ.) 2005. *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V: A Symposium Held in Rethymno, 10-12 January 2003*. Rethymno: Crete University Press.
- Andrews, W. - Kalpakli, M. 2005. *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham/London: Duke University Press.
- Babinger, F. 1927. *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Canbakal, H. 2005. On the 'Nobility' of Provincial Notables. Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2005, 39-50.
- Clayer, N. 1994. *Mystiques, Etat & Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.
- Dedes, G. 2000. Was there a Greek *Aljamiado* Literature?. Balım-Harding, Ç. και Imber, C. (επιμ.), *The Balance of Truth. Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*. Istanbul: Isis, 83-98.
- Fotic, A. 2005. Belgrade: A Muslim and Non-Muslim Cultural Centre (Sixteenth-Seventeenth Centuries). Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2005, 51-75.
- Gibb, E. J. W. 1900-1909. *A History of Ottoman Poetry*, London: Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial".
- Götz, M. 1968. *Türkische Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Bd. XIII, Teil 2. Wiesbaden: Steiner.
- _____. 1979. *Türkische Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Bd. XIII, Teil 4. Wiesbaden: Steiner.
- Gradeva, R. 2005. Towards a Portrait of 'The Rich' in Ottoman Provincial Society: Sofia in the 1670s. Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2005, 149-99.
- Greene, M. 2005. *Κρήτη: Ένας κοινός κόσμος. Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων Νεότερων Χρόνων*, μετάφρ. Ε. Γκαρά - Θ. Γκέκου. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Hazai, G. 2005. La langue turque dans les provinces de l'Émpire Ottoman et l'attitude des élites locales envers celle-ci: Le cas de la Hongrie. Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2005, 3-9.

- İnal, İ. M. K. 1988. *Son Asır Türk Şairleri* (πρώτη έκδοση 1930-1942). İstanbul.
- Kafadar, C. 1994. *Asiye Hatun: Rüya mektupları*, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Kahraman, S. A. – Dağlı, Y. – Dankoff, R. (επιμ.) 2003. *Evlîya Çelebi Seyahat-nâmesi, 8. kitap*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kappler, M. 1996. Fra religione e lingua/grafia nei Balcani: i musulmani grecofoni (XVIII-XIX sec.) e un dizionario rimato ottomano-greco di Creta, *Oriente Moderno* n.s. XV (LXXVI), 3, 79-112.
- Kunt, M. İ. 1983. *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York: Columbia University Press.
- Kurnaz, C. – Tatçı, M. – Aydemir, Y. 2000. *Giritli Salacıoğlu Mustafa Celvetî: Dîvan*. Ankara: Akçağ.
- Kurtoğlu, O. (επιμ.) 2006. *Nuri Osman Hanyevi: Girit Şairleri (Tezkire-i şu'ara-yi cezire-i Girid)*. Ankara: Akçağ.
- Levend, A. S. 1956. *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Lewis, B. 1982. *The Muslim Discovery of Europe*, New York: W. W. Norton.
- Mehmed Tâhir Bey, Bursalı 1972. *Osmanlı Müellifleri*, A. F. Yavuz - İ. Özen (επιμ.). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Orhonlu, C. 1973-1974. Bir Türk kadısının yazdığı Atina tarihi (*Târih-i Medinetü'l-hükemâ*), *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3, 119-36.
- Özbayrı, K. – Zakhos-Papazakhariou, E. 1976. Documents de tradition orale des turcs d'origine crétoise. Documents relatifs à l'Islam crétois I, *Turcica* 8/1, 70-86.
- Popovic, A. 1971. La littérature ottomane des musulmans yougoslaves, essai de bibliographie raisonnée, *Journal asiatique* CCLIX, 3-4, 309-76.
- _____. 1992. Ecrivains balkaniques et lettres ottomanes à l'époque de Soliman, Veinstein, G. (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris, 7-10 mars 1990*. Paris: Documentation française, 425-432.
- Sâlim Efendi, Mehmed Emin 2005. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, İnce, A. (επιμ.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Schmidt, J. 2002. *Catalogue of Turkish manuscripts in the Library of Leiden University and other collections in the Netherlands*, v. 2. Leiden.
- Sohrweide, H. 1974. *Verzeichnis der orientalisches Handschriften in Deutschland*, Bd. XIII, Teil 3. Wiesbaden: Steiner.

- Strauss, J. 1996. Graeco-turcica: die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanischen Kultur. Lauer, R. - Schreiner, P. (επιμ.), *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission, 28.-31. Oktober 1992*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 325-351.
- Süreyya, M. 1996. *Sicill-i Osmanî*, Akbayan, N. (επιμ.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tatçı, M. - Kurnaz, C. - Aydemir, Y. 2001. *Giritli Salacıoğlu Mustafa ve Mesnevileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Theodoridis, D. 1974. Birgivi's Katechismus in griechisch alhamiadischen Übersetzung, *Südost-Forschungen*, 33, 307-310.
- Triantafyllidou-Baladié, Y. 1986. Les objets de première nécessité et les signes distinctifs de richesse dans le mode de vie de la société ottoman en Crète aux XVIIe et XVIIIe siècles, *Inventaires après-décès et ventes de meubles, Apports à une histoire de la vie économique et quotidienne XIVe-XIXe siècle*, Congrès International d'histoire économique, Berne, 347-359.
- Vatin, N. 2005. Aperçu sur la mobilité des élites ottomanes musulmanes locales d'après les stèles funéraires. Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2005, 11-30.
- Zâkir Şükrî Efendi 1980. *Die Istanbuler Derwisch-Konvente un ihre Scheiche (Mecmûa-i tekaya) (nach dem Typoskript von Mehmet Serhan Tayşi herausgegeben, eingeleitet und mit Indizes versehen von Klaus Kreiser)*. Freiburg im Breisgau: Klauss Schwarz Verlag.



A Source on Cultural Life of Eighteenth-Century Ottoman Crete

MARINOS SARIYANNIS

Summary

AFTER Crete was conquered by the Ottoman Empire during the long Cretan War (1645-1669), the Greek-speaking *literati* followed their Venetian overlords in abandoning the island, resulting thus in an abrupt stop to the rich literary tradition that had flourished theretofore. A large minority of the population converted to Islam, while the ruling administrative elite was for the most part constituted by Turkish-speaking officials, janissaries and judges sent from other parts of the Empire. The source studied here pertains to this elite, as it sheds light to its cultural pursuits and achievements; namely, I examine Osman Nuri Hanyevi's "Biographies of Cretan poets" (*Tezkere-i şu'arâ-yı cezîre-i Girid*), written shortly after 1802 and preserved in two manuscripts, one of which (from Çorum, Turkey) has been recently published while the other is kept in Berlin. Osman Nuri narrates the life of 19 poets, most of whom were born or had lived in Crete (mostly Khania/Hanya, his native town). Among them one can find prominent figures of Ottoman Sufism, such as Salacızade Şeyh Mustafa Efendi; dissident dervishes and janissaries; low- and middle-rank ulema, such as *müftis* or provincial teachers; governors and their secretaries. Some of them clearly knew also Greek, as Osman Nuri himself did (he was also the author of a rhymed Turkish-Greek dictionary). The text presents great interest for the cultural history of Ottoman Crete; it provides us with invaluable information on Sufi networks, local town conscience and life, multilinguism in Cretan towns, and of course the cultural life of the island during the eighteenth and early nineteenth century.

Ο ρομαντικός καλλιτέχνης στο μεταίχμιο λαϊκότητας και λογιουσύνης*

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΑΚΗΣ

Η ΓΝΩΣΤΗ ΣΚΗΝΗ της διαμάχης του ποιητή με το σοφολογιότατο στον 'Διάλογο' του Διονυσίου Σολωμού θα μπορούσε να θεωρηθεί υποδειγματική για τον τρόπο με τον οποίο τίθεται στον καλλιτέχνη της ρομαντικής περιόδου το πρόβλημα της σχέσης του με τη λαϊκή παράδοση και κληρονομιά· πρόκειται για μια σχέση ταυτόχρονης κατάφασης και άρνησης η οποία διαρθρώνεται σε τρία στάδια.

Στο πρώτο στάδιο ο ρομαντικός καλλιτέχνης, σε αντίθεση με τον υπερόπτη λόγο, καταφάσκει τη λαϊκή παράδοση· «υποτάσσεται», κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση του Σολωμού (1859, ξθ'), στη γλώσσα του λαού και στις δημιουργίες του, σεβόμενος στη δεδομένη ιστορική στιγμή τους αγώνες του για εθνική ανεξαρτησία και ολοκλήρωση. Στην πράξη, αυτός ο σεβασμός του ρομαντικού καλλιτέχνη προς το λαό αποτελεί ένδειξη του αυτοσεβασμού του, καθώς στους αγώνες του τελευταίου για αυτοδιάθεση αναγνωρίζει κι ο ίδιος τις ρίζες της δικής του ύπαρξης. Ως εκ τούτου, ο ρομαντικός καλλιτέχνης δεν μπορεί παρά να συμπορεύεται με το λαό του έθνους του και να συνδράμει στον αγώνα του για ολοκλήρωση.

Αλλά αυτό κατά βάση σημαίνει ότι ο ρομαντικός καλλιτέχνης δεν είναι λαός· ότι ουδέποτε υπήρξε κάτι τέτοιο, ακόμη και σε εκείνες τις πρώιμες περιόδους του προ-ρομαντισμού, στην εποχή του J.G. Herder, όπου η αναβάθμιση του λαϊκού πολιτισμού χρησίμευσε ως αντίδοτο στον ευρωπαϊκό κλασικισμό. Ή,

* Διάλεξη η οποία δόθηκε στις 21/11/07 στην Πανεπιστημιούπολη του Ρεθύμνου στο πλαίσιο της 1^{ης} Διατομεακής Επιστημονικής Ημερίδας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης με θέμα «Η λαϊκή λογοτεχνία από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας». Ο γράφων οφείλει να ευχαριστήσει το ακροατήριο, του οποίου οι παρατηρήσεις στάθηκαν πολύτιμες για την τελική μορφή του παρόντος κειμένου.

για να ακριβολογούμε, στη λατινική ρίζα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, καθώς δεν θα πρέπει να λησμονούμε τι αναβαθμίζεται ως «λαϊκή λογοτεχνία» κατά την προ-ρομαντική περίοδο, στα μέσα του 18^{ου} αιώνα· όχι μόνον η δημόδης μεσαιωνική λογοτεχνία, αλλά και τα ομηρικά έπη μέσα από μια πρωτόγνωρη κίνηση που αναποδογυρίζει πλήρως το λατινικό σύστημα αξιών, το λατινικό *imperium*, και μετατρέπει τον *classicus* σε *proletarius* και τον *proletarius* σε *classicus*, που θεωρεί πλέον τον Όμηρο ανώτερο του Βιργιλίου και ταυτίζει τόσο σε αισθητικό όσο και σε ιδεολογικό επίπεδο τον ανώνυμο λαό του δημοτικού τραγουδιού με τους αρχαίους ραψωδούς του Νότου και τους βάρδους του Βορρά.¹ Όμως όλες αυτές οι καινοφανείς λογοτεχνικές ανατροπές που συντελούνται στα μέσα του 18^{ου} αιώνα το μόνο το οποίο προδίδουν είναι η λογοτεχνική παιδεία του ρομαντικού καλλιτέχνη, ο οποίος ακόμη και στην πιο πρώιμη, λαϊκότερη φάση του –για να μην πούμε ιδιαίτερα τότε– κινείται σε ένα επίπεδο ανώτερο του λαού, όπως ο ποιητής του σολωμικού ‘Διάλογου’ που στη διένεξή του με τον λόγιο επιδεικνύει το υψηλό του μορφωτικό επίπεδο με το να παραθέτει από στήθους χωρία του Πλάτωνα, του Δάντη, του Locke, κλπ. Όντας πεπαιδευμένος και καλλιεργημένος ο ρομαντικός ποιητής μοιάζει περισσότερο με λόγιο παρά με λαϊκό άνθρωπο. Μοιράζεται από κοινού με τον λόγιο το στοιχείο της αριστοκρατικότητας αλλά ό,τι τους διαφοροποιεί και τους φέρνει σε αντιπαράθεση είναι ο βαθμός δημοκρατικότητας του αριστοκρατισμού τους, καθώς ο σοφολογιότατος λειτουργεί με έναν όλως αντιδημοκρατικό τρόπο που απαξιώνει πλήρως τον λαό ως αγροίκο, ανώριμο, ανίκανο να σταθεί στα πόδια του και να αναλάβει τις τύχες του. Αντιθέτως, ο αριστοκρατισμός του ρομαντικού καλλιτέχνη αποδεικνύεται περισσότερο φιλελεύθερος και δημοκρατικός, εφόσον σε επίπεδο θεωρητικών αρχών τουλάχιστον καταφάσκει τη συμβολή του λαϊκού στοιχείου στην εθνική ολοκλήρωση. Όμως αυτή η δημοκρατική ή φιλολαϊκή στάση του ρομαντικού καλλιτέχνη συνιστά αναπόσπαστο κομμάτι της αριστοκρατικότητάς του και όχι της λαϊκότητάς του, όπως διαπιστώνει κανείς στο σολωμικό ‘Διάλογο’ από την εικόνα ενός ποιητή που μιλάει στον λόγιο εξ ονόματος του λαού αλλά ουδέποτε ως λαός.

Αν, επομένως, η κατάφαση της λαϊκής παράδοσης από τον Σολωμό στο ‘Διάλογο’ αντανακλά εκείνη την πρώιμη φάση του ρομαντικού πνεύματος που αναβαθμίζει το λαϊκό έναντι του λόγιου, το προφορικό έναντι του γραπτού, το αίσθημα έναντι της νόησης ή τη φύση έναντι των τεχνητών συμβάσεων του πολιτισμού, εντούτοις δεν παύει να είναι μια αναβάθμιση που τελείται εκτός του λαϊκού πεδίου, στο χώρο της λογιουσύνης, αλλά μιας λογιουσύνης περισσότερο δημοκρατικής και φιλελεύθερης από την ολιγαρχική ελίτ των καθαυτό

¹ Για τις αισθητικές ανατροπές που συντελούνται στο λογοτεχνικό πεδίο του 18^{ου} αιώνα, καθώς και για το συναφές ιδεολογικό-πολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο διεξάγονται, βλ. Highet 1988, 485-585. Βλ. επίσης Norton 1991, καθώς και Sharpe 1991, 173-176.

λογίων. Για το λόγο αυτό, το πρώτο στάδιο της κατάφασης του λαού κυοφορεί στο εσωτερικό του ένα δεύτερο –αρνητικό αυτή τη φορά– στάδιο, στο οποίο ο ρομαντικός καλλιτέχνης οδηγείται νομοτελειακά, καθ' όσον συνειδητοποιεί ότι η βάση της συναναστροφής του με τη λαϊκή παράδοση είναι η διαφορά του από αυτήν. Σεβόμενος όχι μόνον αυτά που τον ενώνουν αλλά και αυτά που τον χωρίζουν από τον λαό, ο ρομαντικός καλλιτέχνης καλείται σε αυτό το επίπεδο να απαρνηθεί τη λαϊκή κληρονομιά· κι αυτό δεν σημαίνει να την απαξιώσει ή να την απορρίψει, όπως ο λόγιος, αλλ' αντιθέτως να εργαστεί δημιουργικά πάνω σε αυτήν, ενεργώντας κατά το παλαιό ρητό του Goethe (2003, 89) στον *Φάουστ* που προστάζει: «ό,τι κληρονόμησες από τον πατέρα σου, κέρδισέ το, για να το κάνεις δικό σου». Μέσα στον αριστοκρατισμό του ο ρομαντικός ποιητής θα συμφωνήσει με τον λόγιο για το υπανάπτυκτο ήθος του λαού και το σκοταδισμό του τον οποίο εξέθρεψαν οι προγενέστεροι αιώνες της δουλείας· δεν θα το θεωρήσει όμως αυτό επαρκή λόγο εγκατάλειψης της λαϊκής κληρονομιάς και στροφής προς την οριστικά νεκρή αρχαιότητα. Αντιθέτως, ως άλλος Friedrich Schlegel που θεωρεί ότι «οι ίδιες οι ελλείψεις μας είναι και οι ελπίδες μας» (Szondi 1999, 172), θα ισχυριστεί ότι μέσα στη λαϊκή παράδοση λανθάνουν εν σπέρματι πρωτόγνωρες εκφραστικές δυνατότητες τις οποίες ο ίδιος ως επώνυμος πλέον δημιουργός αλλά και ως εμπνευσμένη ατομικότητα καλείται να γονιμοποιήσει και να αναπτύξει. Δουλειά του επώνυμου καλλιτέχνη του ρομαντισμού δεν είναι η στείρα αντιγραφή της λαϊκής έκφρασης –«η φωνογραφική επανάληψή της», καθώς θά 'λεγε ο Γ. Σεφέρης (1974, 167) έναν αιώνα αργότερα σε ένα αντίστοιχο αισθητικό και ιδεολογικό πλαίσιο–, αλλά η τελειοποίησή της. Γι' αυτό, κι αν αρνείται τη λαϊκή γλώσσα προκειμένου να εργαστεί δημιουργικά πάνω σε αυτήν, η άρνησή του δεν παύει να αποτελεί προϊόν της βαθιάς του πίστης στην εκφραστική δυναμική της. Επειδή ακριβώς θεωρεί ότι η λαϊκή γλώσσα διαθέτει δυνατότητες, υποστηρίζει ότι δεν θα πρέπει ούτε να αλλαχτεί (όπως προστάζει ο λόγιος), ούτε όμως και να αφηθεί στην τύχη της και ως έχει, όπως επιχειρηματολογεί το αντίπαλο στρατόπεδο της «χυδαϊκής φατριάς» (Σολωμός 1859, ξη'). Αντιθέτως, θα πρέπει να δουλευτεί έτσι ώστε να φανερώσει στο έπακρο όλο της τον εκφραστικό πλούτο. Κι αυτή η εργασία δεν είναι πλέον υπόθεση κανενός λαού ή λογίου, παρά του ποιητή και μονάχα του ποιητή.

Συνοψίζοντας την έως τώρα διαλεκτική των δύο πρώτων σταδίων στη σχέση ρομαντικού καλλιτέχνη/λαού, διαπιστώνει κανείς ότι κανένα εξ αυτών δεν είναι μονοσήμαντα θετικό ή αρνητικό. Η καταφατική στιγμή του πρώτου σταδίου ενέχει εκ προοιμίου ένα στοιχείο άρνησης, εφόσον η ίδια η κατάφαση του λαού από τον ρομαντικό καλλιτέχνη προϋποθέτει τη διαφορετικότητά τους. Εν ολίγοις, το ίδιο το γεγονός ότι ο ρομαντικός καλλιτέχνης καταφάσκει το λαό καταδεικνύει ότι δεν αποτελεί μέρος του, ότι δεν ανήκει σε αυτόν, και στην πράξη αυτήν ακριβώς τη διαφοροποίησή τους εκφράζει το δεύτερο

στάδιο της άρνησης, το οποίο προκύπτει από τη στιγμή που η κατάφαση του πρώτου σταδίου δεν είναι απόλυτη ή ολοκληρωτική. Ούτε όμως κι η άρνηση του δεύτερου σταδίου είναι εξ ολοκλήρου αρνητική, εφόσον, όπως είδαμε, η άρνηση του ρομαντικού καλλιτέχνη να περιοριστεί στη μιμητική αναπαραγωγή της λαϊκής έκφρασης προϋποθέτει τη βαθιά του πίστη στην εκφραστική δυναμική της. Αλλά είναι αυτή ακριβώς η άδηλη κατάφαση στην άρνηση του δεύτερου σταδίου που επιτρέπει τη μετάβαση σε ένα τρίτο στάδιο το οποίο λειτουργεί συνθετικά και επιλύει διαλεκτικά την αντίθεση των δύο προηγούμενων. Σε αυτό το στάδιο, η επώνυμη δημιουργία του ρομαντικού καλλιτέχνη υπερέχει της λαϊκής δημιουργίας χωρίς όμως την ίδια στιγμή να θεωρείται ότι την ακυρώνει. Στο βαθμό που πρόκειται για μια τελειοποίηση της λαϊκής έκφρασης, η εκφραστική ανωτερότητα της επώνυμης δημιουργίας έναντι της αντίστοιχης λαϊκής θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη. Στο βαθμό όμως που αυτή η τελειοποίηση έχει προέλθει και ανήκει στις εγγενείς εκφραστικές δυνατότητες της λαϊκής γλώσσας, το ρομαντικό καλλιτέχνημα δεν θεωρείται ότι αποκόπτεται ποτέ εντελώς από τη λαϊκή βάση της δημιουργίας του. Το ρομαντικό καλλιτέχνημα περιέχει το λαϊκό στοιχείο αλλά μονάχα ως βάση και αφετηρία του· το τελικό του αποτέλεσμα θα είναι κάτι ανώτερο της λαϊκής δημιουργίας αλλά όχι εντελώς ξένο προς αυτήν, εφόσον αποτελεί πάντα το σπόρο πάνω στον οποίο δημιούργησε ο ρομαντικός καλλιτέχνης. Υπ' αυτή την έννοια, στο τρίτο στάδιο η ρομαντική τέχνη συναιρεί διαλεκτικά το ατομικό με το συλλογικό, το επώνυμο με το δημόδες, το λόγιο με το λαϊκό, όντας κάτι ανώτερο και υψηλότερο αυτών των δύο.

Γνωρίζουμε ότι σε αυτό το τριμερές διαλεκτικό σχήμα οφείλουμε την ίδια την έννοια της εθνικής λογοτεχνίας, καθώς, σύμφωνα με τη ρομαντική διδαχή, η εθνική λογοτεχνία δεν είναι –και δεν μπορεί να είναι– μια επανάληψη της λαϊκής δημιουργίας. Αν περιέχει και ενσωματώνει αυτήν την τελευταία, την περιέχει και την ενσωματώνει μονάχα ως αφετηρία της κι ουδέποτε ως τελικό αποτέλεσμα. Επί της ουσίας, η εθνική λογοτεχνία υφίσταται στις επώνυμες δημιουργίες της ποιητικής μεγαλοφυΐας που γονιμοποιεί τους θησαυρούς της λαϊκής παράδοσης. Τα ονόματα τα οποία παραθέτει ο Σολωμός στο 'Διάλογο' αποτελούν τα κλασικά παραδείγματα του ρομαντισμού για την έννοια της «εθνικής λογοτεχνίας»: ο Δάντης στην Ιταλία, ο Shakespeare στην Αγγλία, ο Goethe στη Γερμανία. Χάρη σε αυτούς, η λαϊκή γλώσσα του έθνους τους απέκτησε μια πρωτόγνωρη εκφραστικότητα, ικανή να αποτυπώνει τα πιο σύνθετα διανοήματα, τις πιο λεπτές ψυχικές και συναισθηματικές αποχρώσεις, καθώς, σύμφωνα με τη ρομαντική θεωρία, την εκφραστικότητα μιας εθνικής γλώσσας δεν θα τη γυρέσει κανείς στα χείλη του απλού λαού αλλά στους μεγάλους λογοτέχνες και ποιητές της που δημιούργησαν πάνω στη βάση της λαϊκής γλώσσας δίχως να την αναιρέσουν αλλά και δίχως να την αντιγράψουν (Steiner 1992, 83). Όπως θα το θέσει το 1859 και ο Ιάκωβος Πολυλάς (1959,

131), «το πλούτος μιας γλώσσας τότε μόνον φαίνεται, όταν το ξεσκεπάσει το φωτισμένο μάτι των συγγραφέων και το θέσει εις το αληθινό του φως».

Αν, σύμφωνα με μια ρήση του Wilhelm von Humboldt (1979, 233) το 1827, το «έθνος» (Nation) αποτελεί μια έννοια ανώτερη από εκείνη του «λαού» (Volk), επειδή ακριβώς αφορά την τελείωση του τελευταίου, τότε επί της ουσίας αυτήν ακριβώς την τελειότητα γυρεύει να εκφράσει η εθνική λογοτεχνία ως επώνυμη πλέον κι όχι ως ανώνυμη λαϊκή δημιουργία. Σύμφωνα με τη φρασεολογία του Goethe και του Schiller, που τη βλέπει κανείς να επαναλαμβάνεται αυτούσια στον Σολωμό και τον Πολυλά, το έθνος ως έννοια προϋποθέτει τον «εξευγενισμό» (Veredlung) του λαού.² προϋποθέτει, δηλαδή, ένα λαό ευγενή, κι επομένως ένα λαό που έχει υπερβεί τη λαϊκότητά του· έναν ιδεατό λαό, εν ολίγοις, καθώς από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, όπου κυριάρχησε η έννοια του «λαϊκού πνεύματος» (Volksgeist)³, ο λαός δεν απασχόλησε τον ρομαντικό καλλιτέχνη ως απτή ιστορική πραγματικότητα αλλά ως ιδεατό μόρφωμα, ως «πνεύμα» που ο ίδιος καλούνταν να υλοποιήσει. Το ζητούμενο της εθνικής λογοτεχνίας εξαρχής δεν ήταν ακριβώς ο λαός αλλά το «πνεύμα» του, μια κρυφή υπερβατική ουσία του λαού που μόνον ο επώνυμος δημιουργός του ρομαντισμού –κι όχι φυσικά ο λαός– μπορούσε να συλλάβει και να αποτυπώσει.⁴

Στην πράξη, η στάση του ρομαντικού καλλιτέχνη απέναντι στον λαό καθορίστηκε κατά τα έτη 1791-3 μέσα από την κλασική πλέον διαμάχη του Friedrich Schiller με τον Peter Burger. Επηρεασμένος από τον Herder, ο Burger είχε υποστηρίξει ότι η λαϊκότητα (Popularität) του καλλιτεχνήματος αποτελούσε και τη σφραγίδα της τελειότητάς του (Schiller 1992, 1516). Στο βαθμό όμως που η λαϊκότητα μπορεί να επιδιώκεται και να διατυπώνεται ως αίτημα μονάχα εκεί που δεν υφίσταται, για τον Schiller, η ίδια η θέση του Burger απεδείκνυε την απόσταση που χώριζε πλέον τον σύγχρονο δημιουργό από τον λαό. Κι αυτή η απόσταση, σύμφωνα με τον Schiller, έπρεπε να διαφυλαχθεί ως κόρη οφθαλμού από τη στιγμή που ο λαός των σύγχρονων αστικών εποχών δεν ήταν πλέον ο λαός της αρχαιότητας ή του Μεσαίωνα. Για τον Schiller, όπως και για τον T.S. Eliot ενάμιση αιώνα μετά, η άνοδος του αστικού φιλελευθερισμού σήμανε την οριστική απώλεια της λαϊκής ταυτότητας, την ανεπανόρθωτη αλλοίωση κάθε λαϊκής φυσιογνωμίας. Αυτό που κάποτε ίσχυσε ως λαός, τώρα στην εποχή του αστισμού –στην εποχή της ελεύθερης αγοράς και της βιομηχανικής κοινωνίας– δεν ήταν παρά ένας εξαθλιωμένος και συνάμα εξαχρειωμένος όχλος,

2 Γι' αυτήν την έννοια του «εξευγενισμού» (Veredlung), βλ. Πολυχρονάκης 2002, 139-149.

3 Για την έννοια του «λαϊκού πνεύματος» (Volksgeist), βλ. Berlin 2002, 259-367.

4 Γι' αυτή την έννοια, ο Σολωμός στους 'Ελεύθερους Πολιορκημένους' μιλά για ένα «κρυφό μυστήριο» μέσα στο οποίο ζουν «τα παιδιά» του ελληνικού έθνους και που, σύμφωνα με τον ερμηνευτικό σχολιασμό του Πολυλά (1959, 121-2), είναι η «αληθινή Ελλάδα», «αυτή, την οποία ο κοινός άνθρωπος δεν καταξιώθηκε να ιδή ποτέ, με όσους συμπερασμούς κι αν μορφώσει από τα πράγματα, με όσα ονειράτα κι αν γεννήσει η επιθυμία του».

μια αμόρφωτη κι ακαλλιέργητη μάζα, κάτι σαν το ανώνυμο και απρόσωπο πλήθος των αστικών πόλεων που δεν διαθέτει τίποτα το αληθινά συλλογικό για να το συνδέει και να το συνέχει (Schiller 1992, 975). Υπ' αυτή την έννοια, ο καλλιτέχνης που προσπαθεί να μιμηθεί τη λαϊκή έκφραση για να φανεί λαϊκός και να γίνει δημοφιλής δεν είναι για τον Schiller παρά ένας λαϊκιστής που αντί να εξευγενίζει τον λαό, τον αναπαράγει, αναπαράγοντας ταυτοχρόνως μαζί με αυτόν την εξαχρείωση και την αμορφωσιά του, με αποτέλεσμα να τον εξαχρειώνει διπλά, στο τετράγωνο. Για τον Schiller, η λαϊκότητα του σύγχρονου καλλιτεχνήματος όχι μόνον δεν συνιστούσε ένδειξη της τελειότητάς του, όπως είχε ισχυριστεί ο Burger, αλλά αντιθέτως αποτελούσε την πιο τρανή απόδειξη της αντικαλλιτεχνικότητάς του.

Τη χειρονομία του Schiller στα 1793 επανέλαβε το 1833 ο Σολωμός (2001, 254), όταν, όσο πιο διακριτικά μπορούσε, υπέδειξε στον Γεώργιο Τερτσέτη ότι τα κλέφτικα τραγούδια έχουν ενδιαφέρον στο στόμα των κλεφτών κι όχι στο δικό του· ότι η μίμηση της λαϊκής τέχνης ούτε λαϊκή είναι, ούτε τέχνη, αλλά λαϊκισμός και συνάμα μιμητισμός ή πιθηκισμός, μια παρωδία της λαϊκής τέχνης, ένα «παρώδημα» της, κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση του Σολωμού την οποία μαρτυρεί ο Πολυλάς (1959, 111). Ας μην λησμονούμε άλλωστε ότι στη βάση αυτών των σιλλερικών αρχών, τόσο ο Πολυλάς (1959, 186-199) όσο και ο μαθητής του Γεώργιος Καλοσγούρος (1986, 20) αντιπαρατέθηκαν σθεναρά στη λαϊκότητα και συνάμα δημοφιλή ποίηση του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη. Σε ένα αντίστοιχο σιλλερικό πλαίσιο κινήθηκε εξάλλου το 1884 κι ο Λορέντζος Μαβίλης (1960, 257-267) για να καυτηριάσει τη λαϊκότητα μετάφραση της ομηρικής *Οδύσσειας* από τον Δημήτριο Βικέλα. Διότι όταν ο Βικέλας επέλεγε την αισθητική και το ύφος του δημοτικού τραγουδιού για να μεταφράσει το ομηρικό κείμενο, ευθυγραμμιζόταν με εκείνον τον παλιό προ-ρομαντισμό του Herder και του Burger που θεωρούσε τα ομηρικά έπη δημοτικά τραγούδια. Όπως όμως υπέδειξε ο Schiller (1992, 975, 1016-7) στον Burger, η τέχνη του ομηρικού έπους δεν ήταν η απλοϊκή και στοιχειώδης τέχνη του λαού αλλά η υψηλή τέχνη μιας καθ' όλα ξεχωριστής ποιητικής μεγαλοφυΐας. Από αυτή την άποψη η επίκριση του Βικέλα από τον Μαβίλη πάνω στο θέμα του Ομήρου το 1884 δεν αποτελούσε παρά μια επανάληψη της αντίστοιχης επίκρισης του Burger από τον Schiller που έδειχνε όμως παράλληλα ότι το καλλιτεχνικό όφειλε πλέον να διαχωρίζεται από το λαϊκό, όπως ακριβώς το υψηλό από το χαμηλό.

Επισκοπώντας τη διαμάχη Schiller-Burger το 1955, ο Thomas Mann (2002, 71-2) επεσήμανε σωστά ότι για τον Schiller ο σύγχρονος καλλιτέχνης όφειλε να διαδραματίσει ένα ρόλο γεφυροποιού στο χάσμα που χώριζε τα κατώτερα λαϊκά στρώματα από τις ανώτερες μορφωμένες τάξεις της αστικής κοινωνίας. Κινούμενος μεταξύ λαϊκότητας και λογισσύνης, δημοκρατικότητας και αριστοκρατισμού, ο Schiller (1992, 981) αντιπαρατέθηκε στο λαϊκισμό του

Burger υποστηρίζοντας ότι τέλειο καλλιτέχνημα είναι εκείνο που αρέσει μεν στο λαό αλλά συνάμα ικανοποιεί και τα υψηλά αισθητικά κριτήρια των ανώτερων λόγιων στρωμάτων. Την ίδια ακριβώς θέση επανέλαβε το 1836 ο Γάλλος ρομαντικός Alfred de Musset (Μανούσου-Σταυριανού 1994, 36-7), και μέσω αυτού, Έλληνες λόγιοι του 19^{ου} αιώνα όπως ο Εμμανουήλ Ροΐδης (1978, 296) και ο Ιάκωβος Πολυλάς (1959, 299), δείχνοντας ότι ο δρόμος του σύγχρονου καλλιτέχνη ήταν ο ιδιότυπος δρόμος ενός δημοκρατικού αριστοκρατισμού που, γεφυρώνοντας το χάσμα λαϊκότητας και λογιοσύνης, θα εξευγένιζε τη λαϊκότητα με τη λογιοσύνη που της έλειπε αλλά και θα εκδημοκράτιζε τη λογιοσύνη με τη λαϊκότητα που στερούνταν.⁵

Οσοδήποτε όμως κι αν δεν ανήκε στις προθέσεις του Schiller η απομόνωση του σύγχρονου καλλιτέχνη από τις λαϊκές μάζες, στην πράξη το αισθητικό του σύστημα επέφερε ακριβώς αυτό το αποτέλεσμα. Η εξευγενισμένη λαϊκότητα που οραματιζόταν ο Schiller ήταν η λαϊκότητα ενός άλλου λαού από τον ήδη υπαρκτό των αστικών εποχών, ενός ιδεατού λαού που, όπως και στην περίπτωση του Σολωμού, τοποθετούνταν σε ένα ιδεώδες ανεξιχνίαστο μέλλον.⁶ Το τίμημα της σιλλερικής εξύψωσης του καλλιτέχνη πάνω από το λαό αλλά και πάνω από τους λογίους ήταν ότι έτσι έγινε ακατανόητος και για τους δύο με αποτέλεσμα τον πλήρη αποκλεισμό του από το σύνολο της κοινωνίας.⁷ Έτσι, επί παραδείγματι, από το 1859 μέχρι το 1890, για τρεις ολόκληρες δεκαετίες, ο αριστοκρατικός δημοτικισμός του Σολωμού δεν θα έχει κανένα ουσιαστικό

5 Η μεσότητα που εκφράζει ο δημοκρατικός αριστοκρατισμός του ρομαντικού καλλιτέχνη δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη «μέση οδό» ενός λογίου του 18^{ου} αιώνα όπως ήταν για παράδειγμα ο Αδαμάντιος Κοραΐς. Μολονότι η διαλεκτική του Κοραΐ προβλέπει το γλωσσικό αίσθημα του λαού, επί της ουσίας το απαξιώνει, στο βαθμό που οι γλωσσικές λύσεις τις οποίες επιβάλλει ουδέποτε μιλήθηκαν από το λαό με αποτέλεσμα να παραμένουν ξένες και εξωτερικές προς εκείνον. Το γεγονός ότι ο Κοραΐς επιδεικνύει ένα μεγαλύτερο φιλελευθερισμό από τους άλλους λογίους, το γεγονός ότι λειτουργεί περισσότερο «πατρικά» παρά τυραννικά, ότι «συμβουλευεί» παρά προστάζει, δεν αναιρεί ότι συμπεριφέρεται απέναντι στο λαό σα να απευθύνεται σε ανώριμα παιδιά που χρειάζονται καθοδήγηση. Για το λόγο αυτό άλλωστε ο Σολωμός (1859, ξε΄) παρομοιάζει το σύστημα του Κοραΐ με την «τρέλα κάποιων ανθρώπων, οπού έχουν τα φαινόμενα της φρονιμάδας».

6 Υπ' αυτή την έννοια, ο Καλοσογύρος (1986, 66), αντιτιθέμενος τόσο στους καθαρευουσιάνους που «λατρεύουσι μόνον την αρχαίαν Ελλάδα» και στους καθαρόαιμους δημοτικιστές του Ψυχάρη που δικαιώνουν «την αθλίαν σημερινή», θα προτάξει «την μέλλουσαν ιδεώδη Ελλάδα, ην φαντασιοκοπών ονειρεύθη ο Σολωμός εν τοις πρώτοις στίχοις των Ελεύθερων Πολιορκημένων».

7 Την κατηγορία της «ακατανοησίας» του Σολωμού ως ποιητή είχε απευθύνει ήδη από το 1859 ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος, για να του απαντήσει το 1860 ο Πολυλάς (1959, 151) με τον εξής τυπικό «σιλλερικό» τρόπο: «Ο ποιητής δεν ήθελε να είναι ακατανόητος εις το πλήθος (ανοησία την οποία του αποδίδει ο κ. Ζαμπέλιος) αλλά απέβλεπε εις εκείνην την λεπτότητα της τέχνης, την οποία προσπαθεί να επιτύχει ο αληθινός καλλιτέχνης, ώστε, ενώ τα πλάσματά του ενεργούν εις το αίσθημα και τη φαντασία του πλήθους, η καλλιτεχνική εργασία να μην είναι φανερή παρά εις τα πνεύματα τα γυμνασμένα να εμβαθύνουν εις την πνευματικήν ουσία και εις τους λόγους της τέχνης».

αντίκτυπο στα νεοελληνικά γράμματα, όχι μόνον εξαιτίας των καθαρευουσιάνων του αθηναϊκού λογιοτατισμού αλλά και εξαιτίας του λαϊκώτερου δημοτικισμού του Βαλαωρίτη που σε αυτήν την περίοδο θα κυριαρχήσει ως ανώτερος ποιητής του Σολωμού.⁸ Γνωρίζουμε ότι αυτή η εικόνα θα αλλάξει άρδην στα τέλη του 19^{ου} αιώνα χάρη στην επίδραση που άσκησαν στον Παλαμά και τον κύκλο του οι κριτικές απόψεις του Πολυλά και του Καλοσγούρου (Πολυχρονάκης 2002, 350-359). Η χρονική όμως στιγμή της ανόδου του Σολωμού και της παράλληλης πτώσης του Βαλαωρίτη δεν ήταν άσχετη με την άνοδο του αισθητισμού στην Αθήνα. Κι αν ο σιλλερικός ιδεαλισμός του Σολωμού έγινε αποδεκτός από τον αθηναϊκό αισθητισμό ως αντίδοτο στον ανυπόφορο πλέον λαϊκισμό του Βαλαωρίτη, ήταν γιατί ο εν λόγω ιδεαλισμός υπήρξε εξαρχής ο σκληρός πυρήνας του μοντέρνου αισθητισμού.

Είναι ήδη γνωστό και επισημασμένο ότι ο Schiller υπήρξε ο θεμελιωτής του μοντέρνου αισθητισμού, έστω κι αν αυτό δεν ανήκε στις προθέσεις του. Από τη στιγμή που για τον Schiller η σύγχρονη τέχνη δεν μπορούσε πλέον να είναι ούτε η τέχνη του λαού αλλά ούτε και μια τέχνη για το λαό, το δόγμα της «τέχνης για την τέχνη» βρισκόταν ήδη προ των πυλών. Και μολονότι δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο μοντέρνος αισθητισμός παρερμήνευσε τον Schiller, από την άλλη πλευρά δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι το σιλλερικό σύστημα ήταν τέτοιας υφής που αν προεκτεινόταν στις έσχατες συνέπειές του, δεν θα μπορούσε να οδηγήσει πουθενά αλλού παρά μονάχα στο μοντέρνο αισθητισμό (Taylor 1989, 422-3). Λανθάνει πάντα κάτι από το πνεύμα του Schiller στη δήλωση του Charles Baudelaire (1991, 21) ότι από ένα λαό χωρίς αριστοκρατία ή αριστοκρατικότητα δεν θα μπορούσε ποτέ να προκύψει το αισθητικό αποτέλεσμα του Ωραίου και επομένως Τέχνη. Όπως επίσης λανθάνει πάντα κάτι από τον Schiller στην τάση του Κ.Π. Καβάφη (2003, 313) να θεωρεί ότι είναι «εκ φύσεως αριστοκράτης ποιητής», του οποίου το έργο δεν θα εκτιμηθεί από τους ακαλλιέργητους του παρόντος αλλά τους καλλιεργημένους των μελλοντικών γενεών. Όμως δεν υπάρχει σίγουρα τίποτα από τον Schiller στην ανατριχιαστική δήλωση ενός καθαρόαιμου αισθητιστή όπως ο G. Moore (1972, 57) ότι η τέχνη και ο λαός είναι έννοιες ασύμβατες, ότι η τέχνη είναι το αντίθετο της δημοκρατίας.

Συνοψίζοντας επομένως κανείς τη σχέση καλλιτέχνη/λαού κατά τη ρομαντική περίοδο, διαπιστώνει ότι καταρχήν ο ρομαντισμός υπήρξε άκρως δημόδης και φιλολαϊκός και ότι ουσιαστικά σε αυτήν ακριβώς τη φιλολαϊκή του στάση οφείλουμε σε μεγάλο βαθμό την έννοια της λαϊκής λογοτεχνίας όπως

8 Για την υπεροχή που έχαιρε ο Βαλαωρίτης ως ποιητής έναντι του Σολωμού τόσο σε κριτικούς όσο και στο πλήθος, βλ. Γαραντούδης 2001, 231-280, καθώς και Πολυχρονάκης 2002, 350-357. Διαφωτιστική εν προκειμένω είναι και η πληροφορία της Μαθιουδάκη (2001, 102-107) ότι ενώ οι ποιητικές συλλογές του Βαλαωρίτη είχαν μεγάλη απήχηση στα αθηναϊκά βιβλιοπωλεία του δευτέρου μισού του 19^{ου} αιώνα, τα *Ευρισκόμενα* του Σολωμού παρέμεναν μάλλον στα αζήτητα.

την κατανοούμε ακόμη και σήμερα. Γρήγορα όμως ο ρομαντισμός κατάλαβε ότι η καταφατική του στάση απέναντι στον λαό ήταν προϊόν της διαφοράς του από αυτόν· όπως εξίσου γρήγορα κατάλαβε ότι αυτή η φιλολαϊκή του στάση δημιουργούσε όλες τις προϋποθέσεις ενός επονεϊδιστου λαϊκισμού του οποίου οι έσχατες πολιτικές συνέπειες φανερώθηκαν στην τρομοκρατική εκτροπή της Γαλλικής Επανάστασης το 1793 (Taylor 1975, 403-410). Έτσι, στην πορεία ο ρομαντισμός θα γίνεται ολοένα περισσότερο συντηρητικός κι αριστοκρατικός, περισσότερο λόγιος παρά λαϊκός, όπως μπορεί κανείς να διαπιστώσει από τις περιπτώσεις του ώριμου Σολωμού ή ακόμη περισσότερο του Πολυλά, όπου πλέον η ίδια η έννοια της λαϊκής λογοτεχνίας θεωρείται περίπου ως αντίφαση όρων, καθώς αρχίζει να κερδίζει έδαφος η αντίληψη πως οτιδήποτε κι αν δημιούργησε κατά το παρελθόν ο λαός απέχει πολύ από το να χαρακτηριστεί «λογοτεχνία» με την πλήρη ή απαιτητική σημασία του όρου. Υπ' αυτή την έννοια, ο αριστοκρατισμός του ρομαντισμού θα εκθρέψει τον απομονωτισμό εκείνης της μοντέρνας τέχνης «για την τέχνη» που κυριάρχησε στα χρόνια του συμβολισμού και του αισθητισμού. Και μολονότι συνηθίζουμε να αντιπαραθέτουμε στο δόγμα της τέχνης για την τέχνη το αντίπαλο δόγμα μιας στρατευμένης τέχνης για την κοινωνία ή το λαό, λησμονούμε ότι η αντικοινωνικότητα του μοντέρνου αισθητισμού ενείχε εξαρχής κοινωνικό νόημα, όπως άλλωστε και κάθε αντικοινωνική στάση. Λησμονούμε, δηλαδή, ότι η αντικοινωνικότητα και η αντιδημοκρατικότητα του μοντέρνου αισθητισμού εξέπεμπαν εξαρχής ένα σαφές πολιτικοκοινωνικό μήνυμα δυσαρέσκειας απέναντι στις σύγχρονες αστικές δημοκρατίες με την πλήρη εξομοίωση των πάντων και την ισοπεδωτική μετριοπάθειά τους. Τα ακραία αποτελέσματα αυτού του αντιδημοκρατικού πλέον αριστοκρατισμού έμελλε να γίνουν ιδιαίτερος απτά στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, στο φλερτάρισμα μοντέρνων καλλιτεχνικών πρωτοποριών όπως ο φουτουρισμός με το φασισμό ή στη φιλομοναρχική στάση ενός κατά βάση σιλλερικού καλλιτέχνη και διανοητή όπως ήταν ο T.S. Eliot.⁹ Προφανώς αυτό δεν ήταν ούτε το νόημα ούτε ο στόχος της «λαϊκής ευγένειας» που διακονούσε ο ρομαντικός αριστοκρατισμός, καθώς είναι σαφές ότι από την «εξευγενισμένη λαϊκότητα» του Schiller ο μοντέρνος αισθητισμός κράτησε την «ευγένεια» και αφαίρεσε τον «λαό». Όμως από τη διαμάχη ενός φιλολαϊκού λόγιου όπως ο ρομαντικός καλλιτέχνης με έναν αντιλαϊκό λόγιο, όπως ο σοφολογιότατος

9 Είναι γνωστό ότι παρά την αντι-ρομαντική της ρητορεία, η ποιητική θεωρία του Eliot αναπαράγει θεμελιώδη ερμηνευτικά σχήματα του ρομαντισμού (Lobb 1981). Υπ' αυτή την έννοια, άλλωστε, ο Σεφέρης (1974, 18) δεν δυσκολεύτηκε να επισημάνει την ομοιότητα των θέσεων του Eliot με αυτές του Πολυλά πάνω σε ένα κατά βάση σιλλερικό θέμα όπως ήταν αυτό της «απόσβεσης της προσωπικότητας» του ποιητή μέσα στο ποιητικό του έργο. Αλλά και οι «ελιοτικές» θέσεις του Σεφέρη πάνω στο ζήτημα της ποιητικής γλώσσας ηχούν σε μεγάλο βαθμό πανομοιότυπες με εκείνες του Σολωμού στον 'Διάλογο', αφού κι αυτός μιλά για μια «υποταγή» του ποιητή στη λαϊκή έκφραση που θα του επιτρέψει να «κυριαρχήσει» επί αυτής, έτσι ώστε «να την κάνει να μιλήσει στην υψηλότερη δυνατή ένταση» (Σεφέρης 1974, 173).

στο σολωμικό 'Διάλογο', κερδισμένος μπορούσε να βγει μόνο η λογιουσύνη, και όχι φυσικά ο λαός που σταδιακά αποκλείστηκε από κάθε έννοια τέχνης, έγινε το αντίθετο της τέχνης, έτσι ώστε στο τέλος η «τέχνη» που απολάμβανε να θεωρείται το ευτελές προϊόν μιας μαζικής κουλτούρας ή, αντιστρόφως, μιας περιθωριακής υποκουλτούρας. Για το ρομαντισμό, η τέχνη του λαού κατέληξε να είναι ό,τι και ο λαός της, ένα φάσμα, μια ανυπόστατη πραγματικότητα.

Το επεισόδιο του ρομαντισμού αποδεικνύει ότι οπουδήποτε και οποτεδήποτε επιχειρήθηκε να αναβαθμιστεί η λαϊκότητα, το αποτέλεσμα ήταν η αλλοίωσή της και εντέλει η απώλειά της, καθώς η ίδια η έννοια της αναβάθμισης προϋποθέτει και προβλέπει μια προγενέστερη υποβάθμιση της λαϊκής κουλτούρας. Υπ' αυτή την έννοια, το λαϊκό ταυτίστηκε με το χαμηλό, έτσι ώστε κάθε εξύψωσή του –κάθε προσπάθεια μετατροπής τού χαμηλού σε υψηλό– να συνιστά εκ των προτέρων μια αναίρεσή του. Αυτό ισχύει ακόμη και για εκείνο το κομμάτι του ρομαντισμού της Ιένας που δεν ακολούθησε την αριστοκρατική οδό του Schiller· που δεν πρόβαλλε τον εαυτό του ως οδηγό του λαού αλλά ως γελωτοποιό ή σαλτιμπάγκο· που δεν εστίασε στην υποτιθέμενη ευγένεια του λαϊκού πνεύματος αλλά στη χυδαιότητά του· που δεν πάτησε πάνω στο δημοτικό τραγούδι αλλά πάνω στους αρχαιοελληνικούς μίμους και τους μούφους της ιταλικής *Commedia dell' Arte*, θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο όλες τις βάσεις μιας σύγχρονης καρναβαλικής λογοτεχνίας στηριγμένης στη λαϊκή αισχρολογία και βωμολοχία.¹⁰ Όμως και σε αυτές ακόμη τις ακραίες περιπτώσεις θα βρει εφαρμογή η σιλλερική αντίληψη ότι κάθε συνειδητή προσπάθεια προσεταιρισμού της λαϊκής κουλτούρας αποτελεί επί της ουσίας μιαν απομάκρυνση από αυτήν. Όπως πολύ σωστά επεσήμανε ο M. Bakhtin (1984, 43-4), το αποτέλεσμα αυτής της, ούτως ειπείν, μοντέρνας «καρναβαλικής λογοτεχνίας» που εκτείνεται από το ρομαντισμό μέχρι το συμβολισμό ήταν αρκετά «σκοτεινό» και «δυσοίωνα» για να θεωρηθεί καθ' οιονδήποτε τρόπο «λαϊκό», καθώς οι συγγραφείς της ως θιασώτες των μηδενιστικών ιδεών του Schlegel, του Schopenhauer ή του Nietzsche δεν είχαν απολύτως καμία σχέση με τον λαϊκό κόσμο του καρναβαλιού. Η παρατήρηση όμως αυτή ισχύει και για τον ίδιο τον M. Bakhtin ως ένα κατεξοχήν θεωρητικό της λαϊκής λογοτεχνίας και του λαϊκού πολιτισμού. Και τούτο διότι η έννοια της «λαϊκής σοφίας» την οποία επεξεργάστηκε καθ' όλη τη διάρκεια του έργου του ήταν κάτι σαν το «λαϊκό πνεύμα» του ρομαντισμού: μια κρυφή ποιότητα ή ουσία του λαού που ήταν προσιτή στους διανοούμενους και όχι στο λαό, καθώς αν μπορούσε να γίνει ποτέ αντιληπτή από τον ίδιο τον λαό, τότε αυτός αυτομάτως θα έχανε τη λαϊκότητά του. Στο βαθμό που η λαϊκή λογοτεχνία ως έννοια ή θεωρητικό πρόβλημα ήταν εξ αρχής μια υπόθεση της λόγιας διάνοησης κι όχι του λαού, όλη η μοντέρνα λογοτεχνική θεωρία με τις πάσης φύσεως συνηγορίες της υπέρ

10 Για αυτή τη ρομαντική και μετα-ρομαντική λογοτεχνία του καρναβαλιού, βλ. Bakhtin 1984, 36-52. Βλ. επίσης, Starobinski 1991.

της λαϊκής λογοτεχνίας ή της παραλογοτεχνίας δεν έκανε τίποτα άλλο από το να επιβεβαιώνει πανηγυρικά την άποψη του Schiller ότι η λαϊκή λογοτεχνία μπορεί να γίνει αντιληπτή και να ανακτηθεί ως τέτοια μονάχα έξω από το πεδίο της. Με έναν τρόπο που δεν είναι και τόσο παράδοξος όσο εκ πρώτης όψεως δείχνει, ο σχηματισμός της λαϊκής λογοτεχνίας ως θεωρητικής έννοιας σήμανε την εξαφάνισή της από το πεδίο της ιστορικής πραγματικότητας.



Δημήτρης Πολυχρονάκης

Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
polychronakis@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Γαραντούδης, Ε. 2001. *Οι Επτανήσιοι και ο Σολωμός*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Καβάφης, Κ.Π. 2003. *Τα Πεζά (1882;-1931)*, φιλ. επ. Μ. Πιερής. Αθήνα: Ίκαρος.
- Καλοσγούρος, Γ. 1986. *Κριτικά Κείμενα*, έκδ. Κ. Δαφνή. Κέρκυρα.
- Μαβίλης, Λ. 1960. *Άπαντα*, έκδ. Μ. Περάνθη. Αθήνα: Ν.Δ. Νίκας.
- Μαθιουδάκη, Μ. 2001. *Οι τιμοκατάλογοι των ελληνικών βιβλιοπωλείων. Μαρτυρίες για την ιστορία των ελληνικών αναγνωσμάτων στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα*. Διδακτορική διατριβή. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Μανούσου-Σταυριανού, Μ. 1994. *Το φαινόμενο Alfred de Musset*. Αθήνα: Ελληνικές Πανεπιστημιακές Εκδόσεις.
- Πολυλάς, Ι. 1959. *Άπαντα*, έκδ. Γ. Βαλέτα. Αθήνα: Ν.Δ. Νίκας.
- Πολυχρονάκης, Δ. 2002. *Ο κριτικός ιδεαλισμός του Ιάκωβου Πολυλά. Ερμηνευτική παρουσίαση του αισθητικού και του γλωσσικού του συστήματος*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Ροΐδης, Εμμ. 1978. *Άπαντα Β' (1868-1879)*, φιλ. επ. Α. Αγγέλου. Αθήνα: Ερμής.
- Σεφέρης, Γ. ³1974. *Δοκιμές Β'*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Σολωμός, Δ. 1859. *Τα Ευρισκόμενα*. Κέρκυρα: Τυπογραφείον Α. Τερζάκη.
- Σολωμός, Δ. 1991. *Αλληλογραφία*, έκδ. Λ. Πολίτη. Αθήνα: Ίκαρος.
- Bakhtin, M. 1984. *Rabelais and his World*, μτφ. Η. Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Baudelaire, C. 1991. *Αισθητικές περιέργειες*, μτφ. Ν. Ξεπουλιά. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Berlin, I. 2002. *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού. Vico, Hamann, Herder*, μτφ. Γ. Μέρτικας. Αθήνα: Κριτική.
- Goethe, J.W. 2003. *Φάουστ. Μια τραγωδία*, μτφ. Π. Μάρκαρης. Αθήνα: Γαβριηλίδης.
- Highet, G. 1988. *Η κλασική παράδοση. Ελληνικές και ρωμαϊκές επιδράσεις στη λογοτεχνία της Δύσης*, μτφ. Τ. Μαστοράκη. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Humboldt W.V. 1979. *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Lobb, E. 1981. *T.S. Eliot and the Romantic Critical Tradition*. London: Routledge.
- Mann, T. 2002. *Δοκίμιο για τον Σίλλερ*, μτφ. Θ. Λάμπρου. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Moore, G. 1972. *Confessions of a Young Man*. Montreal: McGill.
- Norton, R. 1991. *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*. Ithaca, N.Y./London: Cornell University Press.
- Schiller, F. 1992. *Theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Sharpe, L. 1991. *Friedrich Schiller. Drama, Thought and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Starobinski, J. 1991. *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη ως σαλιμπάγκου*, μτφ. Χ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου. Αθήνα: Εξάντας.
- Steiner, G. 1992. *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Szondi, P. 1999. *Δοκίμια*, μτφ. Σ.Γ. Νικολούδη. Αθήνα: Εστία.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.



The Romantic Artist between popularity and scholarship

DIMITRIS POLYCHRONAKIS

Summary

IN THE second half of the 18th century, Romanticism exalted popular literature and culture as an aesthetic –but also political– reaction against the Latin roots and ideals of the European Classicism. However, the so-called “terrorism” of the French Revolution made the democratic spirit of Romanticism more conservative, sophisticated and noble. Hence, the Romantic Movement, under the enormous influence of Friedrich Schiller, worked for a synthesis of popularity and noble scholarship. The same ‘Shilerean’ language of ‘the democratic nobility’ was spoken by Greek authors as D. Solomos, I. Polykas, E. Roidis, G. Kalosgouros, L. Mavilis, K. Palamas and G. Seferis.

Despite its intentions, the democratic nobility of Romanticism gave rise to the anti-popular or anti-democratic attitudes of the modern aestheticism. The conclusion of this paper is that the romantic praise of popular literature led to its distortion and loss, because, as Schiller suggested, the concept of popular literature can only be posed and restored as such outside the realm of popularity itself.

**Ο χορός στην Οπερέττα.
Η ανάδυση των Ελλήνων χορογράφων
στη δεκαετία του 1930***

ΜΑΝΩΛΗΣ ΣΕΙΡΑΓΑΚΗΣ

Ο ΧΟΡΟΣ στο νέο ελληνικό θέατρο είναι από τους πιο αδιερεύνητους τομείς καθώς δεν αφήνει μετά την παράσταση –περίπου όπως και η υποκριτική– κανένα σχεδόν σημάδι. Αν όμως η κεντρική θέση που κατέχει η τελευταία στη θεατρική παράσταση ώθησε τους κριτικούς να της αφιερώσουν μεγάλα τμήματα από τα δίστηλά τους ή ακόμα και ολόκληρα άρθρα, οι αναφορές στο Χορό –τουλάχιστον στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα– σπανίζουν ή εξαντλούνται σε μια-δυο το πολύ γραμμές. Η άποψη ότι ο Χορός είναι ένα στοιχείο που το ελληνικό θέατρο έπρεπε από μηδενική βάση να διδαχθεί από τη Δύση, καθώς η πλούσια παράδοση των τοπικών χορών δεν μπορούσε να μεταφερθεί αυτούσια επί σκηνής, είχε επικρατήσει ήδη από την εποχή του Κωμειδυλλίου (συνύπαρξη δυτικών και δημοτικοφανών μουσικών μοτίβων με τελική επικράτηση των πρώτων) και είχε εδραιωθεί με τη χρήση και την κατάχρηση χορών στην περίοδο του Δραματικού Ειδυλλίου (μουσική αποκλειστικά παραδοσιακή ή δημοτικοφανής).

Εκτέλεση μουσικής στις ευρωπαϊκές θεατρικές αίθουσες από το 19^ο αιώνα ως και το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο σήμαινε αυτόματα ύπαρξη μιας μεγάλης ορχήστρας, οπότε το κόστος οδήγησε τους ασθενέστερους οικονομικά θιάσους πρόζας σε παραστάσεις χωρίς καθόλου μουσική. Η μουσική θεωρούνταν αναγκαίο στοιχείο κάθε θεατρικής εκδήλωσης,¹ γεγονός που σε συνδυασμό

* Το κείμενο που ακολουθεί προέρχεται από εισήγηση στη διημερίδα «Χορός και Θέατρο» που διοργάνωσε το Τμήμα Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών (18 και 19 Φεβρουαρίου 2004). Ευχαριστώ τον Αντώνη Γλυτζουρή για τις καίριες υποδείξεις του που βοήθησαν στη βελτίωση του κειμένου και τον εμπλουτισμό του.

1 Την αλήθεια αυτή είχαν καταλάβει πολύ καλά τόσο οι ιθύνοντες του Βασιλικού Θεάτρου

με την αδυναμία των θιάσων πρόζας να την εντάξουν στις παραστάσεις έστρεψε το κοινό στο ελαφρό μουσικό θέατρο. Αυτόματα του εξασφάλισε αποκλειστικότητα στην καλλιέργεια του Χορού στη σκηνή: «... το δραματικό θέατρο, ακόμα και στις καλύτερες στιγμές του, στηριζόταν στις υποθέσεις των έργων και στην ακτινοβολία των πρωταγωνιστών του, και όχι σε τέχνες όπως ο χορός».² Η σύνδεση του Χορού με το ανυπόληπτο ελαφρό μουσικό θέατρο συνέβαλε ώστε κανείς να μην μπορεί να αντιμετωπίσει το Χορό ως τέχνη πριν τη δεκαετία του 1930.³

Στη δεκαετία του 1910 περνάει περίοδο ακμής το ελαφρό μουσικό θέατρο, οπότε οι ανάγκες για ύπαρξη όχι απλά ενός μικρού συνόλου που θα κινεί στοιχειωδώς τα άκρα του αλλά ενός οργανωμένου μπαλέτου που εκτελεί συγκεκριμένους χορούς όπως το υπαγορεύει το έργο εμφανίζεται επιτακτική. Η παρουσία ξένων θιάσων οπερέττας επί εβδομήντα χρόνια είχε δημιουργήσει απαιτήσεις εκτέλεσης υψηλού επιπέδου που έπρεπε να κατακτηθεί. Στην προσπάθεια αυτή επιστρατεύτηκαν κυρίως ξένοι χορογράφοι.⁴ Στο διάστημα

όσο και ο Κωνσταντίνος Χρηστομάνος που φρόντισαν να μη μείνουν οι παραστάσεις τους χωρίς ζωντανή εκτέλεση μουσικής στα διαλείμματα. Την παράδοση συνέχισαν οι μεγαλύτεροι θίασοι πρόζας, όπως της Κυβέλης και της Κοτοπούλη.

- 2 Γλυτζουρή 2001, 118. Σε υποσημείωση διαβάζουμε ότι ο Χρηστομάνος είχε αναγκαστεί να καλέσει δυο έκτακτους Ρώσους χορευτές για να διδάξουν στους «μύστες» τους χορούς που απαιτούσε *Το κράτος του ζόφου*, ενώ για την προετοιμασία στο *Όνειρον θερινής νυκτός*, το Βασιλικό Θέατρο προσέλαβε μια χορεύτρια του Λεωνίδα Αρνιώτη για να διδάξει το μπαλέτο.
- 3 Εξαίρεση οι εμφανίσεις της Ισιδώρας Ντάνκαν, το 1903, στο Βασιλικό Θέατρο με το θέμα *Ικέτιδες* και το 1912 στο Δημοτικό Θέατρο Αθηνών με το θέμα *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*: «Μέσα εις μίαν σκηνήν εμπετασμένην δι' υφάσματος κvanoχρώου εις ένα βάθος που μία προβολή ηλεκτρισμού το καθιστά ονειρώδες η Ντάνκαν ενεφανίσθη...» και χορεύσε μόνη της με βάση τις ζωγραφίες των αγγείων. Με την Ντάνκαν είδαν οι θεατές πόσο σοβαρή τέχνη πρέπει να θεωρούν το χορό μέσα σε μια κοινωνία που θέλει να λέγεται ευρωπαϊκή. Δυο χρόνια αργότερα εμφανίζεται στο Στάδιο μια άλλη Αμερικανίδα, η Φούλερ, με 26 χορεύτριες της Σχολής της μπροστά σε 50.000 θεατές (Σιδέρης 2000, 46.) Η Ντάνκαν έρχεται πάλι στην Ελλάδα το 1915 αλλά και το 1919, όταν ίδρυσε με στήριξη της κυβέρνησης Βενιζέλου σχολή αρχαίου χορού (Γλυτζουρή 2001, 537). Σποραδικές αναφορές ονομάτων Ελλήνων χορογράφων που υπηρέτησαν περιστασιακά την αναβίωση του αρχαίου δράματος ήδη από το 19^ο αιώνα βρίσκουμε στο Σιδέρης 1976. Σταθερότερη σχέση με την αρχαιότητα ως πηγή έμπνευσης για παραστάσεις χορού είχε το ζεύγος Βάσου και Τανάγρας Κανέλλου, των οποίων η επίδραση οδήγησε την ίδια χρονιά (1929) σε νούμερα του ελαφρού θεάτρου που τους απομιμούνται, όπως της Σοφίας Βερώνη με τον τίτλο *Βακχίς Σάτυρος* στην επιθεώρηση *Λοβιτούρα*.
- 4 Η παρούσα μελέτη στηρίζεται σε αποδελτίωση του αθηναϊκού Τύπου των ετών 1922-1940 οπότε οι δυο πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα παρουσιάζονται εδώ με βάση τις δευτερογενείς πηγές. Πρώτη χορογράφος ελαφρού θεάτρου στην Ελλάδα θεωρείται η Γερμανίδα Έλσα Ένκελ που προσλαμβάνεται για να χορογραφήσει σε επιθεωρησιακό θίασο στα 1913 (Χατζηπανταζής - Μαράκα 1977, 197). Είχε προφανώς προηγηθεί ανάλογη δράση της Ένκελ στον οπερετικό θίασο του συζύγου της Απόστολου Κονταράτου (Μαράκα 2000, 37). Τη μακροβιότερη όμως παρουσία ως χορογράφου στο ελαφρό θέατρο ως το 1950 έχει ο Βίλλυ Μπαρκογιλέρο που εμφανίζεται με τον αδελφό του δυο χρόνια μετά την Ένκελ.

1910-1930 αναφέρονται ελάχιστες περιπτώσεις ελλήνων χορογράφων στην Οπερέττα. Στην πρώτη δεκαετία του Μεσοπολέμου οι εφημερίδες καταγράφουν 25 χορογράφους στο ελαφρό μουσικό θέατρο,⁵ εκ των οποίων οι 18 ξένοι⁶ και 5 μόνον έλληνες,⁷ ενώ 2 ήταν αμφίβολης υπηκοότητας και καταγωγής.⁸ Στη δεύτερη δεκαετία εμφανίζονται άλλοι 29 από τους οποίους οι 18 είναι έλληνες⁹ και οι 11 ξένοι.¹⁰ Πώς λοιπόν το μπαλέτο του ελαφρού μουσικού θεάτρου πέρασε τόσο γρήγορα στους έλληνες χορογράφους;

Δεν ξέρω πόσο πειστικό μπορεί να μας φανεί αλλά η οικονομική κρίση του 1929 και η αναδίπλωση των κυβερνήσεων για να την αντιμετωπίσουν δεν είναι καθόλου άσχετη με την παραπάνω εξέλιξη. Η γενίκευση του κρατισμού στο σύνολο της κοινωνικής και οικονομικής ζωής αλλά και στο χώρο του θεάτρου ειδικότερα, η αλλαγή ης φυσιογνωμίας του κράτους από ρόλο φοροεισπράκτορα σε ρόλο κηδεμόνα της θέσης εργασίας για παράδειγμα, όχι μόνο υλοποιήθηκε και στην Ελλάδα ήδη από την τελευταία τετραετία των Φιλελευθέρων 1928-1932 –αποκορύφωμα η ίδρυση του Εθνικού Θεάτρου– αλλά είχε και απόλυτη εφαρμογή στην περίπτωση μας.¹¹

Στα τέλη του 1934 εγκρίνεται με τροποποιήσεις από το Συμβούλιο της Επικρατείας και τίθεται σε εφαρμογή ο νόμος 5736/1933 που όριζε ως υποχρεωτικό τον εφοδιασμό όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων που ανέβαιναν στη σκηνή με Άδεια Εξασκήσεως Επαγγέλματος. Ο Νόμος παρείχε προσωρινή μόνο άδεια στους ξένους ηθοποιούς, μετά την οποία θα έπρεπε να εγκαταλείψουν τη χώρα. Από την τάση για προστασία των ελλήνων ηθοποιών από

Υπάρχει ένα μικρό μυστήριο γύρω από την καταγωγή του καθώς ο Τύπος τον αναφέρει ως Βραζιλιάνο, ενώ ο Σώτος Πετράς ισχυρίζεται ότι ήταν γνήσιος Έλληνας (Χατζηπανταζής - Μαρακά 1977, 199). Από το 1916 εμφανίζονται Ρώσοι χορογράφοι (Ραμασώφ 1916, ως το 1922 ακολουθούν οι Βερενίσκη, Τροϊανώφ, Γκιορσκάγια) Πολωνοί (δισ Ντάλλα) Ούγγροι (Τρίο Πίκολλο των αδελφών Ιλόνα, Αυγουστίνια και Αράνκα Κλάιν) Ιταλοί (Γκουαρντίνιο στον θίασο Οπερέττας του Γιάννη Παπαϊωάννου, Γλυτζουρής, 2001, 121.) Αμερικανοί (Κλεό και Χάρυ Νιούλαντ).

- 5 Κάποιοι από αυτούς συνεχίζουν τη δράση που είχαν ήδη από την προηγούμενη δεκαετία.
- 6 Αρντάντφ Σλιτ Αλέξης, Γιούζοβα Ελένη, Ένκελ Έλσα, Ζάμπα Πέπι, Σούμπερτ Μίτσι, Κρακόφσκα, Νιούλαντ Κλεό και Χάρυ, Ραμασώφ ζεύγος, Ρέγκνικς Μπέλλα, Σερώφ Βίκτωρ, Τζούλιαμ, Τοζέλλι, Τσέην Έννυ, Φρέντσι κα, Φρίντος Νόρα, Φρέντερ.
- 7 Γρηγοριάδης Σ., Ιατρού Γιάννης, Κύρου Άγγελος (Δώλος), Οικονόμου Παρασκευάς, Ρέντζος ή Ρέντζου.
- 8 Μπαρκουιέρο αδελφοί.
- 9 Γαβριηλίδης Απόλλων, Γριμάνης Άγγελος, Γκιουζέπε Κούλα, Δρακόπουλος, Ζουρούδη Έλλη, Καλοκαιρινός Χάρης, Κοντονή Λιλή, Κορωνιάδου Λένα, Κουμαριώτης Γ., Κωνσταντινίδης Νίκος, Μαρκοπούλου Ήρα, Μαυράκη-Βρυάκου Μαίρη, Μπασιτιανίδης Γ., Σακελλαρίου [άνδρας], Σπυρόπουλος Σταύρος, Συράκος, Σφήκα Ρίτα, Φλερύ Γιάννης.
- 10 Άλις Έμμυ, Άμποτ, Βος Δώρα, Ζούκοβα Ηρώ, Μαγκρέλ ή Μάλγκρεν, Μάχωφ Σάσα, Μοριάνωφ, Μπασιτιάνωφ, Παυλόφσκαγια Νίνα, Ραϊμόντ, Τσεχ Ίρμα.
- 11 Βεργόπουλος 1978. Γλυτζουρής 2002. Λιάκος 1988. Λιάκος 1993. Μαζάουερ 2002. Μαργαρίτης 2002. Ματθιόπουλος 2005.

την ανεργία, το ελαφρό μουσικό θέατρο θα στερούνταν των υπηρεσιών πολύ μεγάλων προσωπικοτήτων του χορού –σ’ αυτούς κυρίως αναφέρεται η παράγραφος– που είχαν αποφασιστική συμβολή στη στέρηση και επικράτησή του. Με αστυνομική ρύθμιση δεν επιτρεπόταν η παραμονή ξένων ηθοποιών στη χώρα πάνω από 4 μήνες, ήδη από το 1930.¹²

Ο Νόμος όμως δεν έσπρωχνε μόνο τους ξένους ηθοποιούς-χορογράφους μακριά από το σανίδι. Άλλαξε ταυτόχρονα και τον τρόπο που έβγαιναν ως τότε στη σκηνή οι περισσότεροι από τους έλληνες συναδέλφους τους. Όταν μιλάμε για έλληνες χορογράφους ως το 1930, μιλάμε κυρίως για μέλη του μπαλέτου με καλές χορευτικές επιδόσεις που έπαιρναν μια παραπάνω πρωτοβουλία: αρχικά να δείξουν στους υπόλοιπους κάποιο βηματισμό πάνω στους νέους ρυθμούς σίμμυ, τσάρλεστον, φοξτρότ, μπλακμπότομ, γιάλε, ουάνστεπ που είχαν αρχίσει να κατακλύζουν την Ευρώπη εισαγόμενοι από τις ΗΠΑ (ιδανικό πεδίο τέτοιων δοκιμών η Επιθεώρηση) ή από τους παλιότερους οπερεττικούς ευρωπαϊκούς που είχαν αρχίσει να θεωρούνται σχεδόν ξεπερασμένοι (πόλκα, μαζούρκα, καντριλίες αλλά κυρίως το βασιλιά των οπερετικών χορών, το βαλε) και σταδιακά να προχωρήσουν στη σύνθεση μιας πλήρους χορογραφίας που οπωσδήποτε περιλάμβανε μεγάλο αριθμό από τους παραπάνω αλλά και ελεύθερες συνθέσεις, όπως απαιτούσε η Οπερέττα.¹³

12 *Εσπερινή*, 25.8.1930. Στις 17.10.1931 μάλιστα το Σωματείο Ηθοποιών στέλνει υπόμνημα στο αρμόδιο Υπουργείο και ζητά να μην επιτρέπεται η είσοδος ξένων θιάσων στην Ελλάδα, ακόμα και Όπερας! (*Ημερήσιος Τύπος, Πατρίς*). Η κίνηση όμως συναντά αντιδράσεις, οπότε συμβιβαστικά και αντισταθμιστικά προτείνει ένα ποσοστό 3,5% επί του εισιτηρίου των ξένων θιάσων να κατατίθεται υπέρ του Ταμείου Συντάξεως Ηθοποιών! Την 1.10.1932 μαθαίνουμε (*Ελεύθερος Άνθρωπος*) ότι οι χορευτές των νυκτερινών κέντρων θα απελευθώνονται στο εξής αμέσως μόλις λήγει η άδεια παραμονής τους στη χώρα. Με την ψήφιση του Νόμου για την άδεια η απαίτηση-απαγόρευση γινόταν πράξη. Στο Νόμο 5736/1933 ενσωματώνεται διάταξη που ορίζει ότι απαγορεύεται η παραμονή ξένων ηθοποιών στη χώρα μας, αν δεν έχουν την ελληνική ιθαγένεια. Στα 1928 το Σ[Ε]Η είχε διαγράψει από τα μητρώα του όλους τους ηθοποιούς που δεν είχαν ελληνική υπηκοότητα ανάμεσά τους και Έλληνες από τα Δωδεκάνησα και την Κύπρο, ξεσηκώνοντας θύελλα αντιδράσεων (*Ελεύθερον Βήμα*, 14.11.1928).

13 Η αρχή για την εισαγωγή αυτών των «αταίριαστων» ρυθμών, σκοπών, χορών, στο σώμα της βιεννέζικης οπερέττας έγινε με την έναρξη της «αργυρής περιόδου» της οπερέττας που εγκαθιδρύεται με την πρεμιέρα της *Εύθυμης Χήρας* του Φραντς Λέχαρ στις 30 Δεκέμβρη του 1905 στη Βιέννη. Χωρίς να εισάγει συγκεκριμένους μοντέρνους χορούς, το έργο αναμόρφωσε με μια ελευθερία το ύφος των κλασικών οπερετών –αν δεν έκοψε κάθε δεσμό μαζί τους– και άφησε ελεύθερο το πεδίο για πλήθος νεωτερισμών που δεν άργησαν να αποκρυσταλλωθούν στην εισαγωγή των αμερικανικών χορών της μόδας, όπως ήδη αναφέραμε. Η Αθήνα, πέρα από τα ξένα ανεβάσματα του έργου που έχει ήδη παρακολουθήσει, γίνεται μάρτυρας στα 1909 ενός αγώνα δρόμου ανάμεσα σε τέσσερις θιάσους (Λεωνίδα Αρνιώτη, Αντώνη Νίκα, Γιάννη Παπαϊωάννου, Ευάγγελου Παντόπουλου) για το ποιος θα ανεβάσει πρώτος το έργο στα Ελληνικά. Τη μάχη κερδίζει τελικά ο τελευταίος. Δώδεκα περίπου χρόνια μετά την παρακμή του κωμειδυλλίου στο οποίο είχε διακριθεί, προσπαθούσε να αφουγκραστεί τις διαθέσεις του κοινού. Από το 1906 είχε κάνει στροφή στη

Με άλλα λόγια οι άνθρωποι αυτοί ήταν αυτοδίδακτοι θεατρίνοι με ένα ξεχωριστό τάλαντο στην κίνηση τόσο στην εκτέλεση όσο και στην επινοήσή της. Ο νόμος όριζε λοιπόν για τον κάθε χορευτή ότι

→ Θα έπρεπε να γνωρίζει ανάγνωση και γραφή¹⁴

→ Θα έπρεπε να έχει θητεία σε χοροδιδασκαλείο ή σχολή χορογράφου.

Διαφορετικά απαραίτητο προσόν θεωρούνταν η τριετής υπηρεσία του στο θέατρο.

Ο τελευταίος αυτός όρος δίνει μια ικανοποιητική εξήγηση πώς γέμισαν σπουδαστές οι Σχολές Χορού που είχαν ιδρυθεί εκείνη την εποχή, σε μεγάλο βαθμό κάτω από την επίδραση των Δελφικών Γιορτών, όπως της Κούλας Πράτσικα, της Πολυξένης Ματέυ, η Σχολή Α. Μοριάνωφ, η σχολή Ραϋμόντ, του Άγγελου Γριμάνη, της Έμμυ Σπεκ, της Μαίρης Μαυράκη-Βρυάκου. Οι σχολές αυτές που αρχικά προορίζονταν για μια γενική καλλιέργεια του χορού κατέληξαν να στοχεύουν πολύ συγκεκριμένα στη στελέχωση των μπαλέτων του ελαφρού μουσικού θεάτρου, σύμφωνα με όσα όριζε ο Νόμος.¹⁵ Τα μέτρα θα γίνουν δραστικότερα και ευνοϊκότερα για τις σχολές αυτές, όταν η κυβέρνηση Μεταξά απαγορεύσει παντελώς την είσοδο ξένων χορευτών τόσο για το θέατρο όσο και για τα νυχτερινά κέντρα διασκέδασης, γεγονός που σημαίνει αναγκαστική στελέχωση των μπαλέτων με Έλληνες χορευτές.¹⁶

φантаσμαγορία, τον κοσμοπολιτισμό και το μεγάλο θέαμα. Το 1909 μάλιστα, εμφανίζεται με ένα πεντηκονταμελή θίασο στον οποίο είχε προσλάβει διευθυντή ορχήστρας τον Αλέκο Κυπαρίσση και πρωταγωνίστρια τη γυναίκα του Αρτέμιδα. Στα τέσσερα ελληνικά ανεβάσματα προστίθεται και πέμπτο από τον ιταλικό θίασο Λομπάρτον (βλέπε ειδησεογραφία των εφημερίδων *Πατρίς* και *Χρόνος*, Άνοιξη-Καλοκαίρι 1909, ειδικά *Χρόνος* 4.4, 4.5, 20.5, 22.5.1909, *Πατρίς* 8 και 13.8.1909). Για τη δυνατότητα της ευρωπαϊκής οπερέττας να ενσωματώνει τους χορούς που αγαπούσε το πλατύ κοινό βλέπε πρόχειρα Traubner 2003 (για την *Εύθυμη Χήρα* που αναφέραμε βλέπε σ. 243 κ.ε.) όπου και πλουσιότερη βιβλιογραφία για το είδος, και Αλεξιάδης 2007.

14 Ο αναλφαβητισμός στη χώρα ξεπερνούσε το 50% καθώς στην απογραφή του 1928 ήταν 36,23% για τους άνδρες και 64,04% για τις γυναίκες.

15 Η δυσκολία να συνδεθεί η αποφοίτηση από μια καλλιτεχνική σχολή με επαγγελματική αποκατάσταση στους ανυπόληπτους χώρους της μαζικής διασκέδασης είχε φανεί ήδη από τα πρώτα χρόνια μετά την ίδρυση του Ωδείου Αθηνών στα 1871, όταν με τις πρώτες συναυλίες δωματίου πολλοί γονείς δεν επέτρεψαν στις θυγατέρες τους να συνεχίσουν τις μουσικές τους σπουδές που θα τις εξέθεταν κοινωνικά. Αναπτύχθηκε αμέσως ένας διάλογος σχετικά με τους στόχους που θα έβαζε το Ωδείο για τους αποφοίτους του, αν δηλαδή θα τους έστρεφε μαζικά στην εκμάθηση βιολιού και πνευστών για να στελεχώσουν τις ορχήστρες των ξένων –αρχικά– θιάσων όπερας και κυρίως οπερέττας που επισκέπτονταν την Αθήνα ή αν θα τους εφοδίαζε με στοιχειώδεις γνώσεις πιάνου για να διασκεδάζουν τους συγγενείς τους περιορισμένοι μέσα στο σαλόνι του σπιτιού.

16 «Σιγά-σιγά όλες αυτές οι σχολές χορού έδωσαν τ' αποτελέσματά των. Σήμερα πηγαινει κανείς σε μια Επιθεώρηση κι όχι μόνο δε φεύγει αγανακτισμένος όπως συνέβαινε άλλοτε, όχι μόνο βλέπει ανεκτά και πολιτισμένα μπαλέτα, αλλά συχνά του προσφέρεται και κάτι από πραγματική τέχνη» Κριτική [ξεχωριστή για μουσική και χορό] για την επιθεώρηση *Βραδυνές Τρέλες 1940* στη *Βραδυνή* 4.10.1940 Αλεξάνδρα Λαλαούνη.

Πατί όμως ο νομοθέτης παρέπεμπε τους νέους που ήθελαν να μνηθούν στην τέχνη του σκηνικού Χορού, σε χώρους και ανθρώπους που είχαν ελάχιστη ή καμιά σχέση μαζί της;¹⁷ Η ίδια ακριβώς νοοτροπία, η ίδια απέχθεια για τη διδασκαλία του Χορού από ανθρώπους που τον εκτελούν από τη σκηνή των θεάτρων είχε εμφανιστεί στα 1924, όταν λειτούργησε η Επαγγελματική Σχολή Θεάτρου που ίδρυσε το Σωματείο Ελλήνων Ηθοποιών. Για πρώτη φορά στην Ελλάδα λειτουργούσε εκεί τμήμα ελαφρού μουσικού θεάτρου αλλά ο άνθρωπος που είχε αναλάβει τη διδασκαλία των σπουδαστών (Ξένια Βερεσίνσκου) δεν είχε καμιά σχεδόν σχέση με τη θεατρική πρακτική.¹⁸

Το πρόβλημα εστιαζόταν στην αντιμετώπιση της κοινωνίας τόσο για το ελαφρό θέατρο όσο και για τη λειτουργία των επιμέρους τεχνών στο χώρο αυτό. Όταν στα 1914 ήρθε από τη Γερμανία στην Ελλάδα η Έλσα Έγκελ που θεωρείται η πρώτη χορογράφος στο ελαφρό μουσικό θέατρο, η αντίληψη της κοινωνίας για τα κορίτσια του μπαλέτου δε διέφερε πολύ από εκείνη που είχε για τις εκδιδόμενες γυναίκες. Στα 1918 ο Αστυνομικός Διευθυντής Αθηνών εκφράζοντας μια σαφώς γενικότερη αντίληψη κάλεσε όλες τις ηθοποιούς σε υγειονομική εξέταση όμοια με εκείνη στην οποία υποβάλλονταν οι γυναίκες των οίκων ανοχής. Το μέτρο συνέβαλε αποφασιστικά στην απομάκρυνση της Μαρίκας Κοτοπούλη από τη μουσική σκηνή. Τα πενιχρά μεροκάματα που έπαιρναν οι μπαλαρίνες, έσπρωχναν τον καθένα να φαντάζεται με ποιον τρόπο συμπλήρωναν τα εισοδήματά τους.¹⁹ Αυτή η αυθαίρετη εικασία ίσως να μην ήταν πάντα εντελώς εκτός πραγματικότητας. Στην εφημερίδα *Πατρίς* δημοσιεύονται σε συνέχειες (28, 29, 30.4 και 2-8, 10-16 και 18-21.5.1931) τα απομνημονεύματα του Γιάννη Παπαϊωάννου λίγες μέρες μετά το θάνατό του.

17 Από τα παραπάνω ονόματα μόνο ο Άγγελος Γριμάνης διατηρούσε πλήρη επαφή με το επαγγελματικό θέατρο αφού χορογραφούσε όλα τα είδη από Επιθεώρηση και Οπερέττα μέχρι τραγωδία και Όπερα.

18 Γουλή 1999. Αν υποθέσουμε ότι είναι το ίδιο πρόσωπο με τη Βερεσίνσκη που χορογράφησε κάποια ή κάποιες επιθεωρήσεις της δεκαετίας του 1910 όπως αναφέρει ο Χατζηπανταζής (Χατζηπανταζής - Μαράκα 1977, 199), είναι σχεδόν βέβαιη η αποχή της από τη δράση για μια τριετία τουλάχιστον. Η πρόσληψη ανθρώπων που αναμίχθηκαν με το ελαφρό μουσικό θέατρο μόνο στο διάστημα των ετήσιων επιθεωρήσεων και των βαλκανικών πολέμων πρόδιε την απαξίωση των αστών λογίων για τη σύγχρονη τους μουσική σκηνή και μια αντίληψη ότι η αξιοπρεπής περίοδος ακμής του είδους είχε περάσει. Έτσι τη μουσική εκπαίδευση των σπουδαστών αναλαμβάνουν ο Στέφανος Βαλτετσιώτης, ο Γεώργιος Σκλάβος κι ο Κωστής Νικολάου. Η προσπάθεια να προσδοθεί κύρος στο εγχείρημα με τη στρατολόγηση στελεχών του μελοδράματος είναι φανερή.

19 Την άποψη αυτή που βλέπουμε συχνά διατυπωμένη στις μεσοπολεμικές εφημερίδες υποστηρίζει και άρθρο του Φώτου Ποφύλλη στον *Ελεύθερο Άνθρωπο* στις 25.9.1931 που εντοπίζει ότι για την ανυποληψία του μπαλέτου υπεύθυνο είναι το επίπεδο των μισθών των μελών του που αναγκάζει τις κοπέλες να συντηρούνται από γαλαντόμους θεατρόφιλους. Βλέπε και άλλες σχετικές αναφορές στην *Ελληνική* 30.6.1929 με αφορμή το θάνατο της μπαλαρίνας Φρίτσου Χάντερ του θιάσου Μακέδου κατά τη διάρκεια έκτρωσης σε παράνομο ιατρείο.

Τα επιμελήθηκε ο φίλος του δημοσιογράφος Γ. Χ. Παπαγεωργίου, με βάση προφορικές συνομιλίες που είχε μαζί του. Εκεί υποστηρίζεται (18.5.1931) ότι, από ένα σημείο και μετά, κύριος τροφοδότης του θιάσου του Παπαϊωάννου σε ανθρώπινο υλικό ήταν οι «δυσώνυμοι οίκοι», απ' όπου προήλθαν τελικά πλήθος γυναίκες που σταδιοδρόμησαν τελικά όχι μόνο στην Οπερέττα και την Επιθεώρηση αλλά ακόμη και στην Όπερα!²⁰

Ός τότε διατηρήθηκε λοιπόν η αρνητική αυτή νοοτροπία και πώς μπόρεσε ν' αλλάξει ώστε η συμμετοχή στο μπαλέτο του μουσικού θεάτρου να θεωρείται Τέχνη, η μπαλαρίνα αξιοπρεπής επαγγελματίας κι ο χορογράφος εμπνευσμένος καλλιτέχνης; Στα 1934 που αρχίζει εντονότερη αυτή η μεταστροφή έχουμε συμπληρώσει ήδη 20 χρόνια παρουσίας χορογράφων στο ελαφρό μουσικό θέατρο. Στα 1926 εμφανίζεται το πρώτο μπαλέτο που αποτελείται αποκλειστικά από ελληνίδες μπαλαρίνες.²¹ Στα 1928 επιστρέφει από το εξωτερικό ο Παρασκευάς Οικονόμου, ο πρώτος ίσως Έλληνας ηθοποιός που μετά από μια επιτυχημένη θητεία στο ελαφρό μουσικό θέατρο μετεκπαιδεύτηκε και ειδικεύτηκε στη σκηνοθεσία και το χορό στην Οπερέττα.²² Ο πρώτος Έλληνας χορογράφος με σπουδές. Η περίπτωση του Άγγελου Γριμάνη προχωράει τα πράγματα ένα βήμα πιο πέρα καθώς εδώ δεν έχουμε έναν καλλιτέχνη που ξεκίνησε ως ηθοποιός και θέλησε να επιμορφωθεί, αλλά έναν άνθρωπο που αποφάσισε από την αρχή ότι θα γίνει αποκλειστικά χορευτής-χορογράφος χωρίς να περάσει πρώτα από τη δοκιμασία της σκηνής ως ηθοποιός. Σύντομα μάλιστα ιδρύουν ο καθένας το δικό τους θίασο Οπερέττας. Η ταυτόχρονη θητεία του Γριμάνη σε Εθνικό Θέατρο και οπερεττικούς θιάσους βοηθάει ακόμη περισσότερο στην άμβλυση των αντιθέσεων.

Το γυμνό ή ημίγυμνο σώμα, όπως το παρουσιάζει ο σύγχρονος χορός, ξεφεύγει από τις κατηγορίες περί ανηθικότητας που το χαρακτήριζαν παλιότερα και γνωρίζει στην Αθήνα του Μεσοπολέμου στιγμές αποθέωσης: τα γυμνά πορτραίτα των ζωγράφων Ουμβέρτου Αργυρού και Δημήτρη Μπισκίνη, η δουλειά της φωτογράφου Νέλλης με χαρακτηριστικότερο δείγμα

20 Έτσι ο Παπαϊωάννου θεωρούσε πολύ πιο αξιόλογο έμψυχο υλικό αυτό που με κόπο και κάτω από τις απειλές των προστατών τους αποσπούσε από τους οίκους ανοχής από εκείνο που οικειοθελώς προσερχόταν για να δοκιμαστεί στη σκηνή του θιάσου του, έχοντας μόλις εγκαταλείψει τις αίθουσες διδασκαλίας του Ωδείου.

21 *Ελεύθερον Βήμα*, 27.4.1926 στην επιθεώρηση *Μπαλαρίνα* του θιάσου Κοτοπούλη.

22 Διέλυσε το χειμώνα του 1927 το θιάσό του για να φοιτήσει επί τρίμηνο στην Ακαδημία Χορού Κλαρτάρ στο Παρίσι (*Βραδυνή*, 29.9.1927, *Σκριπ*, 7.4.1928, *Εμπρός*, 8.4.1928). Ακολουθώντας το παράδειγμά του η Κούλα Γκιουζέπε φεύγει το χειμώνα του 1931 στο Παρίσι (*Ακρόπολις*, 9.8.1931, *Ελεύθερος άνθρωπος*, 21.10.1931) για να «τελειοποιηθεί εις τους χορούς» και να αναλάβει τις πρώτες της σκηνοθεσίες την αμέσως επόμενη χρονιά. Νωρίτερα η Ριρή Ασπριώτου είχε σπουδάσει 8 μήνες χορούς της σκηνής στην Ευρώπη (*Βραδυνή*, 1.11.1924) αλλά επιστρέφοντας παρέμεινε απλή ηθοποιός-χορευτριά και δεν στράφηκε στη χορογραφία ή τη σκηνοθεσία.

τις φωτογραφίες γυμνών ξένων χορευτριών στην Ακρόπολη,²³ η προσπάθεια καθιέρωσης του γυμνού από το ελληνικό ελαφρό μουσικό θέατρο κυρίως της Οπερέτας²⁴ και τέλος η θριαμβευτική έλευση της Ζοζεφίν Μπαίκερ στην ελληνική πρωτεύουσα.²⁵

Η μεγάλη αλλαγή την οποία προσπαθεί να επιβάλλει ο Νόμος είναι ότι ο χορός ακόμα και στο ελαφρό μουσικό θέατρο γίνεται μέλημα της μεσοαστικής τάξης μέσω των αποφοίτων των σχολών κι όχι ευκαιριακή ενασχόληση περιθωριακών στοιχείων αμφίβολης υπόληψης. Αποτελεί δηλαδή κομμάτι των γενικότερων εκσυγχρονιστικών ρυθμίσεων του νόμου που εκδιώκει τους εμπειρικούς και αυτοδίδακτους λαϊκούς ηθοποιούς από τη σκηνή, για να ανεβάσει άλλους, μορφωμένους κατά την αντίληψη των οργανωμένων δραματικών σχολών, οι οποίες όμως δεν διέθεταν στο πρόγραμμά τους κανένα μάθημα που να σχετίζεται με τις πρακτικές του ελαφρού μουσικού θεάτρου.

Στο θέατρο του Μεσοπολέμου όμως το χορευτικό κομμάτι που υμνήθηκε περισσότερο και γνώρισε τη μεγαλύτερη αποδοχή κοινού και κριτικής το είχε εμπνευστεί στα 1924 ένας τέτοιος εμπειρικός και αυτοδίδακτος χορογράφος-ηθοποιός, ο Γιάννης Ιατρού. Το χορευτικό δίδυμο «Ηρώ και Λεάνδρος» στη *Χορεύτρια Κάτια*, που εκτελούσε η Μίτσι Σούμπερτ με τον δημιουργό του Γιάννη Ιατρού άφησε εποχή και θεωρήθηκε «ό, τι ωραιότερο έχουν δει από σκηνης θεάτρου ακόμη και οι γεροντότεροι».²⁶ Πέρασε μάλιστα στα χέρια, ή καλύτερα, στα πόδια των θεατών, δοκιμάζοντας την ευρηματικότητά τους: διοργανώθηκε στα πλαίσια της παράστασης διαγωνισμός χορευτών που είχαν τη δυνατότητα να προτείνουν πώς να χορεύεται στο εξής ο τόσο επιτυχημένος χορός.²⁷

Εξέλιξη που βοήθησε την ανάπτυξη του χορού ήταν τελικά και η λογοκρισία. Από τον Ιούνιο του 1931 ψηφίστηκε απαγόρευση οποιασδήποτε σατιρικής αιχμής στην Επιθεώρηση (νόμος Περί Τύπου, κυβέρνησης Βενιζέλου).²⁸ Σταδι-

23 Ματθιόπουλος 2005.

24 Πούχνερ 2005, 119.

25 Βασιλείου 2005.

26 *Ελεύθερον Βήμα*, 2.9.1924. Η επιτυχία του ήταν τέτοια που ο Ι. Ιατρού το ξαναχρησιμοποίησε ως χορογραφία στο *Με φίλησες* αλλά η κριτική έσπευσε να το επισημάνει (*Εσπερινή*, 5.8.1929).

27 *Ελεύθερον Βήμα*, 2.9.1924.

28 Ένα ευρύ φάσμα διατάξεων αφορούσε με σαφήνεια και το θέατρο. Έδινε απόλυτη κάλυψη σε απαγορεύσεις θεατρικών έργων που σχετίζονταν με την κομμουνιστική ιδεολογία, θέσπιζε Επιτροπή προληπτικής λογοκρισίας των έργων, περιόριζε την έκθεση του γυναικείου σώματος από τις μπαλαρίνες του ελαφρού μουσικού θεάτρου και όριζε ότι «οι χλευάζοντες και λοιδωρούντες δημοσία, προφορικός ή εγγράφως» θα τιμωρούνται. Ήδη από το Μάη του 1931 ο Σύνδεσμος των Δημοσιογράφων είχε στείλει στην Ένωση Ελλήνων Θεατρικών Συγγραφέων επιστολή, με την οποία ζητούσε συσπείρωση κατά του νομοσχεδίου και η Εταιρεία είχε απαντήσει θετικά. Συναινούσε όμως στο ενδεχόμενο λογοκρισίας αρκεί να την εκτελούσαν τα μέλη της.

ακά και ειδικά από το 1936 και μετά η απαγόρευση αυτή άρχισε να εφαρμόζεται εξαιρετικά αυστηρά, οπότε ο Χορός γίνεται ένα πολύ βασικό στοιχείο της Επιθεώρησης.²⁹

Η δεύτερη μεσοπολεμική δεκαετία χαρακτηρίζεται λοιπόν από την ανάδυση του Έλληνα χορευτή και χορογράφου την οποία υποβοηθά η κρατική παρέμβαση. Για την ανάδυση αυτή χρειάστηκε η εξορία μιας ολόκληρης ομάδας ανθρώπων που είχαν φτάσει στη χώρα μας είτε ως πρόσφυγες από την ανατολική Ευρώπη, είτε ως μέλη μεγάλων περιοδευόντων ευρωπαϊκών θιάσων και είχαν συμβάλει καθοριστικά στην εδραίωση του Χορού στην Οπερέττα. Την ίδια ακριβώς περίοδο ο κρατισμός του καθεστώτος Μεταξά οδηγούσε σε αποκλεισμό συνολικά το ελαφρό μουσικό θέατρο, με εξαίρεση τους θιάσους εκείνους που δέχονταν να μετατραπούν σε προπαγανδιστικά όργανα του καθεστώτος.

Οι υπηρεσίες που πρόσφεραν οι νέοι επαγγελματίες χορογράφοι και δάσκαλοι χορού στο καθεστώς του Μεταξά ήταν το υποχρεωτικό τίμημα για όλες τις ευνοϊκές ρυθμίσεις υπέρ τους. Εκφράστηκαν με μια σειρά εκδηλώσεις όπως ενδεικτικά με τη συμμετοχή της Κούλας Πράτσικα και της σχολής της σε όλες τις επετείους της 4^{ης} Αυγούστου ή της Λουκίας [Σακελλαρίου-Κωτσοπούλου] και της Ματέυ στους ερασιτεχνικούς θιάσους της ΕΟΝ.³⁰

Σύντομα ο συνδυασμός προστατευτικής πολιτικής στο χώρο του θεάτρου και του χορού αλλά και επίμονης καλλιτεχνικής δουλειάς των Ελλήνων χορογράφων έδωσε χειροπιαστά αποτελέσματα. Αν στα 1936 η κριτική δέχτηκε στωικά το διορισμό δυο χορογράφων, ενός Έλληνα κι ενός ξένου,³¹ στην επιχορηγούμενη Οπερέττα Αθηνών, στα 1939 δέχτηκε με επιφυλάξεις την πρόσληψη ξένου χορογράφου, του Σάσα Μάχωφ, στη νεοϊδρυθείσα Εθνική Λυρική Σκηνή, αμέσως μετά την πρεμιέρα της *Νυχτερίδας* του Στράους όμως την επέκρινε³² και υπέδειξε μια σειρά Ελλήνων χορογράφων που θα μπορούσαν να αναλάβουν άμεσα τη θέση. Τα θεμέλια για την εδραίωση της ορχηστρικής τέχνης στην Ελλάδα είχαν μπει οριστικά.



29 Δεν μπορώ να φανταστώ πιο τρανταχτή απόδειξη γι' αυτό, από το ανεκδοτολογικό, αλλά πραγματικό περιστατικό που έγινε το 1935 όταν ο πόλεμος μεταξύ επιθεωρησιακών θιάσων οδήγησε τον συγγραφέα Κίμωνα Καπετανάκη να απάγει τη νύχτα της πρεμιέρας της αντίπαλης επιθεώρησης *Άνω-Κάτω 1935* το χορογράφο της Γιάννη Φλερύ για να της στερήσει το μεγαλύτερό της ατού.

30 *Αθηναϊκά Νέα*, 11.4.1940. Η Πράτσικα είχε αναλάβει και το μάθημα του χορού στη Δραματική Σχολή του Βασιλικού από το 1937 (Μπαστιάς 2005, 262).

31 Άμποτ, Γαβρηλίδης.

32 *Αθηναϊκά Νέα* 6.3.1939, κριτική της Σ. Σπανούδη.

Μανώλης Σειραγάκης

Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
seiragakis@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αλεξιάδης, Γ.Μ. 2007. Κρίσιμα ιστορικά και ιδιωματικά χαρακτηριστικά της οπερέτας. Στο: *Στέφανος, Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχγερ*. Αθήνα: ERGO, 2007.
- Βασιλείου, Α. 2005. “Οι φτέρνες που μιλούν.” Η πρώτη γνωριμία της αθηναϊκής μουσικής σκηνής με τους αμερικανικούς χορούς. *Παράβασις, Επιστημονικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών Σπουδών* 6: 43-56.
- Βεργόπουλος, Κ. 1978. Η ελληνική οικονομία από το 1926 ως το 1935. Στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. ΙΕ΄: Νεώτερος Ελληνισμός από το 1913 ως 1941*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 37-342.
- Γλυτζουρής, Α. 2001. *Η σκηνοθετική τέχνη στην Ελλάδα: Η ανάδυση και εδραίωση της τέχνης του σκηνοθέτη στο νεοελληνικό θέατρο*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γλυτζουρής, Α. 2002. Λαϊκό θέατρο και Κρατισμός στην Ελληνική Σκηνή του Μεσοπολέμου: Η περίπτωση του Άρματος Θέσπιδος. *Ο Πολίτης* 105: 29-39.
- Γουλή, Ε. 1999. Η επαγγελματική σχολή Θεάτρου (1924-1930). Μια πρωτοβουλία του ΣΕΗ για την ανανέωση του θεάτρου. Στο: Χ. Σταματοπούλου – Βασιλάκου, (επιμ.) *Σωματείο Ελλήνων Ηθοποιών. Ογδόντα Χρόνια, 1917-1997*. Αθήνα: Σμπίλιας, 338-374.
- Λιάκος, Α. 1988. “Από κράτος φύλαξ εις κράτος πρόνοια”. *Οι παράμετροι της εργατικής πολιτικής στο Μεσοπόλεμο*. Αθήνα: ΕΛΙΑ.
- Λιάκος, Α. 1993. *Εργασία και πολιτική στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Το Διεθνές Γραφείο εργασίας και η ανάδυση των κοινωνικών θεσμών*. Αθήνα: Ίδρυμα Έρευνας και Παιδείας της Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδος.

- Μαζάουερ, Μ. 2002. *Η Ελλάδα και η οικονομική κρίση του Μεσοπολέμου*. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Μαράκα Λ. 2000. *Ελληνική Θεατρική Επιθεώρηση*. Β'. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μαργαρίτης, Γ. 2002. Από τη “Μεγάλη Κρίση” στο “Μεγάλο Πόλεμο”. *Ιστορικά* 156: 12 κ.ε.
- Ματθιόπουλος, Δ. Ε. 2005. Εικαστικές Τέχνες. Στο: Χ. Χατζηιωσήφ (επιμ.). *Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα, 1922-1940. Ο Μεσοπόλεμος*. Β2. Αθήνα: Βιβλιόραμα, 400-459.
- Μπαστιάς, Γ. 2005. *Κωστής Μπαστιάς. Δημοσιογραφία-Θέατρο-Λογοτεχνία*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Πούχνερ, Β. 2005. Αισθησιασμός και θρησκευτικότητα στα χρόνια του Εθνικού διχασμού. Ο Άγιος Δημήτριος του Πλάτωνα Ροδοκανάκη (1917). Στο: *Γραφές και Σημειώματα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*. Αθήνα: ERGO, 117-144.
- Σιδέρης, Γ. 1976. *Το Αρχαίο ελληνικό θέατρο στη Νέα ελληνική σκηνή, Α' 1817-1932*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Σιδέρης, Γ. 2000. *Ιστορία του Νέου Ελληνικού θεάτρου 1794-1944*. Β2. Αθήνα: ΜΚΜΕΘ-Καστανιώτης.
- Χατζηπανταζής, Θ. – Μαράκα, Λ. 1977. *Η Αθηναϊκή Επιθεώρηση*. Α1. Αθήνα: Ερμής, Σειρά Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη ΘΕ 34.
- Traubner, R. 2003. *Operetta: A Theatrical History*. USA/UK: Routledge.



**Dance in Operetta.
The Emergence of Greek Choreographers in the 1930's**

MANOLIS SIRAGAKIS

Summary

THIS ARTICLE describes the consolidation of Greek choreographers during the second decade of the Interwar period in Greece, mainly in the light musical theatre. It seeks to examine the sudden rise of Greek choreographers from 4-6 to 15 that took place in the 1930's. This fact in combination with the exile of the foreign actors and choreographers, which was the result of law passed by the I. Metaxas dictatorship, gave the opportunity to their Greek colleagues to dominate the Greek scene. This law offered considerable advantage to a new team of choreographers who had not yet started their career on stage by establishing a modern-dance school. These dance-schools were not connected with professional theatre life prior to the enforcement of this law. Since then every dancer was obliged to undergo professional training in these schools and acquire a work permit document. Thus the dance-schools managed to live through the economic crisis period and also replace the theatre scene connoisseurs who came mainly from the light musical theatre with a new generation of well-trained as well as professional artists, of a higher social ranking. This change, imposed by the state, was part of a general social and theatre development and, also, part of an effort to modernize theatre and social life in Greece.

Ποιός έκανε το ‘ψάρι’ ‘μπουκάλι’; Πιάνοντας τον μίτο της μεταφραστικής κακοδαιμονίας του *Καπετάν Μιχάλη**

BEN PETRE

ΤΟ ΝΑ ΠΟΥΜΕ ότι ο Καζαντζάκης είναι ο πιο πολυμεταφρασμένος Νεοέλληνας πεζογράφος αποτελεί κοινοτοπία. Εδώ και δεκαετίες, τα πολύχρωμα εξώφυλλα των ξενόγλωσσων εκδόσεων των έργων-του κοσμούν τις προθήκες του Ιστορικού Μουσείου Κρήτης και του Μουσείου Νίκου Καζαντζάκη, και από το 1997 βρίσκονται στο διαδίκτυο, χάρη στις “Σελίδες Νίκου Καζαντζάκη” του Ιστορικού Μουσείου. Πέρα όμως από τον θαυμασμό ενός τέτοιου εκδοτικού άθλου, τα τελευταία χρόνια δημιουργείται μια μικρή αλλά ολοένα αυξανόμενη βιβλιογραφία για τη μεταφραστική τύχη των μυθιστορημάτων. Το 1996, σε μια ανακοίνωση προς το Η΄ Κρητολογικό Συνέδριο, ο Φιλιππίδης παρατήρησε ότι ορισμένα επεισόδια παραλείπονται από την αγγλική μετάφραση του *Καπετάν Μιχάλη*.¹ Ύστερα από δύο χρόνια, μετά από υπόδειξη του ίδιου καθηγητή, η Βαμβακά δημοσίευσε ένα σύντομο άρθρο για το θέμα αυτό.² Έξι χρόνια αργότερα, σε συνέδριο που διοργανώθηκε στο Ρέθυμνο το 2004, ο Beaton ασχολή-

* Το κείμενο που ακολουθεί παρουσιάστηκε ως ανακοίνωση προς το Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Νίκος Καζαντζάκης: 50 χρόνια μετά», που οργάνωσε το Πανεπιστήμιο Κρήτης, στο Ηράκλειο και Ρέθυμνο, από 18 έως 21/5/2007. Ευχαριστώ θερμότερα τον καθηγητή του Πανεπιστημίου Κρήτης και διοργανωτή του συνεδρίου κ. Σταμάτη Φιλιππίδη για την πρόσκληση συμμετοχής, την παραχώρηση υλικού και τις γόνιμες συζητήσεις μας· τους καθηγητές του ίδιου Ιδρύματος κ.κ. Στυλιανό Αλεξίου και Σταύρο Φραγκουλίδη για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους· την κα. Βαρβάρα Τσάκα και τον κ. Αντώνη Λεβέντη, Επιμελητές Συλλογών στο Μουσείο Νίκου Καζαντζάκη για τη βοήθειά τους στις εκεί έρευνές μου, καθώς και την κα. Γεωργία Κατσαλάκη, Επιμελήτρια Βιβλιοθηκών και Αρχείων του Ιστορικού Μουσείου Κρήτης. Θερμές ευχαριστίες οφείλονται επίσης στον κ. Pierre Uddén, πρόεδρο του Συλλόγου Σουηδών Ηρακλείου, και την κα. Esther van Boetel-Κανατέλια, για την επιβεβαίωση των ευρημάτων στις σκανδιναβικές γλώσσες και τα Ολλανδικά αντίστοιχα.

1 Φιλιππίδης 2000, 213 (σημ. 7).

2 Βαμβακά 1998.

θηκε με τα πολλαπλά προβλήματα των αγγλικών μεταφράσεων του *Ζορμπά*, του *Καπετάν Μιχάλη* και του *Χριστός ξανασταυρώνεται*.³

Τον ίδιο μίτο θα επιχειρήσω να πιάσω εδώ. Επειδή όμως η διερεύνηση του θέματος είναι εξαιρετικά περίπλοκη, θα περιοριστώ στον *Καπετάν Μιχάλη*, ο οποίος και υπέστη τις μεγαλύτερες αλλοιώσεις κατά τη μετάφρασή του όχι μόνο στα Αγγλικά, αλλά και σε άλλες λεγόμενες «γερμανικές» γλώσσες (Γερμανικά, Νορβηγικά, Δανικά, Ολλανδικά) – ακόμα και στα Σουηδικά, όπου φαίνεται πως περικόπηκε η μετάφραση του επιμελούς νεοελληνιστή και στενού φίλου του Καζαντζάκη Börje Knös. Η πληροφορία του Reinsch⁴ ότι η νορβηγική απόδοση έγινε με βάση τη γερμανική στάθηκε αφορμή να συμπεριλάβω τις σκανδιναβικές γλώσσες και τα Ολλανδικά στη μελέτη αυτή, γιατί παρέχουν ένα μέτρο σύγκρισης με την αγγλική μετάφραση του Jonathan Griffin. Μπαίνοντας στα άδυτα του μεταφραστικού λαβυρίνθου, τέσσερις θα είναι οι οδηγοί μου: οι προηγούμενες μελέτες, το γενικότερο ιστορικό-εκδοτικό πλαίσιο, η αλληλογραφία μεταξύ του ζεύγους Καζαντζάκη και των μεταφραστών και εκδοτών, και βεβαίως τα ίδια τα κείμενα.

Όποια και αν είναι τα ευρήματα μιας τέτοιας έρευνας, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο κόσμος της δεκαετίας του 1950 ήταν πολύ διαφορετικός από τον σημερινό. Ελάχιστοι ήταν τότε οι ξένοι επαγγελματίες νεοελληνιστές άξιοι να βγάλουν μεταφράσεις στο επίπεδο του Knös, και αργότερα του Bien.⁵ Κύριο μέλημα του Καζαντζάκη, της Ελένης και ασφαλώς των εκδοτών ήταν η γρήγορη και αποτελεσματική διάδοση του έργου στο ευρωπαϊκό κοινό. Άλλωστε, ξέρομε ότι η τεχνική της αλληπάλληλης μετάφρασης ήταν οικεία στον συγγραφέα – έκανε πολλές μεταφράσεις Γερμανών συγγραφέων, αλλά και του Δαρβίνου, από τα Γαλλικά και όχι από το πρωτότυπο.⁶

Προχωρώ τώρα στο ιστορικό πλαίσιο. Ο άνθρωπος-κλειδί για τη διάδοση του καζαντζακικού έργου ήταν, χωρίς αμφιβολία, ο Γερμανοεβραίος συγγρα-

3 Beaton 2006. Το ενδιαφέρον διατηρείται ζωντανό. Τον Μάρτιο του 2007 συνδιοργανώθηκε στο Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, από το Γαλλικό Ινστιτούτο, το περιοδικό *Νέα Εστία*, τη Διεθνή Εταιρεία Φίλων Νίκου Καζαντζάκη, το Ευρωπαϊκό Κέντρο Μετάφρασης Λογοτεχνίας και Επιστημών του Ανθρώπου (ΕΚΕΜΕΛ), το Ινστιτούτο Θερβάντες, το Ιταλικό Μορφωτικό Ινστιτούτο, και το Ινστιτούτο Γκαίτε, συνέδριο με τίτλο «Νίκος Καζαντζάκης, μεταφραστής και μεταφραζόμενος». Ευχαριστώ θερμά τον Diether Roderich Reinsch, καθηγητή του Ελεύθερου Πανεπιστημίου του Βερολίνου, που είχε την καλοσύνη να μου παραχωρήσει ένα αντίγραφο της ανακοίνωσής του. Εφεξής: Reinsch (υπό έκδοση).

4 Reinsch (υπό έκδοση).

5 Για το επίπεδο των τότε μεταφραστών κάνει λόγο και ο Reinsch (υπό έκδοση). Δεν αναφέρει όμως ότι ο Γερμανός Werner Kerbs, μεταφραστής του *Χριστός ξανασταυρώνεται*, μετέφραζε από τα Σουηδικά του Knös και όχι τα Ελληνικά (βλ. σημ. 24 εδώ).

6 Κουτσουρέλης 2007· στους *Ανθρώπους και Υπερανθρώπους* της Γαλάτειας Καζαντζάκη (2007, 93) ο νεαρός Αλέξανδρος Αρτάκης (μυθοπλαστικό προσωπείο του Καζαντζάκη) παρουσιάζεται να μεταφράζει το έργο του Δαρβίνου από τα Γαλλικά. Στην πραγματικότητα, το έργο *Περί της γενέσεως των ειδών* σε μετάφραση Ν. Καζαντζάκη κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Φέξη το 1915.

φέας, επιμελητής και εκδότης Max Tau.⁷ Η συνεργασία-του με τον μεγάλο Κρητικό αρχίζει το 1951. Σε θερμότερη επιστολή προς τον Καζαντζάκη από το Όσλο, με ημερομηνία 29 Αυγούστου, ο Tau δηλώνει πως: «το έργο σας μου χάραξε νέα πορεία στη ζωή» (ΕΠΑΡΚ 1795).⁸ Αρωγοί στην προσπάθεια διάδοσης των κειμένων από εδώ και πέρα θα είναι και ο Ολλανδός αριστερός συγγραφέας A. den Doolaard (ψευδώνυμο του Cornelis Spaelstra) με τη σύζυγό του Erie, που σύντομα θα φέρουν τον Καζαντζάκη σε επαφή με εκδότες στην Αμερική. Αργότερα, ο den Doolaard θα προλογίσει τις αμερικανικές εκδόσεις του *Χριστός ξανασταυρώνεται* και του *Καπετάν Μιχάλη*.⁹

Βέβαια, ο Καζαντζάκης διατηρεί τις επιφυλάξεις του για τον Tau. Ήδη τον Ιούλιο του 1951, έχει γράψει στην Ελένη ότι τον βρίσκει «υπερβολικό» και «ίσως να μη δεχτούμε τη γνώμη του» (ΕΠΑΡΚ 196Α-196Β). Δεν αμφισβητεί όμως «το κύρος που έχει ο Tau στις σκανδιναβικές χώρες». Αυστηρότερη είναι η κρίση του Knös, που ως ακαδημαϊκός προφανώς νοιάζεται πάνω απ' όλα για την ποιότητα των εκδόσεων. Στις 2 Δεκεμβρίου της ίδιας χρονιάς, απευθυνόμενος στον Καζαντζάκη (ΕΠΑΡΚ 500), γράφει ότι ο Tau «είναι άνθρωπος πολύ ενθουσιώδης και πολύ επιτήδειος πραγματευτής-εκδότης, όχι αγραμματισμένος [sic], μα ούτε πολύ μορφομένος [sic], κυρίως πραγματευτής». Σε υστερόγραφο εκφράζει την αγανάκτησή του γιατί ο Tau θέλει να γίνει η μετάφραση γρήγορα, χωρίς απαραίτητα να είναι πιστή. Και προσθέτει: «Είμαι σοβαρός φιλόλογος, και τούτο δεν μου αρέσει. Τούτο μεταξύ μας, Σας παρακαλώ!». Όπως και να έχει, η συνεργασία προχωρά, και στις 12 Μαρτίου του 1952, το ζεύγος Καζαντζάκη πληροφορεί τον Knös ότι ο Tau έχει κλείσει συμφωνίες με εκδότες στην Αμερική, τη Δανία και την Αγγλία (ΕΠΑΡΚ 674Α-Β).

Οι συγκεκριμένοι οίκοι είναι οι Simon & Schuster στη Νέα Υόρκη, το Jespersen og Pios Forlag στην Κοπεγχάγη, και η επιχείρηση του Bruno Cassirer, πρώην εργοδότη του Tau, οίκος που στο μεταξύ έχει επανιδρυθεί στην Οξφόρδη από τον Cassirer και το γαμπρό του, Günther Hell, μετά τη φυγή τους από τη Γερμανία το 1938.¹⁰ Στην Ολλανδία, τα έργα του Καζαντζάκη αναλαμβάνει

7 Τον ρόλο του, που γίνεται αμέσως αντιληπτός από την αλληλογραφία, αλλά και από πολλαπλές μνείες στον Πρεβελάκη (1965) και την Kazantzakis, H. (1983), τονίζει και ο Reinsch (υπό έκδοση). Αντλώ τα βιογραφικά στοιχεία του Tau από την ιστοσελίδα του Βραβείου Ειρήνης του Εκδοτικού Συνδέσμου Γερμανίας (Friedenspreis des deutschen Buchhandels): www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de.

8 Οι κωδικοί αριθμοί ΕΠΑΡΚ και ΕΠΑΡΕΚ αναφέρονται στο σύστημα ταξινόμησης των επιστολών στα αρχεία του Νίκου και της Ελένης Καζαντζάκη αντίστοιχα, στη βάση δεδομένων του Μουσείου Νίκου Καζαντζάκη. Περιλήψεις των επιστολών είναι προσβάσιμες μέσω του συστήματος Ναυτίλος στον ηλεκτρονικό κατάλογο της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Κρήτης (www.lib.uoc.gr).

9 Βλ. τις πολλές επιστολές της Erie den Doolaard προς το ζεύγος Καζαντζάκη που φυλάσσονται στα αρχεία αλληλογραφίας του Μουσείου Ν. Καζαντζάκη. Για τον πρόλογο στην αμερικανική έκδοση του *Καπετάν Μιχάλη* βλ. ΑΓΓ¹, v-viii.

10 Τον Hell θα τον συναντήσουμε αργότερα στην αλληλογραφία Καζαντζάκη με το αγγλοποι-

από το 1952 ο οίκος De Fontein, να υποθέσω πάλι με τη μεσολάβηση του Tau. Ο κύκλος αυτός των εκδοτών συμπεριλαμβάνει και τις εκδόσεις Herbig για τα Γερμανικά, που ανήκουν πλέον στον Walter Kahnert, φίλο του Tau από τα παλιά, και τον οίκο Tanum στο Όσλο, όπου διευθυντής επιμέλειας δεν είναι άλλος από τον Tau. Διατηρείται στη θέση αυτή, με κάποιες αλλαγές ως προς τους μεταφραστές, για δύο από τα προβληματικά μυθιστορήματα: *Ο Χριστός ξανασταυρώνεται* και *Καπετάν Μιχάλης*. Έξω από το χορό, αν και όχι απολύτως, βρίσκεται ο σουηδικός οίκος Ljus, με τον οποίο συνεργάζεται ο Κπός ήδη από το 1949 –αρχίζοντας από τον *Ζορμπά*– με μεταφράσεις απ' ευθείας από τα Ελληνικά.

Ποιές όμως είναι οι συνέπειες αυτού του δικτύου για την εκδοτική τύχη του *Καπετάν Μιχάλη*; Εδώ θα πρέπει να περάσουμε στους μεταφραστές και τα κείμενά τους. Για τις γλώσσες που συζητάμε, η πρώτη μετάφραση εμφανίζεται από τον οίκο Herbig το 1954. Και εδώ, ευτυχώς, έχουμε την πολύτιμη συνδρομή της σχετικής αλληλογραφίας. Από τα τέλη του 1953 ο Helmut von den Steinen, Γερμανοεβραϊός ομηριστής και φίλος του Καζαντζάκη¹¹ στον οποίο έχει ανατεθεί η μετάφραση στα Γερμανικά, στέλνει μια σειρά επιστολών από το Κάιρο, όπου δουλεύει το πρωτότυπο κείμενο. Δύο είναι οι επιστολές που ξεκλειδώνουν το όλο μυστήριο γύρω από τις περικοπές που θα ταλαιπωρήσουν τόσες και τόσες εκδόσεις του μυθιστορήματος. Στις 28 Φεβρουαρίου του 1954, ο von den Steinen πληροφορεί τον Καζαντζάκη (ΕΠΑΡΚ 3436):

... Έκανα ό, τι μπορούσα να ξαναδώσω την άγρια φρεσκάδα της γλώσσας Σας στα Γερμανικά, που, όπως ξέρετε, σχετικά εύκολα εφαρμόζεται στην έκφραση ξένου ρυθμού. Μα αυτό καθόλου δεν άρεσε στον φίλο Σας κ. Kahnert του Herbigverlag. Μου έκανε αυστηρές παρατηρήσεις για το undeutsche ύφος της μετάφρασής μου και την άλλαξε «σύσωμο». Και έκοψε πάρα πολύ. Τις λεπτομέρειες δε ξέρω, γιατί δε μου έστειλε δοκίμια του αλλαγμένου κειμένου. Δε μπορούσα, βέβαια, τίποτε να κάνω, γιατί αυτός ξέρει καλύτερα από μένα το Γερμανικό κοινό και πιθανώς θα βρει περισσότερους αναγνώστες με την έκδοση τη banalisée παρά με την αυθεντική και άγρια...

Έγραψα αυτό και στον κ. Hill. Αυτός, λοιπόν, θα δει, ελπίζω, κάποια κεφάλαια που ο Herbig του στέλνει. Εγώ φυσικά δεν έχω τίποτα στα χέρια μου. Ο κ. Hill μου έγραψε πως θέλει να μεταφράσει τον ΚΜ κατ' ευθείαν από τα Ελληνικά, όχι από τα Γερμανικά. Από μένα ήθελε μόνο να έχει γενική ιδέα για το έργο.

Τον Αύγουστο του ίδιου έτους ο von den Steinen παραλαμβάνει τα δοκίμια στο Κρατικό Νοσοκομείο Baden-Baden της Γερμανίας όπου νοσηλεύεται.

ημένο πια όνομα Dr. George Hill.

11 Kazantzakis, H. 1983, 334.

Ξέρει πια τι έχει συμβεί (ΕΠΑΡΚ 3437):

Τελείωσα λοιπόν εδώ και δυο εβδομάδες τα δοκίμια του Κ.Μ. και έχω τώρα σωστή εντύπωση από το βιβλίο πώς θα παρουσιάζεται στο Γερμανικό κοινό. Πολλά επεισόδια είναι κομμένα και το ύφος μου εφ' όσον είναι (κατά τον κ. Κάνερτ) undeutsch, είναι φτιαγμένο πιο γλυκό και «ομαλό». Πρέπει, όμως, να αναγνωρίσω πως το σύνολο κάνει καλή εντύπωση, και είναι πιθανώς πιο εύχρηστο για την πούληση, παρά η «μαλιαρή» ολάκαιρη μετάφραση. Έτσι μπορείτε να είστε ικανοποιημένοι από τον εκδότη Σας.

Σε μεγάλο βαθμό, οι επιστολές αυτές εξαγνίζουν τον von den Steinen από πολλές «αμαρτίες» – εκείνος παραδίδει το κείμενο ολόκληρο– και δεν μπορούμε να ξέρουμε πόσες από τις άλλες αστοχίες οφείλονται στις προσπάθειες του Kahnert να κάνει το ύφος λιγότερο «undeutsch». Επίσης, ξέρομε πια ότι οι περικοπές δεν έγιναν από κάποιον Άγγλο εκδότη με πολιτικές ευαισθησίες λόγω εντάσεων στην Κύπρο, όπως υπέθεσε η Βαμβακά.¹² Για το τί ακριβώς σημαίνει η λέξη *undeutsch*, και ποιές προεκτάσεις μπορεί να έχει, αρμοδιότεροι να μιλήσουν είναι μελετητές του Καζαντζάκη με καλές γνώσεις της γερμανικής πραγματικότητας, όπως ο Diether Roderich Reinsch και ο Κωνσταντίνος Δημάδης.¹³

Πολύτιμη είναι και η μαρτυρία της Ελένης Καζαντζάκη σε επιστολή που γράφει 24 χρόνια μετά, τον Σεπτέμβριο του 1978, προς την κα. Elisabeth Stader, με θέμα τις κακές μεταφράσεις και τη δυνατότητα διορθωτικών παρεμβάσεων (ΕΠΑΡΕΚ 1846):

Θα μπορούσαμε να έχουμε στα γερμανικά άλλες δυο υπέροχες μεταφράσεις, εκείνες που έκανε ο Helmut von den Steinen, δηλ. Ελευθερία ή Θάνατος και Ο φτωχούλης του Θεού. Αλλά ο ιδιοκτήτης του Herbig Verlag, Walter Kahnert, ήταν ένας άνθρωπος εντελώς ανυπόφορος, θεωρούσε εαυτόν λογοτέχνη, και μάλιστα μεγάλο λογοτέχνη, και επέτρεπε στον εαυτό του να... διορθώνει τον Καζαντζάκη. Ο von den Steinen είχε έρθει στην Ελβετία, και με δάκρυα στα μάτια μάς κατηγορήσε τον Kahnert. Φανταστείτε ότι είχε αλλάξει 200 επίθετα μόνο στο μυθιστόρημα

¹² Βαμβακά 1998, 55.

¹³ Βλ. Reinsch (υπό έκδοση), και ειδικότερα Dimadis 2002, με ανάλυση των σχέσεων πολιτικής και συγγραφής ταξιδιωτικών εντυπώσεων από τον Καζαντζάκη. Δελεάζει η εικασία ότι ο Kahnert απαλείφει περιγραφές τουρκικών ωμοτήτων (ειδικά στο κεφ. 13) γιατί ξέρει ή διαισθάνεται ότι πηγάζουν από μυθοπλαστική επεξεργασία ανάλογων εγκλημάτων που διέπραξαν οι γερμανικές δυνάμεις κατοχής στην Κρήτη. Η έκδοση γίνεται μόλις 10 χρόνια μετά το τέλος του πολέμου. Για τη μυθιστορηματική αξιοποίηση γερμανικών ωμοτήτων, βλ. Καστρινάκη 2001, 392-393.

Ελευθερία ή Θάνατος.¹⁴

Αλλά τί έγινε τότε, τη δεκαετία του '50, με την αλλοιωμένη γερμανική μετάφραση; Για τα Νορβηγικά δεν υπάρχει καμία απολύτως αμφιβολία – στις πρώτες σελίδες της έκδοσης ο τίτλος πρωτοτύπου μνημονεύεται στα Γερμανικά, *Freiheit oder Tod*, και όχι στα Ελληνικά, όπως θα περίμενε κανείς. Άλλωστε στον οίκο αυτό επιμελητής είναι, όπως είπαμε, ο ίδιος ο Ταυ. Η δανική έκδοση φέρει το υπόμνημα «Σύντομμευμένο με την άδεια του συγγραφέα και μεταφρασμένο από τα Γερμανικά με βάση το *Freiheit oder Tod*».¹⁵ Όπως θα περιμέναμε, η σουηδική έκδοση δηλώνει καθαρά: «Μεταφρασμένο από το χειρόγραφο του συγγραφέα από τον Börje Knös».¹⁶ Μένουν λοιπόν μόνο οι μεταφράσεις στα Αγγλικά και τα Ολλανδικά, που δεν φέρουν καμία ένδειξη πέρα από το όνομα του μεταφραστή.

Σχετικά με τα Αγγλικά, είδαμε ότι ο George Hill στον Cassirer πήρε το γερμανικό κείμενο από τον Kahnert, λέγοντας στον von den Steinen ότι θέλει μόνο να «έχει γενική ιδέα για το έργο», και ότι έχει σκοπό να το μεταφράσει από το πρωτότυπο. Όπως και να έγινε, μεταφραστής είναι ο Jonathan Griffin – το 1955 η δική του απόδοση εκδίδεται με τίτλο *Freedom or Death* από τους Simon and Schuster στη Νέα Υόρκη, και ταυτόχρονα από τον Cassirer στην Οξφόρδη, με τον ελαφρώς παραλλαγμένο τίτλο *Freedom and Death*.

Δυστυχώς, σε αντίθεση με άλλους μεταφραστές, δεν βρέθηκε μέχρι στιγμής καμία επιστολή του Griffin προς το ζεύγος Καζαντζάκη.¹⁷ Από άλλες πηγές μαθαίνουμε ότι κατά τη διάρκεια της ζωής του ως διπλωμάτης, διευθυντής υπηρεσίας πληροφοριών του BBC κατά τον πόλεμο,¹⁸ ποιητής και μεταφραστής (έζησε από το 1906 έως το 1990), ο Griffin μετέφρασε από πολλές γλώσ-

14 Σε δική μου μετάφραση από τα Γαλλικά.

15 *Med forfatterens tilladelse forkortet og oversat fra tysk efter „Freiheit oder Tod“*, όπισθεν σελίδας τίτλου, Kazantzakis 1955 (ΔΑΝ). Σημειώνω ότι αν και η σουηδική μετάφραση είχε παραδοθεί στον εκδότη το 1951 (ΕΠΑΡΚ 501), δηλαδή δύο χρόνια πριν από την πρώτη ελληνική έκδοση και τρία πριν από τη γερμανική, τελικά κυκλοφόρησε το 1955. Προς απογοήτευση του Knös, δεν αποτέλεσε τη βάση για τη γερμανική μετάφραση, όπως συνέβαινε με προηγούμενα μυθιστορήματα (ΕΠΑΡΚ 531). Μάλιστα, δεν αποκλείεται να προέρχεται από διαφορετικό, πιο σύντομο χειρόγραφο του μυθιστορήματος από εκείνο που χρησιμοποιείται για την έκδοση Μαυρίδη. Απαιτείται όμως έρευνα για τον εντοπισμό του χειρογράφου ή των χειρογράφων, που δεν βρίσκονται ούτε στο Ιστορικό Μουσείο Κρήτης ούτε στο Μουσείο Νίκου Καζαντζάκη.

16 *Översättning från författarens manuskript av Börje Knös*, σελίδα τίτλου, Kazantzakis 1955 (ΣΟΥ).

17 Για την ομάδα των μεταφραστών που συζητάμε, σώζονται μονάχα επιστολές του Knös και του von den Steinen (Ελληνικά γραμμένες και στις δύο περιπτώσεις). Υπάρχουν και μερικές του Kerbs (στα Γερμανικά), αναφέρονται όμως στη μετάφραση του μυθιστορήματος *Ο Χριστός ξανασταυρώνεται*.

18 Παρακολουθούσε εκπομπές του εχθρού, δουλειά που θα απαιτούσε –φαντάζομαι– άπταιστη γνώση Γερμανικών.

σες, κυρίως όμως από τα Γαλλικά και τα Πορτογαλικά. Αλλά εκτός από τα δύο «προβληματικά» μυθιστορήματα του Καζαντζάκη, δεν εντοπίζεται καμία δική του μετάφραση έργου γραμμένου στα Ελληνικά. Και το σπουδαιότερο, το Σεπτέμβριο του 1976 ανεβαίνει στο θέατρο Manchester Royal Exchange το έργο *Ο Πρίγκιπας του Χόμπουργκ* του Heinrich von Kleist, σε μετάφραση του Jonathan Griffin. Άρα σίγουρα ξέρει Γερμανικά.¹⁹

Περνώντας στα ίδια τα κείμενα, πολύ εύκολα διαπιστώνει κανείς ότι τα χωρία που λείπουν από το γερμανικό κείμενο είναι σχεδόν ολόδια με εκείνα που εντόπισαν οι Βαμβακά και Beaton στην αγγλική μετάφραση (Πίν. 1):

Πίνακας 1:

Περικοπές που εντόπισαν οι Βαμβακά (1998) και Beaton (2006) στην αγγλική μετάφραση, και οι αντίστοιχες σε άλλες εκδόσεις²⁰

Κεφάλαιο	Σκηνή	ΕΛΛ ¹ ΕΛΛ ²	ΓΕΡ	ΑΓΓ ¹ ΑΓΓ ²	ΔΑΝ	ΝΟΡ	ΣΟΥ	ΟΛΛ
III	Η λιποθυμία της Χρυσάνθης	104-105 119-120	117-8	[101] [111]	93-4	104-5	[68]	[81]
V	Ο Πολυξίγκης στο νεκροταφείο	174-182 196-206	[190]	[166] [181]	[144]	[167]	[109]	[126]
	1. Τούρκοι ξεκινούν για το σπίτι του Καπετάν Μιχάλη	257 291	[267]	[237] [258]	[189]	[235]	159	187
VIII	2. Το παραθύρι του Μπαρμπαγιάννη	258-259 292-294	[267]	[238] [258]	[190]	[235]	[159]	187-9

19 Αποκλείω την πιθανότητα να δούλεψε ο Griffin με βάση το γαλλικό κείμενο, γιατί η γαλλική μετάφραση των Gisele Prassinou και Pierre Fridas κυκλοφόρησε ένα χρόνο μετά από τη δική του (το 1956) και δεν παρουσιάζει τις γερμανικής προέλευσης περικοπές. Βλ. Βαμβακά 1998, 53.

20 Σε αγκύλες [] ο αριθμός σελίδας όπου παρουσιάζεται το κάθε κενό. Για τις συντομογραφίες των εκδόσεων βλ. βιβλιογραφία. Πέρα από τον παραλλαγμένο τίτλο και τη σελιδοποίηση, η αμερικανική έκδοση του 1955 (ΑΓΓ¹) παρουσιάζει μικρές μόνο αποκλίσεις από την αγγλική του ίδιου έτους (ΑΓΓ²), μάλλον για την ταυτοποίηση τυχόν λαθραίων εκδόσεων.

	3. Το όνειρο του Καπετάν Μιχάλη	260 294	[267]	[238] [258]	[190]	[236]	159-160	189
VIII	4. Ο αυτοτραυματισμός του Καπετάν Μιχάλη	261 295	[267]	[238] [258]	[190]	[236]	160	[190]
	5. Η «λειτουργία του γαιδάρου»	261-62 296-97	[267]	[238] [258]	[190]	[236]	[161]	[190]
	6. Ο Καπετάν Μιχάλης δεν φοβάται το θάνατο	262 297	[267]	[238] [258]	[190]	[236]	[161]	[190]
XI	Το Θρασάκι και ο παρ' ολίγον εμφύλιος	373-380 418-426	[381]	[339] [371]	[276]	[317]	[241]	[273]
XII	Η επίσκεψη του ριμαδόρου Κριαρά στον γερο-Σήφακα	389-392 435-439	[389]	[346] [378]	[284]	[324]	249-252	[280]
	1. Η εκτέλεση των γιων της χατζίνας	426-427 477-478	[424]	[379] [413]	[318]	[345]	[280]	[308]
XIII	2. Η εκτέλεση του γιου της Κουμπελίνας	429-30 480-81	[426]	[381] [415]	[320]	[347]	[280]	[308]
	ΣΥΝΟΛΙΚΟΣ ΑΡΙΘΜΟΣ ΣΚΗΝΩΝ ΑΝΑ ΕΚΔΟΣΗ:	12	1	-	1	1	4	3

Στα σημεία αυτά, η αγγλική μετάφραση έχει ακριβώς τα ίδια κενά με τη δανική και τη νορβηγική, με εξαίρεση τη λιποθυμία της Χρυσάνθης στο κεφάλαιο 3, που κι αυτή αφαιρείται από το αγγλικό κείμενο. Σε άλλα σημεία πάλι, που θα δούμε στη συνέχεια, η νορβηγική και η δανική παρουσιάζουν άλλα διαφορετικά μεταξύ τους κενά, αλλά φυσικά δεν συμπεριλαμβάνουν κανένα χωρίο που να λείπει από το γερμανικό κείμενο στο οποίο στηρίζονται. Ούτε

η σουηδική, ούτε η ολλανδική μετάφραση είναι πλήρης, όμως τα κενά που παρουσιάζουν είναι άλλα. Το γεγονός ότι το ολλανδικό κείμενο συμπεριλαμβάνει το «παραμύθι του Μπαρμπαγιάννη», το οποίο απουσιάζει από τη σουηδική έκδοση, θα μας απασχολήσει αργότερα. Ενδεικτικό της όλης κατάστασης πάντως είναι το εξής: τα δώδεκα αποσπάσματα του πίνακα σε έξι μεταφράσεις μας δίνουν, θεωρητικά, εβδομήντα δύο αποδόσεις, από τις οποίες όμως εκδόθηκαν μόνο δέκα.

Υπάρχει και άλλος τρόπος για να διαπιστώσουμε αν ο Griffin δουλεύει με βάση τη μετάφραση του von den Steinen, όπως πλέον υποψιαζόμαστε; Δεν θα χρειαστεί να προχωρήσουμε πολύ βαθιά μέσα στο μυθιστόρημα για να εντοπίσουμε ένα, ιδιότυπο έστω, τεστ πατρότητας. Ήδη στη δεύτερη σελίδα του βιβλίου, υπάρχει μια παράγραφος όπου το γερμανικό κείμενο παρουσιάζει πολλές και σημαντικές αποκλίσεις από το ελληνικό πρωτότυπο. Πρόκειται για μια σκηνή όπου ο Καπετάν Μιχάλης κοιτάζει προς το λιμάνι του Μεγαλόκαστρου:

Κοίταξε ζερβά του κατά το λιμάνι – τα καΐκια, τις βάρκες, τη θάλασσα. Ως πέρα ο μόλος βούιζε· εμπόροι, μαρινάροι, βαρκάρηδες, χαμάληδες πηγαινόρχουνταν ανάμεσα σε λαδοβάρελα και κρασοβάρελα και σωρούς χαρούπια και φώναζαν, βλαστημούσαν, φόρτοναν, ξεφόρτοναν αραμπάδες· βιάζονταν, πριν τσακίσει ο ήλιος και σφαλήξει η καστρόπορτα, να νετάρουν. Κουφόβραζε η θάλασσα, μύριζε το λιμάνι σαπημένα κίτρα, χαρούπι και κρασόλαδο· δυο τρεις μεσοκαιρίτισες μαλτέζες, βαμμένες με το μυστρί, ορθές στο μουράγιο, βραχνοκακάριζαν κ' έκαναν νοήματα σε μίαν κοιλάρα μαλτέζικη ανεμότρατα που κατάφτανε φορτομένη ψάρι.²¹

Αντιγράφουμε από το κείμενο του 1953, το οποίο διαφέρει από τις επόμενες ελληνικές εκδόσεις μόνο ως προς τον πρόλογο –που δεν έχει γραφτεί ακόμη– και την ιδιότυπη καζαντζακική ορθογραφία. Στον πίνακα 2 δίνονται οι αποδόσεις των υπογεγραμμένων λέξεων και φράσεων σε κάθε γλώσσα.

Πίνακας 2: Το λιμάνι του Μεγαλόκαστρου

έκδοση	σελ.					
ΕΛΛ ¹	10	.. σωρούς χαρούπια	κίτρα	χαρούπι	βαμμένες με το μυστρί	φορτομένη ψάρι
ΕΛΛ ²	14	.. σωρούς χαρούπια	κίτρα	χαρούπι	βαμμένες με το μυστρί	φορτωμένη ψάρι

21 Καζαντζάκης 1953 (ΕΛΛ¹), 10.

ΓΕΡ	8	... gehäuftem Abfall	Orangen	Rüben	vom Schaum bespritzt	mit Flaschen beladen
ΑΓΓ ¹	4	... piles of rubbish	oranges	turnips	sprinkled with spray	with a cargo of bottles
ΑΓΓ ²	8	... piles of rubbish	oranges	turnips	sprinkled with spray	with a cargo of bottles
ΝΟΡ	6	... hauger av sammenras- ket boss	appelsin- er	rotfruk- ter	oversprøytet med sjøskum	lastet med flasker
ΔΑΝ	6	affaldsdynger	appelsin- er	roer	mens vandet sprøjtede op på dem	lastet med flasker
ΣΟΥ	8	höger av johannisbröd	frukt	johan- nisbröd	tjockt målade som med mjursely dik onder het blanketsel, alsof er een troffel aan te pas gekomen was	lastad med fisk
ΟΛΛ	6	hopen Johan- nesbrood	fruit	Johan- nesbrood		volgeladen met vis

Σχολιάζοντας πρώτα τη γερμανική μετάφραση, σημειώνω την απάλειψη της αναφοράς σε χαρούπια – την πρώτη φορά μεταμορφώνονται σε «σκουπίδια» και τη δεύτερη σε «γογγύλια». Πέρα από την ανακολουθία, εξαφανίζεται έτσι μια σημαντική πραγματολογική λεπτομέρεια, γιατί, την εποχή που περιγράφει ο Καζαντζάκης, εξαγόταν μεγάλες ποσότητες χαρουπιών από την Κρήτη.²² Να οφείλονται οι αλλαγές στη διάθεση του Kahnert να κάνει το κείμενο πιο κατανοητό στους Γερμανούς; Πάντως, στα σουηδικά ο Knös δεν προβληματί- ζεται για τη σωστή χρήση της λέξης *johannisbröd* και τις δυο φορές. Μετά, το νόημα της φράσης *βαμμένες με το μυστρί*, «σοβαντισμένες με μακιγιάζ» όπως θα λέγαμε, προφανώς δεν γίνεται αντιληπτό από τον μεταφραστή – την αποδί- δει *πιτσιλισμένες από τον αφρό της θάλασσας*. Τέλος, η απόδοση *Flaschen*, δηλ. *μπουκάλια* αντί *ψάρια*, μπορεί κάλλιστα να οφείλεται σε λάθος του τυπογρά- φου, ιδίως αν δουλεύει από χειρόγραφο – μοιάζει με το σωστό *Fischen*.

Όπως και αν έχει, βλέπουμε αμέσως ότι οι αστοχίες αυτές περνάνε όχι μόνο στην αγγλική απόδοση του Griffin, αλλά και στη νορβηγική μετάφραση –που είμαστε σίγουροι για την πατρότητά της– καθώς επίσης στη δανική. Στα ίδια σημεία, όμως, τα Σουηδικά και τα Ολλανδικά ακολουθούν το πρωτότυπο. Το γεγονός ότι τα δύο αυτά κείμενα αποδίδουν τα *κίτρα* απλά ως *φρούτα* είναι μια πρώτη ένδειξη εξάρτησης του ενός από το άλλο. Και αφού η μετάφραση του Knös είναι σίγουρα από το πρωτότυπο, θεωρούμε ότι τα Ολλανδικά στη- ρίζονται στα Σουηδικά.

22 Περάκης 2005, τόμ. Α', 289-291.

Μπορεί το γερμανικό κείμενο να διαφωτίσει και άλλα λάθη στα Αγγλικά; Ας δούμε μια αστοχία που εντόπισε ο Beaton.²³ Πρόκειται για τα περίφημα *δυο φρύδια κερκέζικα*, εκείνα δηλαδή της Εμινέ που αναδύονται στη φαντασία του Καπετάν Μιχάλη στο τρίτο κεφάλαιο. Εδώ ο von den Steinen είναι σωστός: τα αποδίδει *Brauen*. Αλλά ο Griffin βλέπει και μεταφράζει *Frauen*. Στα Γερμανικά οι δυο λέξεις διαφέρουν μόνο ως προς το πρώτο γράμμα, ενώ στα Ελληνικά καθόλου δεν μοιάζουν η λ. *φρύδια* με τη λ. *γυναίκες*. Και στον πίνακα 3 φαίνεται ότι το λάθος δεν μπορεί να προέρχεται από τις άλλες γλώσσες που μας ενδιαφέρουν.

Πίνακας 3: «δυο φρύδια κερκέζικα»

έκδοση	σελ.	απόδοση	σημαινόμενο	«γυναίκες»
ΕΛΛ ¹	87			
ΕΛΛ ²	101	δυο φρύδια κερκέζικα	φρύδια	γυναίκες
ΓΕΡ	98	Zwei tscherkessische <i>Brauen</i>	φρύδια	Frauen – (Weiber)
ΑΓΓ ¹	84			
ΑΓΓ ²	93	- two Circassian <i>women</i>	γυναίκες	women
ΝΟΡ	87	To tsjerkessiske <i>øyenbryn</i>	φρύδια	kvinner
ΔΑΝ	77	To tjerkesiske <i>øyenbryn</i>	φρύδια	kvinder
ΣΟΥ	59	två cirkassiska <i>ögonbryn...</i>	φρύδια	kvinnor
ΟΛΛ	72	Twee Cirkassische <i>ogen...</i>	μάτια	vrouwen

Υπάρχει όμως και μια ένδειξη ότι ο Griffin συμβουλευεται, έστω επικουρικά, το ελληνικό κείμενο.²⁴ Στο κεφάλαιο 13, το περιπαιχτικό ποίημα για τη θειά Θεodώρα αποδίδεται πλήρως και αρκετά πιστά στα Γερμανικά, αλλά με

²³ Beaton 2006, 114.

²⁴ Αυτό κάνει ο Werner Kerbs, Γερμανός μεταφραστής του μυθιστορημάτων *Ο Χριστός ξανασταυρώνεται* από το κείμενο του Κνός. Στις 25 Απριλίου 1951 (ΕΠΑΡΚ 3118) απευθύνεται στον Καζαντζάκη (στα Γερμανικά) για να του ζητήσει ένα αντίγραφο του πρωτότυπου ελληνικού κειμένου. Μεταφράζει, όπως λέει, από τα Σουηδικά και έχει πέσει σε ορισμένες αντιφάσεις. Δεν ξέρει Νεοελληνικά, όμως πιστεύει ότι με τη γνώση των Αρχαίων που διδάχθηκε στο σχολείο, και με τη βοήθεια ενός λεξικού Νεοελληνικών, θα καταφέρει να βγάλει το βασικό νόημα. Υποθέτω ότι η κλασική παιδεία, ως εκ των ων ουκ άνευ της τότε ευρωπαϊκής μόρφωσης, θα λειτουργούσε επικουρικά για αρκετούς μεταφραστές έργων του Καζαντζάκη.

αλλαγμένη την ομοιοκαταληξία. Αντίθετα, ο Griffin φτιάχνει μεν ομοιοκατάληκτα δίστιχα, απαλείφει όμως δύο απ' αυτά.²⁵

Πίνακας 4: Το ποίημα της θειάς Θεodώρας

ΕΛΛ ¹ (σ. 429) ΕΛΛ ² (σ. 480)	ΓΕΡ (σ. 426)	ΑΓΓ ¹ (σ. 381) ΑΓΓ ² (σ. 415)
Με τη θειά μου τη Θεodώρα επηγαίναμε στη χώρα	<i>Mit meiner Tante Theodora Ging ich zur Stadt in froher Lust</i>	<i>I took my Aunt Tho- dora down One summer evening to the town</i>
Κ' έλεγέ μου κ' έλεγά της Κι άγγιζέ μου κι άγγιζά της.	<i>Wir sprachen viel – sie griff an meine, Und ich griff auch an ihre Brust.</i>	
Είδε ο Θιός και πέφτει η θειά μου ωχ, τ' ανάσκελα μπροστά μου	<i>Gott ließ es zu, – und hin- gebreitet Lag dann die Tante dicht vor mir.</i>	
–Άχου, θειά μου, τέτοια κάλλη! Άχου θειά μου, νά 'σουν άλλη!	<i>Wie bist du schön, ach, meine Tante, Ach, wärst du eine andre hier!</i>	<i>Your beauty's set me in a whirl Ah, if you were some other girl!</i>
Κάμε, γιέ μου, τη δουλειά σου Κι ύστερά 'μαι πάλι θειά σου!	<i>Tu deine Pflicht, mein Sohn! Hernieder! Und deine Tante werd ich später wieder.</i>	<i>Child, be a man, and have your way, I'll be your aunt again, some day</i>

Στο ίδιο πνεύμα της «κάθαρσης» πρέπει να εξηγείται και η αλλοίωση της φράσης «με σένα τά 'χω Θέ μου, όχι με τους ανθρώπους», που εκστομίζει ο Καπετάν Μιχάλης προς το τέλος του κεφαλαίου 4 – αποδίδεται πιστά στα Γερμανικά, αλλά αλλοιωμένα στα Αγγλικά.²⁶

Ξαναγυρίζοντας στις έξι μεταφράσεις, βλέπουμε ότι μπορούν να ταξινομηθούν με βάση συγκεκριμένες φράσεις και υπο-ενότητες. Στο επίπεδο της φράσης, το αναστάσιμο μήνυμα της κωδωνοκρουσίας προς το τέλος του πέμπτου κεφαλαίου αποδίδεται με τρεις διαφορετικούς τρόπους:

25 Βλ. και Βαμβακά 1998, 56.

26 Βλ. Beaton 2006, 114.

Πίνακας 5: Το μήνυμα της κωδωνοκρουσίας (κεφάλαιο V)

Έκδοση	σελ.	Απόδοση
ΕΛΛ¹	173	.. δεν πέθανε ο καπετάν Μανόλης, δεν πεθαίνει ο καπετάν Μανόλης, λεφτερόθηκε η Κρήτη!
ΕΛΛ²	195	.. δεν πέθανε ο καπετάν Μανόλης, δεν πεθαίνει ο καπετάν Μανόλης, λεφτερώθηκε η Κρήτη!
ΓΕΡ	189	... Kreta ist nicht tot. Kreta lebt!
ΑΓΓ¹	165	... Crete is not dead. Crete lives!
ΑΓΓ²	180	... Crete is not dead. Crete lives!
ΝΟΡ	167	... Kreta er ikke død! Kreta lever!
ΔΑΝ	144	... Kreta er ikke død. Kreta lever!
ΣΟΥ	109	... (att) Kristus inte var död, att Kreta var fritt!
ΟΛΛ	126	... (datt) Christus niet dood was, datt Kreta vrij was!

Η απόδοση στα Σουηδικά και τα Ολλανδικά είναι ακριβής, αλλά ερμηνευτική: ο καπετάν Μανόλης είναι ο Εμμανουήλ, δηλαδή ο Χριστός. Για άγνωστο όμως λόγο, στη «γερμανική» ομάδα, ο καπετάν Μανόλης είναι η ίδια η Κρήτη, που δεν «λεφτερώνεται», απλά «ζει». Αποσυνδέεται έτσι η Ανάσταση του Θεανθρώπου από την έννοια της εθνικής παλιγγενεσίας μετά από την αποτίναξη του οθωμανικού ζυγού.

Στη σελίδα όπου εμφανίζεται η φράση αυτή τελειώνει το πέμπτο κεφάλαιο σε όλες τις μεταφράσεις, γιατί παραλείπεται το επεισόδιο με τον Πολυ-

ξίγκη στο νεκροταφείο, όπως είδαμε στον πίνακα 1. Όμως, και εδώ βλέπουμε διαφορές:²⁷ στο νορβηγικό και το δανικό κείμενο ολοκληρώνεται το κεφάλαιο με την κωδωνοκρουσία. Στα Γερμανικά και τα Αγγλικά παραλείπονται οι παράγραφοι 2 και 3 του ελληνικού κειμένου αλλά αποδίδονται στη συνέχεια οι άλλες τρεις, ενώ στα Σουηδικά και τα Ολλανδικά αποδίδονται μόνο οι 2 και 3.

Περνώντας, τέλος, σε μια υπο-ενότητα έκτασης μερικών σελίδων, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το ταξίδι του Κοσμά και του βοσκού Κωνσταντή στο χωριό του γερο-Σήφακα, στην αρχή του προτελευταίου κεφαλαίου. Το σημείο αυτό τράβηξε το ενδιαφέρον προηγούμενων μελετητών, και προσφέρεται για ανάλυση γιατί αποτελείται από σειρά παρένθετων αφηγήσεων. Στον πίνακα 6 βλέπουμε ότι το νορβηγικό κείμενο έχει τα μεγαλύτερα κενά, και ότι πάλι όλες οι περικοπές στα Αγγλικά και τα Δανικά εξηγούνται με βάση τα Γερμανικά.

Πίνακας 6: Το ταξίδι στο χωριό του γερο-Σήφακα (κεφάλαιο XIII)

		ΕΛΛ ¹ ΕΛΛ ²	ΓΕΡ	ΑΓΓ ¹ ΑΓΓ ²	ΔΑΝ	ΝΟΡ	ΣΟΥ	ΟΛΛ
1	Εισαγωγή	421 471	419	374 408	313	344	277	305
2	Η αρπαγή της νύφης του γερο-Σήφακα	422-423 472-473	420-22	375-376 409-410	314-315	[345]	[277]	306-7
3	Ο φόνος του Χουσεΐνη Αρναούτη ²⁸	423-424 474-475	422	377 411	316	[345]	278	307
4	Περιγραφή της ομαδικής εκτέλεσης που διέταξε ο Χουσεΐνης	424-425 475-476	[422]	[377] [411]	[316]	[345]	279	307-8

27 Στο ελληνικό κείμενο η συγκεκριμένη ενότητα αποτελείται από 5 παραγράφους: βλ. ΕΛΛ¹ 173· ΕΛΛ² 195-196· ΓΕΡ 189-190· ΑΓΓ¹ 165-166· ΑΓΓ² 180-181· ΝΟΡ 167· ΔΑΝ 144· ΣΟΥ 109· ΟΛΛ 126.

28 Αντίθετα με τους ισχυρισμούς της Βαμβακά (1998, 54), το επεισόδιο αυτό δεν παραλείπεται από την αγγλική μετάφραση.

5	Με τους γέροντες στο χωριό της εκτέλεσης	425 476	423	377-378 411-412	316-317	[345]	279-80	308
6	Ο κάμπος – Συνά- ντηση με τη γριά χατζίνα	426 477	424	378-379 412-413	317-8	[345]	[280]	[308]
7	Η εκτέλεση των γιων της χατζίνας	426-427 477-478	[424]	[379] [413]	[318]	[345]	[280]	[308]
8	Στο χωριό της Κουμπελίνας – γεύμα – τραγούδι	427-429 478-480	425-26	379-381 413-415	318-320	[345-47]	[280]	[308]
9	Η εκτέλεση του γιου της Κουμπε- λίνας	429 481	[426]	[381] [415]	[320]	[347]	[280]	[308]
10	Το ρεγάλο της Κουμπελίνας στον Κοσμά	430 481	427	381 415	320	347 ²⁹	[280]	[308]
11	Η Κρήτη και τα παιδιά της	430 482	427	381 415-416	321	347	280	[308]
12	Άφιξη στο χωριό του παππού – ο λίβας	430 482	427	381 416	321	347	280	308
	Σύνολο από τις 12 ενότητες	12	9	9	9	4,5	6	6

Με έκπληξη διαπιστώνουμε ότι και πάλι η ολλανδική μετάφραση συμπεριλαμβάνει ένα απόσπασμα που απουσιάζει από τα Σουηδικά (πρόκειται για την αρπαγή της νύφης του γερο-Σήφακα). Η εξήγηση που δίνω είναι η εξής: ο ολλανδός μεταφραστής Edelman –που ούτε εκείνος φαίνεται να έχει

²⁹ Στο σημείο αυτό το νορβηγικό κείμενο παρουσιάζει συνέπεια στις περικοπές: η Κουμπελίνα δεν λέει ότι οι μαυροκόκκινες βούλες στο ρεγάλο (την πέτρα) σχηματίστηκαν από τα αίματα του γιού της. Αντιθέτως, στα Γερμανικά, τα Αγγλικά και τα Δανικά συμπεριλαμβάνεται η αποστροφή αυτή, χωρίς προηγούμενη αναφορά στην ύπαρξη του γιου και τις συνθήκες του θανάτου-του.

μεταφράσει άλλα κείμενα από τα Ελληνικά- έχει μπροστά του *ολόκληρη* την αδημοσίευτη μετάφραση του Κπös, αλλά στο στάδιο της έκδοσης πια, γίνεται *διαφορετική* επιλογή αποσπασμάτων για δημοσίευση απ' ό,τι στη Σουηδία. Η υπόθεση αυτή ενισχύεται από το γεγονός ότι και άλλα μυθιστορήματα του Καζαντζάκη μεταφράστηκαν στα Ολλανδικά από τα Σουηδικά.³⁰

Συγκεφαλαιώνοντας, με βάση τις ομοιότητες και διαφορές που παρουσιάζουν οι εκδόσεις σε γλώσσες της βορειοδυτικής Ευρώπης, στον πίνακα 7 προτείνεται μια γενεαλογία (ή *στέμμα*, κατά την ορολογία της καταγωγής κωδίκων) των μεταφράσεων που συζητήθηκαν.

Οι μεταφράσεις από το πρωτότυπο είναι δύο - του Κπös και του von den Steinen. Οι αποδόσεις στα Νορβηγικά, τα Δανικά και τα Αγγλικά προέρχονται από το κείμενο του von den Steinen *μετά* τις χονδροειδείς επεμβάσεις του Kahnert, ενώ στη συνέχεια γίνονται περαιτέρω περικοπές ανάλογα με τις προτιμήσεις του κάθε εκδοτικού οίκου (1Α, 1Β και 1Γ). Από την άλλη, η μετάφραση του Κπös παραδίδεται πλήρης, αλλά δημοσιεύεται με άλλα κενά (2Α). Χρησιμοποιείται όμως στην ολότητά της για την ολλανδική μετάφραση, όπου γίνεται διαφορετική επιλογή (2Β) πριν τη δημοσίευση.

Το συμπέρασμα είναι σαφές: πουθενά στις γλώσσες αυτές δεν έχουμε ολόκληρο τον *Καπετάν Μιχάλη*. Στα Γερμανικά, τα Δανικά, τα Νορβηγικά και τα Αγγλικά έχουμε τον *κατά Kahnert* Καζαντζάκη. Στα Σουηδικά και τα Ολλανδικά έχουμε πιστότερες αλλά περικομμένες αποδόσεις, που αδικούν τον σοβαρότατο νεοελληνιστή Κπös. Το γιατί και πώς έγιναν οι περικοπές στα Σουηδικά δεν το ξέρομε, λογικά όμως οι υποψίες στρέφονται στην εκδοτική πολιτική του Ταυ, που διατηρεί διασυνδέσεις στη Σουηδία από την περίοδο του πολέμου.³¹

Όπως τόνισαν άλλοι,³² καλό θα ήταν να γίνουν νέες, ολοκληρωμένες μεταφράσεις. Αλλά, πέρα από τις όποιες προτροπές και την όποια απογοήτευση για τις αλλοιώσεις που υπέστη το πρωτότυπο μυθιστόρημα, οι υπάρχουσες ξένες εκδόσεις αποτελούν πρόσφορο έδαφος για την έρευνα της εκδοτικής πολιτικής, προσφέροντας μια ματιά στην περιπετειώδη διαχείριση ενός σημαντικού κειμένου.



Ben Petre

Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
bfjrp@yahoo.gr

30 Βλ. επιστολή του Κπös προς τον Καζαντζάκη στις 30 Ιουλίου 1953 (ΕΠΑΡΚ 531).

31 Βλ. βιογραφικές πληροφορίες για τον Ταυ, σημ. 7 άνω.

32 Beaton 2004· Reinsch (υπό έκδοση).

Εκδόσεις – μεταφράσεις του Καπετάν Μιχάλη (βλ. Πίν. 7)

αγγλική (ΑΓΓ¹): Kazantzakis, Nikos 1956: *Freedom or Death*. Translated by Jonathan Griffin. New York: Simon and Schuster

αγγλική (ΑΓΓ²): Kazantzakis, Nikos 1956: *Freedom and Death*. English Translation by Jonathan Griffin. Oxford: Bruno Cassirer.

γερμανική (ΓΕΡ): Kazantzakis, Nikos 1954: *Freiheit oder Tod*. Deutsch von Helmut von den Steinen. Berlin – Grunewald: Herbig Verlagsbuchhandlung.

δανική (ΔΑΝ): Kazantzakis, Niko 1955: *Frihed eller Død*. På Dansk ved Karl Hornelund. København: Jespersen og Pios Forlag.

ελληνική (ΕΛΛ¹): Καζαντζάκης, Νίκος 1953: *Ο Καπετάν Μιχάλης*. χ.τ.: Μαυρίδης.

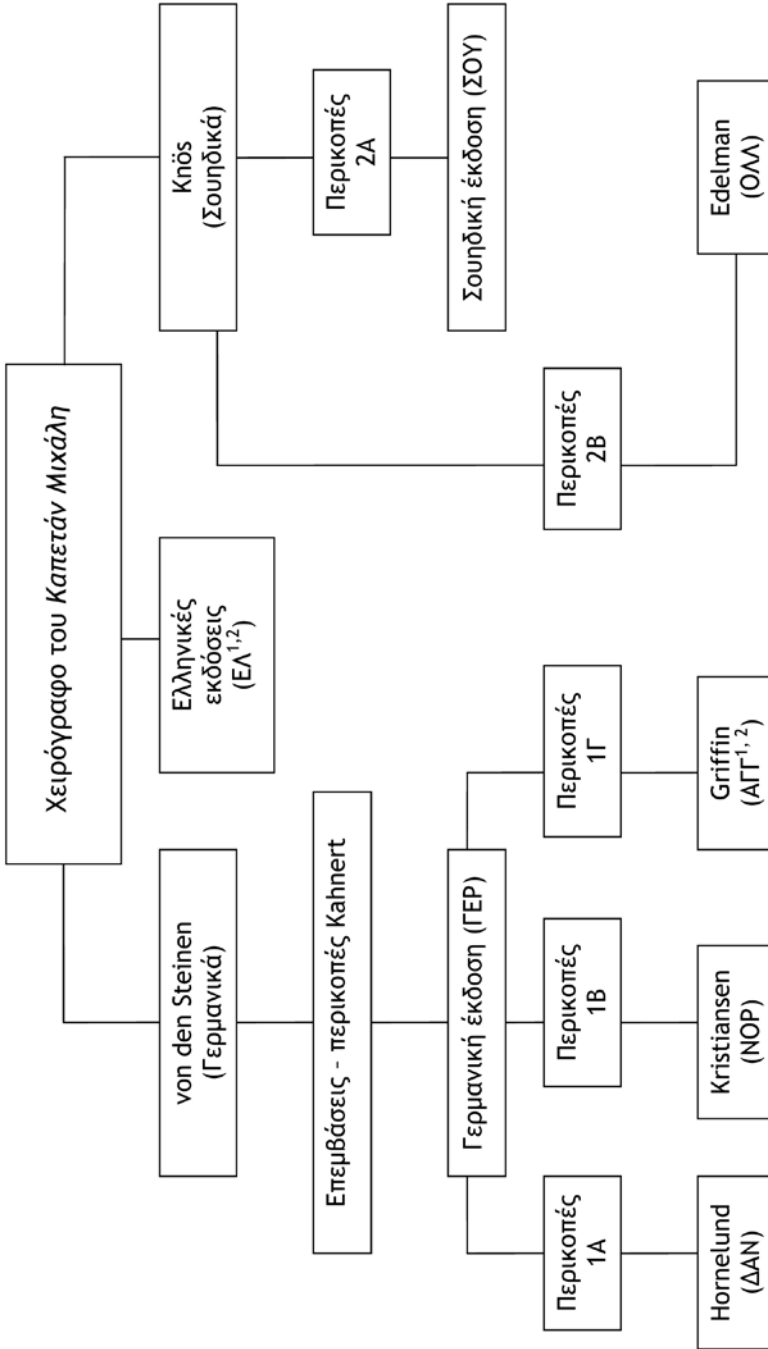
ελληνική (ΕΛΛ²): Καζαντζάκης, Νίκος 1981: *Ο Καπετάν Μιχάλης*. Αθήνα: Εκδόσεις Καζαντζάκη.

νορβηγική (ΝΟΡ): Kazantzakis, Niko 1955: *Frihet eller død*. Oversatt av Leif Kristiansen. Oslo: Johan Grundt Tanum.

ολλανδική (ΟΛΛ): Kazantzakis, Niko 1955: *Kapitein Michalis*. Vertaling: Mr. H. C. M. Edelman. Baarn: Uitgeverij De Fontein.

σουηδική (ΣΟΥ): Kazantzakis, Niko 1955: *Freihet eller död*. Översättning från författarens manuscript av Börje Knös. Stockholm: Ljus Förlag.

Πίνακας 7: Προτεινόμενη γενεαλογία μεταφράσεων του Καπετάν Μιχάλη στις γερμανικές γλώσσες



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Βαμβακά, Α. 1998: Νίκος Καζαντζάκης: *Ο Καπετάν Μιχάλης και οι γαλλικές και αγγλικές μεταφράσεις. Αναζητήσεις* (περιοδική έκδοση του Συνδέσμου Φιλολόγων Νομού Ρεθύμνου) 6: 53-56.
- Καζαντζάκη, Γ. 2007: *Άνθρωποι και υπεράνθρωποι*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Καστρινάκη, Α. 2001: Η εμπειρία της νίκης και η μυθοποίηση της ήττας. Εικόνες του Τούρκου στο έργο του Καζαντζάκη. Στο: Θ. Δετοράκης και Α. Καλοκαιρινός (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος*. Ηράκλειο: Ε.Κ.Ι.Μ., 389-397.
- Κουτσουρέλης, Κ. 2007: Νίκος Καζαντζάκης, μεταφραστής επαγγελματίας και μεταφραστής προγραμματικός. Ανακοίνωση στο διεθνές συνέδριο: *Νίκος Καζαντζάκης μεταφραστής και μεταφραζόμενος*, Αθήνα, Γαλλικό Ινστιτούτο, 13-15 Μαρτίου 2007, δημοσιευμένη στην ιστοσελίδα <http://www.koutsourelis.gr/index1.php?> και κανονικά στη *Νέα Εστία*, τχ. 1806 (Δεκέμβριος 2007): 1101-1106.
- Περάκης, Μ. 2005: *Έρευνες για την οικονομία και την κοινωνία της Κρήτης του 19^{ου} αιώνα* (2 τόμοι). Αθήνα (διδ. διατριβή).
- Πρεβελάκης, Π. 1965: *Τετρακόσια γράμματα του Καζαντζάκη στον Πρεβελάκη*. Αθήνα: Εκδόσεις Ελένης Ν. Καζαντζάκη.
- Φιλίππιδης, Σ. 2000: Λαϊκότροπα στοιχεία στον Ν. Καζαντζάκη. *Πεπραγμένα Η' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Ηράκλειο 1996*. Ηράκλειο: Ε.Κ.Ι.Μ., τόμ. Γ2, 203-219.
- Beaton, R. 2006: Οι τύχες του Νίκου Καζαντζάκη σε αγγλική μετάφραση: Οι περιπτώσεις του Ζορμπά και του Καπετάν Μιχάλη. Στο: Κ. Ψυχογιός (επιμ.), *Νίκος Καζαντζάκης: Το έργο και η πρόσληψή του. Πεπραγμένα διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου: Πανεπιστημιούπολη Ρεθύμνου, Γάλλος, 23-25 Απριλίου 2004*. Ηράκλειο: Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, 109-115.
- Dimadis, K. 2002: Kunst und Macht: Bemerkungen zu drei Reisebüchern von Nikos Kazantzakis. Στο: H.-D. Blume και C. Lienau (επιμ.), *Annäherungen an Griechenland, Choregia 1*, Münster: 28-42.
- Kazantzakis, H. 1983: *Nikos Kazantzakis. A Biography Based on his Letters*. Berkeley: Donald S. Ellis Creative Arts Book Co.
- Reinsch, Dieter Roderich (υπό έκδοση στη *Νέα Εστία*): "Ο Καζαντζάκης μεταφραζόμενος στα Γερμανικά". Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου: *Νίκος Καζαντζάκης μεταφραστής και μεταφραζόμενος*, Αθήνα, Γαλλικό Ινστιτούτο, 13-15 Μαρτίου 2007.

The Misadventures of Kazantzakis' *Kapetan Michalis* in Translation

BEN PETRE

Summary

IT HAS long been known that Jonathan Griffin's English translation of *Kapetan Michalis* (published as *Freedom and Death*) is plagued by omissions and inaccuracies. Previous investigations accounted for these in terms of an attempt to remove blatantly anti-Turkish sentiment (Vamvaka 1998) or to reduce the author's tendency to digress (Beaton 2006), without investigating the possibility that Griffin was not translating from the original Greek text. Drawing on unpublished correspondence between translators, publishers and Eleni and Nikos Kazantzakis, this paper reveals that Griffin based his rendition on Helmut von Steinen's German text, which was substantially altered by Walter Kahnert of Herbig Verlag before appearing in print. Moreover, it emerges that the English text is just one in a series of translations commissioned by Max Tau, the German-Jewish publisher who made use of an extensive network of contacts to promote Kazantzakis' work on the international market, with scant regard for the accuracy of foreign language editions. Based on this finding, the paper moves to a comparison of translations published in six Germanic languages (German, English, Danish, Norwegian, Swedish and Dutch) to propose a 'stemma' for Northern European versions of *Kapetan Michalis*.

Χορκχάιμερ και Αντόρνο: Ανοιχτή ή αρνητική διαλεκτική*

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

ΣΤΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ σχετικά με τη σχολή της Φρανκφούρτης γίνεται συχνά λόγος για την «ιστορικοφιλοσοφική στροφή» της κριτικής θεωρίας, ορόσημο της οποίας θεωρείται η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* του 1944 (βλ. χαρακτηριστικά Honneth 1986, 43-69). Ωστόσο, αυτή η στροφή αφορά κατά βάση τον Χορκχάιμερ (Max Horkheimer) και όχι τον Αντόρνο (Theodor W. Adorno), το έργο του οποίου χαρακτηρίζει αξιοσημείωτη συνέχεια από τα πρώτα δοκίμιά του της δεκαετίας του '30 έως την *Αρνητική διαλεκτική* και την *Αισθητική θεωρία* της δεκαετίας του '60. Πράγματι, για τον Χορκχάιμερ η συγγραφή της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* σήμανε την τελειωτική εγκατάλειψη του πρώιμου προγράμματος μιας διαλεκτικά διαρθρωμένης «διεπιστημονικής έρευνας» των συνθηκών της σύγχρονης εποχής.¹ Εάν πάρουμε κατά γράμμα την κοινή δήλωση των δύο πρωταγωνιστών της «κλασικής κριτικής θεωρίας» στον «Πρόλογο στην επανέκδοση» της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* του 1969 ότι «κανένας τρίτος δεν θα μπορούσε να φαντασθεί σε ποιον βαθμό είμαστε και οι δύο μας υπεύθυνοι για κάθε πρότασή» της (Horkheimer και Adorno 1996, 15), τίθεται εκ των πραγμάτων το ερώτημα περί της αλληλεπίδρασης μεταξύ των δύο θεωρητικών που οδήγησε στο κοινό αυτό κείμενο.

* Επανεπεξεργασμένη εκδοχή της εισήγησής μου στην «Ημερίδα Αντόρνο» (Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2/12/03). Ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτή της *Αριάδνης* για τις χρήσιμες υποδείξεις του.

¹ Σχετικά με το πρώιμο εγχείρημα του Χορκχάιμερ βλ. Καβουλάκος 2001, και ειδικά 133-95 για τη διεπιστημονική έρευνα των συνθηκών του ύστερου καπιταλισμού. Στη μονογραφία αυτή μπορεί να βρει κανείς αναφορές στη δευτερογενή βιβλιογραφία σχετικά με τις διάφορες διαστάσεις της πρώιμης κριτικής θεωρίας του Μεσοπολέμου.

Θα αναφερθώ σε ένα κεφάλαιο της ιστορίας της φιλοσοφίας, το οποίο συνδέεται με τη σταδιακή προσέγγιση του Χορκχάιμερ στις θέσεις του Αντόρνο, προσέγγιση που κορυφώνεται στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μετά την οποία ο Αντόρνο θα καθιερωθεί σιγά-σιγά ως ο βασικός, αν όχι ως ο μοναδικός, φιλοσοφικός πρωταγωνιστής της «παλαιάς» κριτικής θεωρίας. Το κεφάλαιο αυτό αφορά τις συζητήσεις μεταξύ των δύο θεωρητικών σχετικά με την ορθή κατανόηση της διαλεκτικής. Τέτοιες συζητήσεις διεξήχθησαν βέβαια σε όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '30, όμως ιδιαίτερος χρήσιμα για την κατανόηση της «ιστορικοφιλοσοφικής στροφής» είναι τα πρωτόκολλα συζητήσεων που διατηρήθηκαν από το 1939, και τα οποία δημοσιεύτηκαν στα *Άπαντα* του Χορκχάιμερ.² Σ' αυτά θεματοποιείται με σαφήνεια το πρόβλημα που με ενδιαφέρει στο παρόν άρθρο: το δίλημμα μεταξύ «ανοιχτής» και «αρνητικής» διαλεκτικής. Ένα δίλημμα το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ο άξονας γύρω από τον οποίο συντελέστηκε η «αλλαγή παραδείγματος» της κλασικής κριτικής θεωρίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι αυτές οι συζητήσεις αποτέλεσαν μέρος της προεργασίας για τη συγγραφή της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, την οποία θα ακολουθούσε ένα απραγματοποίητο τελικά έργο σχετικά με την υλιστική διαλεκτική ή τη διαλεκτική λογική.³ Για λόγους στους οποίους δεν μπορώ να αναφερθώ εδώ, τρέφω την ελπίδα ότι η αναφορά σε αυτήν τη στιγμή της ανάπτυξης της κριτικής θεωρίας δεν ενδιαφέρει μόνο τον ιστορικό της φιλοσοφίας, αλλά και όποιον αναζητεί στην παράδοση της κριτικής διαλεκτικής φιλοσοφίας εννοιολογικά μέσα για την υπέρβαση αδιεξόδων της σύγχρονης επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας. Αφήνοντας κατά μέρος αυτήν τη γενικότερη προοπτική ως πεδίο μελλοντικής έρευνας, θα περιοριστώ εδώ σε μια σύντομη και σχηματική παρουσίαση των δύο πιο κεντρικών σημείων διαφωνίας και αντιπαράθεσης μεταξύ του Χορκχάιμερ και του Αντόρνο.

Σε μια πρώτη εξέταση ο γενικός προσανατολισμός της αντίληψης των δύο θεωρητικών περί της διαλεκτικής είναι κοινός. Και οι δύο θεωρούσαν τη διαλεκτική ως το κατάλληλο μέσο άρσης των αντινομιών της αστικής σκέψης, επιθυμούσαν όμως να επεξεργαστούν μια υλιστική ερμηνεία της που να απομακρύνεται αποφασιστικά από την εγελιανή ιδεαλιστική εκδοχή της.⁴ Η ιδεαλιστική διαλεκτική στηριζόταν στην ιδέα ότι η προσδιορισμένη άρνηση της αμεσότητας, του απομονωμένου δεδομένου, θέτει σε κίνηση τη σκέψη προς την κατεύθυνση της ανάπτυξης της ολότητας των διαμεσολαβήσεων σε μια ολοκληρωμένη θεωρία. Αίρεται έτσι ο αφηρημένος χαρακτήρας του «άμεσα

2 Βλ. κυρίως τα πρωτόκολλα συζητήσεων στο Horkheimer 1985β και 1985γ.

3 Βλ. ιδιαίτερα το πρωτόκολλο συζήτησης που θα προετοίμαζε αυτό το έργο (Horkheimer 1985δ), καθώς και τις σχετικές επεξηγηματικές σημειώσεις των επιμελητών των *Απάντων* του Χορκχάιμερ (στον ίδιο τόμο, 593).

4 Τις προσπάθειες του Χορκχάιμερ και του Αντόρνο να υπερβούν την ιδεαλιστική διαλεκτική συγκρίνει πολύ διαφωτιστικά ο Στέφαν Μπρόιερ (βλ. Breuer 1985), αναδεικνύοντας την κοινή αφηρησία αλλά και τις σημαντικές διαφορές στην ανάπτυξή τους.

δεδομένου», καθώς αυτό εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο ενός θεωρητικού συστήματος, που μόνο αυτό μπορεί να αξιώσει να είναι αληθές.⁵

Με την ανάπτυξη της, ωστόσο, η ιδεαλιστική διαλεκτική γίνεται η ανασυγκρότηση της αυτοπαραγωγής του απολύτου εντός της ιστορίας, η οποία καθοδηγείται από την ιδέα της αλήθειας ως τελικής επίτευξης της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, έννοιας και πραγματικότητας, πνεύματος και ύλης. Σε αυτήν την ιδεαλιστική εκδοχή της διαλεκτικής διολίσθησε, άλλωστε, και ο διαλεκτικός ολισμός του «πατέρα» του δυτικού μαρξισμού, του Γκέοργκ Λούκατς.⁶ Έτσι, το έμβλημα της εναλλακτικής, *υλιστικής σύλληψης* της διαλεκτικής θα πρέπει να είναι η εναντίωση στην ολότητα, με την έννοια της επίγνωσης της αδυναμίας να ολοκληρωθεί και να παγιωθεί η γνώση, δηλαδή με την έννοια της συνείδησης της μη-ταυτότητας. Η υλιστική διαλεκτική δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ερμηνεία της ανεξάλειπτης έντασης μεταξύ των δύο πόλων της γνωστικής διαδικασίας, μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου. Υπ' αυτές τις συνθήκες τίθεται όμως ευλόγως το ερώτημα: Πώς είναι δυνατή η υλιστική διαλεκτική ως επιστημονικός τρόπος σκέψης, εφόσον αυτή δεν στηρίζεται στην επίτευξη της ταυτότητας;⁷

Η απάντηση του Χορκχάιμερ ήταν ότι η υλιστική διαλεκτική είναι δυνατή ως «*ανοιχτή*» *διαλεκτική*. Η ανοιχτή υλιστική διαλεκτική εγκαταλείπει «τη βασική αρχή του ιδεαλισμού, ότι έννοια και Είναι είναι στην πραγματικότητα το ίδιο, και επομένως ότι κάθε ολοκλήρωση θα μπορούσε να συντελεστεί στο καθαρό μέσο του πνεύματος. [...] αντίθετα ισχυρίζεται ότι η αντικειμενική πραγματικότητα δεν είναι ταυτόσημη με τη σκέψη των ανθρώπων και ότι ποτέ δεν πρόκειται να εξαντληθεί σ' αυτήν» (Horkheimer 1988στ, 292). Εάν όμως η τελική σύμπτωση έννοιας και πραγματικότητας, υποκειμένου και αντικειμένου, είναι μια ιδεαλιστική ψευδαίσθηση, τότε η υλιστική διαλεκτική οφείλει να διατηρεί πάντα ζωντανή τη συνείδηση του ανολοκλήρωτου χαρακτήρα κάθε ανθρώπινης γνώσης, της ανεξάλειπτης έντασης μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου (βλ. Horkheimer 1988δ, 87). Ο Χορκχάιμερ συνέδεε, τελικά, τη διατήρηση αυτής της έντασης με το ότι η γνωστική διαδικασία συνιστά μια διαρκή αλληλεπίδραση, όχι μεταξύ σταθερών παραγόντων, αλλά μεταξύ «στιγμών» που αναπροσδιορίζονται διαρκώς μέσα από τον συσχετισμό τους, γι' αυτό και η διαλεκτική ερμηνεία της γνωστικής διαδικασίας θα πρέπει να παραμένει πάντα «ανοιχτή». Σε αυτή την τοποθέτηση προστίθεται η εξάρτηση της υλιστικής σκέψης από την πράξη, εφόσον η διαμεσολάβηση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου δεν είναι καθαρά πνευματικό επίτευγμα, αλλά

5 Μέχρι αυτό το σημείο οι δύο θεωρητικοί ακολουθούν τον δρόμο μιας μαρξιστικής επανοικειποίησης της εγελιανής άρσης της «αμεσότητας» στο πλαίσιο μιας ολιστικής θεωρίας, τον οποίο είχε ανοίξει ήδη ο Γκέοργκ Λούκατς. Βλ. Lukács 2006, κυρίως τα μέρη II και III.

6 Βλ. τη σχετική αναφορά στο Horkheimer 1985γ, 527.

7 Το ερώτημα αυτό τίθεται ρητά στο Horkheimer 1985β, 467.

επιτελείται μέσω της ανθρώπινης δραστηριότητας στις ιστορικά μεταβαλλόμενες μορφές της (βλ. Horkheimer 1988στ, 292-3· 1988ε, 189-91). Με αυτήν την έννοια, η υλιστική διαλεκτική δεν αντιμάχεται τη δυνατότητα της σκέψης να είναι αληθής, αλλά την τάση να αυτοθεμελιώνει την αυτάρκειά της, να 'εφησυχάζει' στον εαυτό της.

Αν και ο Αντόρνο συμφωνούσε με τον γενικό αντιεναρμονιστικό προσανατολισμό της τοποθέτησης του Χορκχάιμερ, θεωρούσε ανεπαρκή τη λύση του στο πρόβλημα της υλιστικής διαλεκτικής. Για τον Αντόρνο, η κριτική στην ιδεαλιστική διαλεκτική, πάνω στην οποία στηρίζεται αυτή η λύση, δεν φτάνει σε αρκετό βάθος, ενώ η προσφυγή στην πράξη –για να εξηγηθεί ο ανολοκλήρωτος χαρακτήρας της γνώσης– γίνεται πρόωρα και αδιαμεσολάβητα, προκειμένου να καλυφθεί ένα κενό της θεωρίας (βλ. Horkheimer 1985β, 479, 491). Διότι το πρόβλημα της εγελιανής διαλεκτικής δεν είναι μόνο το πού καταλήγει, δηλαδή στην ολοκλήρωση και στην επίτευξη της ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά επίσης το ότι αυτός ο τελικός στόχος –που υποτίθεται ότι επιτυγχάνεται πραγματικά– έχει ήδη προδιαμορφώσει με βάση τις ανάγκες του το άμεσο δεδομένο, ή –στην αντορνιανή γλώσσα– το «υλικό» πάνω στο οποίο στηρίζεται η θεωρητική ανάπτυξη. Σε σχετική συζήτηση με τον Χορκχάιμερ ο Αντόρνο τόνιζε ότι:

Η όλη μας διαφορά προς τον Χέγκελ βρίσκεται ένα επίπεδο βαθύτερα από τη διάκριση μεταξύ ολότητας και ανολοκλήρωτου, συνδέεται δηλαδή με το αν καθετί που εισέρχεται στον κύκλο της σκέψης εμφανίζεται μόνο ως σκέψη ή αν θεωρείται πραγματικά ως κάτι το οποίο δεν εμπίπτει σ' αυτόν, ταυτόχρονα όμως μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο σε σχέση με τη σκέψη. Δεν θα πρέπει να εμφανιζόμαστε σαν να λέμε ότι η εγελιανή αρχή είναι εντελώς ορθή, μόνο που σ' αυτήν εμφιλοχωρεί μια ιδέα περί απολύτου, περί του τυφλού δεδομένου του απείρου [...]. Το ζήτημα είναι μάλλον η αλλαγή της λειτουργίας –να χρησιμοποιήσουμε το εγελιανό σχήμα για κάτι διαφορετικό– και όχι η διαφορά του ολοκληρωμένου από το ανολοκλήρωτο (Horkheimer 1985β, 488).

Έτσι, η προσδιορισμένη άρνηση της ιδεαλιστικής διαλεκτικής που καταλήγει στην ταυτότητα της σκέψης με το αντικείμενο θα πρέπει να αρνηθεί την ίδια την προηγούμενη επεξεργασία του υλικού, θα πρέπει να εντοπίσει ήδη σ' αυτό, και όχι μόνο στο πλαίσιο της ολοκληρωμένης θεωρίας, την αξίωση του βιασμένου από τον «καταναγκασμό της ταυτότητας» μη-ταυτού. Για την αντορνιανή υλιστική διαλεκτική η «αμεσότητα», το «υλικό», δεν είναι μη-ταυτό απλώς και μόνο επειδή δεν έχει ακόμα ολοκληρωθεί η ανάπτυξη της θεωρίας ή επειδή αυτή δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί, αλλά επειδή «όταν μιλάμε για το άμεσο, αυτό είναι πραγματικά μη-ταυτό» (Horkheimer 1985β, 488), γεγονός που δεν αλλάζει στο παραμικρό με την ένταξή του στην ολότη-

τα, ακόμη κι αν αυτή νοηθεί ως ανοιχτή. Καθώς εξαλείφεται ολοκληρωτικά το οντολογικό θεμέλιο της ταυτότητας, η αλήθεια λαμβάνει ένα αρνητικό νόημα: «Αλήθεια δεν είναι τίποτ' άλλο από το σύνολο της άρνησης αυτού που είναι λανθασμένο».⁸

Αντίθετα, για τον Χορκχάιμερ η αλήθεια θα πρέπει να παραμείνει κάτι που μπορεί να οριστεί θετικά, αν και όχι τελειωτικά, ως «έννοια του σκέπτεσθαι».⁹ Έτσι όμως η ανοιχτή διαλεκτική οδηγείται σε μια αδιέξοδη ταλάντωση ανάμεσα στην ιδεαλιστική ταυτότητα και στον θετικισμό των εμπειρικών δεδομένων – γεγονός που αναδεικνύεται ήδη στη συζήτηση μεταξύ Χορκχάιμερ και Αντόρνο (βλ. Horkheimer 1985β, 491-2). Το ότι ο Αντόρνο παρέσυρε τελικά τον Χορκχάιμερ προς την κατεύθυνση της ριζοσπαστικοποίησης της γνωσιοθεωρητικής κριτικής έγινε πλέον σαφές όταν στο κοινό τους έργο *Διαλεκτική του διαφωτισμού* ασκούσαν κριτική στην εννοιακή σκέψη εν γένει, επειδή αυτή βιάζει το «εμπειρικό υλικό» περικόπτοντας ό,τι δεν χωράει στην ταυτότητα της έννοιας – μια κριτική η οποία προσανατολίζεται με βάση το γνωστικό ιδεώδες που εφαρμόζε ήδη και δεν σταμάτησε να υποστηρίζει ο Αντόρνο: «Η ουτοπία της γνώσης θα ήταν να διανοίξει με έννοιες το μη εννοιακό, χωρίς να το εξισώσει με αυτές» (Adorno 1967, 21). Ήδη από τη δεκαετία του '30 ο Αντόρνο είχε την πρότασή του για μια τέτοια ουτοπία: ήταν η συγκρότηση των «διαλεκτικών εικόνων» (βλ. Horkheimer 1985γ, 530-1) –ιδέα που υιοθέτησε από τον Βάλτερ Μπένγιαμιν και την ανέπτυξε παραπέρα– ή των «Konstellationen» («αστερισμών» ή «διατάξεων») – ονομασία που καθιερώθηκε για αυτήν την κεντρική γνωσιοθεωρητική έννοια στο ύστερο έργο του (βλ. Adorno 1967, 164-8).

Ερχόμαστε έτσι στο δεύτερο σημείο που θα ήθελα να θίξω εδώ. Αν κατά τη δεκαετία του '30 η υλιστική διαλεκτική του Αντόρνο αποσκοπούσε στη συγκρότηση «διαλεκτικών εικόνων», τί είχε να προτείνει αντ' αυτών η ανοιχτή διαλεκτική του Χορκχάιμερ; Είναι γνωστό ότι η πρώιμη σκέψη του Χορκχάιμερ διαπνέονταν από μια θετική στάση απέναντι στις επιστήμες, καθώς ο τελευταίος πίστευε ότι το κύριο πρόβλημά τους (αυτό που ο ίδιος ονόμαζε την «κρίση» τους) δεν είναι εσωτερικό, αλλά αφορά τον ασυντόνιστο χαρακτήρα της ανάπτυξής τους και την τάση απολυτοποίησης επιμέρους, σχετικών γνώσεων, λόγω της αποκοπής τους από τη φιλοσοφική σκέψη (βλ. Horkheimer 1988γ). Το πρώιμο πρόγραμμά του αποσκοπούσε έτσι στην επανασύνδεση επιστήμης και φιλοσοφίας μέσω της υιοθέτησης της λεγόμενης «διαλεκτικής μεταξύ έρευνας και έκθεσης», την οποία ο Χορκχάιμερ παραλάμβανε από το έργο του Μαρξ. Σύμφωνα με αυτό το μεθοδολογικό σχήμα, η κριτική θεωρία

8 Φράση του Αντόρνο, στο Horkheimer 1985β, 490.

9 Βλ. Horkheimer 1985β, 492. Βλ. και την κριτική σε αυτήν την αντίληψη περί αλήθειας, σε αντιπαράθεση με την αντορνιανή προοπτική, από τον Γιώργο Σαγκριώτη (2003, κυρίως 133-35).

θα επιδιόταν σε *εμπειρικές έρευνες*, σαν κι αυτές που συνηθίζονταν στο πλαίσιο της συμβατικής κοινωνικής επιστήμης. Ωστόσο, τα πορίσματα τέτοιων ερευνών θα εντάσσονταν στο ευρύτερο πλαίσιο της *έκθεσης* (Darstellung) μιας θεωρητικής-ολιστικής προοπτικής, την οποία και θα «επιβεβαίωναν». Τούτη θα παρέμενε όμως ανοικτή στις αναθεωρήσεις με βάση νέα ευρήματα. Η διαλεκτική έρευνας-έκθεσης θέλει έτσι να υπερβεί τον στατικό χαρακτήρα των εμπειρικών περιγραφών που απολυτοποιούν τις αναλυτικές, αφηρημένες έννοιες και τις τυπολογικά περιγράψιμες μεταξύ τους σχέσεις, δίνοντάς μας μια σύνθετη εικόνα της ολότητας ως της δυναμικά αναπτυσσόμενης συνάφειας διαλεκτικά αλληλεξαρτώμενων μερών.¹⁰

Ο Χορκχάιμερ της δεκαετίας του '30 πίστευε ότι η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και εξειδικευμένης επιστήμης μπορεί να νοηθεί με βάση το μοντέλο της εγγελιανής διάκρισης μεταξύ Λόγου και διάνοιας και, άρα, ότι αρκεί η επίγνωση του περιορισμένου χαρακτήρα των ειδικών επιστημονικών γνώσεων και η ένταξή τους σε μια ευρύτερη, συνεκτική θεωρητική ολότητα, προκειμένου να παραχθεί αληθής θεωρία.¹¹ Όμως, αν είναι ορθή η κριτική του Αντόρνο στην ανεπάρκεια της χορκχάιμερικής προσδιορισμένης άρνησης της ιδεαλιστικής διαλεκτικής, τότε είναι επίσης σαφές ότι το μεθοδολογικό πρότυπο της «διαλεκτικής μεταξύ έρευνας και έκθεσης» θα πρέπει να υποστεί βαθύτερη γνωσιοθεωρητική κριτική. Δεν αρκεί μόνο ο «συντονισμός» των επιμέρους επιστημών με βάση μια συνολική προοπτική, διότι οι γνώσεις που παράγουν οι επιστήμες είναι ήδη εξαρτημένες από μια θετικιστικά προσανατολισμένη θεωρητική δομή και δεν αντανακλούν απλώς «γυμνά δεδομένα», τα οποία μένει μόνο να εντάξουμε εκ των υστέρων στην ορθή ολιστική θεωρία. Όπως τόνιζε στη μεταξύ τους συζήτηση ο Αντόρνο, η πίστη του Χορκχάιμερ στην περιγραφική δύναμη της επιστήμης τον οδηγεί σε άκριτη υποχώρηση προς τον θετικισμό: «Παραμένει κανείς στο επίπεδο του θετικισμού όσο ισχυρίζεται ότι έτσι έχουν τα 'γεγονότα' και απλώς 'ερμηνεύονται' λανθασμένα. Η απόφαση γύρω από τα ορθά ή λανθασμένα γεγονότα μπορεί να ληφθεί μόνο στο πλαίσιο της ανεπτυγμένης θεωρίας».¹²

Για τον Αντόρνο, η εμμονή του Χορκχάιμερ στον θετικό ρόλο των «γεγονότων» προδίδει λοιπόν γνωσιοθεωρητική αφέλεια. Η διπλή κριτική στον ιδεαλισμό και στον θετικισμό προϋποθέτει τη ριζοσπαστικοποίηση της γνωσιοθεωρητικής κριτικής, μέσω μιας διπλής προσδιορισμένης άρνησης: τόσο της ιδέας του ολοκληρωμένου συστήματος της γνώσης όσο και της ιδέας του άμεσου δεδομένου ως του θεμελίου της έγκυρης γνώσης εντός του πλαισίου

10 Βλ., μεταξύ άλλων, Horkheimer 1988β. Βλ. επίσης την κριτική ανασυγκρότηση του Χέλμουτ Ντούμπιελ που εμπνέεται ως ένα σημείο από την αντορνιακή κριτική (Dubiel 1978).

11 Βλ. σχετικά Kuesters 1980, 50-1, 56. Bonss και Schindler 1982, 56-7.

12 Horkheimer 1985β, 471-2. Αυτήν την κριτική αξιοποιεί ο Χέλμουτ Ντούμπιελ στη δική του αντιπαράθεση με τη χορκχάιμερική «διεπιστημονική έρευνα» (Dubiel 1978, 174, 206-7).

των επιμέρους επιστημών.¹³ Δεν αρκεί να πούμε ότι ο θετικισμός είναι καλός αν ενταχθεί στο ορθό ευρύτερο πλαίσιο, γιατί κάτι τέτοιο αντιστοιχεί με προσχώρηση στον λανθασμένο θετικιστικό διαχωρισμό της επιστήμης από τη φιλοσοφία, έστω κι αν κοπτόμαστε για έναν εκ των υστέρων συντονισμό τους (βλ. Horkheimer 1985β, 475). Αυτό που χρειάζεται είναι ένας εσωτερικός αναστοχασμός του ίδιου του θετικιστικού-επιστημονικού εγχειρήματος, που θα αποκαλύψει το γεγονός ότι η «αμεσότητα» της εμπειρίας είναι μια επίφαση (βλ. Horkheimer 1985β, 476). Έτσι, για τον Αντόρνο, η ολόψυχη προσχώρηση του Χορκχάιμερ στον υλισμό θα προϋπέθετε την εγκατάλειψη της θετικής του προδιάθεσης απέναντι στο κριτικό δυναμικό του θετικισμού και τη ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής του στη νεωτερική επιστήμη. Στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* αυτή η μεταστροφή έχει πλέον συντελεστεί. Όπως σημειώνουν οι δύο συγγραφείς στον πρόλόγό τους:

Μολονότι επί πολλά χρόνια παρατηρούσαμε ότι στη σύγχρονη επιστημονική δουλειά οι μεγάλες εφευρέσεις πληρώνονται με αυξανόμενη διάλυση της θεωρητικής μόρφωσης, πιστεύαμε ωστόσο πως είναι επιτρεπτό να ακολουθήσουμε ως ένα σημείο τον κατεστημένο τρόπο λειτουργίας και να περιορίσουμε την προσφορά μας κυρίως στην κριτική ή στην παραπέρα ανάπτυξη των ειδικών επιστημονικών θεωριών. [...] Τα αποσπάσματα που συγκεντρώσαμε εδώ δείχνουν εντούτοις ότι αναγκασθήκαμε να άρουμε αυτή την εμπιστοσύνη. [...] η ακατάπαυστη αυτοκαταστροφή του διαφωτισμού αναγκάζει τη σκέψη να απαγορεύσει στον εαυτό της και την παραμικρή ανυποψίαστη αθωότητα απέναντι στις συνήθειες και τις κατευθύνσεις του πνεύματος της εποχής (Horkheimer και Adorno 1996, 19-20).

Ανοίγει έτσι ο δρόμος –εάν βέβαια θέλουμε να τον ακολουθήσουμε– για τη ριζοσπαστική κριτική της επιστήμης και της φιλοσοφίας μέσω της σύνδεσής τους με τη βλέψη της κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας, καθώς και με την «καταναγκαστική εμμονή στην ταυτότητα» που απωθεί και καταπιέζει το μη-ταυτό.

Θα προσθέσω μια τελευταία παρατήρηση, αφήνοντας προς το παρόν ανοικτό το νόημά της: Ίσως να μην είναι τυχαίο το ότι ήδη στις συζητήσεις του με τον Αντόρνο στην εκπνοή της δεκαετίας του '30, ο Χορκχάιμερ του απηύθυνε επανειλημμένα την κατηγορία για «αριστερή απόκλιση» (Horkheimer 1985β, 474) ή για «μηδενιστικό υπερ-ριζοσπαστισμό» (Horkheimer 1985β, 489) –κατηγορία συνηθισμένη πλέον στους σύγχρονους κριτικούς του Αντόρνο που επηρεάζονται από τον Χάμπερμας και την επικοινωνιακή κριτική θεωρία και στρέφονται με αποφασιστικότητα ενάντια στον αντορνιανό «αρνητισμό».¹⁴

13 Βλ. Horkheimer 1985β, 491.

14 Βλ. για παράδειγμα την απόρριψη του αντορνιανού «αρνητισμού» από τον Wellmer (2003, 232-3). Την ίδια χαμπερμασιανή γραμμή ερμηνείας των «αποριών» στις οποίες οδηγείται η

Θα ήταν σίγουρα ενδιαφέρον να διερευνήσει κανείς το ενδεχόμενο αυτή η σύμπτωση να συνδέεται με κάποια βαθύτερη κοινότητα μεταξύ του θεωρητικού προσανατολισμού του πρώιμου Χορκχάμερ και εκείνου του Χάμπερμας.



Κωνσταντίνος Καβουλάκος

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
kavoulakos@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Καβουλάκος, Κ. 2001. *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό: Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- _____. (επιμ.) 2003. *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος.
- Σαγκριώτης, Γ. 2003. Μετεξέλιξεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία: Αλήθεια και χρόνος. Στο: Καβουλάκος (επιμ.) 2003, 125-147.
- Adorno, Th.W. 1967. *Negative Dialektik*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Bonss, W. και N. Schindler. 1982. Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus. Στο: W. Bonss και A. Honneth (επιμ.), *Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 31-66.
- Breuer, S. 1985. Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie. *Leviathan* 3: 357-375.
- Dubiel, H. 1978. Theorie dialektischer Darstellung und interdisziplinäre Sozialforschung. Στο: του ιδίου, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 135-211.
- Finlayson, J.G. 2005. *Habermas: A Very Short Introduction*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Honneth, A. 1986. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1985α. *Gesammelte Schriften*, 12. Φρανκφούρτη: Fischer.
- _____. 1985β. Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik (1939). Στο: του ιδίου, 1985α, 436-492.
- _____. 1985γ. Diskussion über Dialektik (1939?). Στο: του ιδίου, 1985α, 526-541.
- _____. 1985δ. Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik. Στο: του ιδίου, 1985α, 594-605.
- _____. 1988α. *Gesammelte Schriften*, 3. Φρανκφούρτη: Fischer.
- _____. 1988β. Die gewaertige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung (1931). Στο: του ιδίου, 1988α, 20-35.
- _____. 1988γ. Bemerkungen über Wissenschaft und Krise (1932). Στο: του ιδίου, 1988α, 40-47.

- _____. 1988δ. *Materialismus und Metaphysik* (1933). Στο: του ιδίου, 1988α, 70-105.
- _____. 1988ε. *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* (1934). Στο: του ιδίου, 1988α, 163-220.
- _____. 1988στ. *Zum Problem der Wahrheit* (1935), Στο: του ιδίου, 1988α, 277-325.
- Horkheimer, M. και Th.W. Adorno. 1996. *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Νήσος.
- Lukács, G. 2006. *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, επιμ.-μτφ. Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Kuesters, G.-W. 1980. *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*. Φρανκφούρτη: Campus.
- Wellmer, A. 2003. Ριζοσπαστική κριτική της νεωτερικότητας ή θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας; Δύο πρόσωπα της κριτικής θεωρίας. Στο: Καβουλάκος (επιμ.) 2003, 221-243.



Horkheimer und Adorno: Offene oder negative Dialektik?

KONSTANTINOS KAVOULAKOS

Zusammenfassung

IM Zentrum der Untersuchung liegen die Protokolle der Diskussionen über materialistische Dialektik, die Horkheimer und Adorno Ende der '30er und Anfang der '40er Jahre als Vorbereitung zu einer gemeinsamen Schrift über dieses Thema führten. Man kann hier eine Wende im Denken Horkheimers feststellen, die mit der Preisgabe seiner ursprünglichen Konzeption der "offenen" oder "unabgeschlossenen" Dialektik und der Annäherung zur Position Adornos über "negative Dialektik" zu tun hat. Die Protokolle dokumentieren zwei zentrale Gegenargumente von Adorno: Möchte man die idealistische Dialektik von Hegel transzendieren, so genügt es nicht die dialektische Bewegung des Denkens als unabgeschlossen zu betrachten, sondern man muss auch die "Zubereitung" des Materials hin zum Endziel der Identität thematisieren und kritisieren. Dieser Unterschied hängt mit einem weiteren zusammen: Während der '30er Jahre zielte Horkheimer auf eine dialektische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft ab, die sich auf eine philosophisch geleitete interdisziplinäre Forschung stützen würde. Das dialektische Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaften rekonstruierte er anhand der Hegelschen Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand. Mit der Übernahme dieses Denkmotivs nahm er aber, so Adorno, die Ergebnisse der konventionellen Wissenschaften als "Gegebenheiten", als theorieunabhängige Daten, die nur noch auf die richtige Stelle im Rahmen einer holistischen Theorie platziert werden müssen. Horkheimer teilte also die erkenntniskritische Naivität des Positivismus, der die Dependenz der "Fakten" vom gesamten theoretischen System ausblendet. Offensichtlich wurde diese Kritik von Horkheimer akzeptiert, was zur radikalen Kritik des begrifflichen Denkens überhaupt führte, die dann im gemeinsamen Werk von ihm und Adorno, in der *Dialektik der Aufklärung* (1944), entwickelt wurde.

Μεταξύ αισθητικής και ανθρωπολογίας. Μια σύντομη ιστορική επισκόπηση της έννοιας της δημιουργικότητας

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Β. ΠΡΩΙΜΟΣ

ΗΕΝΝΟΙΑ της δημιουργικότητας είναι θεμελιώδης για τις ανθρωπιστικές επιστήμες που μελετούν την τέχνη, όπως η αισθητική και η ιστορία της τέχνης. Ωστόσο συχνά τόσο η έννοια της δημιουργικότητας όσο και μια σειρά από συναφείς έννοιες όπως του ύφους, της μορφής, της παράδοσης και της πρωτοτυπίας, όταν μελετώνται ξεχωριστά από την ιστορία τους, λαμβάνονται ως δεδομένες και επηρεάζουν τη στάση των μελετητών των έργων τέχνης, διαμορφώνοντας, πολλές φορές, έναν ασυνείδητο ορίζοντα προσδοκιών (Glickman 1987, 168-185).¹ Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις, ιδιαίτερα στη μοντέρνα και σύγχρονη τέχνη που τα έργα τέχνης απαιτούν μια αναθεώρηση βασικών επιστημολογικών προκείμενων της ιστορίας της τέχνης και της αισθητικής, προκειμένου να προσεγγιστούν καταλλήλως. Ένα κλασικό παράδειγμα της παραπάνω διαπίστωσης συνιστά το διάσημο έργο του Marcel Duchamp, *Η κρήνη* του 1917 (de Duve 1989).² Η ανθρωπολογία όντας μια επιστήμη

1 Η αποσαφήνιση εννοιών όπως η δημιουργικότητα και η έρευνα των ικανών και αναγκαίων συνθηκών της δε θα πρέπει να γίνεται σε βάρος της ιστορικότητάς τους, του γεγονότος δηλαδή ότι ανεβαίνουν στο προσκήνιο της τέχνης για κάποιο διάστημα και μετά αποχωρούν. Το να ζητά κανείς, όπως ο Glickman, να συντηρήσει, πάση θυσία, την έννοια της δημιουργικότητας ακόμα και ως «εννοιακή δεξιότητα» αναφερόμενος μάλιστα στον Marcel Duchamp, έναν καλλιτέχνη που πολέμησε μέχρι εσχάτων τόσο τη δημιουργικότητα όσο και τη δεξιότητα, οδηγεί σε παρανοήσεις όχι μόνο του έργου του ίδιου του καλλιτέχνη αλλά και ενός σημαντικού μέρους της μοντέρνας ιστορικής πρωτοπορίας.

2 Στο κείμενο του Thierry de Duve επιχειρείται να θεματοποιηθούν οι πολλαπλές μεθοδολογικές επιπτώσεις που έχει το έργο του Marcel Duchamp στην κλασική θεώρηση της τέχνης με ιδιαίτερη αναφορά στον Immanuel Kant.

που είχε εξαρχής ως αντικείμενο τη μελέτη των ανθρώπινων πολιτισμών με ιδιαίτερη έμφαση στην ιστορία, λογική και στα όρια καθενός αλλά και στις σχέσεις μεταξύ τους, διαθέτει εκ των πραγμάτων την απαραίτητη απόσταση που χρειάζεται για να καταστήσει κανείς τις πλέον δεδομένες και αυτονόητες έννοιες στα πλαίσια του πολιτισμού του αντικείμενο επισταμένης έρευνας και μελέτης (Morphy 2005, 657). Μια τέτοια έννοια, σε μεγάλο βαθμό προφανής στον δυτικό πολιτισμό, είναι και αυτή της δημιουργικότητας.

Σε αντίθεση όμως με την εντύπωση που κανείς μπορεί να έχει ότι η δημιουργικότητα υπήρξε ανέκαθεν μια προφανής προκείμενη του δυτικού πολιτισμού, τα πράγματα δεν είναι ακριβώς έτσι. Στην πραγματικότητα, η έννοια της δημιουργικότητας κατέκτησε μια διανοητική υπεροχή ανάμεσα στις αξίες του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού σχετικά πρόσφατα, κατά τη διάρκεια του ρομαντισμού τού 19^{ου} αιώνα, ολοκληρώνοντας βέβαια μια διαδικασία σταδιακής «επώασης» από την Αναγέννηση και μετά (Tatarkiewicz 1980, 251-252). Από τους ρομαντικούς η δημιουργικότητα θεωρήθηκε ως η σπουδαιότερη ικανότητα που διαθέτει το ανθρώπινο ον και ως εκ τούτου συνδέθηκε με το νεωτερισμό, την αριστεία, την αξία και την πρωτοτυπία. Ακόμα και σήμερα η έννοια της δημιουργικότητας ως της δραστηριότητας που παράγει κάτι καινούργιο και αξιόλογο είτε στη βάση του παλιού είτε σε καμία παλιά βάση, διατηρεί τη φόρτιση με την οποία επενδύθηκε από τον ευρωπαϊκό ρομαντισμό, στις περισσότερες καλλιτεχνικές εκδοχές του.

Φυσικά μια εξέταση της έννοιας της δημιουργικότητας δεν πρέπει να παραλείψει τη μακρά ιστορία της πριν τον ρομαντισμό και την Αναγέννηση: στον Όμηρο και στον Ησίοδο η δημιουργικότητα δε θεματοποιείται ρητά ως τέτοια αλλά γίνεται λόγος για την έμπνευση που κινεί τους ποιητές η οποία θεωρείται θείο δώρο. Τόσο στον πλατωνικό *Ίωνα* όσο και στην *Πολιτεία* επιβιώνει η άποψη αυτή της θείας έμπνευσης ως παράγοντα της δημιουργικότητας, παρά το γεγονός ότι εξετάζεται με μεγάλη καχυποψία (Πλάτων 2002, *Ίων* 533d-534c και Πλάτων 2002, *Πολιτεία* 597e). Στον πλατωνικό *Τίμαιο* έχουμε μια παράλληλη, κοσμική έννοια της δημιουργικότητας: ο Θεός-Δημιουργός βάζει σε τάξη την προϋπάρχουσα, άτακτη ύλη και έτσι γεννιέται ο κόσμος (Πλάτων 2003, 29e-30c). Αντίθετα με τον Πλάτωνα, ο νεοπλατωνιστής Αυγουστίνος θα υποστηρίξει, πολλούς αιώνες μετά, ότι ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο εκ του μηδενός (Άγιος Αυγουστίνος 2003, 12^ο βιβλίο, παρ. 7.7-14). Η δημιουργία εκ του μηδενός θα αποτελέσει κατά τον Μεσαίωνα το πρότυπο δημιουργίας το οποίο όμως ήταν αποκλειστικότητα του Θεού. Η αρχαία άποψη για τη δημιουργικότητα ως μια ανεξιχνίαστη, μη ορθολογική δύναμη, συνδεδεμένη με το θείο, όχι μόνο επιβίωσε αλλά επίσης αξιοποιήθηκε καταλλήλως στα πιο λαμπρά κεφάλαια της αισθητικής, όπως για παράδειγμα στην τρίτη κριτική του Immanuel Kant: η ιδιοφυία είναι, σύμφωνα με τον Kant, το δώρο της φύσης στον πολιτισμό και η προέλευση του κανονιστικού πλαισίου της τέχνης (Kant

2002, 240-241). Οι ρομαντικοί αξιοποίησαν περαιτέρω την άποψη του Kant βλέποντας τη δημιουργικότητα ως τη μυστηριώδη έκφραση της εσωτερικότητας του καλλιτέχνη, ως το απόσταγμα μιας συγκεκριμένης, πνευματικής ή νοητικής ενδοσκόπησης ή ακόμα και ως το προϊόν της φαντασίας η οποία, κατά τους Benedetto Croce και Robin Collingwood, είναι αντίθετη στην εννοιολογική σκέψη (Beardsley 1989, 306-311). Σε κάθε περίπτωση, η τάση που δίνει έμφαση στην υποκειμενική ερμηνεία της δημιουργικότητας με αναφορά δηλαδή στον ατομικό, δημιουργικό νου, είχε ευρεία απήχηση πέρα από τους ρομαντικούς σε εντελώς διαφορετικούς μεταξύ τους συγγραφείς όπως ο John Dewey, ο Otto Rank, ο Henri Bergson και ο Charles Peirce.

Με δεδομένο ότι η ανθρωπολογία ως αυτόνομη κοινωνική επιστήμη γεννήθηκε τον 19^ο αιώνα, εν μέσω του ρομαντισμού, δεν είναι παράξενο που η δημιουργικότητα υπήρξε από νωρίς ανάμεσα στα θέματα που την απασχολούσαν. Ωστόσο για πολύ καιρό η έννοια της δημιουργικότητας εγκλωβίστηκε σε μια διαμάχη που αφορά στην προέλευσή της, ανάμεσα στην ατομική εμπειρία και στη συλλογική παράδοση ή ανάμεσα στην υποκειμενική και στην αντικειμενική προσέγγιση, αντίστοιχα. Η διαμάχη αφορά στο κατά πόσο η δημιουργικότητα είναι μια μυστηριώδης ατομική εμπειρία ή ένα λίγο ως πολύ ερμηνεύσιμο γεγονός, το οποίο κυρίως αφορά στην κοινότητα παρά στο μεμονωμένο άτομο.

Πολλοί ανθρωπολόγοι, ιδιαίτερα κατά τον εικοστό αιώνα, θεώρησαν ότι η καλλιτεχνική παράδοση σε μικρής κλίμακας, μη δυτικές κοινωνίες δεν αφήνει χώρο για δημιουργικότητα μια και το αίτημα για κοινωνική αναπαραγωγή συνεπάγεται στερεοτυπική και τυποποιημένη επανάληψη του ήδη υπάρχοντος καλλιτεχνικού πλαισίου. Ο Claude Lévi-Strauss υποστήριξε ότι όταν ατομικά στοιχεία και παραλλαγές παρεισφύρουν στην καλλιτεχνική παραγωγή των κοινωνιών μικρής κλίμακας, το έργο τέχνης τείνει να χάνει την πρωτεύουσα επικοινωνιακή του λειτουργία. Οι απόψεις του επιβεβαιώνονται από τις περιπτώσεις φυλών όπως οι Καλιμπάρι ή οι Λέγκα στην Αφρική. Στις κοινωνίες των εν λόγω φυλών διακρίνουμε ένα βασικό ρεπερτόριο πολιτιστικών μορφών και χαρακτηριστικών τα οποία οι καλλιτέχνες οφείλουν να μιμηθούν και να αναπαράγουν (Layton 2003, 313).

Σε συμφωνία με τις ανθρωπολογικές αυτές τάσεις, κάποιοι οπαδοί της αντικειμενικής ερμηνείας της δημιουργικότητας έφτασαν στο σημείο να υποστηρίξουν ότι γενικά η δημιουργικότητα είναι πιο πολύ μια απόδοση ευσήμων και μια αξιολογική κρίση, παρά ένα κατόρθωμα του νου (Jarvie 1998, 458). Τόσο η απόδοση ευσήμων όσο και η αξιολογική κρίση σημαίνουν ότι δημιουργικά θεωρούνται τα άτομα των οποίων η δουλειά αξιολογείται θετικά από μια συγκεκριμένη παράδοση της οποίας διευθετεί τα προβλήματα και τις ανάγκες ή αντικατοπτρίζει τις επιθυμίες. Ως εκ τούτου οι αξιολογικές κρίσεις που κάνουν λόγο για δημιουργικότητα πάντα έπονται της πράξης που χαρακτηρίζουν και

μορφοποιούν τις προτιμήσεις μιας συλλογικής παράδοσης σχετικά με την αναπαραγωγή της. Οι υπέρμαχοι της απρόσωπης, αντικειμενικής ερμηνείας της δημιουργικότητας θεωρούν ότι είναι εξηγήσιμο το γεγονός ότι ορισμένα έργα τέχνης σε συγκεκριμένες χωροχρονικές περιστάσεις επηρέασαν τον ρου της ιστορίας ενώ άλλα απλά αγνοήθηκαν, για να «ανακαλυφθούν» αργότερα, όταν οι ανάγκες της παράδοσης είχαν αλλάξει.

Είναι ωστόσο αδιαμφισβήτητη αλήθεια ότι οι προσωπικές οπτικές συχνά αποκτούν δημόσιο βήμα και ενσωματώνονται στην παράδοση, όπως μαρτυρά η ανθρωπολογική μελέτη της περίπτωσης των Εσκιμών σαμάνων (Layton 2003, 293-298). Η προσωπική οπτική ή φαντασίωση του Εσκιμού σαμάνου, απεικονίζεται στην εικονογραφία των προσωπειών τους και βοηθά στον δημόσιο έλεγχο των πνευματικών δυνάμεων της κοινότητας. Όταν οι εθνογραφικές παραδόσεις μελετώνται προσεκτικά, τότε αποκαλύπτονται μηχανισμοί όπως η δημιουργικότητα που προωθούν την αλλαγή και το νεωτερισμό. Δεν υπάρχει καλλιτεχνική παράδοση που να είναι εντελώς στάσιμη, ακόμα και σε περιπτώσεις πολύ απλών οικονομικών και κοινωνικών. Με άλλα λόγια, οι ατομικά δρώντες δεν είναι απλά και μόνο οχήματα κοινωνικών δομών αλλά, όπως ο Frederik Barth έχει δείξει, οι παραδόσεις επιτρέπουν και ενίοτε ενθαρρύνουν τα άτομα να ανανεώσουν ό,τι θεωρείτο μέχρι πρότινος ως δεδομένο (Layton 2003, 361). Συχνά είναι η ερμηνεία παραδοσιακών μορφών και θεμάτων που σπάνια υφίστανται σε μία και μόνο εκδοχή η οποία, συνειδητά ή ασυνείδητα, οδηγεί τον καλλιτέχνη στο νεωτερισμό και στο προσωπικό ύφος. Από το παραπάνω φυσικά δε συνάγεται ότι οι καλλιτέχνες των κοινωνιών μικρής κλίμακας είναι ελεύθεροι να ερμηνεύουν όπως και ό,τι θέλουν ή ακόμα και να εκφράζονται όπως επιθυμούν. Σε αυτές τις κοινωνίες, μικρής κλίμακας, συνήθως οι περιορισμοί και τα όρια του επιτρεπτού για τη δημιουργική δραστηριότητα έρχονται σε πλήρη αντίθεση με την έννοια της ποιητικής άδειας που ισχύει στη Δύση. Σε κάθε περίπτωση όμως, η αναπαραγωγή μιας καλλιτεχνικής παράδοσης δεν είναι ούτε ουδέτερο ούτε ομοιογενές συμβάν: δεν μπορεί ποτέ να επαναληφθεί ακριβώς ως έχει, εξαρτάται πάντα από την κατάσταση και μπορεί ως εκ τούτου να ποικίλλει ανάλογα με αυτήν. Διότι το σημαντικό στην αναπαραγωγή της παράδοσης δεν είναι η ακρίβεια στην επανάληψη μιας μορφής αλλά η κατά το δυνατόν καλύτερη προσέγγιση του σχεδίου μιας δομής. Ως εκ τούτου το προσωπικό ύφος υπάρχει ακόμα και σε περιπτώσεις που δεν το ευνοούν. Ακόμα και όταν δηλαδή οι καλλιτέχνες αναγκάζονται να επαναλάβουν δεδομένες, προκαθορισμένες μορφές, τους ζητείται να επιλέξουν την πιο κατάλληλη μορφή για τη δεδομένη κατάσταση. Πάντα, σε τελική ανάλυση, υπάρχει επιλογή η οποία δεν είναι εντελώς προκαθορισμένη αλλά απαιτεί κάποιας μορφής δημιουργικότητα. Από μια άποψη, είναι επομένως στείρο να αντιπαράθεται η ατομική εμπειρία στη συλλογική παράδοση, εφόσον η μία μπορεί στην πραγματικότητα να χρειάζεται και να

συμπληρώνει την άλλη: όπως αναφέρει ο Robert Layton, η δημιουργικότητα ως η σπουδαιότερη ατομική εμπειρία είναι συχνά απαραίτητη για να σταθεροποιηθεί και να διασφαλίσει μια συγκεκριμένη συλλογική παράδοση (Layton 2003, 313-314, 320, 324).

Η διαμάχη μεταξύ υποκειμενικής και αντικειμενικής ερμηνείας της δημιουργικότητας δεν είναι μόνο ενδημική στην ανθρωπολογική έρευνα των κοινωνιών μικρής κλίμακας, αλλά είχε επίσης για πολύ καιρό μεγάλο μερίδιο στην ιστορία της φιλοσοφικής μελέτης των δυτικών κοινωνιών. Σε αντίθεση με την υποκειμενική ερμηνεία της δημιουργικότητας από τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης εξήγησε τη δημιουργικότητα ως διαδικασία επιβολής μιας προκαθορισμένης μορφής σε κάποιο υλικό και έτσι ως γένεση μιας νέας μορφής η οποία είναι διαφορετική εκδοχή μιας πρότερης. Σύμφωνα με την αντικειμενική ερμηνεία του Αριστοτέλη, η δημιουργία είναι ένα φυσικό γεγονός που εξηγείται σύμφωνα με τους νόμους, τις συνθήκες, τις περιστάσεις και άλλες κανονιστικότητες (Αριστοτέλης 1999, XIII 1-2 1452b, XIII 6-8 1453a, XVII 3 1455a, XXIII 1 1455b, XXV 16-18, 1461a).³ Ο Francis Bacon οδήγησε την οπτική του Αριστοτέλη στα άκρα επιχειρώντας να εξηγήσει τη δημιουργικότητα σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δράσης με επιστημονικούς όρους και με αναφορά σε αμιγώς μηχανικούς παράγοντες, μέσω της επαγωγής. Στην επιστημονική μέθοδο της επαγωγής δεν έχουν θέση ούτε η φαντασία, ούτε οι προσωπικές προτιμήσεις, ούτε η προκατάληψη αλλά ούτε και η δημιουργικότητα. Η ελεύθερη έμπνευση (*inspiration*) αντικαθίσταται από την επιστημονική εφίδρωση (*perspiration*), σύμφωνα με το επιτυχημένο αστείο της Alva Edison (Jarvie 1998, 458). Όπως ήταν αναμενόμενο οι ρομαντικοί επιτέθηκαν στο μοντέλο της επιστημονικής κυριαρχίας του Bacon και στους υπέρμαχούς του, όχι μόνο διακηρύσσοντας την ανωτερότητα της τέχνης έναντι της επιστήμης, αλλά θεωρώντας την επιστήμη ως απάνθρωπη. Ο Φρανκενστάιν της Mary Shelley, το τέρας το οποίο ήταν προϊόν της επιστημονικής φρενιτιδας και υπερβολής είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της ρομαντικής κριτικής της επιστήμης.

Κατά τη διάρκεια του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα, η δημιουργικότητα μελετήθηκε στο πλαίσιο κοινωνικών επιστημών όπως η ανθρωπολογία, η εθνολογία, η κοινωνιολογία και η ψυχολογία οι οποίες επιχειρήσαν να την εξηγήσουν από τη σκοπιά τους, πραγματοποιώντας το όνειρο του Bacon να αντικαταστήσει τη μυθική αφήγηση με την επιστημονική έρευνα. Στις μέρες μας οι επιστημονικές προσεγγίσεις της δημιουργικότητας έχουν ως εκ τούτου πολλαπλασιαστεί. Η δημιουργικότητα προσεγγίζεται πλέον στα πλαίσια της τεχνητής

³ Ο Αριστοτέλης παραθέτει τους κανόνες εκείνους που αφορούν στον μύθο, στην πλοκή, στους ήρωες κλπ, που όταν τους ακολουθήσει κανείς θα γράψει την τέλεια τραγωδία κάνοντας ταυτόχρονα μια αποτίμηση της ποίησης της εποχής του. Υπογραμμίζοντας τους κανόνες που διέπουν την ποίηση, ο Αριστοτέλης υποβαθμίζει τη θεία έμπνευση του καλλιτέχνη η οποία θεωρείτο μέχρι τότε η πηγή της δημιουργικότητας (Πρώιμος 2003, 341-355).

νοημοσύνης, της θεωρίας των ημισφαιρίων του εγκεφάλου, της πειραματικής και γνωστικής ψυχολογίας, αλλά και της ψυχανάλυσης, της θεωρίας της λογοτεχνίας, της ανθρωπολογίας του δυτικού κόσμου και της φιλοσοφίας με την ελπίδα επιστημονικής ερμηνείας της ή θεωρητικής στοιχειοθέτησής της. Παρά τον πολλαπλασιασμό των επιστημονικών μελετών της δημιουργικότητας, κάποιοι κοινωνικοί επιστήμονες εστιάζουν σε ειδικά χαρακτηριστικά ιδιαίτερων ατόμων, επισημαίνοντας παράγοντες όπως η ψυχολογική ανισορροπία και η επιθετική συμπεριφορά που μπορεί να συνδέονται με τη δημιουργικότητα (Rothenberg 1998, 459-462). Μερικοί επιστήμονες ερευνούν την υπόθεση να είναι κάποια άτομα προικισμένα από τη γέννησή τους, όπως πίστευαν πολλοί ρομαντικοί. Ειδικά οι κοινωνικοί επιστήμονες που ενδιαφέρονται για τον δομισμό, τον λειτουργισμό και τις θεωρίες σύγκρουσης ερευνούν τη δημιουργικότητα με βάση διαδικασίες, προϊόντα, ανάγκες, επιθυμίες, προβλήματα και θέματα κοινωνικής οργάνωσης και πνευματικής ζωής, κατανοώντας την ως μέρος ενός ευρύτερου, οργανικού, πολιτισμικού συνόλου (Lévi-Strauss 1996, 269-299).⁴ Στα πλαίσια της ψυχανάλυσης έχει επιχειρηθεί να διαυγαστεί η σχέση μεταξύ ασυνειδήτου και δημιουργικότητας, είτε μελετώντας τα συμπλέγματα εκείνα που συνιστούν ψυχολογικούς παράγοντες που την ενθαρρύνουν, είτε επισημαίνοντας τις τομές στις οργανωμένες δομές που την απελευθερώνουν. Βέβαια στο έργο του Jacques Lacan στο οποίο η έννοια του εαυτού είναι έκκεντρη, έννοιες όπως της δημιουργικότητας και της πρωτοτυπίας αναλύονται ως περιπτώσεις παραγνώρισης των λειτουργιών της συνείδησης και αντικαθίστανται από τον καταναγκασμό της επανάληψης (Lacan 1966, 89-100, ειδικά 95-97 και 249-289, ειδικά 260-262).

Πρέπει πάντως να τονιστεί ότι ενώ, κατά τον εικοστό αιώνα, η έννοια της δημιουργικότητας απέκτησε ευρεία απήχηση και εφαρμογή σε πολλούς τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας,⁵ έγινε επίσης στόχος συστηματικής κριτικής μαζί με άλλες συναφείς έννοιες της αισθητικής όπως του ύφους, της πρωτοτυπίας, και της ιδιοφυίας. Οι κριτικές οι οποίες προέρχονται από τη σκοπιά του φεμινισμού, της κοινωνιολογίας, της ψυχανάλυσης, του μεταστρουκτουραλισμού και του μεταμοντερνισμού, μεταξύ άλλων, φαίνεται να σκοπεύουν να απογυμνώσουν τη δημιουργικότητα και τις υπόλοιπες συναφείς της έννοιες

4 Αναφέρουμε ενδεικτικά τη μελέτη του Lévi-Strauss για τον αναδιπλασιασμό της αναπαράστασης στα διακοσμητικά θέματα των τεχνών της Ασίας και της Αμερικής που αναπαριστούν τον χωρισμό του «καλλιτέχνη» από τον ρόλο του.

5 Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμα και η αναπαράσταση και η περιγραφή συνδέθηκαν κατά τον εικοστό αιώνα με τη δημιουργικότητα (Goodman 2005, 58-61). Ο Morris Weitz στο διάσημο κείμενό του "The Role of Theory in Aesthetics" (1956) δε δίστασε να αποκηρύξει τη δυνατότητα ενός ορισμού της τέχνης προκειμένου να διαφυλάξει τη δημιουργικότητα και το νεωτερισμό στην τέχνη (Weitz 1987, 143-154, ειδικά 148). Ο Stephen Davies άσκησε κριτική στον Weiss, η οποία επισημαίνει την μη ύπαρξη ασυμβατότητας μεταξύ ενός ορισμού της τέχνης και της δημιουργικότητας (Davies 2004, 63-68, ιδιαίτερα 66).

που αναφέρθηκαν παραπάνω από την αίγλη με την οποία περιβλήθηκαν μέχρι σήμερα.⁶ Η εθνολογία και γενικότερα η ανθρωπολογία έχουν ξεχωριστή και προνομιούχο θέση ανάμεσα στις επιστήμες του ανθρώπου αναφορικά με τις προαναφερθείσες κριτικές, διότι αναπτύσσονται τη στιγμή της ευρωπαϊκής «πολιτιστικής αποκέντρωσης», τη στιγμή δηλαδή που ο ευρωπαϊκός πολιτισμός παύει να θεωρεί τον εαυτό του ως μοναδικό, πολιτισμικό σημείο αναφοράς (Derrida 2003, 438). Η ιδέα του εξαιρετικά προικισμένου, δημιουργικού ατόμου που παράγει ριζοσπαστικό έργο *ex nihilo* το οποίο μας επιτρέπει να δούμε τον κόσμο με ολότελα καινούργια οπτική είναι μια ιδεαλιστική φαντασίωση η οποία προϋποθέτει ενότητες και συνέχειες εκεί που δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα. Η αντικατάσταση της έννοιας της καταγωγής και του συναφούς υπερβατικού σημαινόμενου με έννοιες της συμπληρωματικότητας, του παιχνιδιού και της ερμηνείας σε συνδυασμό με την κριτική της συνείδησης και του υποκειμένου έχουν συμπαρασύρει στη δίνη της κριτικής και την έννοια της δημιουργικότητας (Derrida 2003, 436). Άλλωστε, φαίνεται, στην αυγή του εικοστού πρώτου αιώνα, να είμαστε υπερβολικά υποψιασμένοι για την κοινωνική κατασκευή των αξιών ώστε να επιτρέψουμε στις παλιές φαντασιώσεις του κλασικισμού και της Αναγέννησης να μας αλώσουν (Bourdieu 2002, 527-532). Στη συνείδηση της κοινωνικής προέλευσης των αξιών πρέπει επίσης να υπολογιστεί η συμβολή της ανθρωπολογίας η οποία έχει καταδείξει τον βαθμό στον οποίο τόσο η δημιουργία όσο και οι πρωταγωνιστές της είναι κοινωνικά, γλωσσικά, εθνικά, φυλετικά και συμβολικά καθορισμένοι. Αν και η ανθρωπολογία ξεκίνησε ως μελέτη των μη δυτικών κοινωνιών είχε τελικά σημαντικό μερίδιο της ευθύνης στην αμφισβήτηση ορισμένων από τις θεμελιώδεις αξίες του δυτικού πολιτισμού και, αν μπορεί κανείς να διακινδυνεύσει μια πρόβλεψη, φαίνεται ότι θα συνεχίσει να έχει σημαντικό ρόλο στην ανίχνευση των μελλοντικών αρχών του.



Κωνσταντίνος Β. Πρώιμος

Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο
proimos@arch.tuc.gr
cproimos@otenet.gr

⁶ Αναφέρουμε χαρακτηριστικά την αποδόμηση από τη Rosalind Krauss της έννοιας της πρωτοτυπίας της πρωτοπορίας, η οποία αποδεικνύει ενάντια στην κυρίαρχη πρόσληψη του Auguste Rodin ότι το έργο του συνίσταται από «ένα σύστημα αναπαραγωγών [και επαναλήψεων] χωρίς πρωτότυπο» (Krauss 1989, 151-172, ιδιαίτερα 160-162). Βλέπε επίσης το συναφές κείμενο του Richard Schiff για την πρωτοτυπία που αναφέρει πώς σύγχρονοι καλλιτέχνες δουλεύουν ενάντια στην πρωτοτυπία και τη δημιουργικότητα, επεμβαίνοντας σε ήδη υπάρχουσες καλλιτεχνικές εικόνες τις οποίες ιδιοποιούνται (Schiff 1996, 103-115).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Άγιος Αυγουστίνος. 2003. *Εξομολογήσεις*. Μτφ. Φρ. Αμπατζοπούλου. 2. Αθήνα: Πατάκης.
- Αριστοτέλης. 1999. *Περί Ποιητικής*. Μτφ. Σ. Μενάρδος. Συκουτρής Ι. (επιμ.). Αθήνα: Εστία.
- Πλάτων. 2002. *Ίων*. Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Πλάτων. 2002. *Πολιτεία*. Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις.
- Πλάτων. 2003. *Τίμαιος*. Μτφ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις.
- Πρώμος, Κ. Β. 2003. Απαιτώντας το αδύνατο: Το πρόβλημα της μίμησης στο *Περί Ποιητικής* του Αριστοτέλη. Στο: Κούτρας Δ. Ν. (επιμ.), *Περί ποιητικής και ρητορικής τέχνης κατ' Αριστοτέλη*. Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», 341-355.
- Beardsley, M. C. 1989. *Ιστορία των Αισθητικών Θεωριών. Από την κλασική αρχαιότητα μέχρι σήμερα*. Μτφ. Δ. Κούρτοβικ και Π. Χριστοδουλίδης. Αθήνα: Νεφέλη.
- Bourdieu, P. 2002. *Η διάκριση*. Μτφ. Κ. Καψαμπέλη. Αθήνα: Πατάκης.
- Davies, S. 2004. Weitz's anti-essentialism. Στο: Lamarque P. και Olsen S. H. (επιμ.), *Aesthetics and Philosophy of Art. The Analytic Tradition. An Anthology*. Malden, MA: Blackwell, 63-68.
- de Duve, T. 1989. *Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité*. Paris: Minit.
- Derrida, J. 2003. Η δομή, το σημείο και το παιχνίδι μέσα στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου. Στο: *Η γραφή και η διαφορά*. Μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Glickman, J. 1987. Creativity in the Arts. Στο: Margolis J. (επιμ.), *Philosophy Looks at the Arts*. Philadelphia: Temple University Press, 168-185.
- Goodman, N. 2005. *Γλώσσες της τέχνης*. Μτφ. Π. Βλαγκόπουλος. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Jarvie, I. C. 1998. Explaining Creativity. Στο: Kelly M. (επιμ.), *Encyclopedia of Aesthetics*. New York: Oxford University Press, 457-460.
- Kant, I. 2002. *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- Krauss, R. 1989. *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

- Lacan, J. 1966. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, και, L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. Στο: *Ecrits*. I. Paris: Seuil, 89-100 και 249-289, αντίστοιχα.
- Layton, R. 2003. *Η ανθρωπολογία της τέχνης*. Μτφ. Φ. Τερζάκης. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Lévi-Strauss, C. 1996. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Morphy, H. 2005. The Anthropology of Art. Στο: Ingold T. (επιμ.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 648-685.
- Rothenberg, L. 1998. Creativity and Psychology. Στο: Kelly M. (επιμ.), *Encyclopedia of Aesthetics*. New York: Oxford University Press, 459-462.
- Schiff, R. 1996. Originality. Στο: Nelson S. R. και Schiff R. (επιμ.), *Critical Terms for Art History*. Chicago: The University of Chicago Press, 103-115.
- Tatarkiewicz, W. 1980. *A History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Weitz, M. 1987. The Role of Theory in Aesthetics. Στο: Margolis J. (επιμ.), *Philosophy Looks at The Arts*. Philadelphia: Temple University Press, 143-154.



**Between aesthetics and anthropology.
A brief historical consideration of the concept of creativity**

KONSTANTINOS B. PROIMOS

Summary

CREATIVITY has become an important concept in the arts at least since its 19th century romantic exaltation. To determine however today's aesthetic value and semantic scope of creativity, a historical consideration of the term is needed, along with its critical understanding from the vintage point of anthropology, the humanistic discipline which can guarantee its objective assessment, as it is the least Eurocentric. The ancient view of creativity as secret or divine inspiration has survived both in classicism and romanticism and associates with several concomitant terms like originality, genius, style, tradition and others. In the course of twentieth century, creativity as a term, has acquired its greatest semantic resonance but has also been widely criticized. Some anthropologists have demonstrated that in several, non western societies, creativity plays no important role and sparked an interest to show that in the western societies as well, creativity is more of an evaluative, collective judgment rather than an individual achievement. Others have proved that personal views are often needed even to secure the reproduction of tradition and social organization. Objective and subjective studies of creativity continue to take place today in anthropology, philosophy and the rest of social sciences, placing the emphasis either on society or on the individual in order to explain creativity. In the late twentieth century, however, creativity along with a great number of aesthetic notions became the object of systematic, postmodern critique in the context of feminism, sociology, psychoanalysis and post structuralism. Deconstruction of the concept of origin, of the transcendental signified and the subject, along with the increasing awareness of the social construction of human values, has led to limiting the scope of creative, gifted individuals, personally determining artistic norms.

**Οικονομικός και κοινωνικός μετασχηματισμός
στην ορεινή Κεντρική Κρήτη. Μια πρώτη προσέγγιση
με αφορμή το ζήτημα των Ζωνιανών**

ΑΡΗΣ ΤΣΑΝΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

Εισαγωγή

Ο ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ αγροτικός χώρος άρχισε, ήδη από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, να γνωρίζει έναν έντονο οικονομικό και κοινωνικό μετασχηματισμό με συνέπειες, οι οποίες άρχισαν να γίνονται εμφανέστερες κατά τη δεκαετία του 1960, μια «δεκαετία ρωγμών και βίαιων μεταλλαγών» (Κοβάνη 1988, 271), καθώς και με ρυθμούς αλλαγών διαρκώς επιταχυνόμενους κατά τις επόμενες δεκαετίες του 20^{ου} αι. και μέχρι σήμερα. Οι κύριες κατευθύνσεις αυτών των αλλαγών μπορούν να συνοψιστούν στην προσπάθεια για εκσυγχρονισμό της παραγωγής με τη στήριξη του κράτους (Κασίμης και Παπαδόπουλος 1999) και σε μια «κατάσταση γενικευμένης αστικοποίησης και επιταχυνόμενης ενσωμάτωσης στην αγορά, τόσο σε εθνική όσο και σε διεθνή κλίμακα» (Δαμιανάκος 1987, 13).

Κοινωνικές και ιστορικές ιδιαιτερότητες ή συγκυρίες ήταν καθοριστικές στην πορεία των τοπικών κοινωνιών της Ελλάδας προς μια νέα οικονομική και συνεπώς κοινωνική κατάσταση, της οποίας η διαμόρφωση μπορεί σχηματικά να παρασταθεί προς τρεις κατευθύνσεις. Στην πρώτη κυριαρχεί μια στροφή στην τουριστική επιχειρηματικότητα, με μορφές είτε της αξιοποίησης ενός φυσικού τοπίου είτε της ανάδειξης και προβολής στοιχείων μιας πολιτισμικής τοπικής ταυτότητας. Η δεύτερη κατεύθυνση αφορά στον εκσυγχρονισμό συγκεκριμένων τομέων της πρωτογενούς παραγωγής με κύριο κριτήριο επιλογών τους τις απαιτήσεις μιας εξωτερικής αγοράς. Τέλος, η τρίτη κατεύθυνση χαρακτηρίζεται από τη μετοίκηση ενός μεγάλου μέρους του ενεργού πληθυσμού σε

πόλεις με σκοπό την αναζήτηση εργασίας σε νέους τομείς παραγωγής, όπως τη βιοτεχνία και βιομηχανία, τα ελεύθερα επαγγέλματα, τις υπηρεσίες κ.λπ. και με επακόλουθα τη δημογραφική γήρανση και τον οικονομικό μαρασμό ευρέων περιοχών της υπαίθρου.

Με βάση δεδομένα από την επιτόπια εθνογραφική μου έρευνα στην ορεινή Κρήτη, θα επιχειρήσω μια σχηματική παρουσίαση ζητημάτων που σχετίζονται τόσο με λόγους όσο και με συνέπειες συγκεκριμένων κατευθύνσεων του οικονομικού και κοινωνικού μετασχηματισμού σε περιοχές της επαρχίας Μυλοποτάμου του νομού Ρεθύμνης. Με αφορμή το ακραίο γεγονός του σοβαρού τραυματισμού ενός αστυνομικού που συνέβη στην περιοχή,¹ οι συγκεκριμένες τοπικές κοινωνίες, και ειδικότερα ο οικισμός των Ζωνιανών,² στις παρυφές του οποίου συνέβη το γεγονός, γίνονται γνωστές πανελληνίως από τα έντυπα και τα ηλεκτρονικά και τηλεοπτικά μέσα μαζικής ενημέρωσης. Τα τελευταία για μεγάλο χρονικό διάστημα περιγράφουν σε εκτενή άρθρα, σχόλια και ρεπορτάζ μια γενικευμένη κατάσταση ενός συγκεκριμένου τύπου παράνομου πλουτισμού στις συγκεκριμένες τοπικές κοινωνίες, κυρίως αυτές με μεγάλα ποσοστά οικονομικά ενεργού πληθυσμού. Η κύρια επιχειρηματολογία επικεντρώνεται άλλοτε στην καταγγελία πελατειακών συστημάτων –οπότε το θέμα αποτελεί αντικείμενο πολιτικής αντιπαράθεσης– άλλοτε στην αναπαραγωγή ενός εντόπιου λόγου περί φτώχειας και άλλοτε σε μια φιλολογία, με ιστορικά και κοινωνιολογικά ερείσματα, περί αξιών και ιδιαιτεροτήτων μιας περιοχής και της Κρήτης γενικότερα. Αντίθετα, είναι σχεδόν εντελώς απύσχα

1 Σύμφωνα με τα αστυνομικά δελτία των εφημερίδων, το γεγονός συνοπτικά έχει ως εξής: Στις 11 το πρωί της Δευτέρας 8 Νοεμβρίου 2007 μία ομάδα 43 αστυνομικών που μετέβαινε σε αυτοκινητοπομπή στα Ζωνιανά, ένα χωριό της περιοχής του όρους Ψηλορείτη στην Κρήτη, προκειμένου να συλλάβει κάτοικο ως ύποπτο για τη διακίνηση ναρκωτικών δέχτηκε επίθεση από ομάδα ενόπλων που είχαν ακροβολιστεί στις παρυφές του χωριού. Το αποτέλεσμα ήταν ένας αστυνομικός να τραυματιστεί βαρύτερα από σφαίρα και δύο ελαφριά ενώ η αυτοκινητοπομπή επέστρεψε αμέσως στο Ρέθυμνο. Τρεις μέρες μετά εισήλθαν στο χωριό δεκάδες πάνοπλοι αστυνομικοί των ειδικών δυνάμεων με θωρακισμένα οχήματα που μετέβησαν από την Αθήνα στην Κρήτη για το σκοπό αυτό ενώ δύο ελικόπτερα της αστυνομίας επέπτευσαν την όλη επιχείρηση. Οι αστυνομικές δυνάμεις παρέμειναν στο χωριό διεξάγοντας αρχικά ελέγχους σε πολλά σπίτια και στην ευρύτερη περιοχή κατά τους οποίους βρέθηκαν ποσότητες χασίς, σκληρών ναρκωτικών και όπλων. Τις επόμενες μέρες οι έρευνες επεκτάθηκαν και σε άλλους οικισμούς της ευρύτερης περιοχής του Ψηλορείτη αλλά και σε περιοχές της πόλης του Ηρακλείου όπου είχαν μετοικήσει κάτοικοι των Ζωνιανών. Δύο μήνες μετά, στοιχειοθετούνται οι πρώτες κατηγορίες εναντίον συγκεκριμένων ατόμων για οργάνωση συμμορίας και ληστείες, ενώ μέρος της αστυνομικής δύναμης που είχε μεταβεί στην Κρήτη συνεχίζει να παραμένει στο νησί διεξάγοντας έρευνες σε περιοχές του νησιού, όπου υπάρχουν υποψίες ή πληροφορίες για άτομα τα οποία εμπλέκονται σε ληστείες και στη διακίνηση ναρκωτικών και όπλων.

2 Το Δημοτικό Διαμέρισμα των Ζωνιανών είναι ένας ορεινός (υψ. 630 μ.) κτηνοτροφικός οικισμός με πληθυσμό 1.249 κατοίκους (απογραφή Ε.Σ.Υ.Ε. 2001) και κτηματική περιφέρεια 17.926 τετ. χλμ..

η ανάλυση των στοιχείων εκείνων της κοινωνικής οργάνωσης που ευνόησαν την ανάπτυξη συστημάτων πολιτικής πελατείας ή στηρίζουν και διαιωνίζουν τις ρητορικές δικαίωσης συγκεκριμένων συμπεριφορών και δράσεων.

Στο παρόν άρθρο θα επικεντρωθώ στον εντοπισμό παραγόντων που έχουν συντελέσει, στις συγκεκριμένες κοινωνίες, στη διαμόρφωση ενός τύπου σύγχρονης τοπικής οικονομίας. Πρόκειται για μια οικονομία, η οποία βασίζεται σε πόρους διαβίωσης που προέρχονται πολύ λιγότερο από μορφές οργάνωσης των εντόπιων δραστηριοτήτων και πολύ περισσότερο είναι εξαρτημένη από πολιτικές δράσεις που σκοπό έχουν την εισροή χρημάτων με χαμηλή ανταποδοτικότητα. Συγκεκριμένα, είναι χρηματικά κεφάλαια τα οποία εισρέουν στην τοπική κοινωνία είτε διά της τυπικά νομίμου οδού των κρατικών ή ευρωπαϊκών επιδοτήσεων για τη βελτίωση ή τον εκσυγχρονισμό της τοπικής πρωτογενούς παραγωγής (κτηνοτροφία, ελαιοκομία) ή την κατασκευή βελτιωτικών έργων είτε με την παράνομη είσοδο κεφαλαίων που προέρχονται από την καλλιέργεια χασίς, την εμπορία «σκληρών» ναρκωτικών και όπλων, τη μαστροπεία και την πώληση προστασίας σε νυχτερινά καταστήματα. Κάποιες από αυτές τις μορφές εγκληματικότητας, όπως η ζωκλοπή, η οπλοφορία και η οπλοχρησία, βρίσκουν τη δικαιολόγησή τους σε εκδοχές μιας «παράδοσης». Όσον αφορά το χασίς, φαίνεται ότι το προϊόν ήταν αρκετά διαδεδομένο στην κρητική κοινωνία, κυρίως σε κοινωνικά στρώματα του αστικού χώρου όπου, τουλάχιστον στο πολυπληθές Ηράκλειο του Μεσοπολέμου, γινόταν χρήση του σε συγκεκριμένους χώρους και στο πλαίσιο μιας κοινωνικής ανοχής (Ζαϊμάκης 2005). Αυτό σημαίνει ότι στην Κρήτη οι ιστορικές και κοινωνικές προϋποθέσεις για εξοικείωση με την κουλτούρα της χασισοποσίας υπήρχαν και ο αγροτικός χώρος του νησιού θα μπορούσε να ήταν ένας χώρος όπου θα καλλιεργούνταν χασίς για την πώλησή του στην πόλη. Βέβαια, το γεγονός αυτό δεν επαρκεί για να ερμηνεύσει τις σύγχρονες προσπάθειες μιας οργανωμένης οικονομικής εκμετάλλευσης του χασίς που φαίνεται να επιχειρείται στο νησί³ και πιθανόν τη μετάβαση σε μια φάση χρήσης και εμπορίας των λεγόμενων «σκληρών» ναρκωτικών, κυρίως κοκαΐνης (Παπακωνσταντής 2006).

Όπως θα παρουσιαστεί και πιο διεξοδικά στη συνέχεια, στην ανάπτυξη σύγχρονων μορφών τέτοιου τύπου έκνομων συμπεριφορών δύο παράγοντες πρέπει να ληφθούν υπόψη οι οποίοι, ενώ διαφοροποιούνται ως προς τις «παραδοσιακές» λειτουργίες και σκοπούς τους, συνεχίζουν να έχουν ενεργό ρόλο στη σύγχρονη κατάσταση. Ο ένας είναι η ύπαρξη μεγάλων τμημάτων κοινοτικών εκτάσεων στην Κρήτη και συνεπώς, σε περιπτώσεις όπου σε τέτοιου τύπου εκτάσεις εντοπίζονται χασισόδενδρα, πολύ δύσκολα μπορούν να γίνουν συλλήψεις και να στοιχειοθετηθούν κατηγορίες, αφού δεν υπάρχει φυσικό πρόσωπο με νομικά κατοχυρωμένα δικαιώματα γαιοκτησίας. Ο άλλος παράγοντας αφορά σε στοιχεία της οργάνωσης της κρητικής κοινωνίας και

3 Βλ. Γράφημα στο τέλος του παρόντος άρθρου.

των τρόπων διασύνδεσής της με την ευρύτερη που καθιστούν αναγκαίο και διαρκώς ενεργό ένα εκτεταμένο δίκτυο κοινωνικών σχέσεων (social network),⁴ εντός και εκτός των ορίων του νησιού.

Η παρουσίασή μου επικεντρώνεται στο παράδειγμα εκείνων των ορεινών και ημιορεινών περιοχών της κεντρικής Κρήτης, οι οποίες, σε μια γενικευμένη κατάσταση δημογραφικής γήρανσης και συρρίκνωσης του πληθυσμού των οικισμών της ευρύτερης ορεινής και ημιορεινής περιοχής, επέλεξαν να παραμείνουν «ζωντανές», δηλαδή να διατηρήσουν τον παραγωγικά ενεργό πληθυσμό τους, όμως σε συνθήκες ριζικών ανακατατάξεων στην εντόπια κοινωνική και οικονομική οργάνωση. Η κατανομή των παραγόντων σε τρία πεδία, συγκεκριμένα της οικονομίας, των κοινωνικών σχέσεων και των τρόπων της πολιτικής διαπλοκής της τοπικής κοινωνίας με το κράτος, γίνεται για καθαρά αναλυτικούς λόγους, καθώς αυτά τα πεδία είναι στενά αλληλοεξαρτώμενα.

Οικονομική ζωή

Σε όλη την περιοχή της επαρχίας Μυλοποτάμου, μέχρι και τα μέσα της δεκαετίας του 1960, η γεωργική δραστηριότητα ήταν συμπληρωματική με την κτηνοτροφική. Ο αριθμός των αιγοπροβάτων εμφανίζεται στην απογραφή της Ε.Σ.Υ.Ε. του 1950 να είναι 50.925 ενώ 20 χρόνια μετά (απογραφή 1971) αυξάνονται σε 103.397. Η κτηνοτροφία ήταν εκτατική και χρήση βοσκότοπου είχαν, στη βάση ενός δικαίου εθιμικής κατανομής μεταξύ των γενών, και οι κοινοτικές γαίες, οι οποίες αποτελούσαν σημαντικά τμήματα της εδαφικής περιφέρειας των ορεινών κυρίως κοινοτήτων.⁵ Όσον αφορά τη γεωργία, οι

4 Η έννοια του δικτύου κοινωνικών σχέσεων (social network) αφορά τους τρόπους διασύνδεσης ατόμων και ομάδων μέσα και έξω από τα όρια της τοπικής κοινωνίας. Ο J. Barnes (1954, 43), ο οποίος ήταν από τους πρώτους που προσέγγισε την κοινωνία με αυτό τον τρόπο, αναφέρει συγκεκριμένα: «Η εικόνα που έχω (ενν. για την κοινωνία) είναι ένα σύνολο σημείων τα οποία ενώνονται με γραμμές. Οι γραμμές της εικόνας αυτής είναι άνθρωποι ή, κάποιες φορές, ομάδες και οι γραμμές υποδείχνουν ποιοι άνθρωποι βρίσκονται σε αλληλεπίδραση με καθένα από τους άλλους. Μπορούμε [...] να θεωρήσουμε το σύνολο της κοινωνικής ζωής να παράγει ένα δίκτυο αυτού του είδους». Είναι προφανές ότι στις διάφορες κοινωνίες ή ακόμα και σε επιμέρους ομάδες της ίδιας κοινωνίας, ενδέχεται να διαφέρουν η μορφή και το περιεχόμενο συνιστώντας τα συστατικά στοιχεία του “κοινωνικού κόσμου” του ατόμου, ο οποίος συνδέεται με άλλους, όμοιους ή διαφορετικούς, “κοινωνικούς κόσμους” (περισσότερα για την έννοια του “κοινωνικού κόσμου” βλ. E. Marx 1990).

5 Σύμφωνα με την απογραφή της Ε.Σ.Υ.Ε. του έτους 1991, στις ορεινές κοινότητες του νομού Ρεθύμνης από τα 969.200 στρέμματα που συνολικά καταλαμβάνουν οι κτηματικές περιφέρειες των κοινοτήτων, τα 306.500 στρέμματα, δηλαδή το 1/3 περίπου, είναι κοινοτικοί ή δημοτικοί βοσκότοποι ενώ τα δάση είναι μόλις 9.700 στρέμματα. Αντίθετα οι ημιορεινές κοινότητες από τα 290.100 στρέμματα που καταλαμβάνουν οι κτηματικές τους περιφέρειες μόνο τα 25.600 στρέμματα είναι κοινοτικοί βοσκότοποι και τα 4.400 δάση. Τέλος, στις πεδινές κοινότητες του νομού οι κοινοτικοί βοσκότοποι είναι μόλις 4.000 στρέμματα και τα δάση

κύριες γεωργικές καλλιέργειες ήταν της ελιάς και του αμπελιού (σταφιδάμπελα και κρασάμπελα), ενώ τα πιο πετρώδη εδάφη ή οι μικρές ιδιοκτησίες αξιοποιούνταν με την καλλιέργεια σιτηρών ή ζωοτροφών. Η καλλιέργεια της χαρουπιάς κατείχε επίσης μια σημαντική θέση στην οικονομία της περιοχής, εξαιτίας της δυνατότητας εμπορίου του καρπού της.⁶

Σήμερα η αμπελοκαλλιέργεια έχει μειωθεί σημαντικά, καθώς η μικρή ζήτηση προϊόντων, όπως του σταφυλιού και της σταφίδας, από την εντόπια και την ευρωπαϊκή αγορά, καθιστά ασύμφορη τη συγκεκριμένη καλλιέργεια. Επίσης, το χαρούπι έχει παύσει πλέον να αποτελεί εμπορεύσιμο προϊόν και τα εναπομείναντα χαρουπόδενδρα κόβονται για να πωληθούν ως καυσόξυλα. Αντίθετα, η επιδοτούμενη πλέον καλλιέργεια της ελιάς, στα λιγότερο ορεινά εδάφη, εμφανίζεται αυξημένη, ενώ τεράστια ποσά επιδοτήσεων συνετέλεσαν σε μια αύξηση των μεγεθών των κοπαδιών, ιδιοκτήτες των οποίων είναι κυρίως οι κάτοικοι των ορεινών οικισμών.⁷ Οι αριθμοί των δηλωθέντων αιγοπροβάτων, κυρίως από τη δεκαετία του 1980 και έπειτα, μπορεί να είναι υπερβολικοί,

3.100 στρέμματα από τα 236.800 της συνολικής έκτασης της κτηματικής περιφέρειας του δήμου Ρεθύμνης και των γύρω κοινοτήτων.

6 Στην απογραφή της Ε.Σ.Υ.Ε. του 1961, από τις 258.454 στρέμματα της συνολικής έκτασης ιδιόκτητης γης της επαρχίας Μυλοποτάμου, οι εκτάσεις με δενδρώδεις καλλιέργειες (ελιές και χαρουπιές) είναι 69.423 στρέμματα, οι εκτάσεις αμπελώνων είναι 30.634 στρέμματα και οι εκτάσεις χωραφιών με ετήσιες καλλιέργειες (δημητριακά, όσπρια, κηπευτικά κλπ.) 37.587 στρέμματα. Η συνολική έκταση των ιδιόκτητων βοσκότοπων είναι μόλις 89.767 στρέμματα ενώ ο προσδιορισμός 30.971 στρεμμάτων ως «αγροαπαύσεις» δηλώνει ότι ίσχυε το καθεστώς της αμειψισποράς.

7 Στη γεωργοκτηνοτροφική απογραφή της Ε.Σ.Υ.Ε. του έτους 1999, το μέγεθος των εκτάσεων της επαρχίας με αμπελοκαλλιέργειες έχει μειωθεί στα 10.991 στρέμματα ενώ οι δενδρώδεις καλλιέργειες, οι οποίες είναι σχεδόν αποκλειστικά ελιές, εμφανίζονται να έχουν αυξηθεί στα 92.062 στρέμματα. Η συνολική έκταση των βοσκότοπων εμφανίζεται να είναι 314.490 στρέμματα και το ζωικό κεφάλαιο δείχνει, στις επίσημες στατιστικές, να αυξάνεται με αλματώδεις ρυθμούς. Συγκεκριμένα, στη στατιστική του 1991 οι κάτοικοι της επαρχίας δηλώνουν ότι είναι κάτοχοι 361.870 αιγοπροβάτων και σε επόμενες απογραφές εμφανίζονται ως ιδιοκτήτες διαρκώς αυξανόμενων μεγεθών κοπαδιών. Για παράδειγμα, το έτος 1997 υποβλήθηκαν από κατοίκους της Επαρχίας Μυλοποτάμου αιτήσεις για επιδότηση 770.235 αιγοπροβάτων. Επιδοτήθηκαν τελικά τα 377.940 και η επαρχία εισέπραξε το 65% του συνόλου των επιδοτήσεων στο νομό Ρεθύμνης. Οι τρεις ορεινές κτηνοτροφικές κοινότητες Λιβάδια, Ανώγεια και Ζωνιανά εισέπραξαν το 44% του συνόλου των επιδοτήσεων σε επίπεδο νομού. Η μεγάλη απόκλιση μεταξύ του αριθμού δηλωθέντων προβάτων και του πραγματικού αριθμού τους έχει επισημανθεί και αμφισβητηθεί από πολλές πλευρές και η Ευρωπαϊκή Ένωση απειλεί για την περικοπή των επιδοτήσεων, τη διεξαγωγή αυστηρών ελέγχων και την επιβολή προστίμων. Σύμφωνα με τα στοιχεία της Διεύθυνσης Γεωργίας Ρεθύμνου, κατά την πενταετία 1998-2002 δόθηκε για τις τέσσερις μεγάλες κατηγορίες επιδοτήσεων (εξισωτική αποζημίωση, επιλέξιμα αιγοπρόβατα, ελαιόλαδο και σουλτανίνα) το ποσό των 56 δις δρχ.. Αν σε αυτά συνυπολογίσουμε και τους 600 περίπου νέους γεωργούς, καθένας από τους οποίους ενισχύθηκε με 4 εκατομμύρια δρχ., φτάνουμε στο συνολικό ποσό επιδότησης των 48 δις και 400 εκατομμυρίων δρχ., που δόθηκε στην επαρχία Μυλοποτάμου, της οποίας ο πληθυσμός είναι λίγο χαμηλότερος των 20.000 κατοίκων.

όμως οι κρατικές επιδοτήσεις πράγματι συνετέλεσαν στην αύξηση των μεγεθών των κοπαδιών. Η μειωμένη βοσκοϊκανότητα της γης, ως συνέπεια τόσο της ανεπάρκειάς της όσο και της αποψίλωσής της από την εντατική χρήση της ως βοσκότοπου, αφενός εξαναγκάζει τους κτηνοτρόφους στη χρήση βιομηχανικών ζωοτροφών με συνέπεια την αύξηση του κόστους παραγωγής, αφετέρου τους οδηγεί προς μια διαρκή αναζήτηση νέων βοσκότοπων. Έτσι στον κρητικό Τύπο είναι συχνές οι διαμαρτυρίες και οι καταγγελίες για καταπατήσεις ιδιοκτησιών από κτηνοτρόφους καθώς και οι ειδήσεις για διαρκείς προστριβές ή συγκρούσεις μεταξύ ορεινών και πεδινών πληθυσμών. Πρόκειται για μια κατάσταση προστριβών και συγκρούσεων που συχνά έχει επισημανθεί, σε αντίστοιχες κοινωνίες, να συμβαίνει μεταξύ κτηνοτρόφων και καλλιεργητών γης, η οποία, στη συγκεκριμένη περιοχή, υποβοηθείται και εντείνεται στις μέρες μας από την ύπαρξη μεγάλων κοινοτικών ή μοναστηριακών εκτάσεων⁸ καθώς και την εγκατάληψη εδαφών εξαιτίας της ραγδαίας αστικοποίησης που, σε συνδυασμό με εθιμικούς τρόπους χρήσης ή ιδιοποίησης της γης, έχουν οδηγήσει σήμερα σε ένα ιδιοκτησιακό καθεστώς ασαφές και άρα επιδεχόμενο διαρκών αμφισβητήσεων.

Ως γνωστόν, ένας οικισμός δεν περιορίζεται μόνο στο δομημένο χώρο, αλλά περιλαμβάνει και τον λεγόμενο «ζωτικό χώρο» του, δηλαδή τον χώρο παραγωγικών δραστηριοτήτων των κατοίκων του. Είναι η λεγόμενη «κτηματική περιφέρεια της κοινότητας», όπως συχνά αναγράφεται στις επίσημες καταγραφές.⁹ Σήμερα στην επαρχία Μυλοποτάμου, η οποία έχει συνολική έκταση περίπου 515.000 στρεμμάτων, μόνιμο πληθυσμό 17.404 κατ.¹⁰ και περισσότερους από μια εκατοντάδα μικρούς ή μεγαλύτερους οικισμούς, όσον αφορά στην τοπική οικονομία της έχει διαμορφωθεί μια κατάσταση, η οποία, συνοπτικά, παρουσιάζει την εξής εικόνα: Υπάρχει καταρχήν μια παράλια ζώνη που εκτείνεται στη βόρεια ακτογραμμή της Κρήτης, αραιοκατοικημένη συγκριτικά με τη χωροταξία της υπόλοιπης επαρχίας. Συγκεκριμένα, σε μια ακτίνα περίπου 50 χλμ. είναι χτισμένοι τρεις παραθαλάσσιοι οικισμοί με πληθυσμό ο καθένας μερικές εκατοντάδες κατοίκους. Μεγάλες εκτάσεις αυτής της ζώνης χρησιμοποιούνται μέχρι σήμερα ως χειμερινό βοσκότοπο (χειμαδιά), κυρίως από κτηνοτρόφους των ορεινών οικισμών. Ο εντόπιος πληθυσμός, παράλληλα με τη διατήρηση μιας μικρής έκτασης κτηνοτροφίας καθώς και καλλιέργειας κηπευτικών, ασχολείται με τον τουρισμό, ως μικροί επιχειρηματίες ή με σχέση εξαρτημένης εργασίας (υπάλληλοι ξενοδοχείων). Κάποιες μεγάλες τουριστικές επιχειρήσεις ιδιοκτησίας ομίλων που είναι σποραδικά χτισμένες στη ζώνη

8 Για την αναλογία κοινοτικής και ιδιωτικής γης βλ. υποσημείωση 5.

9 Στο σχήμα που παρατίθεται στο τέλος του παρόντος άρθρου απεικονίζονται οι «ζωτικοί χώροι» των κοινοτήτων της περιοχής γύρω από τον κύριο ορεινό όγκο του Ψηλορείτη, όπως τους αντιλαμβάνονται και τους αναπαριστούν οι ίδιοι οι κάτοικοι.

10 Απογραφή Ε.Σ.Υ.Ε. έτους 2001.

αυτή γεννούν προσδοκίες για μια μελλοντική αύξηση της αξίας της γης λόγω της αξιοποίησής της ως παράλια οικόπεδα. Η προσδοκία αυτή, σε συνδυασμό με το ασαφές ιδιοκτησιακό καθεστώς που ισχύει σε μεγάλο μέρος της παράλιας ζώνης, δημιουργεί συγκρούσεις μεταξύ των κατοίκων της ζώνης αυτής, που προσβλέπουν σε έσοδα από μια ενδεχόμενη τουριστική αξιοποίηση, και των ορεινών περιοχών οι οποίοι εγείρουν δικαιώματα ιδιοκτησίας εξαιτίας της μακροχρόνιας χρήσης των εδαφών αυτών ως χειμαδιών.¹¹

Το μεγάλο μέρος των υπόλοιπων οικισμών της ενδοχώρας της επαρχίας εμφανίζει γοργούς ρυθμούς δημογραφικής γήρανσης. Παράγοντες όπως το κατ' ισομοιρία κληρονομικό σύστημα –και συνεπώς ο κατατεμαχισμός των ιδιοκτησιών γης κατά τη μεταβίβασή τους από τη μια γενιά στην άλλη– η έλλειψη νερού, καθώς και το ορεινό ή ημιορεινό ανάγλυφο μεγάλου μέρους των εδαφών, δεν επέτρεψαν τον εκσυγχρονισμό της γεωργίας και συνεπώς οδήγησαν μεγάλο μέρος του ενεργού πληθυσμού στην εγκατάλειψη ή στην πώληση της γης και στην αναζήτηση εργασίας σε άλλους τομείς της παραγωγής, κυρίως στον αστικό χώρο. Εξαιρέση αποτελεί η πρωτεύουσα της επαρχίας, το Πέραμα, το οποίο, από ένας μικρός οικισμός μερικών δεκάδων κατοίκων μέχρι και την περίοδο του Μεσοπολέμου, έχει μετεξελιχθεί σήμερα σε διοικητικό και εμπορικό κέντρο της επαρχίας,¹² όπου δραστηριοποιούνται επαγγελματικά κάποιοι κάτοικοι γειτονικών χωριών. Στο Πέραμα έχουν μετοικήσει πολλοί κάτοικοι κυρίως των Λιβαδιών και, σε μικρότερο βαθμό και πιο πρόσφατα, των Ζωνιανών.

Τρεις όμορες ορεινά κτηνοτροφικές κοινότητες διαφοροποιούνται σημαντικά από αυτή τη γενικευμένη κατάσταση δημογραφικής γήρανσης ή εγκατάλειψης του αγροτικού χώρου της επαρχίας Μυλοποτάμου. Πρόκειται για τις κοινότητες ή Δημοτικά Διαμερίσματα (Δ.Δ.) σύμφωνα με τη σημερινή διοικητική διαίρεση, των Ανωγείων, των Ζωνιανών και των Λιβαδιών. Αυτά τα Δημοτικά Διαμερίσματα, εκτός από το ότι εμφανίζονται πολυπληθή για δεδομένα κατανομής του πληθυσμού στους οικισμούς της επαρχίας, τόσο τα παλαιότερα όσο και, πολύ περισσότερο, τα σύγχρονα, διατηρούν επιπλέον, με την ιδιότητα του μόνιμου κατοίκου, μεγάλα ποσοστά οικονομικά ενεργού πληθυσμού. Αν και τα τρία αυτά χωριά είναι χτισμένα σε υψόμετρα που δεν αποκλίνουν μεταξύ τους σε μεγάλο βαθμό,¹³ σημαντικές διαφοροποιήσεις παρατηρούνται στη σύγκριση των αναλογιών πληθυσμού και αντίστοιχης

11 Για μια λεπτομερέστερη περιγραφή της οικονομικής ζωής διαχρονικά στην επαρχία Μυλοποτάμου βλ. Τσαντηρόπουλος 2000, 53-68.

12 Σύμφωνα με τις επίσημες στατιστικές, το Πέραμα παρουσιάζει την εξής πληθυσμιακή εξέλιξη: 1881: 35 κάτ., 1920: 82 κάτ., 1928: 92 κάτ., 1941: 283 κάτ., 1951: 410 κάτ., 1961: 614 κάτ., 1971: 955 κάτ., 1981: 1127 κάτ., 1991: 1453 κάτ., 2001: 1668 κάτ..

13 Ο Μέσος Σταθμικός Ύψόμετρον του Δ.Δ. των Ανωγείων είναι 738 μ., του Δ.Δ. των Ζωνιανών είναι 630 μ. και του Δ.Δ. των Λιβαδιών είναι 601 μ..

έκτασης κτηματικής περιφέρειας.¹⁴ Συγκεκριμένα, ο μόνιμος πληθυσμός του Δ.Δ. των Ανωγείων είναι 2.125 κάτ. και η κτηματική του περιφέρεια 102.632 τ.χλμ., ο μόνιμος πληθυσμός του Δ.Δ. των Λιβαδιών είναι 1.743 κάτ. και η κτηματική του περιφέρεια 38.037 τ.χλμ., και ο μόνιμος πληθυσμός του Δ.Δ. των Ζωνιανών είναι 1.249 κάτ. και η κτηματική του περιφέρεια μόνο 17.926 τ.χλμ.. Μια σημαντική διαφοροποίηση εμφανίζεται μεταξύ των Λιβαδιών αφενός και των Ανωγείων και Ζωνιανών αφετέρου, όσον αφορά στις παραγωγικές δραστηριότητες του οικονομικά ενεργού πληθυσμού. Συγκεκριμένα, οι κάτοικοι των Λιβαδιών απογράφονται να δραστηριοποιούνται κυρίως στον πρωτογενή τομέα της παραγωγής (ποσοστό 80%). Οι πληθυσμοί των δύο άλλων οικισμών δραστηριοποιούνται σχεδόν κατά το 1/3 τους στον δευτερογενή (κυρίως τα Ζωνιανά) και τριτογενή (κυρίως τα Ανώγεια) τομέα της παραγωγής (βλ. πίνακα). Από την επιτόπια έρευνά μου διαπίστωσα ότι ο πρωτογενής τομέας της παραγωγής περιλαμβάνει αποκλειστικά την κτηνοτροφία, ο δευτερογενής τομέας περιλαμβάνει κυρίως επιχειρήσεις πώλησης κρέατος και τυροκομικών προϊόντων και, σε μικρότερο βαθμό, τα τοπικά εμπορικά καταστήματα και, τέλος, ο τριτογενής τομέας περιλαμβάνει κυρίως υπαλλήλους σε υπηρεσίες του Δημόσιου και σε δημοτικές επιχειρήσεις.

Δημοτικό Διαμέρισμα	Οικονομικά μη ενεργοί	Οικονομικά ενεργός πληθυσμός συνολικά	Πρωτογενής τομέας παραγωγής	Δευτερογενής τομέας παραγωγής	Τριτογενής τομέας παραγωγής	Δεν δήλωσαν οικον. δραστηριότητα	Άνεργοι
Ανώγεια	46%	54%	48%	8%	29%	2%	13%
Ζωνιανά	42%	58%	57%	12%	19%	2%	10%
Λιβάδια	47%	53%	80%	3%	13%	2%	2%

Πίνακας οικονομικά ενεργού και μη ενεργού μόνιμου πληθυσμού των Δ.Δ. Ανωγείων, Ζωνιανών και Λιβαδιών (Απογραφή Ε.Σ.Υ.Ε. έτους 2001)

¹⁴ Περισσότερα για μια συγκριτική και διαχρονική εξέταση της πληθυσμιακής εξέλιξης του πληθυσμού των οικισμών της επαρχίας Μυλοποτάμου, την κατανομή τους σε ορεινούς, ημιορεινούς και πεδινούς, καθώς και στοιχεία για την οργάνωση του πρωτογενούς τομέα της παραγωγής βλ. Τσαντηρόπουλος 1994 και 1995.

Προχωρώντας σε μια σχηματική παρουσίαση της πορείας μετασχηματισμού των τριών αυτών τοπικών κοινωνιών διαπιστώνουμε ότι στη μορφοποίηση της σύγχρονης κατάστασης η κτηνοτροφία αποκτά ιδιαίτερη σπουδαιότητα, ως μια παραγωγική δραστηριότητα που είναι αδιαχώριστη με την ανθρώπινη κινητικότητα σε ένα μεγάλο εύρος χώρου, καθώς προϋποθέτει και απαιτεί τακτικές μετακινήσεων, σε μια περιστασιακή ή πιο μόνιμη βάση, με σκοπό την αναζήτηση βοσκότοπων.¹⁵

Καταρχήν, στην περίπτωση των Ανωγείων, οι παραγωγικές δραστηριότητες των μελών της τοπικής κοινωνίας υπερβαίνουν, συστηματικά και μαζικά από πολύ νωρίς, τα στενά όρια της εδαφικής περιφέρειας της κοινότητας. Η όμορος θέση της κτηματικής περιφέρειας της κοινότητας με τον νομό Ηρακλείου παρέχει τις προϋποθέσεις προς το «άνοιγμα» και την «επέκταση» του δικτύου κοινωνικών σχέσεων (social network) του εντόπιου πληθυσμού προς τον αγροτικό και αστικό χώρο του πολυπληθέστερου και πιο πλούσιου νομού της Κρήτης. Το 1923, με την ανταλλαγή των πληθυσμών (Συνθήκη Λωζάννης) και τη συνακόλουθη εγκατάλειψη των μουσουλμανικών ιδιοκτησιών, προκύπτουν στους Ανωγειανούς ευνοϊκές προϋποθέσεις για τη μαζική κτήση εδαφών, κυρίως στην περιοχή των επαρχιών Μονοφατίου και Μαλεβιζίου, όπου ήδη ξεχειμάζαν ως βοσκοί. Οι μετοικήσεις αυτές, εκτός από τακτική επιβίωσης και αναπαραγωγής των πληθυσμιακών πλεονασμάτων των Ανωγείων, γειτνιάζοντας χωρικά με τον χώρο προέλευσης των μετοίκων, δημιουργούσαν προϋποθέσεις για διαρκή επικοινωνία με αυτόν, διαμέσου της ανάπτυξης και καλλιέργειας σχέσεων οικονομικής, ηθικής και πολιτικής αλληλεγγύης.¹⁶

Επιπλέον, η καταστροφή των Ανωγείων από τα γερμανικά στρατεύματα (1944) και η συνακόλουθη αναγκαστική μετεγκατάσταση των εντόπιων στην περιοχή του Ηρακλείου, ευνοεί την πρώιμη και ενεργό εμπλοκή της κοινότητας με τον αστικό χώρο, την οικονομία και τις αξίες του. Η χωρική γειτνίαση της κοινότητας με τους χώρους μαζικής διασποράς πλεονασμάτων του πληθυσμού της, τόσο στον αγροτικό όσο και στον αστικό χώρο, δημιουργεί προϋποθέσεις για την πρώιμη πολιτική εμπλοκή και διασύνδεσή της με το κράτος και τους φορείς του και για την ανάδειξη μιας τοπικής ελίτ από διανοούμενους και καλλιτέχνες. Αυτή η τοπική ελίτ, σε μια πρώτη φάση, θα συνεισφέρει αποτελεσματικά στην ανάδειξη, προβολή και, τελικά, στην ηγεμόνευση μιας τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας. Ήδη από τα πρώτα μεταπολιτευτικά χρόνια επικεντρώνεται στην κατασκευή μιας τοπικής ιστορικής και πολιτιστικής ταυτότητας, η οποία, διαμέσου εκδηλώσεων αναβίωσης εθίμων ή των λεγόμενων «πολιτιστικών γεγονότων και δρώμενων» (π.χ. «Πολιτιστικός Αύγουστος»,

15 Πρβλ. Campbell 1964 για το εύρος κινητικότητας των νομάδων Σαρακατσάνων της Ηπείρου και τις συνακόλουθες μορφές κοινωνικών διασυνδέσεων που επέβαλε η κτηνοτροφική οικονομία.

16 Βλ. και Saulnier 1987.

«Υακίνθια» κ.λπ.), προβάλλεται συστηματικά έξω από τα όρια της Κρήτης αλλά και της Ελλάδας γενικότερα. Πρόκειται για μια τακτική που λειτουργεί τονωτικά για την τοπική οικονομία, καθώς η παράδοση χρησιμοποιείται είτε ως εμπορεύσιμο προϊόν είτε ως αίτημα για κρατικές χορηγίες και ενισχύσεις. Σε μια επόμενη φάση, αυτή η τοπική ελίτ φρόντισε για την εισροή κρατικών ή ευρωπαϊκών κονδυλίων στην τοπική κοινωνία, στα πλαίσια προγραμμάτων για κατασκευή τεχνικών ή αναπτυξιακών έργων και πολιτισμικών υποδομών (οι ανεμογεννήτριες, το χιονοδρομικό κέντρο, τα διάφορων τύπων «πολιτιστικά στέκια», η Αναπτυξιακή Εταιρεία Διαχείρισης Ευρωπαϊκών Προγραμμάτων Α.Κ.Ο.Μ. Ψηλορείτης είναι κάποια από αυτά). Εταιρικά σχήματα και μορφές εργασιακής οργάνωσης που μορφοποιήθηκαν με βάση τη δημιουργία προϋποθέσεων και την ένταξη σε προγράμματα χρηματοδότησης, τονώνουν σημαντικά την τοπική οικονομία αν και η σκοπιμότητα και η λειτουργικότητα αρκετών από αυτά τα χρηματοδοτικά προγράμματα έχει επιδειχτεί πολλές κριτικές και αμφισβητήσεις. Συνοπτικά, στην περίπτωση των Ανωγείων, παράλληλα με την κτηνοτροφία, η εκπαίδευση και οι γνώσεις δεξιοτήτων ως συμβολικά κεφάλαια, αποτέλεσαν σημαντικό παράγοντα εισροής κρατικών κεφαλαίων, τα οποία διανεμήθηκαν στο εσωτερικό της κοινότητας, παρέχοντας στον πληθυσμό διεξόδους στον προσπορισμό μέσω διαβίωσης. Τα ανταλλάγματα ήταν είτε η απαίτηση εκμάθησης νέων δεξιοτήτων για εύρεση εργασίας σε νέους τομείς, είτε η συμμόρφωση με τους κανόνες μιας επιβαλλόμενης από έξω πορείας ανάπτυξης.

Τα Λιβάδια, όπως φαίνεται και στις επίσημες απογραφές, αποτελούν επίσης μια πολυπληθή και σχεδόν αποκλειστικά κτηνοτροφική κοινότητα. Η αύξηση των κοπαδιών, που ευνοήθηκε από ευρωπαϊκές επιδοτήσεις, έστρεψε τον πληθυσμό προς το φτωχό Ρέθυμνο για την αναζήτηση επιπλέον βοσκότοπων. Έτσι, η τοπική οικονομία της κοινότητας στηρίζεται σε πολιτικές χρήσης, ιδιοποίησης, ή χρησικτησίας εδαφών έξω από τα όριά της, με σκοπό τη χρήση τους ως βοσκότοπους. Πολλά από αυτά τα εδάφη είναι μοναστηριακά ή συνιστούν περιουσίες εγκαταλειμμένες ή αμφισβητούμενου ιδιοκτησιακού καθεστώτος. Στις συστηματικές επαφές της κοινότητας με τον αστικό χώρο, ως τόπου μαζικότερων μετοικήσεων των πλεονασμάτων του πληθυσμού για επαγγελματική αναζήτηση, σημαντική θέση έχει η αστικοποιημένη κωμόπολη Πέραμα, η μικρή σε μέγεθος πόλη του Ρεθύμνου και κάπως λιγότερο το Ηράκλειο. Μεγάλο ποσοστό του εντόπιου πληθυσμού παρουσιάζει πολύ χαμηλή επαγγελματική εξειδίκευση όπως και επίπεδο μόρφωσης, παράγοντες που καθιστούν ιδιαίτερα δύσκολη την ενεργό εμπλοκή της κοινότητας σε σύγχρονες μορφές οικονομικών δραστηριοτήτων.¹⁷ Συνοπτικά, πρόκειται για μια τοπική οικονομία η οποία εμμένει σε μια «κτηνοτροφική παράδοση» και

17 Περισσότερα για την κοινότητα των Λιβαδίων, βλ. Τσαντηρόπουλος 2004, σελ. 88 κ.ε..

στις αξίες της,¹⁸ ενώ στη συντήρηση του συνολικού πληθυσμού της συντελεί σημαντικά η εισροή ρευστοποιημένου χρήματος με τη μορφή των επιδοτήσεων για την κτηνοτροφία και την ελαιοκομία.¹⁹

Τέλος, τα Ζωνιανά είναι μια επίσης πολυπληθής κοινότητα, της οποίας η κτηματική περιφέρεια είναι όμορος και με τις δύο προηγούμενες, αλλά, όπως επισημάνθηκε πριν, αναλογικά πολύ μικρότερη. Βρίσκεται «στο μεταξύ» ή, όπως λένε και οι ίδιοι οι κάτοικοι, *μας κόβουν από ανατολικά τα Ανώγεια και από δυτικά τα Λιβάδια*. Αυτό έχει ως συνέπεια, η επέκταση του δικτύου κοινωνικών σχέσεων του πληθυσμού της, τόσο προς τον αστικό όσο και προς τον αγροτικό χώρο, να παρουσιάζει, αντίθετα με τις περιπτώσεις των Ανωγείων και των Λιβαδιών, αφενός μεγάλη διασπορά στον χώρο –αγροτικό και αστικό– και αφετέρου ασυνέχειες και ρήγματα στο εσωτερικό του. Αυτό συμβαίνει γιατί εμπλέκεται και προς τη μία και προς την άλλη κατεύθυνση με τη διεύρυνση των ζωτικών χώρων των δύο προαναφερθέντων όμορων και πολύ ισχυρών κτηνοτροφικών κοινοτήτων του Ψηλορείτη. Τελικά, μορφοποιείται μια κατάσταση εγκλεισμού της κοινότητας στα όρια του ζωτικού της χώρου, όπου και το δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων της παρουσιάζει τη μέγιστη συνοχή. Επιπλέον, ένας ζωτικός χώρος οριοθετημένος από δύο κοινότητες με πολύ σημαντικές διαφοροποιήσεις στις κατευθύνσεις κοινωνικού μετασχηματισμού τους προκαλεί, στις συλλογικές στρατηγικές υιοθέτησης κατευθυντήριων μοντέλων της μελλοντικής πορείας της κοινότητας, μια κατάσταση με πολλαπλές και έντονες αντιφάσεις ή συγκρούσεις. Πρόκειται για μια κατάσταση, η οποία είναι πολύ εμφανής στην εικόνα που δίδει η κοινότητα προς τα έξω αλλά και στις εντόπιες ρητορικές στήριξης και δικαίωσής της που μπορούν να συνοψιστούν στη φράση: ‘διεκδικούμε σημαντικό μερίδιο στην κτηνοτροφική οικονομία, καταρχήν του Ψηλορείτη και όχι μόνο τα εξ ανατολών Λιβάδια, γιατί διαθέτουμε το ανάλογο ζωικό κεφάλαιο όπως και τις αξίες του κτηνοτρόφου, αλλά και ταυτόχρονα έχουμε δικαίωμα στην πολιτισμική κληρονομιά του τόπου, γιατί έχουμε κι εμείς να επιδείξουμε την τοπική ιστορία και τον πολιτισμό μας’. Αυτή η κατάσταση είναι εμφανής στα σποραδικά δημοσιεύματα κατοίκων του χωριού στις τοπικές εφημερίδες, στις προσπάθειες προβολής της κοινότητας στο διαδίκτυο και σε μια επίσκεψη στην ίδια την κοινότητα: προβάλλονται τοπικά γεγονότα και πρόσωπα του ηρωικού παρελθόντος, το σπήλαιο Σφενδόνη ως επισκέψιμος αρχαιολογικός χώρος, τα τοπικά υφαντά και οι χειροτεχνίες, ακόμα και το νεοϊδρυθέν μουσείο κέρινων ομοιωμάτων. Η ανυπαρξία μιας μορφοποιημένης τοπικής ελίτ, η οποία με συγκροτημένες και συστηματικές τακτικές θα μπορούσε να κατασκευάσει, να αναδείξει και να προβάλλει μια τοπική πολιτισμική παράδοση, έχει ως συνέπειες αφενός να παραμένουν μεμονωμένες και αποσπασματικές οι προσπάθειες που επιχειρού-

18 Για μια εκτενή παρουσίαση πλευρών αυτών των αξιών βλ. Herzfeld 1985.

19 Βλ. υποσημείωση 7.

νται από τους ίδιους τους κατοίκους των Ζωνιανών, αφετέρου να εμπλέκονται διαρκώς οι εσωτερικές υποθέσεις και τα ζητήματα της κοινότητας με την εικόνα που επιδιώκει να προσφέρει προς τα έξω. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αυτή η σύγχρονη κατάσταση που βιώνει η κοινότητα προσιδιάζει με ό,τι ο G. Bateson (1956) ορίζει ως «διπλό δεσμό», δηλαδή μια ταλάντευση της συνολικής κοινωνίας μεταξύ δύο βεβαιοτήτων, διαφορετικής όμως τάξης, ασυμβίβαστων και αντιφατικών μεταξύ τους.

Από όσα έχουν σχηματικά παρουσιαστεί ως εδώ, γίνεται εμφανές ότι στη σύγχρονη κατάσταση της συνέχισης της διατήρησης ενός πολυπληθούς για τα δεδομένα της ευρύτερης περιοχής οικονομικά ενεργού αριθμού κατοίκων, οι τοπικές οικονομίες και των τριών κοινοτήτων είναι ως *τέτοιες* πράγματι φτωχές. Η χωρική θέση και οι ιστορικές και κοινωνικές συγκυρίες και περιστάσεις ήταν ευνοϊκές για τα Ανώγεια και τα Λιβάδια όσον αφορά στην αναζήτηση επιπλέον ζωτικού χώρου για επέκταση των οικονομικών δραστηριοτήτων έξω από τα εδαφικά όρια της κοινότητας. Αντίθετα στα Ζωνιανά αυτό ήταν πολύ πιο δύσκολο να συμβεί. Μια παρατήρηση, περισσότερο με τη μορφή της υπόθεσης προς διερεύνηση παρά της διαπίστωσης, αφορά στο αν η μορφοποίηση συγκεκριμένων σχέσεων κυριαρχίας στο χώρο μεταξύ των κοινοτήτων Ανωγείων, Ζωνιανών και Λιβαδιών, έχει ως αποτέλεσμα την γκετοποίηση και περιθωριοποίηση της κοινότητας των Ζωνιανών από τους όμορους γείτονές της καταρχήν. Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι έννοιες του γκέτου και του περιθωρίου έχουν κατεξοχήν διερευνηθεί σε ομάδες αστικών τόπων, θα ήταν ενδιαφέρουσα η λεπτομερής διερεύνηση των προϋποθέσεων δημιουργίας και αναπαραγωγής μιας ανάλογης κατάστασης γκετοποίησης πληθυσμών ως συνέπεια εγκαθίδρυσης σχέσεων οικονομικής, συμβολικής και πολιτικής ηγεμονίας μεταξύ άλλων κατηγοριών «τόπων».²⁰

Στις σύγχρονες συνθήκες οικονομικών απαιτήσεων και καταναλωτικών αναγκών και προτύπων, η εισροή κεφαλαίων στον πληθυσμό της κοινότητας φαίνεται να επιτεύχθηκε (και πολύ πιθανόν να συνεχίζει να επιτυγχάνεται) με δύο τρόπους. Ο ένας είναι με τη μορφή των κρατικών επιδοτήσεων του πρωτογενούς τομέα της παραγωγής, όπως συνέβη κυρίως στα Λιβάδια και στα Ζωνιανά, ή με τη μορφή κρατικών επιχορηγήσεων διαφόρων τύπων έργων και πρωτοβουλιών, όπως συνέβη κυρίως στα Ανώγεια. Ο άλλος τρόπος είναι με ό,τι θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε ως εμπλοκή σε «οικονομίες ρίσκου», δηλαδή την αποκόμιση χρηματικών κεφαλαίων από έκνομες δραστηριότητες και συγκεκριμένα από την καλλιέργεια και εμπορία χασίς και «σκληρών» ναρκωτικών, το εμπόριο όπλων και τη μαστροπεία και πώληση προστασίας σε

20 Ο τόπος εδώ νοείται ως ο ανθρωπογενής χώρος, δηλαδή ο «εξημερωμένος» χώρος, ο χώρος που ανήκει στον Πολιτισμό. Πρόκειται για «τόπους» όπου ο άνθρωπος έχει επέμβει με τρόπους όπως την κατασκευή, την εγκαθίδρυση συμβόλων και σημασιών ή την εγκατάσταση ενός συνόλου λειτουργιών και σημασιών (βλ. και Ζαρκιά 1992).

νυχτερινά καταστήματα ή ακόμα και κλοπές και ληστείες. Οι πηγές προέλευσης των κεφαλαίων αυτών μπορεί να διαφέρουν, ο τρόπος όμως ανάλωσής τους δεν διαφέρει ριζικά. Συγκεκριμένα, στη λογική μιας ηθικής αλληλεγγύης και συλλογικότητας που επιβάλλει η κοινοτική ζωή, αναδιανέμονται στο δίκτυο σχέσεων της (social network), εντός και εκτός των εδαφικών ορίων της κοινότητας, με διάφορους τρόπους όπως με επιβαλλόμενες από το έθιμο δωρεές σε διάφορες κοινωνικές περιστάσεις (κεράσματα, προσφορές σε γάμους, βαφτίσια, γιορτές κ.λπ.), με προσφορά εργασίας σε ευνοημένα πρόσωπα –σε δικούς μας ανθρώπους όπως λένε οι ίδιοι οι κάτοικοι– στους τομείς των κατασκευών, των εργολαβιών, ή των παροχών υπηρεσιών ή με την επιδεικτική κατανάλωση σε είδη επίδειξης κοινωνικού γοήτρου (αγορά πολυτελών αυτοκινήτων, ακριβών κοσμημάτων, αντικειμένων διακόσμησης κ.λπ.). Σε αρκετές περιπτώσεις συσσώρευσης υψηλών χρηματικών κεφαλαίων σε συγκεκριμένα πρόσωπα, ο κύριος τρόπος επένδυσής τους είναι στην αγορά οικοπέδων στην πόλη ή στο χτίσιμο πολυτελών κατοικιών, με σκοπό τη μελλοντική προσφορά τους ως προίκα στα παιδιά για μια καλύτερη θέση στη γαμήλια αγορά. Τα ζητήματα των συγκεκριμένων τρόπων αναδιανομής ρευστοποιημένων κεφαλαίων –άρα και η συλλογική ανοχή και συνενοχή– καθώς και των συγκεκριμένων πρακτικών προσπορισμού τους είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με την οργάνωση στο πεδίο των σχέσεων και της πολιτικής διαπλοκής.

Κοινωνική και πολιτική οργάνωση

Η διερεύνηση του περιεχομένου των κοινωνικών σχέσεων και των τρόπων πολιτικής διασύνδεσης των κοινωνιών της περιοχής με το κράτος και τους θεσμούς του προϋποθέτει, κατά τη γνώμη μου, να ληφθούν υπόψη τρία προσδιοριστικά και αλληλοσυνδεόμενα στοιχεία της συνολικής κοινωνικής οργάνωσης. Συγκεκριμένα, πρόκειται για την κυρίαρχη θέση των σχέσεων συγγένειας, τον εξισωτικό (egalitarian) χαρακτήρα της κοινωνικής οργάνωσης και την πίστη σε ένα σύστημα αξιών κοινωνικού γοήτρου και ισχύος.

Η συγγένεια, με τις μορφές της αιματοσυγγένειας, της αγχιστείας, της τελετουργικής συγγένειας (κουμπαριά και αναδοχή) αλλά και της αδελφοποιίας, είναι κυρίαρχη ως ιδεολογία που επικυρώνει και νομιμοποιεί όχι μόνο την ένταξη του ατόμου σε μια ομάδα αλλά και συνιστά ιδίωμα για τη δημιουργία και καλλιέργεια σχέσεων, που αρχίζουν από την καθημερινή κοινωνική συνεργασία ή αλληλοϋποστήριξη και επεκτείνονται έως τη μορφοποίηση ευρύτερων πολιτικών συμμαχιών αλλά και αντιθέσεων μεταξύ ατόμων και ομάδων. Ο ρόλος των διευρυσμένων ομάδων αιματοσυγγενών –γένη ή γενιές ή *σόγια* όπως ονομάζονται στην Κρήτη– οι οποίες προσδιορίζονται και οριοθετούνται από το κοινό επώνυμο των μελών τους, εξακολουθεί μέχρι σήμερα

να είναι ιδιαίτερα σημαντικός στην κοινωνική και πολιτική ζωή του νησιού. Αφενός το σύστημα συγγένειας παρέχει στο άτομο έναν κώδικα ηθικής για τη δημιουργία και καλλιέργεια δεσμών αλληλεγγύης και αλληλοβοήθειας και ο οποίος συνοψίζεται στη φράση: *οι συγγενείς έχουν υποχρέωση να αλληλοϋποστηρίζονται*. Αφετέρου, η διευρυμένη ομάδα συγγένειας, αποτελεί την κατεξοχήν ομάδα στήριξης του ατόμου. Ως εκ τούτου, οι δυνατότητες του ατόμου για διαφοροποίηση ή πρωτοβουλίες όσον αφορά αποφάσεις, στάσεις ή επιλογές του οριοθετούνται από τον βαθμό συναίνεσης και την επιδοκιμαστική στάση που θα έχει –ή το συγκεκριμένο άτομο υπολογίζει ότι θα έχει– από τον κύκλο των συγγενών του. Ως μορφή «συλλογικής βούλησης», ιδιαίτερη βαρύτητα έχει για το άτομο η ομάδα αιματοσυγγενών του, έπονται οι αγχιστείας και ακολουθούν οι τελετουργικοί συγγενείς, οι οποίοι συνιστούν και τον κύκλο των πιο εξατομικευμένα επιλεγμένων, άρα και των πιο προσωπικών, σχέσεων του ατόμου. Συνεπώς, από αυτή την οπτική της πρόταξης της προάσπισης των συμφερόντων και των επιδιώξεων της ευρείας ομάδας αιματοσυγγένειας είναι πολύ πιθανόν να υπάρξει συλλογική συναίνεση ή και επιδοκιμασία για επιλογές ή δράσεις, οι οποίες ως τέτοιες μπορεί να είναι έκνομες, όμως είναι αποδεκτές ή τυγχάνουν και επιδοκιμασίας στη λογική της προαγωγής των συλλογικών συμφερόντων και επιδιώξεων.²¹

Ο προσδιορισμός της συγκεκριμένης κοινωνίας ως εξισωτικής (egalitarian) δεν σημαίνει ότι πρόκειται για μια κοινωνία ισότητας (equality) και ανυπαρξίας κοινωνικών ιεραρχήσεων. Στη σχετική ανθρωπολογική βιβλιογραφία (Davis 1977, 110-125, Clastres 1994, Boehm 1993 κ.λπ.), ο όρος 'έξισωτικός' αναφέρεται στην ανυπαρξία θεσμοποιημένων ή παγιωμένων (πολιτικά, οικονομικά κ.λπ.) σχέσεων ιεράρχησης ή εκμετάλλευσης, καθώς κάθε ατομική πράξη είναι προσδιορισμένη ηθικά από τη συνολική κοινωνία, η οποία ως «κοινή γνώμη» την ελέγχει διαρκώς και, σε περίπτωση απόκλισης, επιβάλλει τις ανάλογες «μορφές κυρώσεων» (κριτική, ρεζίλεμα, περιθωριοποίηση κ.λπ.). Το επακόλουθο είναι η ισχύς προσώπων ή ομάδων να υφίσταται και να ασκείται μόνο με την κοινωνική συναίνεση. Στην περίπτωση των κοινωνιών της ορεινής κεντρικής Κρήτης, εκτός από τη χαμηλή σύγχρονη επαγγελματική εξειδίκευση που χαρακτηρίζει πολύ μεγάλο μέρος του πληθυσμού καθώς και την ύπαρξη μεγάλων εκτάσεων κοινοτικής και μοναστηριακής γης, τις οποίες νέμονται, ως βοσκότοπους, ευρείες ομάδες αιματοσυγγενών με συλλογικά δικαιώματα χρήσης, ο εξισωτικός χαρακτήρας απορρέει και από ένα επιπλέον χαρακτηριστικό στοιχείο της συνολικής κοινωνικής οργάνωσης. Συγκεκριμένα, την ύπαρξη ενός συστήματος αξιών προσώπου,²² που συνιστούν τον καθοδηγητικό κανόνα πλήθους ατομικών επιλογών, τακτικών και δράσεων. Οι αξίες αυτές, επειδή αποτελούν μέρος των συλλογικών αναπαραστάσεων, στο περιεχόμε-

21 Περισσότερα βλ. Τσαντηρόπουλος 2004, 161-196.

22 Για μια διεξοδική ανάλυση της έννοιας «πρόσωπο» βλ. Mauss 2004.

νό τους συναινούν εξίσου όλα τα μέλη της τοπικής κοινωνίας και συνεπώς υφίστανται σε ένα συγκεκριμένο άτομο μόνο εφόσον αναγνωρίζονται σ' αυτό από μια συλλογικότητα. Ο εντόπιος όρος *κόζι* (=κοινωνικό γόητρο ή δύναμη), που συνοδεύεται με προσδιορισμούς όπως χαμηλό, ψηλό, μικρό μεγάλο ή καθόλου, δηλώνει για έναν άνδρα το ύψος του γοήτρου που απολαμβάνει, ενώ με το επίθετο *κοζαλής* προσδιορίζεται ο άνδρας με υψηλό και αναγνωρισμένο από ένα ευρύ κύκλο συνανθρώπων του κοινωνικό γόητρο. Απτή απόδειξη αυτού του γοήτρου είναι το εύρος της επιρροής του λόγου ενός άνδρα σε έναν κύκλο συνανθρώπων του που αρχίζει από τους αιματοσυγγενείς του και επεκτείνεται στις ομάδες αγχιστέων και τους τελετουργικούς συγγενείς με διαπλοκές οι οποίες, διαμέσου της δημιουργίας και καλλιέργειας πολιτικών πελατειακών σχέσεων, εκτείνονται έξω από τα όρια της τοπικής κοινωνίας. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, στο πολιτικό πεδίο, ο κύκλος των επιρρών ενός άνδρα μπορεί να προσδιοριστεί ως ομάδα συναίνεσης στις τακτικές ή δράσεις του, ενώ στο εύρος της εκφράζεται το μέγεθος της ισχύος του άνδρα αυτού. Συνεπώς, η κοινωνική και πολιτική ισχύς του ατόμου θεμελιώνεται στον αγώνα του για τη μορφοποίηση μιας κοινής θέλησης, η οποία αφορά τις επιλογές ή την υιοθέτηση στάσεων και πρακτικών από ζητήματα του καθημερινού κοινωνικού πεδίου έως την εκλογική συμπεριφορά. Στο επίπεδο της εντόπιας ρητορικής, η συναίνεση σε ζητήματα ή αποφάσεις έχει τα ερείσματά της σε μια επιχειρηματολογία που δικαιώνεται ηθικά από την προάσπιση ενός συλλογικού συμφέροντος. *Πρέπει να κάνουμε αυτό επειδή είναι το πιο συμφέρον για όλους μας* είναι μια φράση που συχνά χρησιμοποιείται από τους *κοζαλήδες* στα λεγόμενα *οικογενειακά συμβούλια* ή σε άλλου τύπου συναθροίσεις όπου είναι αναγκαία η λήψη συλλογικών αποφάσεων. Ο τρόπος που περιγράφουν οι ντόπιοι τον *κοζαλή*, δηλαδή ως *τον άνδρα που μετρά ο λόγος του*, συνοψίζει, κατά τη γνώμη μου, τους τρόπους διαμέσου των οποίων ασκείται η επιρροή του. Αυτοί μπορεί να είναι διάφοροι τύποι κοινωνικών συναλλαγών όπως π.χ. η παροχή βοήθειας σε επαγγελματικές δραστηριότητες, η εκδήλωση συμπαραστάσης και υποστήριξης μέσω εθιμικά προσδιορισμένων υλικών και συμβολικών παροχών, οι μεσολαβήσεις σε ζωοκλοπές καθώς και στην επίλυση διαπροσωπικών διενέξεων κ.λπ., ή οι λεγόμενες *εξυπηρετήσεις*, όπως ονομάζονται οι μεσολαβήσεις διαμέσου των οποίων το άτομο ευνοείται για την αποκόμιση οφελών από φορείς και θεσμούς του κράτους. Να επισημανθεί ότι υπάρχει στενή εξάρτηση αυτών των αξιών συμβολικού κεφαλαίου –τιμή, γόητρο, εγωισμός κ.λπ. είναι κάποιοι όροι με τους οποίους αποκαλούνται– από την οικονομική βάση της κοινωνίας. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η σχέση αξιών συμβολικού κεφαλαίου και υλικής βάσης είναι ανάλογη με τη γενικότερη σχέση συμβολικών και υλικών αγαθών, όπως την προσδιορίζει ο Bourdieu (2000), δηλαδή ως επιβολή των πρώτων στα δεύτερα με μια «μαγική δύναμη», όπως συνοπτικά την αποκαλεί, που μεταμφιέζει με αμφίσημες, απροσδιόρι-

στες και ασαφείς κοινωνικές σημασιοδοτήσεις καθαρά υλικά συμφέροντα και επιδιώξεις. Οι συνέπειες αυτής της επιβολής είναι σημαντικές κυρίως στη συγκρότηση λόγων και ρητορικών για τη δικαιολόγηση έκνομων πράξεων (όπως η οπλοφορία και οπλοχρησία) ή την άσκηση μορφών έμμεσης ή άμεσης βίας ή εξαναγκασμών – μέχρι και των λεγόμενων «εγκλημάτων» τιμής. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η συνολική δυναμική της τοπικής κοινωνίας είναι, σε τελική ανάλυση, απόρροια των μορφών συσχετισμού (συμμαχία, αντίθεση, σύγκρουση) συσσωματωμένων ομάδων (corporate groups),²³ συγκροτημένων στη βάση του ιδιώματος της συγγένειας (Τσαντηρόπουλος 2004, 179-196).

Όσον αφορά στο πεδίο της πολιτικής εμπλοκής της τοπικής κοινωνίας με το κράτος, από όσα έχουν υποστηριχθεί μέχρι τώρα είναι σαφές ότι η ίδια η οργάνωση της κοινωνίας ευνοεί την ανάπτυξη πελατειακών συστημάτων. Αυτό άλλωστε έχει επισημανθεί στον κρητικό και στον αθηναϊκό Τύπο με αφορμή τα γεγονότα στα Ζωνιανά.²⁴ Όμως, πρέπει επιπλέον να επισημανθεί ότι η συγκεκριμένου τύπου κοινωνική οργάνωση έχει ως αποτέλεσμα τη μορφοποίηση πελατειακών συστημάτων, τα οποία μπορούμε να προσδιορίσουμε ως «αλυσιδωτά πυραμιδοειδή». Προς την κορυφή της πυραμίδας βρίσκονται οι άνδρες με κοινωνική ισχύ, οι λεγόμενοι *κοζαλήδες*, ενώ το εύρος της βάσης της είναι αυτό του κύκλου των κοινωνικών σχέσεών τους, οι οποίες συντηρούνται, ανανεώνονται ή διευρύνονται διαμέσου υλικών ή συμβολικών ανταλλαγών, διευκολύνσεων ή εξυπηρετήσεων. Έτσι, στις συναλλαγές με τους φορείς της πολιτικής εξουσίας, απτή απόδειξη του ύψους κοινωνικού γοήτρου που έχουν κατορθώσει να αποκτήσουν συγκεκριμένα άτομα είναι ο αριθμός ψήφων που μπορούν να εξασφαλίσουν για έναν πολιτευτή. Και είναι προφανές ότι ο αριθμός των ψήφων που θα προσφερθούν στον πολιτευτή θα είναι ανάλογος των απαιτήσεων για *εξυπηρετήσεις* από μέρους του, κάποιες φορές και νομικά επιλήψιμες, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό.

Επιπροσθέτως, στο επίπεδο της πολιτικής ιδεολογίας, οι συγκεκριμένου τύπου πελατειακές σχέσεις δεν μπορούν να συγκροτήσουν ή να παγιώσουν

23 Η έννοια της συσσωματωμένης ομάδας (corporate group) και τα ζητήματα προσδιορισμού της αποτελούν αντικείμενα μιας ευρείας ανθρωπολογικής συζήτησης, συχνά με έντονες αντιπαραθέσεις (βλ. π.χ. Dow 1973, Appel 1983). Εδώ χρησιμοποιώ τον συγκεκριμένο όρο ως περιγραφικό του αποτελέσματος της μετάβασης ενός συνόλου ατόμων με δεσμούς συγγένειας σε ομάδα της οποίας η συνοχή στο οικονομικό, κοινωνικό και πολιτικό πεδίο επιτυγχάνεται διαμέσου της χρήσης των ιδιωμάτων της συγγένειας.

24 Για μια αρκετά διεξοδική ανάλυση των πελατειακών σχέσεων με αναφορές σε συγκεκριμένα γεγονότα βλ. άρθρα του Θ. Γεωργαντέα, «Τα πολιτικά συμφέροντα ισχυρότερα και από τη θέληση για πάταξη της εγκληματικότητας», του Ολύμπιου Δαφέρμου, «Είμαστε όλοι Ζωνιανοί...» και του Γιάννη Ανδρουλιδάκη, «Το Ρέθυμνο στην εποχή της ποτοαπαγόρευσης» στο περιοδικό *Αντί*, τεύχ. 908 (2007), καθώς και έρευνα της Public Issue (εφημ. *Καθημερινή* 9/12/2007) σύμφωνα με τα οποία πλειοψηφούν τα ποσοστά των Κρητικών που θεωρούν πιθανή την ανάμειξη πολιτικών, δικαστικών και αστυνομικών στην κατάσταση που έχει διαμορφωθεί στα Ζωνιανά και όχι μόνο.

πολιτικές ιδεολογίες που να εκφράζουν συγκεκριμένα τμήματα της κοινωνίας. Αυτό συμβαίνει επειδή αφενός πρόκειται για σχέσεις, οι οποίες, ως τέτοιες, είναι προσωπικές και βασίζονται στον οπορτουνισμό και στην καιροσκοπική υποστήριξη οποιασδήποτε εξουσίας (Χαραλάμπης 1989, 19-38), αφετέρου έχουν τη θεμελίωσή τους στην ιδεολογία της συγγένειας. Ειδικότερα, το πολιτικό, το οποίο εκδηλώνεται ως κομματική σύμπνοια ή διαφοροποίηση μεταξύ μικρότερων ή πιο διευρυμένων συσσωματωμένων ομάδων –διαφοροποίηση που εκφράζεται ακόμα και ως υποστήριξη διαφορετικών πολιτευτών του ίδιου κόμματος– αντλεί τα ερείσματά του από το σύστημα συγγένειας και, ως επίτευξη εκλογικής πλειοψηφίας σε βουλευτικές ή δημοτικές εκλογές, είναι, κατά κύριο λόγο, το αποτέλεσμα της μορφοποίησης μεγεθών συλλογικών βουλήσεων, δηλαδή η κατανομή και ο συσχετισμός μεγεθών κοινωνικής και πολιτικής ισχύος μεταξύ των συσσωματωμένων ομάδων στο εσωτερικό της τοπικής κοινωνίας.

Αντί επιλόγου

Στο παρόν κείμενο επιχείρησα, με τη μορφή ενός σχεδιάσματος, να παρουσιάσω πορείες οικονομικού και κοινωνικού μετασχηματισμού σε μια συγκεκριμένη περιοχή της Κρήτης. Από την επιτόπια έρευνά μου στην περιοχή διαπίστωσα θεμελιώδεις ομοιότητες στα πεδία των κοινωνικών σχέσεων και την πολιτική διαπλοκή των συγκεκριμένων κοινωνιών με το κράτος και τους θεσμούς τους. Το αποτέλεσμα είναι μια κοινωνική δυναμική η οποία, σε τελική ανάλυση, ευνοεί πολύ περισσότερο τον αγώνα για τις δυνατότητες και το βαθμό πρόσβασης σε υλικές πηγές διαβίωσης και πολύ λιγότερο τείνει προς την παγίωση κοινωνικών κατηγοριοποιήσεων ή ιεραρχιών, στη βάση των οποίων θα μορφοποιηθούν οι συμμαχίες, οι ανταγωνισμοί και οι συγκρούσεις. Είναι εύλογο ότι μια τέτοια μορφή κοινωνικής δυναμικής ευνοεί την «προσωποποίηση» κοινωνικών αντιθέσεων ή συγκρούσεων και συνεπώς την εκδήλωσή τους με μορφές βίας που μπορούν να φτάσουν ακόμα και στο έγκλημα. Πρόκειται για μια μορφή κοινωνικής οργάνωσης που συνεχίζει μέχρι σήμερα να υφίσταται. Η διαφορά έγκειται στα οικονομικά μεγέθη που διακυβευόνταν, συγκεκριμένα ενώ παλαιότερα ο αγώνας αφορούσε κυρίως δυνατότητες πρόσβασης σε βοσκότοπους και τη συνακόλουθη δυνατότητα συντήρησης (αλλά και διαφύλαξης από ζωοκλοπές) του ανάλογου αριθμού προβάτων, σήμερα ο αγώνας –στην εκσυγχρονισμένη πλέον μορφή του– αφορά μεγέθη οικονομικών μεριδίων από κρατικές ή ευρωπαϊκές επιχορηγήσεις ή την εμπλοκή στις «οικονομίες ρίσκου».

Από την άλλη πλευρά, η λεπτομερέστερη παρουσίαση της σύγχρονης κατάστασης, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί σε τρία όμορα Δημοτικά Διαμε-

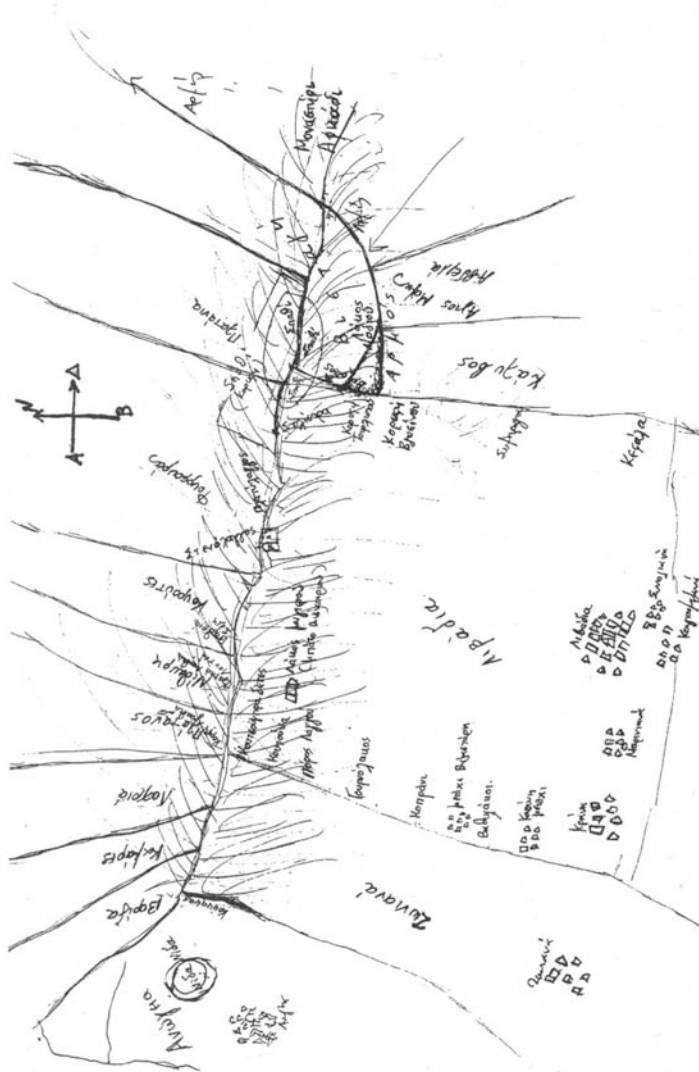
ρίσματα, κάνει εμφανείς τις σημαντικές επιμέρους διαφοροποιήσεις παρά τη χωρική γειτνίαση. Οι σχέσεις ιεράρχησης «τόπων» που έχουν διαμορφωθεί –όχι τυχαία όπως έδειξα– αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα στη σύγχρονη κατάσταση, τουλάχιστον στην ευρύτερη περιοχή της ορεινής Κεντρικής Κρήτης. Η ιεράρχηση αυτού του τύπου επιβάλλει την ένταξη της διερεύνησης της πορείας των μετασχηματισμών επιμέρους κοινωνιών σε σχήματα πιο διευρυμένα από αυτά των διαφόρων τύπων διπολισμού όπως: κέντρο/περιφέρεια, κράτος/τοπική εξουσία, αστικός/αγροτικός χώρος κ.λπ..

Οι «πελατειακές σχέσεις» ή τα «πελατειακά συστήματα», που ως φράσεις χρησιμοποιήθηκαν κατά κόρον στην επιχειρηματολογία –αλλά και στην κομματική αντιπαράθεση– για την ερμηνεία μιας κατάστασης που αποτέλεσε κύριο θέμα της επικαιρότητας με αφορμή την αρνητική επικαιρότητα των Ζωνιανών, συνιστούν ένα μόνο –αναμφισβήτητο σημαντικό– μέρος ενός ερμηνευτικού μοντέλου των συγκεκριμένων τοπικών κοινωνιών. Η κατάσταση είναι πολύ πιο σύνθετη και πιθανόν να αφορά σε νέες μορφές κοινωνικού μετασχηματισμού στον αγροτικό χώρο της Ελλάδας και διαδικασίες μορφοποίησης νέου τύπου «τοπικών οικονομιών», άρα και την ανάδυση νέων οικονομικών και κοινωνικών ομάδων. Εδώ, η συγκριτική εξέταση με άλλες τοπικές κοινωνίες, εντός και εκτός των ορίων του ελλαδικού χώρου, θα είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική.



Άρης Τσαντηρόπουλος

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
aris@phl.uoc.gr



Σχηματική αναπαράσταση των «ζωτικών χώρων» των κοινοτήτων του ευρύτερου ορεινού όγκου του Ψηλορείτη όπως τους αντιλαμβάνονται και τους αναπαριστούν οι ίδιοι οι κάτοικοι



Γράφημα: Δενδρύλλια κάνναβης που κατασχέθηκαν σε νομούς της Ελλάδας κατά το έτος 2006. Πηγή: εφημερίδα 'Η Καθημερινή' 18-11-2007

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Appel, G. 1983. Methodological Problems with the Concepts of Corporation, Corporate Social Grouping and Cognatic Descent Group. *American Ethnologist* 10(2): 302-311.
- Barnes, J. 1954. Class and Committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations* 7: 39-58.
- Bateson, Gr. (κ.ά) 1956. Toward a theory of schizophrenia. *Behavioral Science* 1 (4): 251-264.
- Boehm, Ch. 1993. Egalitarian Behaviour and Reverse Dominance Hierarchy. *Current Anthropology* 34 (3): 227-254.
- Bourdieu, P. 2000. Η οικονομία των συμβολικών αγαθών. Στο: *Πρακτικοί Λόγοι. Για τη θεωρία της δράσης*. Αθήνα: Πλέθρον, 161-197.
- Campbell, J. 1964. *Honour, Family and Patronage. A study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Clastres, P. 1994. *Η αρχαιολογία της βίας. Ο πόλεμος στις πρωτόγονες κοινωνίες*. Αθήνα: Έρασμος.
- Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Dow, J. 1973. On the Muddle Concept of Corporation in Anthropology. *American Anthropologist* 75(3): 904-908.
- Herzfeld, M. 1985. *The Poetics of Manhood Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Marx, E. 1990. The Social World of Refugees: A Conceptual Framework. *Journal Of Refugee Studies* 3(1): 189-203.
- Mauss, M. 2004. Μια κατηγορία του ανθρώπινου νου: η έννοια του προσώπου-η έννοια του εαυτού. Στο: Μ. Mauss, *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 137-184.
- Saulnier, F. 1987. Μερικές όψεις του κοινωνικού μετασχηματισμού σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης. Στο: Σ. Δαμιανάκος (επιμ.): *Διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού στην αγροτική Ελλάδα*, Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε.: 425-435.
- Ανδρουλιδάκης, Γ. 2007, Το Ρέθυμνο στην εποχή της ποτοαπαγόρευσης. *Αντί* 908: 22-24.

Απογραφές Ε.Σ.Υ.Ε.

Γεωργαντέας, Θ. 2007, Τα πολιτικά συμφέροντα ισχυρότερα και από τη θέληση για πάταξη της εγκληματικότητας. *Αντί* 908: 16-19.

Δαμιανάκος, Σ. 1987. Εισαγωγή. Στο: Στ. Δαμιανάκος (επιμ.), *Διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού στην αγροτική Ελλάδα*. Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε.

Δαφέρμος, Ο. 2007. Είμαστε όλοι Ζωνιανοί.... *Αντί* 908: 20-21.

Ζαϊμάκης, Γ. 2005. Χασισοποσία και ντερβισιλίκι στο Ηράκλειο Κρήτης στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα: Τελετουργία και συμβολισμός. *Εθνολογία* 11: 61-87.

Ζαρκιά, Κ. 1992. Η Συμβολή της Ανθρωπολογίας του Χώρου. *Εθνολογία* 1: 75-82.

Κασίμης, Χ. και Παπαδόπουλος, Α.Γ. 1999. Η διατήρηση της οικογενειακής γεωργίας και η καπιταλιστική ανάπτυξη της γεωργίας στην Ελλάδα. Μια κριτική ανασκόπηση της βιβλιογραφίας. Στο: Χ. Κασίμης, Λ. Λουλούδης (επιμ.), *Ύπαιθρος χώρα. Η ελληνική αγροτική κοινωνία στο τέλος του εικοστού αιώνα*. Αθήνα: Πλέθρον/Ε.Κ.Κ.Ε., σ. 85-114.

Κοβάνη, Ε. 1988. Ο πρωτογενής τομέας και η κοινωνική κινητικότητα των νέων. Η περίπτωση στο εσωτερικό μιας αγροτικής κοινότητας. Στο: Πρακτικά του ελληνογαλλικού συνεδρίου (Αθήνα 4-7 Δεκ. 1984): *Ο αγροτικός κόσμος στον μεσογειακό χώρο*. Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε.-Κ.Ν.Ε./Ε.Ι.Ε., 270-283.

Παπακωνσταντής, Γ. 2006. Η εγκληματικότητα στο Μυλοπόταμο. Αίτια, συνέπειες, μύθοι και πραγματικότητα. Στο: Ειρ. Γαβριλάκη και Γ. Τζιφόπουλος (επιμ.), *Ο Μυλοπόταμος από την Αρχαιότητα ως σήμερα. Περιβάλλον - Αρχαιολογία - Ιστορία - Λαογραφία - Κοινωνιολογία*. Ρέθυμνο: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνης, 189-199.

Τσαντηρόπουλος, Ά. 1994, 1995. Χωριά και οικισμοί της επαρχίας Μυλοποτάμου. Πληθυσμιακά στοιχεία και διοικητικές αλλαγές από την εποχή της βενετοκρατίας μέχρι σήμερα. *Κρητολογικά Γράμματα* 9/10: 31-52 και 11: 113-128.

Τσαντηρόπουλος, Ά. 2000. *Η «βεντέτα» στην ορεινή κεντρική Κρήτη. «Οικογενειακές» συγκρούσεις και κοινωνική οργάνωση*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

Τσαντηρόπουλος, Ά. 2004. *Η βεντέτα στη σύγχρονη ορεινή Κεντρική Κρήτη*. Αθήνα: Πλέθρον.

Χαραλάμπης, Δ. 1989. *Πελατειακές σχέσεις και λαϊκισμός. Η εξωθεσμική συνείδηση στο ελληνικό πολιτικό σύστημα*. Αθήνα: Εξάντας.

**Social and economic transformation
in central mountain Crete. A preliminary
approach to recent events in Zoniana**

ARIS TSANTIROPOULOS

Summary

BASED on statistical and fieldwork data from research carried out in villages at the area of Cretan mountain Ida (Psiloritis) and especially at the Province of Mylopotamos, we focus on a specific situation of economic and social transformation. My main arguments can be summarized as follows:

At the present moment, due to reasons of a poor local economy, the majority of the about 100 villages of the area are in a situation of demographic decay. Three villages, however, namely Anogeia, Zoniana and Livadia, seem to be the exception to the above-mentioned situation. One reason seems to be the predominance of a pastoral economy, mainly monetarily subsidized by the European Union. Moreover, the predominance of the kinship relations in the overall local society –until now– provides politicians with such a background that enables them to build up social networks of patrol-client relations. Local people use this network not only to obtain benefits from the State (forms of social policy, loans and monetary subsidies etc) but also to obtain abjuring of penalties in cases of illegal commitments. The main outlaw actions of the local people are hashish cultivation, trade of firearms and pandering. Finally, in the villages characterized by a demographic stability, one can notice the development of a type of economy based on the influx –from sources outside of the community– of “legal” or “illegal” money. In the present paper we try to elaborate the specific reasons leading to this situation along with its perspectives for the future of the local community.

Το ‘παράδοξο του σχολείου’ και η διαπραγμάτευση της διαφορετικότητας των Τσιγγάνων ενός καταυλισμού στην Αθήνα

ΗΒΗ ΔΑΣΚΑΛΑΚΗ

ΤΟ ΠΑΡΟΝ άρθρο εξετάζει, από τη σκοπιά της κοινωνικής ανθρωπολογίας, τις απόψεις και τις επιλογές των παιδιών ενός καταυλισμού ελληνόφωνων Τσιγγάνων στην Αθήνα σχετικά με τη σχολική φοίτηση και αναλύει το πώς οι επιλογές αυτές συνιστούν όχημα διαπραγμάτευσης της συλλογικής εμπειρίας του ανήκειν του εν λόγω πληθυσμού στην ελληνική κοινωνία. Το εθνογραφικό υλικό στο οποίο βασίζεται το άρθρο αφορά έναν πληθυσμό Τσιγγάνων με καταγωγή από τη Χαλκίδα, μόνιμα εγκατεστημένων τις τελευταίες δεκαετίες σε καταυλισμό στην ευρύτερη περιοχή του Ολυμπιακού Σταδίου της Αθήνας, όπου διεξήγαγα δεκαπεντάμηνη επιτόπια έρευνα,¹ και στον οποίο δίνω το ψευδώνυμο *Γειτονιά*.²

Στο επίκεντρο της προβληματικής μου βρίσκεται αυτό το οποίο ονομάζω ‘παράδοξο του σχολείου’. Το ‘παράδοξο’ αυτό σε αδρές γραμμές συνίσταται στο γεγονός ότι παρόλο που οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* (παιδιά και ενήλικες) αναγνωρίζουν τη χρησιμότητα της σχολικής γνώσης και θεωρούν τη σχολική εκπαίδευση απαραίτητη προϋπόθεση στη διαπραγμάτευση μιας καλύτερης θέσης στην κοινωνική ιεραρχία, τα ποσοστά αναλφαβητισμού στον καταυλισμό είναι συντριπτικά.

1 Η έρευνα που διενεργήθηκε από τον Ιούλιο του 2001 μέχρι τον Οκτώβριο του 2002 αποτέλεσε τον πυρήνα της διδακτορικής μου διατριβής που ολοκληρώθηκε το 2004 και έχει τίτλο: *Experiencing Distinctiveness at the Margins of the School: Relatedness, Performance and Becoming a Greek Gypsy*.

2 Εξαιτίας της κοντινής απόστασης του καταυλισμού της *Γειτονιάς* με το Ολυμπιακό Στάδιο της Αθήνας και τη συγκυρία των Ολυμπιακών Αγώνων του 2004, οι κάτοικοί του εξαναγκάστηκαν σε μετεγκατάσταση ένα χρόνο μετά την ολοκλήρωση της έρευνάς μου σε άλλες περιοχές της Αττικής, κατόπιν επίτευξης συμφωνίας με το Δήμο Αμαρουσίου και τους *Γιατρούς του Κόσμου*.

Το 'παράδοξο του σχολείου' εγγράφεται στο πλαίσιο σημαντικών αλλαγών που συντελούνται στην ελληνική κοινωνία την τελευταία δεκαπενταετία.³ Χωρίς αμφιβολία, η μαζική εισροή μεταναστών από τις αρχές της δεκαετίας του '90 αλλάζει ριζικά το τοπίο των σχέσεων των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς* με τη μη τσιγγάνικη πλειοψηφία, αλλά και των τσιγγάνικων ομάδων μεταξύ τους, και διαμορφώνει τους νέους όρους με τους οποίους ο συγκεκριμένος πληθυσμός διαχειρίζεται τη θέση του στην ελληνική κοινωνία⁴ σε συνθήκες έντονου ανταγωνισμού.⁵ Επίσης, ο πολυπολιτισμικός προσανατολισμός του ελληνικού κράτους στον τομέα της εκπαίδευσης δημιουργεί ολοένα ευνοϊκότερες συνθήκες για τη συμμετοχή μειονοτικών ομάδων και μεταναστών στη σχολική εκπαίδευση.⁶ Παρά την αμηχανία που φαίνεται να προκαλεί στους κατοίκους της *Γειτονιάς* η αυξανόμενη συμμετοχή των ομάδων αυτών στη σχολική εκπαίδευση, τελικά επιλέγουν την περιθωριακή συμμετοχή ή τη μη συμμετοχή στο σχολείο.

Το 'παράδοξο του σχολείου' προσεγγίζεται εδώ ως παράγωγο διαδικασιών πολιτισμικής διαφοροποίησης των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς*, η οποία συντελείται πάνω σε ένα δυναμικό πεδίο σύνθεσης αντιλήψεων περί «τσιγγανότητας» και «ελληνικότητας» και εκφράζεται με όρους ενσωμάτωσής τους στην ελληνική κοινωνία. Ταυτόχρονα, το 'σχολικό παράδοξο' αποτελεί εργαλείο ανάλυσης ιδεολογιών, σχέσεων και πρακτικών μέσα από τις οποίες τα κοινωνικά υποκείμενα κατασκευάζουν την αίσθηση του συλλογικού εαυτού και διαχειρίζονται τη σχέση τους με το κράτος στο περιθώριο της επίσημης εκπαιδευτικής διαδικασίας.

Περιγραφή του πεδίου και μεθοδολογία

Στο κείμενο αυτό επιχειρείται μια «από τα κάτω» ανάγνωση των εκπαιδευτικών πρακτικών των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς*, η οποία εντάσσεται θεωρητικά στο ρεύμα του ανθρωπολογικού κονστρουκτιβισμού (Παπαταξιάρχης, 1996; Calhoun, 1994). Αναγνωρίζοντας τόσο τη σημασία των θεσμικών λειτουργιών

3 Από τις αρχές της δεκαετίας του '90, δύο παράλληλες διαδικασίες λαμβάνουν χώρα στην ελληνική κοινωνία: πρώτον, το μεγάλο κύμα μεταναστών που δέχεται η Ελλάδα κατά την περίοδο αυτή και δεύτερον, οι ισχυρές πιέσεις που δέχεται το ελληνικό κράτος για την εφαρμογή του ευρωπαϊκού θεσμικού πλαισίου για τα δικαιώματα των μειονοτήτων.

4 Για εθνογραφικές μελέτες που διερευνούν την παραγωγή και τη διαχείριση της διαφοράς/ετερότητας στην ελληνική κοινωνία κατά την περίοδο αυτή βλ. τις συμβολές στους τόμους των Παπαταξιάρχη (2006) και Cowan (2000).

5 Οι ανταγωνιστικές συνθήκες προκύπτουν από τη συνύπαρξη των κατοίκων της *Γειτονιάς* με κοινότητες Τσιγγάνων που μετανάστευσαν από χώρες της πρώην κομμουνιστικής Ανατολικής Ευρώπης και κυρίως από την Αλβανία.

6 Για παράδειγμα βλ. Δαμανάκης (2001), και Μάρκου (1998).

όσο και των άτυπων καθημερινών πρακτικών ως σημαντικών πεδίων δράσης των υποκειμένων ακόμα και σε συνθήκες κοινωνικής περιθωριοποίησής τους, η προσέγγιση αυτή φωτίζει τις λιγότερο ορατές πτυχές της συνάρθρωσης του «χαμηλού» επιπέδου με το «υψηλό» μέσα από την οπτική των ίδιων των υποκειμένων. Θεωρώ ότι η οπτική των παιδιών σε σχέση με τη σχολική εκπαίδευση μπορεί να συνεισφέρει στη δυναμική ανάλυση αντιλήψεων του ανήκειν του συγκεκριμένου πληθυσμού.⁷

Η διερεύνηση του 'παράδοξου του σχολείου' αναδεικνύει εναλλακτικές στρατηγικές διαπραγμάτευσης της καθημερινότητας καθώς και διαδικασίες μετάδοσης και αναπαραγωγής της γνώσης, οι οποίες λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό συγγενειακών δικτύων και συνδέονται με διαφορετικές εμπειρίες του «γίνεσθαι» (*becoming*) και του «ανήκειν» (*belonging*). Οι εμπειρίες αυτές συγκροτούνται γύρω από ενσώματες επιτελέσεις που συντηρούν πολιτικές συγγένειας και εντοπίζονται πρωτίστως στο γάμο, στην οικιακή ομάδα και στην εργασία. Ενώ η διερεύνηση του 'σχολικού παράδοξου' βασίζεται κατά κύριο λόγο στην οπτική των παιδιών ηλικίας τεσσάρων έως δώδεκα ετών σχετικά με τη σχολική εκπαίδευση, η εθνογραφική έρευνα στο σύνολό της αφορά τόσο παιδιά όσο και ενήλικες.⁸

Η ανάλυση που ακολουθεί αντλεί έμπνευση από εθνογραφικές μελέτες σε τσιγγάνικους πληθυσμούς (Lemon, 2000· Gay y Blasco, 1999· Stewart, 1997· Okely, 1983) που καταδεικνύουν πως η «τσιγγανότητα» δεν αποτελεί μια εγγενή ιδιότητα των υποκειμένων, αλλά προϊόν διαδικασιών πολιτισμικής διαφοροποίησης σε διαφορετικούς τόπους και χρόνους. Σημαντικές εθνογραφικές μελέτες σε τσιγγάνικους πληθυσμούς στην Ευρώπη⁹ και στην Αμερική¹⁰ καταγράφουν ποικίλες εκφράσεις «τσιγγανότητας» σε διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια. Οι περισσότεροι ερευνητές συγκλίνουν στο συμπέρασμα πως η ποικιλομορφία αυτή είναι αποτέλεσμα τοπικών ιδιαιτεροτήτων αλλά και ευρύτερων κοινωνικο-πολιτικών, οικονομικών και ιστορικών διεργασιών που συντελούνται στα πλαίσια διαφορετικών εθνικών κρατών. Σύμφωνα με τους Gay y Blasco (1999) και Stewart (1997), οι αντιλήψεις της διαφορετικότητας των Τσιγγάνων δεν είναι δημιούργημα μιας ιδεολογικής κατασκευής με συγκεκριμένες αναφορές στο παρελθόν, αλλά το αποτέλεσμα μιας συνεχούς διαπραγμάτευσης και αναδιαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων που λαμβάνει χώρα στο παρόν. Για τον λόγο αυτό, ο Stewart (1999, 1997) επισημαίνει πως η μελέτη συλλογικών εμπειριών του ανήκειν τσιγγάνικων

7 Για μια παρόμοια προσέγγιση που αφορά στις εκπαιδευτικές πρακτικές της «μουσουλμανικής μειονότητας» στη Θράκη και το πώς πρακτικές αυτές συνδέονται με τη διαπραγμάτευση της ταυτότητας βλ. Πλεξουσάκη, 2006.

8 Η εθνογραφική έρευνα, δηλαδή, περιελάμβανε όλους τους κατοίκους του καταυλισμού.

9 Βλ. Williams (2003, 1993), Lemon (2001, 2000), Gay y Blasco (1999), Stewart (1999, 1997), Okely (1983).

10 Βλ. Sutherland (1977, 1975), Miller (1975).

ομάδων δεν μπορεί να είναι πλήρης χωρίς την προϋπόθεση της διερεύνησης της σχέσης των ομάδων αυτών με το κράτος.¹¹

Επίσης, η ανάλυσή μου εμπνέεται από ανθρωπολογικές έρευνες πάνω στην παιδική ηλικία (Toren, 2003, 1999· Fog Olwig και Gulløn, 2003· James, Jenks και Prout, 1998· Stephens, 1995· James και Prout, 1990) που δείχνουν πως τα παιδιά ως υποκείμενα συμμετέχουν ενεργά στα κοινωνικά δρώμενα και διαμορφώνουν, τουλάχιστον ως κάποιο βαθμό, το πλαίσιο δράσης τους ακόμα και σε συνθήκες που περιορίζουν σημαντικά τις κινήσεις τους. Ωστόσο, η προσέγγισή μου αντηχεί τη διαπίστωση της Christina Toren (1999) ότι η μελέτη της παιδικής ηλικίας δεν μπορεί να είναι πλήρης όταν είναι αποκομμένη από τις σχέσεις εκείνων που την πλαισιώνουν, αλλά και την επισήμανση των Olwig και Gulløn (2003) ότι ο ιδεολογικός διαχωρισμός της παιδιών από τους ενήλικες δεν έχει οικουμενικό χαρακτήρα.¹²

Η εμπειρία της παιδικής ηλικίας αποτελεί μια πολιτισμική κατασκευή η οποία σχετίζεται άμεσα με τις διαδικασίες του «γίνεσθαι» (*becoming*) και του «ανήκειν» (*belonging*). Πρόκειται για δύο αλληλοσυνδεόμενες διαδικασίες οι οποίες λαμβάνουν χώρα καθ'όλη τη διάρκεια του κύκλου ζωής των υποκειμένων και αφορούν στη διαχείριση σχέσεων, γνώσεων και συναισθημάτων (Toren, 1999).

Στην περίπτωση των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς*, η ιθαγενής κατηγορία «παιδί» παραπέμπει σε ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και συγκεκριμένες ιδιότητες που αποδίδονται σε ανύπανδρα κορίτσια και αγόρια ηλικίας μεταξύ τριών και δώδεκα ετών. Η εμπειρία των αγοριών και των κοριτσιών που ανήκουν σ'αυτή την ηλικιακή ομάδα διαφοροποιείται από αυτή των νεαρών και ενηλίκων κυρίως ως προς τον βαθμό εμπλοκής των ατόμων στα καθήκοντα της συγγένειας. Παρόλο όμως που γίνεται λόγος για μία ξεχωριστή εμπειρία της παιδικής ηλικίας, δεν υπάρχουν απόλυτα διακριτά όρια ανάμεσα στον κόσμο των παιδιών και στον κόσμο των ενηλίκων. Οι δύο κόσμοι δεν ορίζονται σε αντιδιαστολή μεταξύ τους, αλλά λειτουργούν συμπληρωματικά στα πλαίσια της διαδικασίας του «γίνεσθαι» (*becoming*) όπου το άτομο βιώνει διαφορετικά την αίσθηση του εαυτού, τις σχέσεις, τις γνώσεις και τα συναισθήματά του σε

11 Ο Stewart (1999, 1997) αναφέρει για τους Ρομ της Ουγγαρίας ότι διαφορετικές κρατικές πολιτικές συνεπάγονται διαφορετικές πρακτικές αντίστασης των υποκειμένων προκειμένου να διαπραγματευθούν με ευνοϊκότερους όρους τη θέση τους στην (ουγγρική) κοινωνία. Ειδικότερα, η έρευνα του Stewart εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους οι Ρομ της Ουγγαρίας καλλιέργησαν ιδεολογίες και πρακτικές –όπως η αίσθηση της αλληλεγγύης στο εσωτερικό της κατηγορίας των Ρομ που υπαγορεύεται από την πρακτική του «μοιράζεσθαι» (*sharing*) και την αρχή της ισότητας μεταξύ των ανδρών/αδελφών, την επαναδιαπραγμάτευση των συνθηκών της αγοράς και της εργασίας, και συγκεκριμένες πρακτικές διαχείρισης του σώματος– ως πρακτικές αντίστασης στις συνθήκες καταπίεσής τους από το κράτος.

12 Οι διαπιστώσεις αυτές αποτελούν κριτική στους μελετητές που υποστηρίζουν πως η έρευνα με τα παιδιά πρέπει απαραίτητα να διατηρεί την αυτονομία της από την έρευνα με τους ενήλικες (για παράδειγμα βλ. James και Prout, 1990).

διαφορετικά στάδια της ζωής του.¹³

Ξαναγυρνώντας στο ζήτημα των εκπαιδευτικών πρακτικών των παιδιών της Γειτονιάς, οι προτεραιότητές τους σε σχέση με την εκπαίδευση εντοπίζονται στην οικογένεια και όχι στο σχολείο.¹⁴ Το 'παράδοξο του σχολείου' αναμφίβολα συνδέεται με ένα ιστορικό πλαίσιο στη διάρκεια του οποίου χαράχθηκαν συγκεκριμένες εκπαιδευτικές πολιτικές. Συνδέεται επίσης και με τις κοινωνικο-πολιτικές συγκυρίες εκείνες που διαμορφώνουν το χαμηλό βιοτικό επίπεδο του συγκεκριμένου πληθυσμού και χαρακτηρίζουν τη σχέση του με την περιβάλλουσα κοινωνία.

Στην υπάρχουσα βιβλιογραφία για το ζήτημα της εκπαίδευσης των Τσιγγάνων στην Ελλάδα (Βασιλειάδου, 2000· Κάτσικας και Πολίτου, 1999· Βασιλειάδου και Παυλή-Κορρέ, 1998· Ντούσας, 1997· Μάρκου, 1996) και την Ευρώπη (Jordan, 2001α,β· Helleiner, 1999α,β· Okely, 1997) γίνονται αναφορές στις ανεπαρκείς εκπαιδευτικές πρακτικές, τις συνθήκες φτώχειας και τις ρατσιστικές εκδηλώσεις τοπικών κοινωνιών, οι οποίες συνθέτουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο διαμορφώνονται οι στάσεις και οι πρακτικές τσιγγάνικων ομάδων που σχετίζονται με τη σχολική φοίτηση. Το θέμα αυτό αναλύεται εκτενώς από τη σχετική βιβλιογραφία και δεν αποτελεί αντικείμενο μελέτης στην παρούσα δουλειά.¹⁵ Θα περιοριστώ μόνο στην επισήμανση πως τα γενικευτικά συμπεράσματα περί ασυμβατότητας ή μερικής ασυμβατότητας του τρόπου ζωής των τσιγγάνικων πληθυσμών και του σχολείου δεν έχουν να προσφέρουν πλέον εποικοδομητικά στη βιβλιογραφία. Κατά τη γνώμη μου, απλοποιήσεις και γενικεύσεις που σχετίζονται με την περιθωριακή συμμετοχή ή τη μη συμμετοχή των Τσιγγάνων στη σχολική εκπαίδευση εμποδίζουν την ανάδειξη και την ανάλυση πιθανών εναλλακτικών μορφών παραγωγής και διαχείρισης της γνώσης.

Άλλωστε, πρόσφατες εθνογραφικές μελέτες σε κοινότητες της Ανατολικής και Κεντρικής Ευρώπης, όπως οι μελέτες των Marushiakova και Popon (2001α) στη Βουλγαρία καθώς και της Lemon (2000) στη Ρωσία, αναδεικνύουν εξαιρετικά διαφοροποιημένες στάσεις τσιγγάνικων ομάδων απέναντι στο σχολείο, στάσεις οι οποίες κινούνται σε ένα εξαιρετικά ευρύ φάσμα το οποίο εκτείνεται

13 Στο πλαίσιο των ιεραρχικών σχέσεων συγγένειας μέσα στην εκτεταμένη οικογένεια, η διαδικασία του «γίνεσθαι» (*becoming*) αφορά στους πολιτισμικά ορισμένους τρόπους με τους οποίους το άτομο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του (τα προνόμια και τις υποχρεώσεις του) σε σχέση με τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειάς του σε διαφορετικά ηλικιακά στάδια.

14 Οι Olwig και Gulløn (2003), Amit (2003) και Nieuwenhuys (2003) υπογραμμίζουν πως οι προτεραιότητες των παιδιών, αλλά και οι σχέσεις στις οποίες τα παιδιά δίνουν έμφαση, δεν εντοπίζονται απαραίτητα σε παιδοκεντρικούς θεσμούς, όπως το σχολείο.

15 Όπως παρατηρούν οι Παπαπαύλου και Κοπάση-Οικονομέα (2002: 16), στη βιβλιογραφία για τους Τσιγγάνους στον ελληνικό χώρο υπάρχει μια εντυπωσιακή παραγωγή μελετών που αφορούν στο ζήτημα της εκπαίδευσης και των πολιτικών της εκπαίδευσης η οποία δεν συμβαδίζει με μια εξίσου πλούσια βιβλιογραφία που να εστιάζει σε άλλα ζητήματα (όπως το φύλο, η ηλικία).

από την περιθωριακή ενσωμάτωση μέχρι και την πλήρη ένταξη με συμμετοχή στις ανώτατες εκπαιδευτικές βαθμίδες.

Το παράδειγμα των παιδιών του παρακείμενου στη *Γειτονιά* καταυλισμού Αλβανών Τσιγγάνων που φοιτούσαν κανονικά και σε μεγάλο ποσοστό στα σχολεία της περιοχής, επιβεβαιώνουν τα παραπάνω στοιχεία, υποδεικνύοντας ταυτόχρονα την αναγκαιότητα της κατά περίπτωση εθνογραφικής έρευνας στη μελέτη των Τσιγγάνων.

Οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς*

Ο καταυλισμός της *Γειτονιάς* βρισκόταν στην περιοχή της Καλογρέζας του Δήμου Αμαρουσίου, πολύ κοντά στο Ολυμπιακό Στάδιο της Αθήνας και είχε εκατό περίπου κατοίκους μόνιμα εγκατεστημένους σε παράγκες. Συγκεκριμένα, ο καταυλισμός αποτελούνταν από εικοσιτέσσερις πυρηνικές οικογένειες ελληνόφωνων Τσιγγάνων. Οι πυρηνικές αυτές οικογένειες ανήκαν με τη σειρά τους σε έξι εκτεταμένες οικογένειες, οι οποίες συνδέονταν μεταξύ τους με δεσμούς συγγένειας. Κεντρική κοινωνική οντότητα αποτελεί το νοικοκυριό/εκτεταμένη οικογένεια όπου οι υποχρεώσεις της συγγένειας οργανώνονται σ' ένα ανδροπατροτοπικό μοντέλο σύνθετης οικιακότητας.¹⁶

Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των κατοίκων, ο καταυλισμός κατοικήθηκε σταδιακά εδώ και σαράντα χρόνια από οικογένειες των οποίων τα μέλη διατείνονται ότι κατάγονται από τη Χαλκίδα. Οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* αυτοπροσδιορίζονται αλλά και προσδιορίζονται από τους άλλους (μη Τσιγγάνους, διαφορετικές ομάδες Τσιγγάνων, ερευνητές των Τσιγγάνων και εκπροσώπους μη κυβερνητικών οργανώσεων) ως «Έλληνες Τσιγγάνοι» ή «Χαλκιδαίοι Τσιγγάνοι». Θεωρούν τους εαυτούς τους μέλη μιας ευρύτερης κοινότητας ελληνόφωνων, χριστιανών ορθόδοξων, μόνιμα εγκατεστημένων Τσιγγάνων που αυτοπροσδιορίζονται και ετεροπροσδιορίζονται ως «Έλληνες Τσιγγάνοι». Οι Τσιγγάνοι αυτοί κατοικούν κυρίως σε περιοχές της κεντρικής και νότιας Ελλάδας (Αττική, Εύβοια, Αιτωλοακαρνανία, Πελοπόννησο, Νησιά Ανατολικού Αιγαίου, Κρήτη) και ακολουθούν κατά βάση ενδογαμικές πρακτικές. Ωστόσο, ο όρος «Έλληνας Τσιγγάνος» χρησιμοποιείται αυτοπροσδιοριστικά και από άλλους πληθυσμούς Τσιγγάνων που κατοικούν στην Ελλάδα, οι οποίοι δεν συγκεντρώνουν όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά που αφορούν τη γλώσσα, τη θρησκεία και τον τόπο εγκατάστασης (π.χ. βλ. Βαξεβάνογλου, 2001).

Επίσης, οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* θεωρούν τους εαυτούς τους μέλη μιας

¹⁶ Αποτελεί, δηλαδή, αυτό που οι Loizos και Papataxiarchis (1991) περιγράφουν ως ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων και ταυτόχρονα πεδίο κοινωνικών και οικονομικών δραστηριοτήτων μέσω των οποίων συντελείται η διαπραγμάτευση της συγγένειας.

υπο-ομάδας «Ελλήνων Τσιγγάνων» οι οποίοι λόγω της καταγωγής τους από την πρωτεύουσα της Εύβοιας, είτε κατοικούν εκεί είτε όχι, αποκαλούν τους εαυτούς τους «Χαλκιδάιους» ή «Χαλκιδάιους Τσιγγάνους». Μάλιστα διατηρούν σημαντικούς εμπορικούς δεσμούς με τη Χαλκίδα καθώς και ισχυρά συγγενειακά δίκτυα, ενώ συνηθίζουν να τελούν εκεί τις γαμήλιες τελετές τους. Παρά τη σύγχυση που εύλογα δημιουργείται γύρω από τη χρήση του όρου «Έλληνας Τσιγγάνος», τον υιοθετώ, ακριβώς επειδή αντικατοπτρίζει την προτίμηση των κοινωνικών υποκειμένων στον συγκεκριμένο όρο, τόσο στο επίπεδο του επίσημου όσο και στο επίπεδο του καθημερινού τους λόγου.

Να σημειώσω εδώ ότι, όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις τσιγγάνικων ομάδων στη Νότια και Κεντρική Ευρώπη (Fosztó και Anăstăsoaie, 2001; Kovats, 2001; Acton και Κλίμονά, 2001), οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* έχουν μια εντελώς διαφορετική πολιτική ατζέντα από αυτή που προωθείται από το παγκοσμιοποιημένο κίνημα *Ρομά*. Συγκεκριμένα, αρνούνται κατηγορηματικά να διαφοροποιηθούν από τη μη τσιγγάνικη πλειοψηφία, δεν αυτοπροσδιορίζονται ως «μειονότητα», δεν αναγνωρίζουν τον όρο «Ρομά», ενώ αντιστέκονται σθεναρά στις ευρύτερες διαδικασίες «μειονοτικοποίησης» των Τσιγγάνων που λαμβάνουν χώρα στην Ευρώπη.

Μολονότι ο καταυλισμός, κατά τη διάρκεια της έρευνας, βρισκόταν σε μία αραιοκατοικημένη περιοχή του Αμαρουσίου, ήταν αρκετά κοντά σε κατοικίες μη Τσιγγάνων με τους οποίους οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* υποστήριζαν πως είχαν σχετικά καλές σχέσεις γειτονίας. Σε αντίθεση, οι κάτοικοι του καταυλισμού ήταν σε συνεχή τριβή και ανταγωνισμό με τους Αλβανούς Τσιγγάνους που άρχισαν να εγκαθίστανται, από το '90, σε σπίτια και παράγκες στην ευρύτερη περιοχή του Ολυμπιακού Σταδίου. Η μορφολογία του καταυλισμού, ο τρόπος δόμησης των παραγκών και οι τρόποι επιτέλεσης των καθημερινών δραστηριοτήτων υποδήλωναν πως οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* ήταν μία «κλειστή» κοινότητα σε σχέση με τους Αλβανούς Τσιγγάνους γείτονές τους. Παρόλα αυτά, δύο λεωφόροι και η γραμμή του ηλεκτρικού σιδηροδρόμου διαχώριζαν εμφανώς ρυμοτομικά τους Τσιγγάνους, Έλληνες και Αλβανούς, από τους μη Τσιγγάνους της περιοχής.

Κύρια επαγγελματική δραστηριότητα των κατοίκων της *Γειτονιάς* ήταν το νόμιμο ή παράνομο εμπόριο οπωροκηπευτικών και μικροαντικειμένων, κυρίως ειδών οικιακής χρήσης και ρουχισμού, και το εποχικό εμπόριο, όπως το εμπόριο χριστουγεννιάτικων δέντρων. Ωστόσο, σημαντικό μέρος των εισοδημάτων τους προερχόταν από εύελικτα μοντέλα εργασίας, έμμισθες και άμισθες δραστηριότητες καταμερισμένες στο εσωτερικό της εκτεταμένης οικογένειας με βάση το φύλο και την ηλικία. Τα σχήματα εργασίας των κατοίκων της *Γειτονιάς* περιλαμβάνουν δραστηριότητες που εμπίπτουν όχι μόνο στη σφαίρα του οικονομικού αλλά και στη σφαίρα του οικιακού. Στις δραστηριότητες αυτές συμμετείχαν όλα τα μέλη των εκτεταμένων

οικογενειών, συμπεριλαμβανομένων και των παιδιών. Στο πλαίσιο αυτό, η φροντίδα του οικιακού χώρου, η έμμισθη εργασία και η οικογένεια αποτελούν πεδία δραστηριοτήτων τα οποία εισχωρούν το ένα στο άλλο σε τέτοιο βαθμό που δεν θα μπορούσαν να μελετηθούν ξεχωριστά.

Το 'παράδοξο του σχολείου'

Σε μικρή απόσταση περιφερειακά του καταυλισμού υπήρχαν έξι δημοτικά σχολεία. Όμως, την περίοδο της επιτόπιας έρευνας κανένα παιδί σχολικής ηλικίας δεν φοιτούσε στο δημοτικό. Για την ακρίβεια, κανένας από τους 100 περίπου κατοίκους δεν είχε αποφοιτήσει από το δημοτικό. Μόνο ένας τριανταπεντάχρονος άνδρας ήξερε να γράφει και να διαβάζει με σχετική επάρκεια, αλλά υποστήριζε πως γραφή και ανάγνωση του έμαθε ένας μη Τσιγγάνος φίλος του στην Κρήτη όπου μεγάλωσε. Μεταξύ των παιδιών σχολικής ηλικίας, τέσσερα αγόρια και ένα κορίτσι είχαν εγγραφεί στην πρώτη τάξη του δημοτικού πριν ξεκινήσω την έρευνά μου, όμως ύστερα από ένα σύντομο διάστημα μη συστηματικής παρακολούθησης μαθημάτων εγκατέλειψαν το σχολείο.

Η πρόσβαση στα δημοτικά σχολεία της περιοχής περιγράφεται από τα παιδιά με προηγούμενη εμπειρία φοίτησης, αλλά και τους γονείς τους, ως μια σχετικά εύκολη διαδικασία. Ο Μάριος, πατέρας δύο παιδιών σχολικής ηλικίας, μου είπε για το ζήτημα αυτό:

...εμείς είμαστε εδώ και τα σχολεία είναι απέναντι από το δρόμο. Περνάς αυτόν τον δρόμο και γράφεις το παιδί σου σε όποιο σχολείο θες...¹⁷

Όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, παρά τα συντριπτικά ποσοστά αναλφαβητισμού στον καταυλισμό, η πλειονότητα των παιδιών μεταξύ τεσσάρων και δώδεκα ετών αναγνώριζαν τη χρησιμότητα της σχολικής γνώσης και δήλωναν πως θα ήθελαν να φοιτήσουν στο σχολείο τουλάχιστον για να μάθουν γραφή και ανάγνωση. Ακόμα και τα παιδιά που είχαν την εμπειρία της σχολικής φοίτησης και πήραν την απόφαση να εγκαταλείψουν το σχολείο εξέφραζαν την επιθυμία τους να επιστρέψουν. Καταρχάς, λοιπόν, σε επίπεδο ρητορίας τα παιδιά της *Γειτονιάς* προσδίδουν στο σχολείο ένα σημαντικό νόημα.

Αναλύοντας τα λόγια των παιδιών, όπως καταγράφονται στην επιτόπια έρευνα, διαπιστώνουμε πως το σχολείο αποτελεί γι'αυτά μία σημαντική πηγή γνώσης και έναν χώρο που τους προσφέρει εναλλακτικές μορφές

¹⁷ Επίσης, ο διευθυντής ενός από τα έξι Δημοτικά της περιοχής επιβεβαίωσε τον ισχυρισμό του Μάριου: "Είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε οποιοδήποτε παιδί έλθει για εγγραφή, ακόμα και χωρίς χαρτιά."

κοινωνικοποίησης εκτός των συγγενειακών δικτύων και της παρέας στον καταυλισμό. Για παράδειγμα, κατά την άποψη της δωδεκάχρονης Νικολέτας που δεν φοίτησε ποτέ: «το σχολείο είναι καλό... όχι μόνο γιατί μαθαίνεις πολλά πράγματα, αλλά και γιατί κάνεις φίλους, παίζεις, ... γενικά κάνεις πολλά διαφορετικά πράγματα». Η ίδια η εμπειρία της σχολικής φοίτησης αξιολογείται από τα παιδιά που παρακολούθησαν μαθήματα για κάποιο διάστημα ως μια ιδιαίτερα σημαντική εμπειρία στη ζωή τους, κυρίως ως προς την κοινωνική της διάσταση, παρά τις σποραδικές εχθρικές αντιδράσεις που αντιμετώπισαν από συμμαθητές τους.

Σε μία από τις πρώτες μου επισκέψεις στον καταυλισμό, ο δεκάχρονος Χάρης ζήτησε από τον ξάδελφό του, Μανόλη, να μου δείξουν τη φωτογραφία της τάξης τους καθώς φοίτησαν μαζί, την οποία, σύμφωνα με τα λόγια του Μανόλη φύλασαν σε «μυστικό μέρος» του σπιτιού του δεύτερου, «για να μην τη χάσουν». Μου έδειξαν τη δασκάλα τους, τους πρώην συμμαθητές τους και σχολίαζαν με λεπτομέρεια τον χαρακτήρα του καθενός και τις μεταξύ τους σχέσεις.

Ο Χάρης, προκειμένου να μου εξηγήσει καλύτερα τους συσχετισμούς αυτούς ζωγράφησε τη διάταξη των θρανίων στην τάξη τους και έκανε αντιστοίχιση των προσώπων της φωτογραφίας με τη θέση του καθενός στον χώρο της τάξης. Και τα δύο αγόρια συμφώνησαν πως η δασκάλα τους ήταν «αυστηρή με όλους» και τη χαρακτήρισαν «αχώνευτη», «γριά», «φάντασμα» και «πολύ κακιά». Επίσης, περιέγραψαν τη σχέση τους με τις συμμαθήτρίες τους ως πολύ πιο ενδιαφέρουσα και αρμονική σε γενικές γραμμές απ' ό,τι με τους συμμαθητές τους, παρόλο που «κολλητοί» στο σχολείο έγιναν τελικά με δύο αγόρια συμμαθητές τους. Σύμφωνα με τον Χάρη:

Τα κορίτσια είναι καλύτερα από τα αγόρια γιατί δεν μας κοροϊδεύαν, τις πειράζαμε και μας πειράζανε και αυτές, και μετά τις παίρναμε στο κυνήγι και είχε πολύ πλάκα.

Πέραν της ρητορείας, η σημασία του σχολείου για τα παιδιά του καταυλισμού διαπιστώνεται και σε επίπεδο πρακτικής. Από τις πρώτες μέρες της παρουσίας μου στον καταυλισμό, ο εννιάχρονος Μανόλης, ο οποίος είχε εγκαταλείψει το σχολείο λίγες εβδομάδες μετά την εγγραφή του, μου πρότεινε να τον βοηθήσω να μάθει να γράφει και να διαβάζει. Εγώ δέχτηκα, και σύντομα τα μαθήματα με τον Μανόλη πήραν τη μορφή καθημερινών συναντήσεων με σχεδόν όλα τα αγόρια και κορίτσια της *Γειτονιάς* καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαπεντάμηνης επιτόπιας έρευνας. Οι συναντήσεις αυτές έγιναν σταδιακά αφορμή και για άλλες δραστηριότητες με τα παιδιά, με τη συγκατάθεση φυσικά και των γονιών τους, και αποτέλεσαν τον βασικό πυρήνα της επιτόπιας έρευνας με τα παιδιά ηλικίας τεσσάρων έως δώδεκα ετών. Μεθοδολογικά, οι

συναντήσεις με διευκόλυναν στο να υιοθετήσω τις σύγχρονες μεθόδους που χρησιμοποιούνται στην επιτόπια έρευνα με τα παιδιά.¹⁸ Έτσι εκτός από την εκμάθηση γραφής και ανάγνωσης οι συναντήσεις μας εμπλουτίστηκαν με συνεδρίες γενικής συζήτησης, ζωγραφικής, φωτογραφίας και επισκέψεις σε χώρους εκτός του καταυλισμού. Κυρίως από το υλικό αυτό αντλώ δεδομένα προκειμένου να αναπτύξω το επιχείρημά μου για το ‘παράδοξο του σχολείου’.

Από την επιτόπια έρευνα οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως η σχολική εκπαίδευση δεν θεωρείται από τα παιδιά και τους γονείς τους πρωταρχική αλλά συμπληρωματική πηγή γνώσης. Μάλιστα, η γνώση αυτή εξυπηρετεί συγκεκριμένες ανάγκες και επιδιώξεις που συνοψίζονται στην εκμάθηση γραφής και ανάγνωσης. Για παράδειγμα, ο Μανόλης ήταν σαφής από την αρχή:

Ό,τι χρειάζομαι από το σχολείο είναι να μάθω να γράφω και να διαβάζω.

Το ίδιο υποστήριξε και ο εντεκάχρονος Δημήτρης:

Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μερικά¹⁹ απ’ αυτά που μαθαίνουμε στο σχολείο για να κάνουμε τη ζωή μας ευκολότερη. Ας πούμε, εγώ δεν νομίζω πως χρειάζομαι όλα αυτά που μαθαίνουμε στο σχολείο ... αν και να σου πω μου αρέσει να πηγαίνω στο σχολείο – νομίζω, έχει πλάκα. Να μάθω να γράφω και να διαβάζω θέλω. Αυτό θέλω μόνο. Γιατί, αν μάθω να γράφω και να διαβάζω, μετά όλα θα είναι ευκολότερα στη ζωή μου.

Το σημαντικότερο μορφωτικό κεφάλαιο παράγεται και αναπαράγεται στην εκτεταμένη οικογένεια μέσα από την πρακτική εξάσκηση. Πρωτευόντως το κεφάλαιο αυτό σχετίζεται με πνευματικές γνώσεις, συναισθηματικές ανταλλαγές και σωματικές πρακτικές που συντηρούν πολιτικές συγγένειας οι οποίες συνδέονται με τη λειτουργία της οικιακής ομάδας και την εργασία. Τα παιδιά και των δύο φύλων συμμετέχουν ενεργά στην παραγωγή και την αναπαραγωγή της γνώσης καθώς δεσμεύονται υλικά και συναισθηματικά σε σχέσεις στοργής και σεβασμού.

Από πολύ μικρή ηλικία (από τριών ή τεσσάρων ετών) τα παιδιά σταδιακά αναλαμβάνουν σημαντικά καθήκοντα μέσα στην εκτεταμένη οικογένεια που σχετίζονται με την οικιακή σφαίρα, συμμετέχουν στις οικονομικές δραστηριότητες της οικογένειας και εμπλέκονται σε ιεραρχικές σχέσεις συγγένειας. Βασικές προτεραιότητές τους είναι η φροντίδα μικρότερων αδελφών ή ξαδέλφων, η συντήρηση του οικιακού χώρου, η συμβολή στο οικογενειακό εισόδημα, σταδιακά η οικονομική τους ανεξαρτησία και βέβαια ο γάμος, ο

18 Ομαδικές συζητήσεις (*group discussions*), *role-plays*, συνεδρίες ζωγραφικής και φωτογραφίας, κ.ά..

19 Η υπογράμμιση δική μου.

οποίος είναι πάντα ο απώτερος στόχος και σημείο αναφοράς ακόμα και για παιδιά ηλικίας τριών ή τεσσάρων ετών.

Τόσο τα αγόρια όσο και τα κορίτσια θεωρούνται άμεσα υπεύθυνα για τη σωματική ακεραιότητα και την ηθική καθοδήγηση των μικρών αδελφών και ξαδέλφων τους. Σε πολλές περιπτώσεις, και ανάλογα με την ηλικία, τα μεγαλύτερα αγόρια και συχνότερα τα κορίτσια αναλαμβάνουν σχεδόν εξ ολοκλήρου τη φροντίδα των μικρότερων παιδιών (να τα πλύνουν, να τα ντύσουν, να τα ταΐσουν). Όπως για παράδειγμα, η δωδεκάχρονη Νικολέτα, τον τρίχρονο αδερφό της Φώτη.

Από τότε που γεννήθηκε, ήμουνα πάντα στο πλευρό του. Δεν κάνει τίποτα χωρίς εμένα. Δεν κοιμάται αν δεν τον κοιμήσω εγώ. Είμαι σα μάνα του, γι' αυτό είναι τόσο δεμένος μαζί μου, και εγώ μ' αυτόν.

Από την ηλικία των έξι ή επτά χρόνων τα κορίτσια εξασκούνται σε καθημερινή βάση δίπλα στη μητέρα, τη γιαγιά τους και τις θείες τους στη συντήρηση του οικιακού χώρου, το καθάρισμα, το πλύσιμο και το μαγείρεμα. Από την ίδια περίπου ηλικία, τα αγόρια εξασκούνται κοντά στον πατέρα, τον παπού και τους θείους τους σε εργασίες όπως το χτίσιμο και τη συντήρηση των παραγκών, το οδήγημα και τη συντήρηση του φορτηγού, την επισκευή μικροσυσκευών, το κόψιμο των ξύλων για τη σόμπα. Παράλληλα, τα παιδιά και των δύο φύλων, πουλώντας είδη οικιακής χρήσης στις λαϊκές αγορές, μικροαντικείμενα σε γιορτές και πανηγύρια, ή βοηθώντας τους γονείς τους στο εποχικό εμπόριο, συνεισφέρουν στο οικογενειακό εισόδημα και επιτυγχάνουν από νωρίς τη μερική οικονομική τους ανεξαρτησία.

Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό γιατί τόσο τα αγόρια όσο και τα κορίτσια στη *Γειτονιά* θεωρούσαν σημαντικότερη πηγή γνώσης στη ζωή τους κάποιο κοντινό συγγενικό πρόσωπο. Σχεδόν πάντα επρόκειτο για κάποιο πρόσωπο μέσα από την εκτεταμένη οικογένεια, όχι όμως απαραίτητα για τον γονέα. Για τα παιδιά μικρότερης ηλικίας, τα πρόσωπα από τα οποία αντλούν γνώσεις είναι πολλά και διαφορετικά, ενώ η έννοια της γνώσης φαίνεται πως συγχέεται σε μεγάλο βαθμό με την έννοια της στοργής και της αγάπης. Αυτό φαίνεται στα λόγια του Στέλιου: «Αγαπώ τη μαμά μου· από τη μαμά τα μαθαίνω όλα...»

Για τα παιδιά μεγαλύτερης ηλικίας, που σταδιακά αυτονομούνται από τη στενή επιτήρηση της οικογένειας και ανεξαρτητοποιούνται οικονομικά, η σημαντικότερη πηγή γνώσης συνδέεται ξεκάθαρα με την εργασία. Στο ερώτημα «τί είναι η σημαντική γνώση» ο Χάρης απαντά:

Το να μάθεις να μετράς χωρίς να κάνεις λάθη όταν πουλάς εμπορεύματα, να σκέφτεσαι πώς να κάνεις λεφτά, να φτιάχνεις το αμάξι, το στερεοφωνικό...

Η Καλλιόπη, για παράδειγμα, θεωρούσε πρώτα τον θείο και τον πατέρα της ως σημαντικότερες πηγές γνώσης:

Τα περισσότερα τα μαθαίνω από τον θείο μου, αυτά που έχουν να κάνουν με τη δουλειά και τον κόσμο γενικά, γιατί ο θείος μου που είναι έμπορος ταξιδεύει πολύ και έχει πάει παντού. Μ' αρέσει να ταξιδεύω μαζί του για δουλειά. Και ξέρει πολλούς ανθρώπους σε διάφορα μέρη. Όμως, μαθαίνω και από τον μπαμπά μου.

Για τη δωδεκάχρονη Νικολέτα, που είχε μόλις αρραβωνιαστεί, η εξω-οικιακή εργασία αποκτά δευτερεύουσα σημασία, ενώ η γνώση που παράγεται από την εργασία εντός του οικιακού χώρου γίνεται πρώτη προτεραιότητα. Η Νικολέτα, λοιπόν, θεωρεί βασική τη γνώση που προέρχεται από τη μητέρα και τη γιαγιά της:

Η μαμά μου δείχνει πως να κάνω πράγματα με τη γιαγιά μου στην κουζίνα και στο σπίτι. Μαθαίνω απ' αυτές πως να μαγειρεύω, να πλένω και να κρατώ το πάντα καθαρά.

Βεβαίως, τα παιδιά αναγνωρίζουν πως «χρήσιμη» γνώση μπορεί να παραχθεί και εκτός οικογενείας, όπως η γνώση που παράγεται στο σχολείο, ή ακόμα από την τηλεόραση, το ραδιόφωνο, ή τις εφημερίδες. Ωστόσο, τις γνώσεις αυτές τα παιδιά της *Γειτονιάς* τις αξιολογούν ως λιγότερο σημαντικές, ή ακριβέστερα ασύμβατες με τον τρόπο ζωής τους.

Κάποια μέρα, καθώς ξεφυλλίζαμε με τα παιδιά μια εγκυκλοπαίδεια με εικόνες από διαφορετικά φυσικά φαινόμενα και τους εξηγούσα πώς προκαλούνται τα ηφαίστεια και οι σεισμοί, ακολούθησε η παρακάτω κουβέντα:

Νικολέτα: “Μμμ, Τα ξέρεις όλα Ήβη! Θεέ μου... Ξέρεις όλα αυτά!”

Στέλιος: “Βέβαια τα ξέρει όλα, αφού είναι *μπαλαμύ*²⁰ [μη-Τσιγγάνα Ελληνίδα]!”

Καλλιόπη: “Ε και; Τα ξέρει επειδή πήγε στο σχολείο.”

Νικολέτα: “Όλα αυτά τα έμαθες στο σχολείο;”

Ήβη: “Ναι, η Καλλιόπη έχει δίκιο· αυτά που σας λέω τώρα τα έμαθα στο σχολείο. Και διάβασα και λίγο από μόνη μου. Αλλά, σίγουρα δεν τα ξέρω όλα.”

Νικολέτα [στον Στέλιο]: “Ναι, αν και εσύ είχες τελειώσει το σχολείο, όπως η Ήβη, θα τα ήξερες και εσύ όλα αυτά. Σωστά δεν τα λέω, Ήβη; Δεν έχει

20 Η υπογράμμιση δική μου.

σημασία που είναι μπαλαμή.”

Ήβη: “Όχι βέβαια, δεν έχει.”

Νικολέτα: “Ήβη, πόσα χρόνια χρειάζονται να τελειώσεις το σχολείο;”

Ήβη: “Να μετρήσουμε πόσα χρόνια μας παίρνει να τελειώσουμε το σχολείο: έξι χρόνια στο δημοτικό, τρία στο γυμνάσιο και τρία στο λύκειο, που μας κάνει δώδεκα χρόνια σύνολο. Και αν θέλεις να γίνεις δασκάλα ή γιατρός, όπως εσύ [στην Καλλιόπη], χρειάζονται τέσσερα με έξι χρόνια ακόμα...”

Καλλιόπη: “Δηλαδή; πόσα χρόνια είναι όλα μαζί;”

Ήβη: “Δεκαέξι με δεκαοκτώ.”

Τότε όλοι σταμάτησαν για λίγο τρομαγμένοι να αθροίσουν τα χρόνια και ξαφνικά η Καλλιόπη γελώντας δυνατά μου είπε:

Έλα τώρα, ρε Ήβη, θα έχω πεθάνει μέχρι τότε! Δεν έχουμε χρόνο *εμείς*²¹ να κάνουμε όλα αυτά τα χρόνια...

Είναι προφανές, πως τα παιδιά αναγνωρίζουν πως το σχολείο και οι υποχρεώσεις τους στην οικογένεια συγκρούονται πρακτικά. Η κυνική διαπίστωση της δωδεκάχρονης Νικολέτας πως θα εξαντλούνταν ο κύκλος της ζωής της, αν αποφοιτούσε κανονικά από το λύκειο και σπούδαζε δασκάλα ή γιατρός, αφού θα χρειαζόταν δεκαέξι με δεκαοκτώ χρόνια, είναι ενδεικτική της σύγκρουσης αυτής. Σε άλλη περίπτωση, η Νικολέτα μου εκμυστηρεύτηκε πως εμπόδιο στα σχέδιά της να φοιτήσει στο σχολείο ήταν ο μικρός της αδερφός, ο Φώτης:

Θα ήθελα ακριβώς το ίδιο [με την Καλλιόπη, να γίνει δασκάλα ή γιατρός] ή αστυνομικός... αλλά πώς να το κάνω αφού δεν πάω σχολείο; Δεν μπορώ να το κάνω... δεν μπορώ να αφήσω τον Φώτη μου. Ο Φώτης μου είναι τα πάντα για μένα. Πώς μπορώ να τον αφήσω μόνο του; [αγκαλιάζοντας και φιλώντας το μικρότερό της αδελφό που καθόταν στα πόδια της]

Αναμφίβολα, η ιεράρχηση των προτεραιοτήτων των παιδιών στην καθημερινότητά τους σε συνδυασμό με τις μελλοντικές τους προσδοκίες αντανακλά τον βαθμό της ασυμβατότητας μεταξύ σχολικής φοίτησης και οικογένειας.

Βέβαια, παρά το γεγονός ότι τα παιδιά αντιλαμβάνονται την ασυμβατότητα μεταξύ των προτεραιοτήτων τους μέσα στην οικογένεια και των υποχρεώσεων που γεννά η σχολική φοίτηση, η στάση τους απέναντι στο σχολείο δεν είναι ευθέως απορριπτική. Στις περισσότερες μάλιστα περιπτώσεις τα παιδιά δηλώνουν πως θα ήθελαν να συμμετέχουν στη σχολική εκπαίδευση, στον βαθμό και την έκταση που η συμμετοχή τους δεν γίνεται εμπόδιο στη ζωή

21 Η υπογράμμιση δική μου.

τους μέσα στην οικιακή ομάδα και στις μελλοντικές τους επιδιώξεις. Όταν όμως συνειδητοποιούν ότι το πρόγραμμα και οι απαιτήσεις του σχολείου συγκρούονται με οικογενειακές αξίες και αντιλήψεις περί γάμου, με τις ευθύνες στην οικιακή σφαίρα και την εργασία, τότε ξεκάθαρα επιλέγουν την οικογένεια εις βάρος της σχολικής φοίτησης.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Μανόλη, ο οποίος κάποια στιγμή κατά την περίοδο της επιτόπιας έρευνας αποφάσισε να επιστρέψει στο σχολείο, θεωρώντας πως είχε καλύψει τα κενά του μέσα από τις συνεδρίες μας στον καταυλισμό. Δεν μπορούσε μάλιστα να εξηγήσει, γιατί ο διευθυντής του σχολείου του είπε πως έπρεπε να περιμένει ως την επόμενη σχολική χρονιά προκειμένου να επαναλάβει την ίδια τάξη, επειδή έμεινε από απουσίες. Για τον Μανόλη, όπως και για τον πατέρα του, το ότι έλειψε από το σχολείο γιατί βοηθούσε στη δουλειά του παππού του, ή γιατί είχε υποχρέωση να παρευρίσκεται σε γάμους συγγενών ήταν απόλυτα δικαιολογημένο:

Μανόλης: “Έλα ρε Ήβη, γιατί αυτός... μου λέει να ξανακάνω πάλι την ίδια τάξη;”

Ήβη: “Νομίζω, επειδή έχασες πολλά μαθήματα για πολλές μέρες. Ήταν πολλές;”

Μανόλης: “Δεν ξέρω... Ναι, πολλές νομίζω. Ε, και; Θα διαβάσω μόνος μου για λίγες μέρες. Θα διαβάσω σπίτι. Δεν είναι τίποτα σοβαρό!”

Ήβη: “Υπάρχει κάποιος νόμος που λέει ότι αν δεν πας στο μάθημα για περισσότερες από κάποιες μέρες, μένεις στην ίδια τάξη και πρέπει να την ξανακάνεις. Και εσύ πρέπει να ξεπέρασες αυτές τις μέρες...”

Μανόλης: “Αλλά δεν ήταν γιατί δεν ήθελα να πάω σχολείο. Ή δουλεύα με τον παππού, ή δεν μπορούσα να ξυπνήσω, γιατί είχα γάμο και κοιμόμουν αργά. [Σε εμένα] Σε παρακαλώ, εσύ να πας να του πεις, να του εξηγήσεις...”

Και ο πατέρας του στενοχωρημένος για τον γιό του που έκλαιγε μου είπε:

Μα τί έκανε, Ήβη; Δούλευε, δεν καθόταν, Χριστούγεννα ήταν, ήθελε να δουλέψει με τον παππού του στα δέντρα... να βγάλει το χαρτζιλίκι του...

Το ‘παράδοξο του σχολείου’ και η διαπραγμάτευση της διαφορετικότητας των Τσιγγάνων της Γειτονιάς μέσα από την αξία της «νοικοκυροσύνης»

Η σύγκρουση μεταξύ των απαιτήσεων του σχολείου και της ανάληψης ευθυνών μέσα στην οικογένεια έχει άμεσες επιπτώσεις στις ζωές των

παιδιών που λόγω του αναλφαβητισμού περιθωριοποιούνται κοινωνικά. Παρόλα αυτά, και καθώς τα παιδιά συμμετέχουν ενεργά στις πολιτικές των ταυτοτήτων, η ίδια αυτή ασυμβατότητα μετασχηματίζεται σε κύριο όχημα διαπραγμάτευσης της διαφορετικότητας των κατοίκων της *Γειτονιάς*. Στο σημείο αυτό θα προσπαθήσω να καταδείξω πώς η περιθωριακή συμμετοχή του εν λόγω πληθυσμού στο σχολείο συνιστά το κύριο μέσο διαπραγμάτευσης της θέσης τους στην ελληνική κοινωνία με όρους πολιτισμικής συνάφειας με τη μη τσιγγάνικη πλειοψηφία και το κράτος, αλλά και επιτρέπει την ανάδειξη διαφορών σε σχέση με σημαίνοντες «άλλους», κυρίως τους Αλβανούς Τσιγγάνους γείτονές τους.

Η παρούσα ανάλυση διαφοροποιείται από εθνογραφικές έρευνες (Sutherland 1977, 1975· Miller, 1975· Okely, 1983) στις οποίες διαφορετικοί τσιγγάνικοι πληθυσμοί εμφανίζονται να συγκροτούν μια συλλογική αίσθηση του εαυτού αποκλειστικά μέσα από την αντίστιξη εκφράσεων της «τσιγγανότητας» με κυρίαρχες ιδεολογίες και κρατικές πρακτικές.²² Τέτοιες κατηγοριοποιήσεις ενισχύουν την εντύπωση πως οι εκφράσεις «τσιγγανότητας» βρίσκονται σε μόνιμη αντιδιαστολή με τις αντιλήψεις των Τσιγγάνων για τον μη Τσιγγάνο «άλλο» καθώς και με τις ιδεολογίες μιας κεντρικής εξουσίας και του κράτους, ενώ άκριτα συμπεραίνουν ότι οι Τσιγγάνοι απέχουν ή θυματοποιούνται από τους επίσημους κρατικούς μηχανισμούς.

Η διαρκής έμφαση σε μια ανταγωνιστική σχέση των Τσιγγάνων με την περιβάλλουσα κοινωνία ενδυναμώνει και αναπαράγει ερμηνείες που ανα-

22 Μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1990, η ανάλυση της σχέσης των Τσιγγάνων με την περιβάλλουσα κοινωνία και το κράτος σκιαγραφείται από την πλειοψηφία των εθνογράφων των Τσιγγάνων (Okely, 1983; Sutherland, 1977, 1975; Miller, 1975) ως άκαμπτη και ανελαστική, παραμένοντας εγκλωβισμένη σε δυϊστικά εξηγητικά μοντέλα που παραπέμπουν στις θεωρίες του δομισμού. Στις προσεγγίσεις αυτές η ένταση στη σχέση των Τσιγγάνων με το κράτος, αλλά και με τους μη-Τσιγγάνους, εντοπίζεται στις ιδιαιτερότητες του τρόπου ζωής των Τσιγγάνων (νομαδική ζωή, μετακίνηση, εναλλακτικές μορφές οικονομικής δραστηριότητας). Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, οι εθνογράφοι των Τσιγγάνων εξηγούν αφενός, το πώς οι παραπάνω ιδιαιτερότητες καθιστούν τους Τσιγγάνους «απειλή» για την κατεστημένη τάξη των πραγμάτων, και αφετέρου, το πώς η ένταση αυτή συντηρείται και αναπαράγεται από την πλευρά των Τσιγγάνων. Περί τα τέλη της δεκαετίας του 1990, δύο σημαντικοί μελετητές των Τσιγγάνων, ο Michael Stewart (1999, 1997) και η Paloma Guy Y Blasco (1999) αποδεσμεύονται από τα παραπάνω δυϊστικά εξηγητικά σχήματα που εμφανίζουν τους Τσιγγάνους ως «κλειστά» σύνολα. Μέσα από παραδείγματα που εστιάζουν στους Ρομ της Ουγγαρίας και τους Τσιγγάνους της Ισπανίας, αντίστοιχα, καταδεικνύουν τη σχετικότητα και τη ρευστότητα διαφορετικών εκφράσεων «τσιγγανότητας», καθώς και μια σχέση μεταξύ Τσιγγάνων και κράτους που χαρακτηρίζεται από μεγαλύτερη πλαστικότητα. Παρόλο, όμως, που οι δύο προαναφερθέντες μελετητές επισημαίνουν πως η «τσιγγανότητα» είναι μια ρευστή κατηγορία που συγκροτείται στο παρόν, δεν εξηγούν επαρκώς τους τρόπους με τους οποίους η ρευστότητα αυτή κατασκευάζεται και αναπαράγεται σε διαφορετικές συνθήκες. Το ερμηνευτικό αυτό κενό έρχονται να καλύψουν νεότερες εθνογραφικές έρευνες σε τσιγγάνικους πληθυσμούς και ιδιαίτερα η έρευνα της Lemon (2001, 2000) για τους Τσιγγάνους της Ρωσίας.

πόφευκτα συντηρούν αντιλήψεις περί ομοιογένειας των Τσιγγάνων στο εσωτερικό των εθνικών συνόρων. Η μονοδιάστατη αυτή προσέγγιση όχι μόνο αγνοεί σημαντικές διαφοροποιήσεις μεταξύ τσιγγάνικων πληθυσμών σε πολλούς τομείς της κοινωνικής και οικονομικής τους ζωής μέσα στα ίδια εθνικά σύνορα,²³ αλλά και υποβαθμίζει τη σημασία της μεταξύ τους αλληλόδρασης στις διαδικασίες παραγωγής της πολιτισμικής διαφοράς σε συνθήκες μετανάστευσης και παγκοσμιοποίησης. Επίσης, μια τέτοια προσέγγιση αφήνει ανεξερεύνητες πιθανόν διαφοροποιημένες στάσεις τους απέναντι στο κράτος, όπως στρατηγικές ενσωμάτωσης, ή τον βαθμό συμμετοχής τους σε κρατικούς μηχανισμούς.²⁴

Σε αντίθεση με τις παραπάνω θεωρήσεις, η συλλογική αίσθηση του εαυτού των κατοίκων της *Γειτονιάς*, όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, συγκροτείται γύρω από αλληλοσυνδεδεμένες αντιλήψεις περί «ελληνικότητας» και «τσιγγανότητας» οι οποίες εκφράζονται πρωτίστως μέσα από την εντόπια κατηγορία της «νοικοκυροσύνης». Η Μπακαλάκη (2006),²⁵ υιοθετώντας την οπτική του Taussig (1993) για την παραγωγή της ομοιότητας και της διαφοράς μέσα από μμητικές διαδικασίες, εξηγεί το πώς η μίμηση παράγει ομοιότητες καθώς και το πώς η ομοιότητα μπορεί να μετατραπεί μέσα από την επινοητική δράση των υποκειμένων σε όχημα ανάδειξης και διαπραγμάτευσης της διαφοράς, ιδιαίτερα σε συνθήκες υπαγωγής των υποκειμένων σε ένα κυρίαρχο μοντέλο.

Η έμφαση σε πολιτικές που σχετίζονται με τη διαπραγμάτευση των καθημερινών σχέσεων και πρακτικών μάς επιτρέπει να εντοπίσουμε τα σημεία «πολιτισμικής οικειότητας» (*“cultural intimacy”*) –όπως τα χαρακτηρίζει ο Herzfeld (1997)– δηλαδή σημεία ταύτισης ανάμεσα σε τοπικές ιδεολογίες, καθημερινές σχέσεις και άτυπες πρακτικές και την επίσημη ρητορική και τις πολιτικές του κράτους. Ταυτόχρονα, μας δίνει τη δυνατότητα να ανακαλύψουμε τους τρόπους με τους οποίους κυρίαρχες αντιλήψεις γίνονται αντικείμενο ανασηματοδότησης και αναδιαπραγμάτευσης από τους τοπικούς πληθυσμούς (Herzfeld, 2001: 218).²⁶

23 Όπως η γλώσσα, η θρησκεία, ο γάμος, η εργασία, το επίπεδο αλφαριθμητισμού τους, το αν είναι μόνιμα εγκατεστημένοι, ημιμετακινούμενοι ή μετακινούμενοι πληθυσμοί.

24 Μάλιστα, πρόσφατα εθνογραφικά παραδείγματα επιβεβαιώνουν πως πληθυσμοί Τσιγγάνων στην Ευρώπη οικειοποιούνται πολιτικές του κράτους και τις χρησιμοποιούν προς όφελός τους, όπως οι Τσιγγάνοι της Μαδρίτης (Gay Y Blasco, 1999), επανασηματοδοτούν εθνικιστικές ιδεολογίες, όπως ομάδες Τσιγγάνων της Ρωσίας (Lemon, 2000), ή δουλεύουν για τον κρατικό μηχανισμό, όπως τσιγγάνικες ελίτ στη Βουλγαρία (Marushiakova και Popov, 2001β).

25 Μέσα από μία σειρά εύστοχων παραδειγμάτων από την ελληνική εθνογραφία.

26 Ο Herzfeld (2001: 53; 1997: 139) βλέπει στις εντάσεις μεταξύ επίσημου λόγου και άτυπων καθημερινών πρακτικών ένα σημαντικό πεδίο δράσης που επιτρέπει στα κοινωνικά υποκείμενα να παράγουν ομοιότητες και διαφορές μέσα από διαρκείς ανασηματοδοτήσεις τις οποίες ονομάζει «κοινωνικές ποιητικές» (*“social poetics”*).

Στην περίπτωση μας, ο όρος «Έλληνας Τσιγγάνος»²⁷ που υιοθετούν οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* τόσο στον καθημερινό όσο και στον επίσημο λόγο τους φέρει ξεκάθαρες συνδηλώσεις που αντιδιαστέλλουν τον συλλογικό εαυτό με διαφορετικούς πληθυσμούς Τσιγγάνων και ταυτόχρονα τείνουν να τον αναγάγουν εγγύτερα πολιτισμικά με την κυρίαρχη ομάδα. Πρόκειται, ωστόσο, για έναν αμφίσημο όρο ο οποίος παραπέμπει σε μια *a priori* διάκριση μεταξύ των συγκεκριμένων Τσιγγάνων και της μη τσιγγάνικης πλειοψηφίας,²⁸ διάκριση την οποία οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* προσπαθούν άλλοτε να την υπερβούν και άλλοτε να την υπερτονίσουν. Ο όρος «Έλληνας Τσιγγάνος» ανακατασκευάζεται διαρκώς από τους κατοίκους της *Γειτονιάς* μέσα από εύπλαστες και ευμετάβλητες κατηγοριοποιήσεις του «εαυτού» και των «άλλων» («Τσιγγάνος», «Έλληνας», «Μπαλαμός», «Αλβανός») σε διαφορετικά συμφραζόμενα και απέναντι σε διαφορετικούς συνομιλητές.

Εδώ, η λέξη «Έλληνας» δεν λειτουργεί συμπληρωματικά ως επιθετικός προσδιορισμός που παραπέμπει στον τόπο εγκατάστασης και εργασίας του συγκεκριμένου πληθυσμού Τσιγγάνων, όπως συχνά συναντάμε τέτοιους προσδιορισμούς στην αγγλική κυρίως βιβλιογραφία για τους Τσιγγάνους (*Irish Gypsies, British Travellers*). Επίσης, οι λέξεις «Έλληνας» και «Τσιγγάνος» δεν προσεγγίζονται ως διακριτές κατηγορίες, αλλά ως διασταυρούμενες και αλληλένδετες έννοιες που διαπλέκονται στη διαδικασία της κατασκευής και ανακατασκευής της συλλογικής εμπειρίας του ανήκειν και της διαφορετικότητας.

Η εμπειρία αυτή είναι συνυφασμένη με θρησκευτικές πρακτικές (όπως το ετήσιο προσκύνημα στην Παναγία της Τήνου), αντιλήψεις για τη γλώσσα και την εντοπιότητα καθώς και εθνικιστικά ιδεολογήματα. Το γεγονός ότι οι συγκεκριμένοι Τσιγγάνοι δεν μιλούν καθόλου τη Ρομανή αλλά αποκλειστικά την ελληνική γλώσσα, η έμπρακτη αφοσίωσή τους στην ορθόδοξη χριστιανική πίστη και η έμφαση που δίνουν στον τόπο καταγωγής και ανατροφής των προγόνων τους, τη Χαλκίδα, τους δίνει σημαντικό χώρο στο πεδίο της διαπραγμάτευσης μιας «ελληνικής» και συνάμα «τσιγγάνικης» ταυτότητας.

27 Ως αυτοπροσδιοριστικός ο όρος «Έλληνας Τσιγγάνος» αφορά θετικές ή και ουδέτερες αναπαραστάσεις του συλλογικού εαυτού των κατοίκων της *Γειτονιάς* τόσο στον καθημερινό όσο και στον επίσημο λόγο τους (απέναντι σε εκπροσώπους μη κυβερνητικών οργανώσεων, εκπροσώπους της τοπικής αυτοδιοίκησης και διοικητικούς υπαλλήλους, σε δημοσιογράφους και ακαδημαϊκούς, συμπεριλαμβανομένης και της εθνογράφου). Όμως, στον καθημερινό τους λόγο, και σε συνθήκες ανταγωνισμού μεταξύ τους, συχνά υιοθετούν όρους που τους αποδίδονται στερεοτυπικά από τη μη τσιγγάνικη πλειοψηφία με αρνητικές συνδηλώσεις για την αναπαράσταση του συλλογικού εαυτού. Ανάλογα με τα συμφραζόμενα, οι όροι «Γύφτος» ή «Γυφτιά» μπορεί να χρησιμοποιηθούν ως συνδηλωτικά της «μιαρότητας», της «αναξιοπιστίας», του «κατώτερου» στην κοινωνική ιεραρχία.

28 Η διάκριση αυτή επιβεβαιώνεται στο λόγο των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς* και από την χρήση όρων, όπως «Τσιγγάνος» /«Μπαλαμός», «εμείς» /«εσείς», «δικός μας» /«δικός σας», κ.λπ..

Μάλιστα, ο καθημερινός τους λόγος παραπέμπει πολύ συχνά σε έναν εθνικιστικό λόγο που αντανακλά όχι μόνο τις διαπλεκόμενες αντιλήψεις «ελληνικότητας» και «τσιγγανότητας», αλλά και την έμφαση που δίνουν στο κριτήριο της «ελληνικότητας» προκειμένου να διαφοροποιηθούν από τους Τσιγγάνους γείτονές τους. Τα λόγια του εξάχρονου Στέλιου είναι ενδεικτικά:

Ποιοί είναι οι «αληθινοί» Τσιγγάνοι; Οι Έλληνες Τσιγγάνοι! Αυτοί [οι Αλβανοί Τσιγγάνοι] μένουν εδώ αλλά είναι από την Αλβανία, ενώ εμείς ζούμε εδώ αλλά είμαστε από τη Χαλκίδα! Εμείς είμαστε οι «αληθινοί» Τσιγγάνοι γιατί γεννηθήκαμε εδώ. Είμαστε Χαλκιδαίοι εμείς! Αυτοί είναι Γύφτοι! Μιλάνε Γύφτικα στο σπίτι τους αυτοί... όχι Ελληνικά. Και ξέρεις, δεν έχουνε Θεό στην Αλβανία...

Πέραν του τυποποιημένου λόγου, η εθνογραφική έρευνα μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* οικειοποιούνται μια κυρίαρχη αξία στην ελληνική κοινωνία, αυτή της «νοικοκυροσύνης»,²⁹ και την ανασηματοδοτούν, προκειμένου να διαπραγματευθούν το ανήκειν και τη διαφορετικότητά τους. Την αξία αυτή τη χρησιμοποιούν ως κύριο μέσο αναπαραγωγής πολιτικών συγγένειας καθώς και ως βάση στην οποία αποτιμάται ο ατομικός και συλλογικός εαυτός. Παράλληλα, την ανασηματοδοτούν για να εκφράσουν αλληλοσυνδεόμενες αντιλήψεις περί «ελληνικότητας» και «τσιγγανότητας» και να διαπραγματευθούν τη σχέση τους με σημαίνοντες «άλλους» και το κράτος. Σε αυτούς τους «άλλους» ανήκουν τόσο οι μη Τσιγγάνοι Έλληνες όσο και διαφορετικές κοινότητες Τσιγγάνων (κυρίως οι Αλβανοί Τσιγγάνοι).

Με ιθαγενείς όρους, η αξία της «νοικοκυροσύνης» αφορά στους τρόπους αναπαραγωγής αντιλήψεων και πρακτικών που συνδέονται με τα καθήκοντα της συγγένειας και την οργάνωση του εκτεταμένου νοικοκυριού. Οι έννοιες της «καλής νοικοκυράς» και του «καλού νοικοκύρη» προβάλλουν κεντρικές στον ιθαγενή λόγο. Οι έννοιες αυτές σχετίζονται με την ικανότητα των γυναικών και των ανδρών διαφορετικών ηλικιών να φέρουν σε πέρας συνδυαστικά και συμπληρωματικά οικιακές και εξω-οικιακές εργασίες στο εκτεταμένο νοικοκυριό. Έτσι διασφαλίζεται η πολυλειτουργικότητα και η ευελιξία σε σχήματα εργασιών που αποσκοπούν στη μεγιστοποίηση των εισοδημάτων και την ελαχιστοποίηση των δαπανών της εκτεταμένης οικογένειας, σε συνδυασμό με τη συντήρηση της οικιακής ομάδας, την καθαριότητα και τη φροντίδα των μελών της.³⁰

29 Όπως μας έχουν δείξει οι εθνογράφοι τις Ελλάδας (Hirschon, 1993· Παπαταξιάρχης και Παραδέλλης, 1992· Loizos και Papataxiarchis, 1991· Salamon και Stanton, 1986· Dubisch, 1986· Danforth, 1983· Du Boulay, 1974· Campbell, 1964· Friedl, 1962).

30 Η πολυλειτουργικότητα και η ευελιξία των σχημάτων αυτών εργασίας στηρίζονται στις

Στην ουσία, οι έννοιες του «καλού νοικοκύρη» και της «καλής νοικοκυράς» αποτελούν σημείο αναφοράς πρακτικών του σχετιζέσθαι στη βάση των οποίων αξιολογείται ο ατομικός εαυτός με όρους συνεισφοράς στα καθήκοντα της συγγένειας. Οι πρακτικές αυτές αφορούν σωματικές επιτελέσεις έμφυλα και ηλικιακά προσδιορισμένες με έντονο παραστασιακό περιεχόμενο.³¹ Υποστηρίζονται, μάλιστα, στον καθημερινό λόγο από τη ρητορική της «νοικοκυροσύνης», δηλαδή, από εμφατικά λεκτικά σχήματα που αναδεικνύουν τη σημασία της τελετουργικής επίδειξης των εργασιών αυτών και προσδίδουν γόητρο στα άτομα που τις επιτελούν.

Τα παιδιά συγκεκριμένα, όπως ανέφερα παραπάνω, εκπαιδεύονται από νωρίς στις οικιακές δραστηριότητες και την εργασία και αναλαμβάνουν την υποχρέωση να φροντίζουν τα μικρότερα μέλη της οικογένειάς τους. Η σημασία της «νοικοκυροσύνης» για το συγκεκριμένο πληθυσμό αντικατοπτρίζεται στα λόγια των γονέων και συγγενών για τον τρόπο που εκπληρώνουν τα παιδιά τα καθήκοντά τους στην οικογένεια. Για παράδειγμα, η Κατερίνα, η μητέρα του εξάχρονου Στέλιου, περιγράφει με έκδηλη υπερηφάνεια μπροστά στους συγγενείς της το πώς ο γιός της δούλεψε αυτόνομα πουλώντας χαρταετούς:

Ο Στέλιος μου είναι μόνο έξι, αλλά μου ζήτησε να δουλέψει μοναχός του να βγάλει το χαρτζιλίκι του. Τον αφήσαμε σε μια γωνιά λίγο πέρα από 'μάς και κοιτάζαμε μοναχά μη και θέλει κάτι με τα λεφτά.

Από την άλλη πλευρά, η Ιφιγένεια, η γιαγιά του εντεκάχρονου Δημήτρη, ανησυχούσε διαρκώς για τον εγγονό της που προτιμούσε το ποδόσφαιρο από τη δουλειά:

Του λέω, πάρε μια πλαστική σακούλα με βετέξ και πήγαινε να τα πουλήσεις στη Λαϊκή τα πρωινά, αλλά δε θέλει... μόνο ποδόσφαιρο θέλει να παίζει. Ε, με τον πατέρα του πάει καμιά φορά... Μόνο η μπάλα τον νοιάζει. Αλλά μόλις βρει κορίτσι και θέλει να το πάρει, θα το κάνει... Μετά θα τρέχει κάθε μέρα στη δουλειά.

Όσο για τη δωδεκάχρονη Νικολέτα, που αρραβωνιάστηκε την περίοδο της επιτόπιας έρευνας, όλοι οι κάτοικοι του καταυλισμού θαύμαζαν την πειθαρχία

αρχές της αλληλοστήριξης και της αλληλοκάλυψης, ή αλλιώς, στους τρόπους με τους οποίους άνδρες και γυναίκες διαφορετικών ηλικιών διαχειρίζονται και προσφέρουν τον χρόνο τους στα καθήκοντα της συγγένειας.

31 Για παράδειγμα, οικιακές εργασίες που σχετίζονται με την τάξη και την καθαριότητα για τις γυναίκες, ή εργασίες που σχετίζονται με τη συντήρηση του οικιακού χώρου για τους άνδρες, επιτελούνται καθημερινά σε κοινή θέα στον καταυλισμό. Έτσι, ο τρόπος επιτέλεσης των εργασιών αυτών και το μέγεθος της συνεισφοράς του κάθε ατόμου στα καθήκοντα της συγγένειας αξιολογούνται διαρκώς από τα υπόλοιπα μέλη της *Γειτονιάς*.

της και τον τρόπο που ανταποκρινόταν στα νέα της καθήκοντα. Συγκεκριμένα, μια νεαρή μητέρα, η Μαρίνα, μου επισήμανε:

Πρώι πρώι ετοιμάζει τον αδερφό της και πάει στη Λαϊκή για δουλειά, μετά γυρίζει, τον ταΐζει, τον κοιμίζει, βοηθάει τη μάνα της στο νοικοκυριό και μετά πάει και στην πεθερά της και βοηθάει. Θα γίνει αυτή η καλύτερη νοικοκυρά, καλύτερη απ' όλες μας.

Δίνοντας προτεραιότητα σε αξίες όπως ο γάμος, η οικογένεια και το νοικοκυριό, καθώς και μέσα από διαδικασίες εξιδανίκευσης του παρελθόντος (συγκεκριμένες πρακτικές διαχείρισης και πειθάρχησης του σώματος που υποστηρίζονται από μια ρητορική για την ηθική του παρελθόντος),³² οι Τσιγγάνοι του καταυλισμού θεωρούν τους εαυτούς τους θεματοφύλακες και συνεχιστές της ελληνικής «παράδοσης» που κινδυνεύει να χαθεί. Μέσα από την κατασκευή ενός φαντασιακού μη τσιγγάνικου «ελληνικού» παρελθόντος, η θεώρηση του «αληθινού» ή του «αυθεντικού» Τσιγγάνου διασταυρώνεται με αντιλήψεις περί «αυθεντικής ελληνικότητας».

Πολύ συχνά, οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* χρησιμοποιούσαν φράσεις, όπως «εμείς το κάνουμε όπως οι γιαγιάδες σας» ή «όπως κάναν οι παλιοί δικοί σας», για να συγκρίνουν ιθαγενείς πρακτικές της «νοικοκυροσύνης»,³³ του γάμου³⁴ και αντιλήψεις για τη γυναικεία σεξουαλικότητα³⁵ με αυτές της πλειοψηφίας. Για παράδειγμα: «Εγώ πλένω τα ρούχα στο χέρι, όπως οι παλιές», «ανοίγω φύλλο, όπως η γιαγιά σου», «Οι δικές μας οι γυναίκες είναι τίμιες και καθαρές, σαν τις παλιές δικές σας, όχι μαγαρισμένες... σαν τα κορίτσια σήμερα».

Σε ένα πρώτο επίπεδο, λοιπόν, η ανασηματοδότηση της έννοιας της «νοικοκυροσύνης» επιτρέπει στον συγκεκριμένο πληθυσμό Τσιγγάνων να αναζητά σημεία ταύτισης με τη μη τσιγγάνικη πλειοψηφία που ταυτόχρονα τον καθιστούν διαφορετικό σε σχέση με τον Τσιγγάνο «άλλο». Σε ένα δεύτερο

32 Η πειθάρχηση του σώματος εδώ είναι το αποτέλεσμα εσωτερικής επιβολής σωματικών πρακτικών μέσω της οποίας ο εαυτός προβάλλεται σε σχέση με τους άλλους τόσο μέσα στην οικογένεια όσο και έξω από αυτή. Οι πρακτικές αυτές σχετίζονται άμεσα με ένα αξιακό σύστημα το οποίο αντανακλά τα ιδεώδη της οικογένειας και της αλληλεγγύης, αντιλήψεις για το φύλο και τη σεξουαλικότητα, την τιμή και τον σεβασμό. Η διαχείριση της σεξουαλικότητας των νεαρών κοριτσιών για παράδειγμα αποτελεί έναν από τους βασικούς όρους ηθικής συνάφειας με τους οποίους οι κάτοικοι του καταυλισμού δεσμεύονται στον κόσμο της συγγένειας.

33 Αντιλήψεις και πρακτικές που αφορούν στις μεθόδους που επιτελούνται οικιακές εργασίες, όπως για παράδειγμα το πλύσιμο των ρούχων στη σκάφη και όχι στο πλυντήριο, ή το μαγείρεμα στο φούρνο με ξύλα.

34 Αντιλήψεις και πρακτικές που αφορούν στον γάμο μεταξύ ανηλίκων και την αποφυγή των διαζυγίων.

35 Αντιλήψεις για τη διαχείριση της γυναικείας σεξουαλικότητας και την πρακτική της παρθενίας.

επίπεδο ο εν λόγω πληθυσμός καταρχήν διαφοροποιείται από την κυρίαρχη ομάδα μέσα από τον βαθμό και τους τρόπους που εκπληρώνει τις αξίες της συγγένειας και της οικιακότητας. Ωστόσο, στη συνέχεια η διαφοροποίηση αυτή τακτοποιείται από τους Τσιγγάνους της *Γειτονιάς* μέσα από την κατασκευή ενός φαντασιακού «ελληνικού» παρελθόντος, τα ιδεώδη του οποίου θεωρούν πως πραγματώνουν στο παρόν.

Επιστρέφοντας στο 'παράδοξο του σχολείου', τόσο τα παιδιά της *Γειτονιάς* όσο και οι γονείς τους δε θεωρούν τη συμμετοχή τους στη σχολική εκπαίδευση ως απαραίτητο στοιχείο στη διαπραγμάτευση του συλλογικού εαυτού. Αντίθετα, η περιθωριακή συμμετοχή ή η μη συμμετοχή στο σχολείο, στην ουσία ισχυροποιεί την αίσθηση της «ελληνικότητάς» τους καθώς αντανακλά την έμφαση που δίνουν στην αξία της «νοικοκυροσύνης». Με άλλα λόγια, η διαφορετικότητα των συγκεκριμένων Τσιγγάνων συγκροτείται στο περιθώριο της επίσημης εκπαιδευτικής διαδικασίας. Καθώς οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* αναγνωρίζουν πως λόγω του αναλφαβητισμού τους περιθωριοποιούνται κοινωνικά, αναστρέφουν την ελλειμματική αυτή θέση, προκειμένου να ισχυροποιήσουν την αίσθηση της διαφορετικότητάς τους.

Οι επιθυμίες τους σε σχέση με τη σχολική φοίτηση αποτυπώνονται στις εκδηλώσεις ζήλιας από την πλευρά των κατοίκων της *Γειτονιάς* για την ομολογουμένως επιτυχημένη συμμετοχή ενός σημαντικού αριθμού παιδιών από τον παρακείμενο καταυλισμό και τα γειτονικά σπίτια Τσιγγάνων από την Αλβανία στη σχολική εκπαίδευση. Οι κάτοικοι της *Γειτονιάς* αναγνωρίζουν πως η συστηματική φοίτηση των γειτόνων τους στο σχολείο τους δίνει σαφές προβάδισμα στον κοινωνικό στίβο.³⁶ Κάθε πρωί μάλιστα που η Άννα και η Ελένη, από τον διπλανό καταυλισμό, περνούσαν από τη *Γειτονιά* με κατεύθυνση προς το σχολείο τους και κάθε μεσημέρι κατά την επιστροφή τους, άκουγαν διάφορα σχόλια και υπονοούμενα για τη χώρα καταγωγής τους από τα παιδιά της *Γειτονιάς* και τους γονείς τους: «Να πάτε από εκεί που ήρθατε, στο διάολο, που θέλετε και γράμματα...», «Τους βλέπεις; Λίγα χρόνια είναι αυτοί εδώ και πάνε τα παιδιά τους σχολείο! Όχι σαν εμάς.»³⁷ Παρόλα αυτά, επιμένουν να υιοθετούν διαφορετικές στρατηγικές διαπραγμάτευσης της διαφορετικότητας. Κλειδί εδώ είναι η περιθωριακή συμμετοχή στο σχολείο.

36 Φαίνεται πως για τους Αλβανούς Τσιγγάνους του παρακείμενου καταυλισμού, η ενσωμάτωση των παιδιών στη σχολική εκπαίδευση αποτελεί μέρος μιας στρατηγικής κάθετης ενσωμάτωσής τους στην ελληνική κοινωνία παρόμοια με αυτή που περιγράφεται από τους Χατζηπροκοπίου (2003) και Λαμπριανίδης και Λυμπεράκη (2001) για τους μη Τσιγγάνους Αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα.

37 Αυτές οι εκφράσεις ζήλιας αποκτούν πρόσθετη σημασία, αν αναλογιστεί κανείς πως τα παιδιά της *Γειτονιάς* σε αντίθεση με τα *Αλβανάκια* (όπως αποκαλούσαν τα γειτονόπουλά τους) ήταν Έλληνες πολίτες, στο θρήσκευμα χριστιανοί ορθόδοξοι και τα Ελληνικά ήταν η μητρική τους γλώσσα, όπως ήταν και για τους γονείς και τους παππούδες τους, καθότι οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* δεν μιλούν τη Ρομανή.

Επίλογος

Ανακεφαλαιώνοντας, τα παιδιά του καταυλισμού, όταν τίθεται το δίλημμα να διαλέξουν ανάμεσα στην οικογένεια και το σχολείο, ξεκάθαρα επιλέγουν την οικογένεια, προκειμένου να εκπληρώσουν τα ιδεώδη της συγγένειας και της οικιακότητας. Με την επιλογή τους αυτή δηλώνουν την έμπρακτη αφοσίωσή τους στην αξία του «νοικοκυριού», αξία που, όπως προανέφερα, θεωρούν ότι πρέπει να έχει ιδιαίτερη βαρύτητα για τη μη τσιγγάνικη πλειοψηφία. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως οι εκπαιδευτικές επιλογές των κατοίκων της *Γειτονιάς* συνιστούν ενδείκτες «ελληνικότητας». Ο τρόπος με τον οποίο εκφράζεται η «ελληνικότητά» τους αντικατοπτρίζεται πρωτίστως στην απόφαση των παιδιών να επιλέξουν την οικογένεια εις βάρος της σχολικής εκπαίδευσης.

Η απόφασή τους, ωστόσο, αυτή προκαλεί μια ιδιότυπη ένταση στη σχέση των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς* με το ελληνικό κράτος. Συγκεκριμένα, οι επιλογές τους σε σχέση με τη σχολική φοίτηση συνδέονται με μία ιδεολογική δεξαμενή η οποία τροφοδοτείται από τον επίσημο κρατικό λόγο. Το σημείο αυτό ιδεολογικής συνάντησης μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε πεδίο ιδεολογικών συγκρούσεων και έντασης μεταξύ των Τσιγγάνων της *Γειτονιάς* και του κράτους. Αυτό συμβαίνει ακριβώς επειδή οι συγκεκριμένοι Τσιγγάνοι όχι μόνο δανείζονται αξίες που προβάλλονται στη ρητορική του κράτους, αλλά και τις ανασηματοδοτούν και τις αναπαράγουν μέσα από άτυπα συγγενειακά δίκτυα. Τα δίκτυα αυτά φαίνεται πως ακυρώνουν την αποτελεσματικότητα των μηχανισμών του κράτους, όπως για παράδειγμα το σχολείο, κυρίως μέσα από εναλλακτικές διαδικασίες μετάδοσης και αναπαραγωγής της γνώσης.

Στην ουσία, η σχέση των κατοίκων του καταυλισμού της *Γειτονιάς* με το κράτος διέπεται από μία μεγάλη αντίφαση. Από τη μία πλευρά, ο πληθυσμός αυτός οικειοποιείται ιδεολογίες, όπως αυτές της «αλληλεγγύης», της «πειθαρχίας», της «οικογένειας» και της «ελληνικότητας», που ενυπάρχουν στον επίσημο κρατικό λόγο, καθώς και στη ρητορική των κρατικών θεσμών, όπως ο στρατός και το σχολείο, καθώς και η εκκλησία. Από την άλλη πλευρά, η οικειοποίηση αυτή συνδέεται με συγκεκριμένες πρακτικές τις οποίες το ίδιο το κράτος απορρίπτει, όπως για παράδειγμα τον γάμο μεταξύ ανηλίκων, την παιδική εργασία, την αποφυγή εκπλήρωσης στρατιωτικών υποχρεώσεων, και πάνω απ' όλα, τη μη συμμετοχή στη σχολική εκπαίδευση.

Η στάση των παιδιών της *Γειτονιάς* απέναντι στο σχολείο είναι ενδεικτική μιας πιο γενικευμένης στάσης των κατοίκων του καταυλισμού απέναντι στο κράτος και τους μηχανισμούς του. Το 'παράδοξο του σχολείου' μάς διαφωτίζει όχι μόνο για τις στρατηγικές και πολιτικές που σχετίζονται με καθημερινές

πρακτικές και σχέσεις, αλλά και για το γενικότερο παράδοξο που χαρακτηρίζει την εμπειρία του ανήκειν των κατοίκων του καταυλισμού στην ελληνική κοινωνία. Από τη μια πλευρά, οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* θεωρούν τους εαυτούς τους πολίτες του ελληνικού κράτους και επιδιώκουν τη συμμετοχή στις ευρύτερες δομές της ελληνικής κοινωνίας. Από την άλλη πλευρά, όμως, συγκροτούν και αναπαράγουν τη διαφορετικότητά τους και οργανώνουν τα μακροπρόθεσμα σχέδιά τους σε μεγάλο βαθμό μέσα από την περιθωριακή συμμετοχή τους στις επίσημες διαδικασίες του κράτους.

Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι η περιθωριακή αυτή συμμετοχή δεν ισοδυναμεί με την απόρριψη κυρίαρχων ιδεολογιών και πρακτικών. Η συλλογική αυτή εμπειρία της διαφορετικότητας δεν αντιπαραβάλλεται με τις ιδεολογίες ενός κεντρικού συστήματος εξουσίας και δεν απορρίπτει απαραίτητα τις πρακτικές της πλειοψηφίας. Αντίθετα, στο περιθώριο των επίσημων διαδικασιών του κράτους οι Τσιγγάνοι της *Γειτονιάς* αναζητούν κοινά σημεία αναφοράς με την περιβάλλουσα κοινωνία ακόμα και σε τομείς που αισθάνονται περιθωριοποιημένοι.



Έβη Δασκαλάκη

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
ividaskalaki@fks.uoc.gr
ividaskalaki@hotmail.com

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Βαξεβάνογλου, Α. 2001. *Έλληνες Τσιγγάνοι: Περιθωριακοί και οικογενειάρχες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Βασιλειάδου, Μ. 2000. *Ο ρόλος της Τοπικής Αυτοδιοίκησης στην εκπαίδευση των Τσιγγάνων*. Αθήνα: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης.
- Βασιλειάδου, Μ. και Μ. Παυλή-Κορρέ. 1998. *Η εκπαίδευση των Τσιγγάνων στην Ελλάδα*. Αθήνα: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης.
- Δαμανάκης, Μ. 2001. *Η Εκπαίδευση των παλιννοστούντων και αλλοδαπών μαθητών στην Ελλάδα: Διαπολιτισμική προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Κάτσικας, Χ. και Ε. Πολίτου 1999. *Τσιγγάνοι, μειονοτικοί, παλιννοστούντες και αλλοδαποί στην ελληνική εκπαίδευση: Εκτός «Τάξης» το «διαφορετικό»*. Αθήνα: Gutenberg.
- Λαμπριανίδης, Ι. και Α. Λυμπεράκη 2001. *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Μάρκου, Γ. 1996. Το μονοπολιτισμικό σχολείο, η εκπαίδευση των παιδιών των Τσιγγάνων και η διαπολιτισμική προοπτική. Στο: Μ. Δεδικούση-Ιακωβίδη και Π. Λευθεριώτου (επιμ.), *Εκπαίδευση Τσιγγάνων: Ανάπτυξη διδακτικού υλικού (Διεθνές Συμπόσιο, Αθήνα, 6-9 Απριλίου 1995)*. Αθήνα: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης.
- Μάρκου, Γ. 1998. *Η πολυπλοκότητα της ελληνικής κοινωνίας, η διαδικασία διεθνοποίησης και η ανάγκη για διαπολιτισμική εκπαίδευση*. Αθήνα: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης.
- Μπακαλάκη, Α. 2006. Για την ποιητική της ομοιότητας. Στο: Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.) *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ντούσας, Δ. 1997. *Ρομ και φυλετικές διακρίσεις: Στην Ιστορία, την κοινωνία, την κουλτούρα, την εκπαίδευση και τα ανθρώπινα δικαιώματα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Παπαπαύλου, Μ. και Ε. Κοπάση-Οικονομία 2002. *Τσιγγάνοι και τσιγγανολογία: Λόγοι περί ετερότητας*. Στο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρία Εθνολογίας.

- Παπαταξιάρχης, Ε. 1992. Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας. Στο: Παπαταξιάρχης, Ε. και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1996. Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. *Τοπικά 3* (ειδικό τεύχος “Περί κατασκευής”): 197-216.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 2006. *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Πλεξουσάκη, Ε. 2006. Στην Ελλάδα ή στην Τουρκία; Εκπαίδευση και διλήμματα ταυτότητας της «μουσουλμανικής μειονότητας» στη Θράκη. Στο: Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Acton, T. και I. Klímová. 2001. The International Romani Union: An East European Answer to East European Questions? Στο: W. Guy (επιμ.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Amit, V. 2003. Epilogue: Children’s Places. Στο: Olwig K. F. και E. Gullov (επιμ.), *Children’s Places: Cross-Cultural Perspectives*. London: Routledge.
- Calhoun, C. 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge: Blackwell.
- Campbell, J. 1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Claredon Press.
- Cowan, J. 2000. *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*. London: Pluto Press.
- Danforth, L. 1983. Power Through Submission in the Anastenaria. *Modern Greek Studies* 1: 203-23.
- du Boulay, J. 1974. *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Claredon Press.
- Dubisch, J. 1986. *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Fosztó, L. και V. Anăstăsoaie 2001. Romania: Representations, Public Policies and Political Projects. Στο: W. Guy (επιμ.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

- Friedl, E. 1962. *Vasilika: A Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gay y Blasco, P. 1999. *Gypsies in Madrid; Sex Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Hatziprokopiou, P. 2003. Albanian Immigrants in Thessaloniki, Greece: Processes of Economic and Social Incorporation. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29(6): 1033-57.
- Helleiner, J. 1998α. For the Protection of the Children: The Politics of Minority Childhood in Ireland. *Anthropological Quarterly* 5(3): 1-11.
- Helleiner, J. 1998β. Contested Childhood: The Discourse and Politics of Traveller Childhood in Ireland. *Childhood* 5(3): 303-24.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in The Nation-State*. London: Routledge.
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: UNESCO.
- Hirschon, R. 1993. Essential Objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality. Στο: S. Ardener (επιμ.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. Oxford: Berg.
- James, A., C. Jenks, και A. Prout 1998. *Theorising Childhood*. Cambridge: Polity Press.
- James, A. και C. Prout 1990. A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. Στο: A. James και C. Prout (επιμ.), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London: Falmer Press.
- Jordan, E. 2001α. From Interdependence, to Dependence and Independence: Home and School Learning for Traveller Children. *Childhood* 8(1): 57-74.
- Jordan, E. 2001β. Exclusion of Travellers in State Schools. *Educational Research* 43(2): 117-132.
- Kovats, M. 2001. The Emergence of European Roma Policy. Στο: W. Guy (επιμ.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Lemon, A. 2000. *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romany Memory From Pushkin to Post Colonialism*. London: Duke University Press.
- Lemon, A. 2001. Russia: Politics of Performance. Στο: W. Guy (επιμ.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

- Loizos, P. και E. Papataxiarchis 1991. Introduction: Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts. Στο: P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Oxford: Princeton University Press.
- Marushiakova, E. και V. Popov 2001α. Historical and Ethnographic Background: Gypsies, Roma, Sinti. Στο: W. Guy (επιμ.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Marushiakova, E. και V. Popov 2001β. Bulgaria: Ethnic Diversity – Common Struggle for Equality. Στο: W. Guy (επιμ.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Miller, C. 1975. American Rom and the Ideology of Defilement. Στο: F. Rehfisch (επιμ.), *Gypsies, Tinkers, and Other Travellers*. London: Academic Press.
- Nieuwenhuys, O. 2003. Growing Up between Places of Work and non-Places of Childhood: The Uneasy Relationship. Στο: K. F. Olwig and E. Gulløv (επιμ.), *Children's Places: Cross-Cultural Perspectives*. London: Routledge.
- Okely, J. 1983. *Changing Cultures: The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, J. 1997. Non-Territorial Culture as the Rational for the Assimilation of Gypsy Children. *Childhood* 4(1): 125-142.
- Olwig, K. F. και E. Gulløv 2003. Towards an Anthropology of Children and Place. Στο: K. F. Olwig και E. Gulløv (επιμ.), *Children's Places: Cross-Cultural Perspectives*. London: Routledge.
- Salamon, S. και J. Stanton 1986. Introducing the *Nikokyra*: Ideality and Reality in Social Process. Στο: J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Stephens, S. 1995. Introduction: Children and the Politics of Culture in “Late Capitalism”. Στο: S. Stephens (επιμ.), *Children and the Politics of Culture: Rights, Risks and Reconstructions*. Princeton: Princeton University Press.
- Stewart, M. 1997. *The Time of The Gypsies*. U.K.: Westview Press.
- Stewart, M. 1999. Brothers and Orphans: Images of Equality among Hungarian Rom. Στο: S. Day, E. Papataxiarchis, and M. Stewart (επιμ.), *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Oxford: Westview Press.

- Sutherland, A. 1975. *Gypsies: The Hidden Americans*. London: Tavistock.
- Sutherland, A. 1977. The Body as a Social Symbol among the Rom. Στο: J. Blacking (επιμ.), *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- Toren, C. 1999. *Mind, Materiality, and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.
- Toren, C. 2003. Becoming a Christian in Fiji: An Ethnographic Study of Ontogeny. *Royal Anthropological Institute* 9: 709-727.
- Williams, P. 1993. Terre d' Asile, Terre d' Exile: L' Europe Tsigane. *Special Issues of Ethnies* 8(15).
- Williams, P. 2003. *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. London: University of Chicago Press.



The ‘Schooling Paradox’ and the Negotiation of Distinctiveness among the Gypsies of a Settlement in Athens

IVI DASKALAKI

Summary

THIS article focuses on a post-nomadic monolingual group of Greek-speaking Gypsies in Athens that was living in a settlement, which I call *Gitonia* (*Neighbourhood*). The article draws on ethnographic material produced during a fifteen-month period of fieldwork. Fieldwork engaged both children between four and twelve years-old and adults. The arguments presented in this analysis are theoretically informed from the point of view of anthropology and are structured through a discussion of what I call the ‘schooling paradox’.

This ‘paradox’ indicates that the acknowledgement of the importance of schooling among children and adults in *Gitonia* co-exists with the recognition of the incompatibility between Gypsy life and formal education. While recognising illiteracy as the main source of their problems and their low socio-economic status within Greek society, they almost always choose to realise their individual aspirations and family-based projects at the margins of the school, either completely abstaining from the educational process or dropping out after the first grades of primary school.

I derived this ‘paradox’ from the Gypsy politics of distinctiveness (*Greek-Gypsiness*), informed by a synthesis of ‘Gypsy’ attributes and aspects of the ‘majority’ *balamo* discourse, expressed in attitudes of accommodation towards the Greek state. In fact, children’s own choices revealed the primacy of the duties entailed in kinship relatedness over the duties of schooling. Whilst the clash between the requirements of these domains has an undeniable impact on children’s lives, it nevertheless reinforces a collective sense of distinctiveness that is premised on entangled perceptions of *Greekness* and *Gypsiness*.

Specifically, the ‘schooling paradox’ is seen here as symptomatic of alternative (non-mainstream) processes of learning as well as relationships and

practices which are principally located within marriage, household work and the kinship network. These processes of learning, relationships and practices are sustained and reproduced through the appropriation of the mainstream idioms of the *nikokirio* (household) and *nikokirosini* (the performance of household activities and work).

The Gypsies of *Gitonia* appropriate these domestic idioms and transform them into meaningful Gypsy practices, thus redefining simultaneously commonalities and differences between themselves and meaningful 'others' (mainly the non-Gypsy Greek majority and their Albanian Gypsy neighbours). Additionally, they strategically use these idioms to negotiate their relationship with the Greek state. In short, the attitudes of the inhabitants of *Gitonia* towards schooling shed light on particular ideologies and practices through which conceptions of sameness and difference, *Greekness* and *Gypsiness*, assume different meanings on different occasions.

**Εκπαίδευση και γυναικεία συνείδηση στις ελληνικές
κοινότητες του οθωμανικού χώρου (19^{ος} αι.):
Το αδύνατο, το «ανωφελές» και το «άκαιρον»
ενός φεμινιστικού αυτοπροσδιορισμού ***

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΔΑΛΑΚΟΥΡΑ

Εισαγωγικά

ΣΤΟ ΑΡΘΡΟ αυτό παρουσιάζεται μια προσπάθεια διερεύνησης του ρόλου της γυναικείας εκπαίδευσης στη συγκρότηση και διαμόρφωση της γυναικείας συλλογικής συνείδησης στο χώρο των ελληνικών κοινοτήτων κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα. Ειδικότερα, μελετάται η πορεία διαμόρφωσης της γυναικείας συνείδησης και της συγκρότησης των γυναικών σε συλλογικό υποκείμενο, με βάση τις εκφάνσεις της κοινωνικής παρουσίας/δραστηριοποίησης (ατομικής και συλλογικής) των εγγράμματων γυναικών και επιχειρείται να διερμηνευτεί η απουσία φεμινιστικού αυτοπροσδιορισμού –και φεμινιστικής δράσης– στον εν λόγω χρόνο και χώρο, σε συνάρτηση με την ιδεολογική λειτουργία της εκπαίδευσης, όπως αυτή προκύπτει από παραμέτρους της εσωτερικής οργάνωσης και λειτουργίας των σχολείων και της κοινωνικο-ιδεολογικής συγκρότησης του χώρου στον οποίο οργανώνεται και λειτουργεί το εκπαιδευτικό σύστημα των γυναικών.

Αφετηρία για τη διερεύνηση του θέματος αποτέλεσε η διαπίστωση –στο πλαίσιο ευρύτερης μελέτης για την εκπαίδευση των γυναικών¹– της απουσίας

* Το περιεχόμενο του άρθρου ανακοινώθηκε στην Ημερίδα «Εκπαίδευση και γυναικείο κίνημα. Ο ρόλος της εκπαίδευσης στην αφύπνιση και διαμόρφωση φεμινιστικής συνείδησης», 17 Οκτωβρίου 2006, Αθήνα. Οργάνωση: Σύνδεσμος Ελληνίδων Επιστημόνων.

1 Η μελέτη αναφέρεται στην εκπαίδευση των γυναικών στις ελληνικές κοινότητες της οθωμανικής αυτοκρατορίας (19^{ος} αι.–1922), βλ. Δαλακούρα 2008α.

γυναικείου φεμινιστικού κινήματος στον προαναφερόμενο χώρο, σε αντίθεση με το χώρο του ελληνικού κράτους, στον οποίο η φεμινιστική κινητοποίηση εμφανίζεται στη δεκαετία του 1880, περιορισμένη βέβαια σε μικρούς κύκλους «γραφουσών», που αμφισβητούν όμως τα όρια του λεγόμενου γυναικείου χώρου και επιδιώκουν με δημόσιο διεκδικητικό λόγο και συλλογικές κοινωνικο-εκπαιδευτικές παρεμβάσεις την κοινωνική αναμόρφωση υπέρ του φύλου τους. Λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι η παρουσία των παραμέτρων που λειτούργησαν ευνοϊκά ή ενισχυτικά στη συγκρότηση της φεμινιστικής συνείδησης στο ελληνικό κράτος διαπιστώνεται και στον εν λόγω χώρο και μάλιστα σε μεγαλύτερο βαθμό (ασυγκρίτως, δηλαδή, μεγαλύτερη αστική πληθυσμιακή συγκέντρωση, ευρύτερος κύκλος οικονομικών δραστηριοτήτων, μεγαλύτερη συγκέντρωση πλούτου, υπεροχή στους αριθμούς της γυναικείας εγγραμματοσύνης, πολυπολιτισμικότητα του αστικού χώρου, μεγαλύτερη οικονομική και κοινωνικο-εκπαιδευτική σχέση με τη Δύση [Τσουκαλάς 1987, 267-377, 470-477. Δαλακούρα 2008α, 29-98]), το ερώτημα που προέκυψε ήταν: Ποιοί λόγοι ανέστειλαν μια αντίστοιχη διαδικασία διαμόρφωσης και εκδήλωσης της συλλογικής γυναικείας συνείδησης στο χώρο των κοινοτήτων; Και ειδικότερα, πώς συνδέεται η εκπαίδευση με την απουσία εκδήλωσης αμφισβητήσεων και διεκδικήσεων φύλου σε επίπεδο συλλογικό; Λειτούργησε η εκπαίδευση ενισχυτικά στην ανάπτυξη αντίστοιχων εσωτερικών διεργασιών που ακυρώθηκαν πιθανόν από τα πολιτικο-εθνικά και ιδεολογικά σημαινόμενα του χώρου ή η λειτουργία της (περιεχόμενα, στόχοι κ.λπ.) υπήρξε καθεαυτή ανασταλτική;

Η θέση που υποστηρίζεται ως απάντηση στα ανωτέρω ερωτήματα είναι πως η εκπαίδευση των γυναικών στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, αναπαράγοντας μια περιοριστική για τη δράση και το ρόλο των γυναικών ιδεολογία –που ενισχύεται από τη συντηρητική αστική ηθική του 19^{ου} αιώνα και την ευρείας κλίμακας αποδοχή της από την ελληνική διανοήση– και υπηρετώντας έναν εντεινόμενο από τη δεκαετία του 1870 και εξής εθνικισμό –που καθηλώνει και κατευθύνει τις αναζητήσεις και τη δράση και των δυο φύλων στις ‘εθνικές ανάγκες’– όχι μόνο δεν δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη διεκδικητικής/φεμινιστικής συνείδησης, αλλά επιπλέον λειτούργησε ανασταλτικά προς την κατεύθυνση αυτή. Οι όποιες ενδείξεις δημόσιας έκφρασης ή κοινωνικής δραστηριοποίησης ως έκφρασης μιας σαφούς ή υποδηλωτικής διεκδικητικής γυναικείας συνείδησης εντοπίζονται, είναι μάλλον απόρροια ενός διαφοροποιημένου milieu και συνδέονται γενικά με τη σχέση γνώση/μόρφωση-αυτοσυνείδηση, παρά με την οργάνωση και τη συστηματική παροχή/καλλιέργεια της πρώτης στο πλαίσιο του εν λόγω θεσμού.

Εισαγωγικά, θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η απόδειξη της παραπάνω θέσης αναπτύσσεται λεπτομερέστερα για την πρώτη περίοδο της γυναικείας εκπαίδευσης, ενώ για τη δεύτερη (από το 1870 και εξής) περιορίζεται –λαμβάνοντας ως δεδομένη λόγω ‘οικονομίας χώρου’ τη σχέση εκπαίδευσης και

εθνικισμού²– σε μια σύντομη αναφορά στοιχείων αποδεικτικών της σχέσης αυτής και εστιάζεται στο να καταδείξει τον ανασταλτικό ρόλο μιας εκπαίδευσης/μηχανισμού εθnicoπολιτικών επιδιώξεων στη μετεξέλιξη της γυναικείας συλλογικής συνείδησης σε φεμινιστική συνείδηση.

1. Η εκτός οίκου εκπαίδευση των γυναικών (1800-1860): Κοινωνικός ριζοσπαστισμός και ιδεολογική συντήρηση

Η έναρξη της εκπαίδευσης των κοριτσιών –αρχές του 19^{ου} αιώνα³– στο χώρο των ελληνικών κοινοτήτων εντάσσεται ιδεολογικά στο πλαίσιο των επιδράσεων του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και των ιδεών/αρχών του αναφορικά με το ‘φωτισμό’ του ανθρώπου και τη συνεπαγόμενη δυνατότητα βελτίωσης των κοινωνιών μέσω της χρήσης της λογικής και, ειδικότερα, στο πλαίσιο του νεοελληνικού Διαφωτισμού και της σύνδεσης της γνώσης/παιδείας με την ‘αναγέννηση’ και το ‘φωτισμό του γένους’. Καθώς όμως ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός δεν κατάφερε να ξεπεράσει την τροχοπέδη των παραδοσιακών πατριαρχικών αντιλήψεων και να διατυπώσει απόψεις και για το γυναικείο φύλο συνεπείς προς τις βασικές του αρχές (της ελευθερίας, της ατομικής αξιοπρέπειας, της ισότητας, των δικαιωμάτων), συντήρησε –με τις αντιφάσεις του και την περιθωριοποίηση των πιο αιρετικών για την περίπτωση απόψεων– την υποδεέστερη θέση των γυναικών, αποδίδοντας τα αίτια της γυναικείας υποτέλειας στη φύση ή τουλάχιστον και στη φύση των γυναικών (Kitromilidis 1983, 39-43. Δαλακούρα 2008α, 241-246).

Ακόμη και για τους πιο κριτικούς στοχαστές του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού η γυναικεία φύση παραμένει διαφορετική από αυτή του άνδρα, ‘εξοπλισμένη’

2 Για την ανάλυση και τεκμηρίωση της σχέσης αυτής, όπως και για την περιοδολόγηση της γυναικείας εκπαίδευσης στο χώρο των κοινοτήτων, βλ. Δαλακούρα 2008α, 305-340 και 29-44, αντιστοίχως.

3 Ενδείξεις για τη λειτουργία ‘σχολείων’ θηλέων υπάρχουν ήδη στην καμπή του 18^{ου} αιώνα (αναφορές π.χ. σε μισθούς «διδασκαλίσης» σε κατάστιχα ναών της Κωνσταντινούπολης, ο χρόνος έκδοσης [1804] του βιβλίου *Παιδαγωγός* του Δ. Δαβάρεως και ο υπότιτλος του «*προς χρήσιν των νεανίσκων και κορασίων*», αναφορές σε ονόματα διδασκαλισσών κ.λπ.). Δεν μπορεί όμως να καταγραφεί με βεβαιότητα ούτε το είδος των σχολείων ούτε ο ακριβής χρόνος έναρξης της λειτουργίας τους, λόγω απουσίας περισσότερων τεκμηρίων και κυρίως λόγω της πολυσημίας κατά την περίοδο αυτή του όρου «διδασκάλισσα», που δεν προϋποθέτει κατ’ ανάγκη την ύπαρξη σχολείου. Με βεβαιότητα όμως μπορεί να γίνει αναφορά σε λειτουργία σχολείων –ενός είδους γραμματοδιδασκαλείων– από τη δεκαετία του 1820 και εξής. Τα σχολεία αυτά λειτουργούν σε σύνδεση με ενοριακούς ναούς ή σε καθαρά ιδιωτική βάση στα μεγάλα αστικά ή/και εκπαιδευτικά κέντρα του οθωμανικού χώρου (Κωνσταντινούπολη, Αδριανούπολη, Σμύρνη, Σέρρες), όπου βρίσκουν αποδοχή οι νέες ιδέες και τα νέα ρεύματα. Πρόκειται για ασυνεχείς και συστηματοποιήτες προσπάθειες, που προοικονομούν την έναρξη της συστηματικής εκπαίδευσης των κοριτσιών (δεκαετία 1840 και εξής) στο πλαίσιο του κοινοτικού εκπαιδευτικού δικτύου που αρχίζει να συγκροτείται (Δαλακούρα 2008α, 29-38).

με διαφορετικές αρετές, εμπορούμενη και χαρακτηριζόμενη από το συναισθημα, σε αντίθεση με τις 'ανδρικές' κοινωνικοπολιτικές αρετές των κανόνων του δικαίου, θέσεις που δικαιώνουν εν μέρει την υποτέλειά της στην οικογένεια και τον αποκλεισμό της από την κοινωνία. Διαγράφονται για αυτήν οι ρόλοι της υποστηρικτικής συζύγου και της ενάρετης μητέρας, διαμορφώνεται το νέο μοντέλο ηθικής – συστολή, μετριοφροσύνη, αυτοπεριορισμός, έλεγχος και 'εξαγνισμός' των συναισθημάτων – και προβάλλεται η νέα γυναικεία προσωπικότητα – γαλήνια, ήσυχη, αφοσιωμένη στις οικιακές ενασχολήσεις, χωρίς αμφισβητήσεις και μεταφυσικές αναζητήσεις. Στο πλαίσιο των αρχών της αγωγής ή της εκπαίδευσής της, η μέριμνα για την ηθική συγκρότησή της και ο αποκλεισμός της από το δημόσιο χώρο συνιστούν τα κύρια μέσα διαμόρφωσης των αντίστοιχων προτύπων και της αποτελεσματικής άσκησης των ρόλων της (Wilson 1972, 615-617. Lok 1990, 82-213. Norton & Norton 2000. Hume [χ.χ.], 208-213. Nye 1989, 5-6. Kitromilidis 1983, ό.π.. Δαλακούρα 2008α, ό.π.).

Οι ιδεολογικές αυτές αρχές και θέσεις μετεκκενώνονται στη νεοελληνική διαφωτιστική σκέψη⁴ και προβάλλει το νεοελληνικό παιδαγωγικό ιδεώδες για την εκπαίδευση της γυναίκας, προσαρμοσμένο στα αιτήματα και στις ιδιαιτερότητες του νεοελληνικού Διαφωτισμού (εθνοτισμός, κλασικιστική κατεύθυνση, κατάφαση στην εκπαίδευση των γυναικών⁵), στις ιδιαίτερες πολιτικές συνθήκες (πολιτισμική και θρησκευτική αυτονομία, καθεστώς εσωτερικής αυτοδιοίκησης, εκπαιδευτική αποκέντρωση και πολυμορφία⁶) και στις μεταβαλλόμενες εθνικές ανάγκες των ελληνικών κοινοτήτων (διαμόρφωση εθνικής/εθνικής συνείδησης, προβολή της πνευματικής/πολιτισμικής υπεροχής της κοινότητας, επίδειξη της δύναμης της ελληνικής αστικής τάξης, αλυτρωτισμός [Τσουκαλάς 1987, 31-50, 362-371, 449-461. Κωφός 1997. Βούρη 1992]).

Στο πλαίσιο αυτό, κατά την πρώτη περίοδο της συστηματικής εκπαίδευσης των κοριτσιών (1840 – δεκαετία 1860) ο σκοπός της ίδρυσης και της λειτουργίας των σχολείων θηλέων είναι κυρίως η *ηθική και διανοητική μόρφωση* των κοριτσιών, όπως ρητά δηλώνεται στα κανονιστικά κείμενα λειτουργίας των

4 Την κυρίαρχη τάση του ευρωπαϊκού διαφωτισμού αναφορικά με τη γυναικεία φύση και τη γυναικεία αρετή εκπροσωπεί πολύ αντιπροσωπευτικά ο Αδ. Κοραΐς, όπως χαρακτηριστικά διαφαίνεται μέσα από την αλληλογραφία του με την Ευανθία Καΐρη, βλ. Πολέμης (επιμ.) 1997, 53-94 και Πολέμης (επιμ.) 1999, 16-31. Βλ. επίσης Δημαράς κ.ά. (επιμ.) 1979 και Kitromilidis 1983, 45-46.

5 Για το Νεοελληνικό Διαφωτισμό βλ. (ενδεικτικά) Δημαράς 1980. Κονδύλης 1988. Κιτρομηλίδης 1992, 1996. Κούμας 1820, 1966.

6 Για τη διοικητική οργάνωση των ελληνικών κοινοτήτων, βλ. (ενδεικτικά) Παπαστάθης 1984. Για τη λειτουργία τους στο πλαίσιο της οθωμανικής διοίκησης, βλ. Κονιόρτας 1998, 295-371. Αναγνωστοπούλου 1998, 19-47. Για τη σχέση οθωμανικής διοίκησης, Πατριαρχείου, κοινοτικών αρχών και εκπαίδευσης, βλ. Ζιώγου-Καραστεργίου 1998.

ιδρυμάτων: «Σκοπόν δ' έχει –το ίδρυμα– την εν Ορθοδόξω δόγματι διδασκαλίαν των Κορασίων ηθικήν και διανοητικήν αυτών μόρφωσιν...» (Κανονισμός της εν Σταυροδρομίω 1855, 3). «Κύριος σκοπός του Παρθεναγωγείου τούτου είναι η ηθική και διανοητική μόρφωσις του γυναικείου φύλου» (Κανονισμός του εν Κωνσταντινουπόλει 1846, 1). «Διαβεβαιώ –τονίζει η συντάκτρια του κανονισμού– την κατά το εθνικόν και θρησκευτικόν ημών πνεύμα ποθουμένην διανοητικήν και ηθικήν ανάπτυξιν των εισαγωγμένων κορασίων...» (Κανονισμός του εν Σμύρνη 1858, σ. 24). Κυρίαρχη ανάμεσα στις δυο πρώτες αυτές στοχεύσεις αποδεικνύεται η ηθική στόχευση, με την οποία συναρτάται η διανοητική ως μέσο επίτευξής της· η αντιμετώπιση της εισαγόμενης στα σχολεία θηλέων γνώσης φαίνεται ότι υπακούει –με ελάχιστες εξαιρέσεις– στη διαφωτιστική αρχή 'η γνώση ηθικοποιεί' (Δαλακούρα 2008α, 268-269).

Την κυρίαρχη θέση του ηθικοποιητικού στόχου αποδεικνύουν, εκτός του δημόσιου παιδαγωγικού λόγου που αρθρώνεται (Μουρούζη 1853, 11-12. Λεοντιάς 1858. Αναστασιάδου 1859, 9, 12-14), τόσο τα αναλυτικά προγράμματα και η επιλογή των περιεχομένων των διδασκόμενων γνωστικών αντικειμένων, όσο και οι κανόνες της εσωτερικής οργάνωσης και λειτουργίας των σχολείων και οι αρχές της πρακτικής ηθικής που υιοθετούνται και ορίζουν το πλαίσιο της –με τη σημερινή ορολογία– σχολικής ζωής. Ειδικότερα, αναφορικά με την πρώτη παράμετρο, τα καθαρώς ηθικοποιητικά γνωστικά αντικείμενα (Θρησκευτικά, *Ιερά Ιστορία, Κατήχησις, Ηθική, Ερμηνεία του Ευαγγελίου και Ηθική Διδασκαλία*) κατέχουν αρκετά υψηλό ποσοστό στο σύνολο των διδακτέων αντικειμένων (10,7%), ενώ τα περιεχόμενα μάθησης στα λοιπά αντικείμενα που μπορούν να χρησιμεύσουν για την επίτευξη του στόχου αυτού (Ανάγνωσις, *Εκστήθισις, Ελληνικά*) επιλέγονται με βάση κυρίως την ηθικοποιητική τους επίδραση. Δείχεται δε επιμέλεια ώστε να αφορούν σ' όλες τις διαστάσεις της επιδιωκόμενης να διαμορφωθεί γυναικείας προσωπικότητας. Επιλέγονται, δηλαδή, έργα που μπορούν να καλλιεργήσουν συνήθειες πρακτικής –χριστιανικής– Ηθικής (π.χ. *Περί προσευχής και Κατά Χριστόν Πολιτεύεσθαι* του Ι. Χρυσοστόμου, *Τοις γυναιξί φιλοσοφητέον* του Μουσωνείου, *Ηθικά* του Πλουτάρχου), να διαμορφώσουν ηθική συνείδηση πλήρη 'γυναικείων' αρετών, αρχών και υψηλών ιδανικών (*Περί Γυναικείας Σωφροσύνης* του Μουσωνείου, *Λόγος εις Ιουλίταν Μάρτυρα* του Γρ. Θεολόγου, *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* του Ευριπίδη), αλλά και να παράσχουν θεωρητικές γνώσεις για τα έργα τα σχετικά με το μελλοντικό κοινωνικό ρόλο των μαθητριών (*Περί γάμου* του Ιεροκλέους, *Οικονομικός* του Ξενοφώντα, *Περί παιδων Αγωγής* του Πλουτάρχου) (Δαλακούρα, 2008α, 276-280).⁷

7 Το προαναφερόμενο σκεπτικό υποστηρίζεται και από το περιεχόμενο των σχετικών σχολικών εγχειριδίων της εποχής, στα οποία εμπεριέχονται τα προαναφερόμενα κείμενα ως βασικό εκπαιδευτικό υλικό για τα παρθεναγωγεία. Βλ. Ρώτα 1847.

Αναφορικά με την εσωτερική οργάνωση και λειτουργία των σχολείων, στοιχεία όπως οι κανόνες προσέλευσης και αποχώρησης των μαθητριών (με ευπρέπεια, ευταξία και κοσμιότητα), ο τρόπος παρακολούθησης της διδασκαλίας («*αθροΰβως*», «*χωρίς να κάμνωσιν κινήματα ανάρμοστα σε κοράσια*» [Κανονισμός του Παρθεναγωγείου 1863, 9]), η ενδεδειγμένη ένδυση («*μετά της προσηκούσης εις τα κοράσια σεμνοπρεπείας και απλότητος*» [ό.π.]), τα μέσα για την αξιοποίηση του ελεύθερου χρόνου (ακρόαση ηθικής διδασκαλίας, ηθικά αναγνώσματα, «*άθωα παιγνίδια*»), η προσήκουσα συμπεριφορά εντός και εκτός του σχολείου (διακριτική, ευπειθής, υποτακτική, με *παρθενικήν αιδώ*), η επιτήρηση της συμπεριφοράς των μαθητριών (συνεχής, σε όλες τις εκδηλώσεις στο πλαίσιο του σχολείου), η κατηγοριοποίηση των παραπτωμάτων τους («*τα ως προς την διαγωγήν αμαρτήματα ... παιδεύονται αυστηρότερον παρά τα άλλα πταίσματα*» [Κανονισμός της εν Σταυροδρομίω 1855, 11]), όπως και το είδος των καθηκόντων –εκτός των διδακτικών και διοικητικών– του διδακτικού προσωπικού (παραδειγματική χρηστοθήειας και αρετής συμπεριφορά και τρόπος ζωής, έλεγχος της συμπεριφοράς των μαθητριών και νουθεσία), καθώς και τα κριτήρια επιλογής του (*χρηστές τα ήθη*, ενάρετες, με σεμνή και άμεμπτη διαγωγή) προβάλλουν ως κύρια μέριμνα της λειτουργίας των παρθεναγωγείων την ηθικοποίηση των μαθητριών, τη μετάδοση ενός συγκεκριμένου κώδικα αρχών και αξιών και τη διαμόρφωση ενός γυναικείου ηθικού προτύπου που να συνάδει με τις επικρατούσες αντιλήψεις περί γυναικείας ηθικής.⁸ Η ένταση βέβαια με την οποία επιδιώκεται ο στόχος αυτός διαφοροποιείται μεταξύ των διαφορετικών διοικητικών τύπων των σχολείων και των κοινωνικοπολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων των κοινοτήτων.⁹

Η ηθικοπλαστική στόχευση αναφέρεται και προσδιορίζει τόσο το χαρακτήρα όσο και τη συμπεριφορά των μαθητριών. Μέσα από τις επιδιωκόμενες να αποκτηθούν αρετές (ευπείθεια, σεμνότητα, χρηστοθήεια, αφοσίωση στην οικογένεια, θεοσέβεια, αίσθημα ευσέβειας, ευσπλαχνία),¹⁰ την αποτροπή συγ-

8 Για σχετικές με τα προαναφερόμενα διατάξεις, βλ. *Κανονισμός του εν Κωνσταντινουπόλει 1846*, 2, 10. *Κανονισμός της εν Σταυροδρομίω 1855*, 6, 9, 11. *Κανονισμός του εν Σμύρνη*, 1858, 14-16. *Κανονισμός των εν Σάμω*, 1861, 304, 321-313. *Κανονισμός του Ελληνικού 1864*, 3. *Κανονισμός του Παρθεναγωγείου 1863*, 9- 13.

9 Στα ιδιωτικά, για παράδειγμα, σχολεία και ιδιαίτερα της Σμύρνης διαπιστώνεται μεγαλύτερη έμφαση στον έλεγχο της έκφρασης και της συμπεριφοράς των μαθητριών, όπως και μεγαλύτερη έμφαση στη χριστιανική «*εν ορθοδόξω δόγματι*» αγωγή, η οποία προσαποκτά θέση ανεξάρτητου εκπαιδευτικού στόχου, σε αντίθεση με τη διαπαιδαγώγηση στις γενικές χριστιανικές αρετές και αξίες που παρατηρείται στα σχολεία των λοιπών περιοχών και την απουσία της 'Ορθοδοξίας' ως διατύπωσης στους κανονισμούς των σχολείων αυτών. Για τις διαφοροποιήσεις και την ερμηνεία τους βλ. Δαλακούρα 2008α, 270-271, 275-276, 309-311.

10 Ενδεικτικό παράθεμα: «*Ολοι αι μετά των κορασιών διαλέξεις [της διευθύντριας] πρέπει ν' αποβλέπωσιν εις το να τοις εμπνέει θεοσέβειαν, αφοσίωσιν προς τους γονείς και τους αδελφούς, αγάπην προς τον πλησίον, συμπάθειαν υπέρ των δυστυχών...*» (*Κανονισμός του εν Κωνσταντινουπόλει, 1846*, 4).

κεκριμένων συμπεριφορών (προσέλκυση της προσοχής των άλλων, εκδήλωση της κοινωνικότητας και έκφραση του συναισθήματος στο δημόσιο χώρο)¹¹ και την ενίσχυση άλλων (ευπρέπεια, ευσημονία, κοσμιότητα, διακριτικότητα)¹² διαγράφεται η επιδίωξη διαμόρφωσης ενός ήθους από το οποίο απουσιάζει η ζωντάνια, η ζωηρότητα, η εξωστρέφεια, η κοινωνικότητα –ακόμη και αυτή η περιορισμένη μεταξύ των γυναικών–, ενός ήθους δηλαδή υποτονικού, διακριτικού, που ορίζει τη συμπεριφορά των γυναικών τόσο στον ιδιωτικό όσο και στο δημόσιο χώρο, στον οποίο ιδιαίτερα δεν θα πρέπει να γίνεται αισθητή η παρουσία τους.

Παράλληλα, χωρίς να γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στον κοινωνικό ρόλο των γυναικών κατά την ανάπτυξη των σκοπών λειτουργίας των σχολείων, από την όλη οργάνωση της εκπαίδευσης καθίσταται σαφές πως η διαπαιδαγώγησή τους στους παραδοσιακούς γυναικείους ρόλους αποτελεί αυτονόητο σκοπό. Η γενική, για παράδειγμα, κατεύθυνση σπουδών (παροχή δηλαδή μιας γενικής παιδείας με έμφαση στην καλλιτεχνική-αισθητική παιδεία ή στην εκμάθηση των οικιακών τεχνών, ανάλογα με την κοινωνική προέλευση των μαθητριών¹³), η απουσία επαγγελματικής κατεύθυνσης στις σπουδές τους –εξαίρεση αποτελεί η εκπαίδευση των διδασκαλισσών– αλλά και η άμεση και ρητή διασύνδεση του έντονα προβαλλόμενου στόχου της ηθικής μόρφωσης με τον ιδιωτικό αποκλειστικά χώρο προβάλλουν με σαφήνεια τους ρόλους στους οποίους κοινωνικοποιούνται οι μαθήτριες αλλά και το πλαίσιο της πρακτικής ηθικής στο οποίο θα τους ασκήσουν: «... *Αι τρυφεραί βλάσται του γυναικείου φύλου διαμορφούμεναι αποκαθίστανται νεάνιδες μεν φρόνιμοι και σεμνοπρεπείς και χρηστοίηθεις, σύζυγοι δε και οικοδέσποιναί και μητέρες συνεταί χρησταί και πεφωτισμένοι ... [Κανονισμός του εν Σμύρνη, 1858, ε']*».

Η εκπαίδευση λοιπόν με την προαναφερόμενη στοχοθεσία και τα προσδιορισμένα βάσει αυτής γνωστικά περιεχόμενα φαίνεται να λειτουργεί περιοριστικά για την ανάπτυξη αμφισβητήσεων σχετικά με το περιεχόμενό της και τους διαγραφόμενους για τη γυναίκα ρόλους, καθώς με την ιδεολογική λειτουργία της μορφωτικής της παροχής ‘δεσμεύει’ τη σκέψη στις ‘φύσει’ γυναικείες αρετές και περιορίζει ‘τεκμηριωμένα’, πέραν κάθε αμφισβήτησης, τον κοινωνικό ρόλο των γυναικών –διαφοροποιημένον ανάλογα με την κοινωνικοοικονομική τους προέλευση– στον ιδιωτικό χώρο.

11 Ενδεικτικό παράθεμα: «... *οφείλουσιν αι μαθήτριά να περιπατώσιν καθ' οδόν ευσημονώς και κοσμίως, χωρίς ... να γελώσιν θορυβοδώς και ασέμνως ... χωρίς να βλέπωσιν εδώ και εκεί περιέργως ή να ομιλώσιν προς αλλήλας εάν συναντηθώσιν ή αν συναντήσωσιν άλλα κοράσια ή να φωνάζωσιν και να φέρονται αφρόνως και απρεπώς*» (Κανονισμός του Παρθεναγωγείου, 1863, 9).

12 «*Άπασαι αι μαθήτριά οφείλουσιν ... να φέρωνται κοσμίως και σεμνοπρεπώς.*» (Κανονισμός του Ελληνικού, 1864, 4-5).

13 Βλ. (ειδικότερα) προαναφερόμενους Κανονισμούς σχολείων, και Μπακαλάκη και Ελεγγίμου 1987, 28-80.

Η περιοριστική αυτή για την ανάπτυξη αμφισβητήσεων λειτουργία της εκπαίδευσης ενισχύεται –ως σχήμα ιδεολογικά οξύμωρο– από τον ίδιο το ριζοσπαστισμό της θεσμοθέτησης της γυναικείας εκπαίδευσης. Η ίδρυση και λειτουργία σχολείων συνιστά καινοτομία ριζοσπαστική για την ηγεμονική περί φύλων και έμφυλων ικανοτήτων ιδεολογία της εποχής και για την πατρι-αρχική δομή των κοινοτήτων (‘δεδομένη’ η διανοητική ‘φύσει’ κατωτερότητα των γυναικών, απόλυτη η κατά φύλο διχοτομία ιδιωτικού/δημόσιου χώρου)· σηματοδοτεί την έξοδο των γυναικών στο δημόσιο χώρο· παρέχει πρόσβαση σ’ ένα κοινωνικό αγαθό, έως τώρα προορισμένο μόνο για τον ανδρικό πληθυσμό, και εμμέσως πρόσβαση στη σφαίρα των κοινωνικών δικαιωμάτων· η εκπαίδευσή τους προβάλλεται από το δημόσιο παιδαγωγικό λόγο –μέσα στο κλίμα της διαφωτιστικής και εθνοτικής ορμής και της ρητορικής του εκδυτικισμού– ως κοινωνική αναγκαιότητα και συνδέεται με την κοινωνική/εθνοτική πρόοδο και τη συμπόρευση του ‘γένους’ με την πολιτισμένη Δύση.¹⁴ παρέχεται μια έντονα μεν ηθικοποιητική αλλά παράλληλα εκκοσμικευμένη και δυτικότερη έως ένα βαθμό εκπαίδευση· ένα ευρύ αναλυτικό πρόγραμμα και περιεχόμενα μάθησης που φέρουν τις μαθήτριες σε επαφή με τη νέα –και για την εκπαίδευση των αρρένων– γνώση (Ιστορία, Γεωγραφία, Κοσμογραφία, Ορυκτολογία, Φυσική, κ.λπ.). Στα αναλυτικά προγράμματα μάλιστα κάποιων σχολείων εντάσσονται αντικείμενα (όπως Άλγεβρα, Γεωμετρία, το σύνολο των ειδών των αρχαίων κλασικών κειμένων) που στη συνέχεια εξοβελίζονται από τα σχολεία θηλέων¹⁵ ως μη αναγκαία ή αναντίστοιχα με τις νοητικές τους δυνατότητες και τον κοινωνικό τους ρόλο.¹⁶ Στο ίδιο πλαίσιο, σε κάποια εκπαιδευτήρια η μορφωτική λειτουργία της εκπαίδευσης συνδέεται όχι μόνο με την ηθικοποίηση των κοριτσιών αλλά και με τη διανοητική τους τελειοποίηση (*«όλα τα ευγενή αισθήματα, όσα χαρακτηρίζουν την σεμνή και λογίαν γυναίκα»*, [Κανονισμός του εν Κων/πόλει, 1846, 4]), στην οποία –και όχι στη μητρική ή συζυγική πεφωτισμένη τους δράση– αποδίδονται οι ωφέλειες που θα προκύψουν για την κοινωνία.

Έτσι η εκπαίδευση καθίσταται στη συνείδηση των μετεχουσών σ’ αυτήν γυναικών θεσμός απελευθερωτικός (η κατηγορία των λογίων γυναικών της περιόδου και κυρίως των διδασκαλισσών της αποδίδει «μαγικές ιδιότητες» [Βαρίκα 1987, 143-147]), αντιμετώπιση που αποκλείει, εκτός μεμονωμένων

14 Σχετικά με τα επιχειρήματα που προβάλλονται στην τεκμηρίωση της αναγκαιότητας της γυναικείας εκπαίδευσης, βλ. (ενδεικτικά): Λεοντιάς 1858. Επίσης, Λεοντιάς, 1857, 1861, 1874. Μουρούζη 1853, 11-12. Αναστασιάδου 1859, 3-4.

15 Παύει για παράδειγμα να διδάσκεται η Άλγεβρα, η Θεωρητική Αριθμητική απαντάται σε ελάχιστα ιδιοσυντήρητα σχολεία, ενώ περιορίζεται η διδασκτέα ύλη της Γεωμετρίας (Δαλακούρα 2008β).

16 Για τη σχετική επιχειρηματολογία, βλ. (ενδεικτικά) Ξανθόπουλος 1873, 266-273. Ξανθόπουλος 1873-1874, 161-162. Ισηγόνης 1965, 99-105. Βλαβιανός 1894. Σαρίπολος 1865-1866, 74-77, 110-114. Ζιώγου-Καραστεργίου 1986, 288-298.

ίσως συνειδήσεων, την κριτική –από την άποψη του φύλου– αντιμετώπιση της εκπαίδευσης, προϋπόθεση για τη συνειδητοποίηση της ιδεολογικής περιχαράκωσης της γνωστικής παροχής και του αμετάθετου των ορίων της γυναικείας σφαίρας.

Παρότι η εκπαίδευση λοιπόν λειτουργεί ανασχετικά για τη γυναικεία αφύπνιση και τη συγκρότηση του γυναικείου συλλογικού υποκειμένου, συντελεί στην ανάπτυξη της κοινωνικής αυτοσυνειδησίας των γυναικών. Της συνείδησης δηλαδή του εαυτού ως κοινωνικού υποκειμένου· ως όντος που ‘αξιώνεται’ πρόσβαση στα διανοητικά τεκταινόμενα του δημόσιου χώρου και συνεπώς πρόσβαση στη δημόσια σφαίρα. Η γυναικεία κοινωνική συνείδηση, που σταδιακά συγκροτείται κατά την περίοδο αυτή, είναι μάλλον ασαφής και ‘ακαθόριστη’ – στο προδιαγεγραμμένο πλαίσιο λειτουργίας της εκπαίδευσης, που δεσμεύει τη γυναικεία ύπαρξη αποκλειστικά στον ιδιωτικό χώρο· συνιστά όμως μια πρώτη μορφή συνείδησης του εαυτού ως μέλους ενός συλλογικού υποκειμένου, προϋπόθεση για την ανάπτυξη συλλογικής συνείδησης φύλου, η συγκρότηση και η προσαρτημένη στο εθνικιστικό όραμα εκδήλωση της οποίας εμφανίζεται στην επόμενη περίοδο, στη συλλογική φιλανθρωπική και φιλεκπαιδευτική δράση των γυναικών και στην περί εκπαίδευσης γυναικεία ρητορική.

Σε κάποιες ατομικότητες της ίδιας περιόδου με κοινή κοινωνικο-ταξική προέλευση (αυτή των ανώτερων στρωμάτων), η κοινωνική αυτοσυνειδησία παρουσιάζεται περισσότερο σαφής και συγκροτημένη, με εκφάνσεις ενεργητικής συμμετοχής στο δημόσιο χώρο, προσφοράς στο κοινωνικό σύνολο ή παρέμβασης στο κοινωνικό και εκπαιδευτικό έργο των κοινοτήτων. Αυτό αποδεικνύει η πρώιμη συλλογική φιλανθρωπική δράση γυναικών της διοικητικής αριστοκρατίας και της οικονομικής ελίτ της Κωνσταντινούπολης¹⁷ και η περίπτωση μεμονωμένων γυναικών του ίδιου κοινωνικο-οικονομικού στρώματος του ευρύτερου γεωγραφικού χώρου, που ιδρύουν σχολεία υπέρ των κοινοτήτων, ενισχύουν οικονομικά την κοινωνική και εκπαιδευτική κοινοτική δραστηριότητα, ενισχύουν τη δράση φιλεκπαιδευτικών συλλόγων ή δωρίζουν οικήματα και προσφέρουν χρηματικά ποσά ειδικότερα για την ίδρυση και λειτουργία σχολείων θηλέων.¹⁸

17 Ενώ η συλλογική γυναικεία φιλανθρωπική δράση στο χώρο της οθωμανικής επικράτειας εμφανίζεται από τη δεκαετία 1870 και εξής, στην Κωνσταντινούπολη οι πρώτοι σύλλογοι/αδελφότητες (τρεις αριθμητικά) εμφανίζονται στη δεκαετία του 1860, με σημαντικότερη μεταξύ αυτών την *Φιλόπτωχον Αδελφότητα των Κυριών του Σταυροδρομίου* (1861) τα μέλη της οποίας εκπροσωπούν το ανώτερο κοινωνικο-οικονομικό στρώμα της πόλης (Μαμμώνη και Ιστικοπούλου 2002, 14, 39-46, 112-116. Κάννερ 1996, 199).

18 Ενδεικτικά αναφέρουμε τη Μαριώρα Μαυρογένους, τη Σμαράγδα Καλλιμάχη, την Ευφροσύνη Νέγρη, τη Μαριορίτσα Γ. Υψηλάντη, τη Χαρίκλεια Γρηγορίου Υψηλάντη, την Ελισάβετ Καστριτίου, τις Νίνα και Άννα Δούμπα, την Πουλχερία Πρασάκακη. Οι τρεις πρώτες, Φαναριώτισσες, ιδρύουν την Πατριαρχική Σχολή Καγιαμπασιού το 1826 (Ευαγγελίδης 1936,

Στη δράση αυτή των γυναικών –μικρότερου αριθμού μεταξύ αυτών– μπορεί ακόμη να ανιχνευτεί μια πρώτη έκφανση της αυτοσυνείδησής τους ως μελών μιας φυλετικής κοινωνικής κατηγορίας/ομάδας. Η συνείδηση του ομόφυλου, η σύνδεση ατομικότητων με βάση το φύλο σε συλλογική δράση, η συνειδητή παρέμβαση υπέρ αυτού *μέσα στο πλαίσιο όμως ή ως πτυχή μιας ευρύτερης κοινωνικής προσφοράς, εθνοτικής ή/και φιλανθρωπικής*, υποδεικνύουν για την ταξικά προσδιορισμένη αυτή ομάδα γυναικών μια πρώτη συγκρότηση συλλογικής γυναικείας συνείδησης, μια αναδυόμενη –η διχοτομία ανδρικό/γυναικείο δεν αποτελεί ακόμη τη βάση της κοσμοαντίληψής τους– ‘συνείδηση φύλου’.¹⁹

Με το ίδιο δε περιεχόμενο η γυναικεία συνείδηση του ομόφυλου μπορεί να ανιχνευθεί ακόμη νωρίτερα, στις δυο πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, στις ελάχιστες γυναίκες, Φαναριώτισσες και αστές του ανώτερου οικονομικού στρώματος, που παρεμβαίνουν δημόσια με το συγγραφικό τους έργο –προσωπικά λογοτεχνικά πονήματα ή μεταφράσεις ξένων έργων– με στόχο να συμβάλλουν στην ηθική και διανοητική αναγέννηση των γυναικών και *μέσω αυτής στην επιδιωκόμενη αναγέννηση του «Έθνους»*. Στις περιπτώσεις αυτές το περιεχόμενο της γυναικείας συνείδησης με τον ανωτέρω προσδιορισμό αποδεικνύεται από το περιεχόμενο των έργων –που παραμένει στο χώρο των γυναικείων ενδιαφερόντων– και κυρίως από τους προλόγους που παραθέτουν οι συγγραφείς, με τους οποίους απευθύνονται στο *γυναικείο αναγνωστικό κοινό* με επισημάνσεις και ηθικές προτροπές.²⁰

Εξάιρεση στο πλαίσιο της προαναφερόμενης κατηγορίας γυναικών αλλά και για όλη την εξεταζόμενη περίοδο αποτελεί η Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου (1801-1832), που παρά την απομόνωσή της στο χώρο της Ζακύνθου και στις ιδιότυπες συνθήκες ζωής των γυναικών της τάξης της, εκδηλώνει όχι

σ. 299. Ξηραδάκη 1999, 83-93)· η τρίτη εξ αυτών ενισχύει επίσης, όπως και οι Μαριορίτσα Γ. Υψηλάντη και Χαρίκλεια Γρηγορίου Υψηλάντη, οικονομικά τη δράση της Φιλεκπαιδευτικής Εταιρείας Αθηνών (Ξηραδάκη 1999, 118)· η Ελισάβετ Καστριτσίου κληροδότησε στις αρχές της δεκαετίας του 1860 μέρος της τεράστιας κτηματικής περιουσίας της στα σχολεία της κοινότητας Θεσσαλονίκης (Δαλακούρα 2000α, σ. 77)· οι Άννα και Νίνα Δούμπα, μητέρα και σύζυγος αντίστοιχα του Θ. Δούμπα, δώρισαν στην κοινότητα των Σερρών οίκημα για τη στέγαση του παρθεναγωγείου της κοινότητας, η πρώτη, και χρηματικό ποσό για την ίδρυση νηπιαγωγείου, η δεύτερη (Πέννας 1966, 156-158)· η Πουλχερία Πρασάκακη κληροδοτεί το σπίτι της –στο οποίο στεγάζεται το ελληνικό γυμνάσιο της πόλης– όπως και σημαντικά χρηματικά ποσά στην ελληνική κοινότητα της Θεσσαλονίκης (Στοιγόγλου 1987, 19-20).

19 Σύμφωνα με την Ε. Βαρίκα (1987, 195-198) στο χώρο του ελληνικού κράτους η διαμόρφωση της συνείδησης φύλου παρατηρείται στις γυναίκες των μεσαίων στρωμάτων και σε μαζικότερη βάση στα τέλη της δεκαετίας του 1860.

20 Για τα προλογικά κείμενα των έργων, όπως και για τα ίδια τα έργα βλ. Madame de Lambert 1819. Bonnot de Mably 1819. Gessner 1819. Goldoni 1818. Για τη σχέση των πρώτων αυτών γυναικείων εκδόσεων με το Διαφωτισμό και τη διαφωτιστική επιδίωξη της «αναγέννησης του έθνους», βλ. Kitromilidis 1983, 46-61. Πασχάλη 1929. Για μια ερμηνευτική προσέγγιση υπό την εξεταζόμενη οπτική, βλ. Πούχνερ (επιμ.) 2003, 9-250.

μόνο σαφή και συγκροτημένη συνείδηση φύλου αλλά αρθρώνει λόγο φεμινιστικό, επαναστατικό και διεκδικητικό· καταγγέλλει τις συνθήκες ζωής των γυναικών, καταδικάζει το «*βάρβαρον*» πατριαρχικό ήθος της «*πατρίδος της*», εγκυβρίζει τους «εγκατοίκους της νήσου» για σκόπιμο αποκλεισμό των γυναικών από την «*ανθρωπίνην εταιρίαν*» (Μπουμπουλίδου 1965, 3, 123). Στην ίδια κατηγορία θα μπορούσε ίσως να ενταχθεί και η Μητιώ Σακελλαρίου που έμμεσα διεκδικεί το δικαίωμα των γυναικών στην επιλογή της προσωπικής τους ζωής (επιλογή συζύγου)· δηλωτικό για αυτό είναι το θέμα των κωμωδιών που μεταφράζει και το τέλος της δεύτερης²¹ (Πούχχερ 2003, 9-10, 36, 38).

Αναφορικά όμως με τη διερευνούμενη σχέση, η πρώτη έκφανση συλλογικής συνείδησης φύλου δεν φαίνεται να είναι παρεπόμενο της μορφωτικής λειτουργίας της εκπαίδευσης, καθώς το σύνολο σχεδόν των προαναφερόμενων ομάδων γυναικών δεν έχει φοιτήσει σε εκπαιδευτικά ιδρύματα και επιπλέον ζει σε ελληνικές κοινότητες της κεντρικής και νότιας Ευρώπης (στην Αυστρία, στη Μασσαλία, στο Βουκουρέστι, στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες) ή στο πλαίσιο της δυτικοτρόπης σε εμπειρίες και επαφές αριστοκρατίας της Πόλης· αποτελεί, δηλαδή, απόρροια μάλλον των παιδευτικών επιδράσεων του οικογενειακού και του ευρύτερου κοινωνικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος των γυναικών αυτών και όχι του θεσμού της εκπαίδευσης. Η σχέση παιδεία/αυτοσυνείδηση και συνεπώς η σχέση παιδεία/αυτοσυνείδηση-συνείδηση φύλου απορρέει από μορφωτικά αγαθά και επιδράσεις που παρέχονται έξω από το θεσμό της εκπαίδευσης. Η θέση αυτή ισχύει και για τις προαναφερόμενες μεμονωμένες περιπτώσεις διαμόρφωσης σαφούς ή υποδηλωτικής φεμινιστικής συνείδησης (Ε. Μουτζάν-Μαρτινέγκου και Μ. Σακελλαρίου), παρότι η «αιρετική» ούτως ή άλλως περίπτωση της Ε. Μουτζάν-Μαρτινέγκου δεν ερμηνεύεται με βάση την ευνοϊκή επίδραση του κοινωνικοπολιτισμικού της περιβάλλοντος.²²

2. Γυναικεία εκπαίδευση 1870-1900: Η ανάπτυξη μιας συνείδησης φύλου χωρίς φεμινιστική προοπτική

Κατά την επόμενη περίοδο (δεκαετία 1870 και εξής) η εκπαίδευση γίνεται στο χώρο των κοινοτήτων περισσότερο περιοριστική για τη μετεξέλιξη της ατομικής και συλλογικής κοινωνικής συνείδησης των γυναικών σε φεμινιστική συνείδηση με τους όρους της αμφισβήτησης και της διεκδίκησης δικαιωμάτων. Διαμορφώνει όμως και νοηματοδοτεί μια συνείδηση φύλου, που είναι εμφανής

21 Η Μητιώ Σακελλαρίου μεταξύ των έργων του Carlo Goldoni επιλέγει και μεταφράζει τις κωμωδίες *Η πατρική αγάπη* ή *Η ευγνώμων δούλη* και *Η πανούργος χήρα* (Goldoni 1818).

22 Η γυναικεία συνείδηση της Ε. Μουτζάν-Μαρτινέγκου διαμορφώνεται μέσα σε ένα αντιπνευματικό/αντιδιαφωτιστικό με σκληρές πατριαρχικές δομές περιβάλλον, σε αντίθεση με το σύνολο των προαναφερόμενων ομάδων γυναικών.

στη συλλογική (φιλανθρωπική, φιλεκπαιδευτική, πολιτιστική) μαζική πλέον δράση των εγγράμματων γυναικών των μεσαίων και ανώτερων στρωμάτων, στην ενεργητική συμμετοχή της πρώτης κοινωνικοοικονομικής κατηγορίας στην πολιτιστικο-μορφωτική δράση υπέρ του φύλου τους (συγγραφή εγχειριδίων, οργάνωση/διεύθυνση σχολείων, αρθρογραφία για την εκπαίδευση και το συναρτώμενο μ' αυτή ρόλο των γυναικών), στη λογοτεχνική παραγωγή και στη μαζική είσοδό τους στην –οριοθετημένη στην εκπαίδευση και στην ειδικευμένη «γυναικεία» χειρωνακτική απασχόληση– αγορά εργασίας.

Η μαζική συμμετοχή των γυναικών όλων των κοινωνικών στρωμάτων στην εκπαίδευση, η μεγιστοποίηση της μορφωτικής της επίδρασης (μεγαλύτερος πλουραλισμός γνωστικών αντικειμένων –και στα κοινοτικά σχολεία–, επέκταση της χρονικής διάρκειας των σπουδών, βελτίωση των ποιοτικών παραμέτρων της εκπαίδευσης [Δαλακούρα 2008α, 47-96, 432-446]), η συνύπαρξη/συμβίωση των γυναικών στο χώρο των ιδρυμάτων δημιουργούν τις πρώτες και αναγκαίες συνθήκες συνειδητοποίησης του κοινού λόγω φύλου πεπρωμένου των γυναικών και συγκρότησης του γυναικείου συλλογικού υποκειμένου. Η μετατόπιση δε (από τα τέλη της δεκαετίας του 1860) της έμφασης της στοχοθεσίας των σχολείων θηλέων από την ηθική διαπαιδαγώγηση στην κοινωνικοποίηση στους ρόλους της ιδιωτικής σφαίρας²³ και η απόδοση άμετρης κοινωνικής σπουδαιότητας στην άσκησή τους (από την πεφωτισμένη και εγγράμματη άσκησή τους προβάλλεται να εξαρτάται η ευημερία και η πρόοδος της κοινωνίας, της ανθρωπότητας ολόκληρης [!] και στη συνέχεια του έθνους) συνιστά τη σημαντικότερη παράμετρο μετεξέλιξης της γυναικείας κοινωνικής συνείδησης σε συνείδηση φύλου, καθώς συνδέει το γυναικείο φύλο στον ίδιο κοινωνικό σκοπό και νοηματοδοτεί με το ίδιο περιεχόμενο την κοινωνική τους παρουσία: «... *διότι προώριεται διά της ανατροφής να προαγάγη το ανθρώπινον γένος εις εφικτήν τελειότητα, να αναβιβάση αυτό από της γης εις τον ουρανόν ...*» (Μανούσου 1884, 139).

Η κοινωνική αυτή νοηματοδότηση της γυναικείας ύπαρξης συνιστά τροχόπεδη στην ανάπτυξη αμφισβητήσεων φύλου, καθώς δημιουργεί την ψευδαίσθηση της κατάργησης των ορίων μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου. Η μετονομασία του οικιακού ρόλου σε κοινωνικό με την απόδοση κοινωνικής σπουδαιότητας στους ρόλους της μητέρας και της συζύγου (Δαλακούρα 2008α, 290-296. Βαρίκα 1987, 103-108, 195-197), μεταβάλλει τους άλλοτε 'φυσικούς' και χωρίς ωραιοποίηση ρόλους σε ρόλους-επαγγέλματα, ακυρώ-

23 Για τη στοχοθεσία των σχολείων βλ. (ενδεικτικά) «... *προτίθεται (η σχολή) όπως ... μορφώση καλώς και χρηστάς οικοδεσποίνας και προκίση ταύτας δι' εφοδίων απαραίτητων τω κατ' οίκω βίω των γυναικών ...*» (Κανονισμός της εν τω Πέραν, σ. 3), «[σκοπό έχει τη διδασκαλία μαθημάτων χρήσιμων] *διά τας μελλούσας οικοδεσποίνας και μητέρας*» (Κανονισμός του εν Χαλκηδόνι 1911, σ. 21). Η μετατόπιση του στόχου είναι εμφανής και στην επιλογή των διδασκόμενων αντικειμένων, όπως και στη θέση που κατέχουν αυτά στο ωρολόγιο πρόγραμμα (Δαλακούρα 2008α, 283-290).

νοντας έτσι τη συνείδηση των διαφορών και τη διεκδίκηση πραγματικής κοινωνικής –και επαγγελματικής– υπόστασης. Παράλληλα η γυναικεία σκέψη εγκλωβίζεται στο μονόδρομο του ωραιοποιημένου αυτού ‘κοινωνικού’ ρόλου με την αρωγή της επιστήμης, που παρέχοντας επιστημονικά τεκμήρια για τη ‘φύση’ των γυναικών –στο πλαίσιο των κοινωνιοβιολογικών θεωριών και της ειδικότερης διατύπωσης της θεωρίας του κοινωνικού δαρβινισμού– προβάλλει τον προορισμό για τον ιδιωτικό χώρο ως ‘φύσει’ προορισμό· άρνηση της αρχής αυτής συνιστά ψυχοφυσική ανωμαλία (Μανούσου 1884, 212-213).²⁴ Στη σταδιακή του δε σύνδεση ο προορισμός αυτός με το χριστιανικό δόγμα –στο πλαίσιο της εκπαίδευσης– καθίσταται όχι απλά ‘φύσει’ αλλά και ‘θεόθεν εντεταλμένος’ (Κεχαγιά 1880, 262). Έτσι η εκπαίδευση που οργανώνεται με βάση τις «επιστημονικές» αυτές αντιλήψεις αποβαίνει ο μηχανισμός που προσδένει ψυχονοητικά το γυναικείο συλλογικό υποκείμενο στο μονόδρομο ενός ‘σημαινόντος’ αλλά με ελάχιστα περιθώρια διεύρυνσης ‘κοινωνικού’ ρόλου.

Ο σημαντικότερος όμως ανασχετικός παράγοντας για την ανάπτυξη και διαμόρφωση φεμινιστικής συνείδησης κατά την περίοδο αυτή είναι η εθνικοπολιτική ιδιαιτερότητα των ελληνικών κοινοτήτων και ειδικότερα ο αυξανόμενος σταδιακά εθνικισμός. Η ανάπτυξη της ιδέας του αλυτρωτισμού –που από ‘εξαγόμενος’ γίνεται ‘αυτόχθων’ και αναπαράγεται πλέον ανεξάρτητα από τις εδαφικές προτεραιότητες της επεκτατικής ελληνικής εξωτερικής πολιτικής– και ο ανταγωνισμός των βαλκανικών εθνοτήτων καθιστούν πρώτη προτεραιότητα την ενοποίηση των εθνικών δυνάμεων, την ενίσχυση και προβολή μιας θετικής εικόνας της εθνικής/ελληνικής κοινότητας ως συνόλου, στόχοι που ομογενοποιούν τη δράση και τις αναζητήσεις των δυο φύλων και λειτουργούν αποτρεπτικά στη δημιουργία προβληματισμών φύλου, που θα εισήγαγαν την έννοια της αντιπαλότητας στο πλαίσιο της.

Στην υπηρεσία του στόχου αυτού τίθεται συνολικά η εκπαίδευση των γυναικών και το επάγγελμα των εκπαιδευτικών (*Πρώτον Ελληνικόν Εκπαιδευτικόν 1904*, 176-213. Βούρη 1992. Dalakoutra 2000β, 315-332. Δαλακούρα 2008α, 305-340.). Έμφαση στη λειτουργία των σχολείων *όλων των διοικητικών τύπων* δίνεται πλέον στην *εθνική, ελληνοπρεπή και χριστιανική αγωγή*, που δηλώνεται ρητά στα κανονιστικά κείμενα της λειτουργίας των σχολείων, είναι εμφανής στην επιλογή και κατανομή των γνωστικών αντικειμένων στα σχολικά προγράμματα και υπεισέρχεται με υπερβολή στη φιλοσοφικοπαιδαγωγική τεκμηρίωση των εκπαιδευτικών επιλογών (της γνωστικής παροχής, της διδακτικής προσέγγισης/μεθοδολογίας και των εκάστοτε αναγκαίων μεταρρυθμιστικών εγχειρημάτων) και απροκάλυπτα στον παιδαγωγικό/πολιτικό λόγο που αρθρώνεται τόσο στο χώρο των εκπαιδευτηρίων (επετειακές ομιλίες) όσο

24 Η αρχή του βιολογικού ντετερμινισμού προσδιορίζει τη φιλοσοφία της γυναικείας εκπαίδευσης και στο χώρο του ελληνικού κράτους (Φουρναράκη 1987, 27-29, 31-35. Ζιώγου Καραστερίου 1986, 265-274).

και στο λοιπό δημόσιο χώρο (Δαλακούρα 2008α, ό.π.): «*Η αγωγή των Ελληνίδων πρέπει να καταστή ελληνοπρεπής, εθνική εις πάσας τας τάξεις του έθνους ...*» (Πρώτον Ελληνικόν Εκπαιδευτικόν 1904, 208-209).

Η ηθικοποιητική και κοινωνικοποιητική διάσταση εξακολουθούν να αποτελούν βασικούς σκοπούς της εκπαίδευσης των κοριτσιών. 'Υπάγονται' όμως –όπως και οι λοιπές– στην εθνική διάσταση, υπαγωγή που δε διαφοροποιεί το περιεχόμενό τους σε σχέση με την προηγούμενη περίοδο, αλλάζει όμως τον προσανατολισμό τους: την ιδεολογική τους αφετηρία και την πραγματιστική τους στόχευση. Ειδικότερα, η κοινωνικοποιητική λειτουργία συνδεδεμένη με τον ελληνισμό (το δίπολο *αρχαιότητας–ορθοδοξίας*) και ερειζόμενη στη 'δεδομένη' ανωτερότητα των αρχαιοελληνικών προτύπων συμπεριφοράς που 'αποδεικνύεται' από την αντιπαραβολή με τα 'αποφευκταία' δυτικά πρότυπα, είναι πλέον προσανατολισμένη στο να μορφώσει Ελληνίδες: μητέρες, συζύγους και δασκάλες με σαφή και έντονη ελληνική συνείδηση ώστε να υπηρετήσουν το έθνος (Δαλακούρα 2008α 303, 322-325) και «*την μίαν και μεγάλην Πατρίδα*»: «*ως Ελληνίς η κόρη αρχήθεν πρέπει να οδηγείται εις την αγάπην της πατρίδος ... θα αγαπά παν ό,τι ελληνικόν, θα λογίζεται ευτυχής διότι είναι ελληνίς ανυπομονούσα να καταστή χρήσιμος εις την προσφιλή αυτής πατρίδα*» (Πρώτον Ελληνικόν Εκπαιδευτικόν 1904, 125, 177-178).

Κατ' αυτόν τον τρόπο η κοινωνικοποίησή τους αποκτά εθνικο/πολιτικό περιεχόμενο· από αυτές δεν εξαρτάται πλέον η *πρόοδος της κοινωνίας* και η *ευημερία της ανθρωπότητας*, αλλά η ύπαρξη του έθνους. «*Αυτή η υπόστασις ενός έθνους εξαρτάται απ' αυτών [των γυναικών]...*» (ό.π., 194). Έτσι με το διττό αυτό περιεχόμενο (της κοινωνικής σπουδαιότητας και της εθνικής άμετρης χρησιμότητας), που ενοποιείται στην εθνοπολιτιστική ταυτότητα της *Ελληνίδας μητέρας, συζύγου, δασκάλας*, σημασιοδοτείται η κοινωνική υπόσταση των γυναικών, η οποία στρατεύεται σε μια κοινωνικο-εθνική δράση απονομιμοποιητική κάθε διεργασίας εσωτερικής αμφισβήτησης. Το κοινωνικοϊδεολογικά ανέφικτο, το «*ανωφελές και άκαιρον*»²⁵ της συγκρότησης μιας συνείδησης φύλου για την πρώτη περίοδο της γυναικείας εκπαίδευσης μεταβάλλεται στην περίοδο αυτή σε εθνικώς 'άκαιρον και επιβλαβές' για φεμινιστικές διεκδικήσεις: «*Αι λεπτοφυνείς αυταί γυναικείαι χείρες ανεγείρουσι τα τρόπαια ή σφυρηλατούσι τας αλύσεις των λαών*» (ό.π.).

Η σημασιодότηση αυτή της γυναικείας συνείδησης φύλου αντανακλάται και στη συλλογική δράση των εγγράμματων γυναικών, που κάνει την εμφάνισή της κυρίως στη δεκαετία του 1870 και εξής (συμπορευόμενη χρονικά με την αντίστοιχη δράση των ανδρών). Η μέριμνα των γυναικείων συλλόγων για την τεχνική επαγγελματική κατάρτιση των άπορων και των προερχόμενων από

25 Η φράση παραπέμπει σε ανάλογη φράση της Ευφρ. Σαμαρτζίδου: «*όχι ... διά να συζητήσωμεν ακαίρως και ανωφελώς τα δικαιώματα εκατέρων των γενών...*» (Σαμαρτζίδου 1845, 25).

τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα γυναικών, με την ίδρυση και τη λειτουργία «εργαστηρίων»,²⁶ που θα μπορούσε να ερμηνευτεί ή και να καταδείξει ενεργή, παρεμβατική και διεκδικητική συλλογική συνείδηση, στοχεύει πρωτίστως στην περιφρούρηση της 'εθνικής αξιοπρέπειας', περιορίζοντας τα φαινόμενα απορίας, επαιτείας ή πορνείας (Μαμώνη και Ιστικοπούλου 2002, 17-18. Κάννερ 2004, 256-262). Η συλλογική κοινωνική και εκπαιδευτική δραστηριότητα των γυναικών δεν παραπέμπει σε κάποια φεμινιστική προβληματική ούτε μετεξε-λίσσεται ή οδηγεί στη δημιουργία κάποιας μορφής γυναικείου κινήματος, στοιχείο που αποτελεί και την πλέον ισχυρή –αν όχι απόδειξη– τουλάχιστον ένδειξη για την υποστηριζόμενη στο άρθρο αυτό θέση. Χαρακτηριστική επί-σης είναι η ελάχιστη γυναικεία εκδοτική δραστηριότητα,²⁷ η οποία δύσκολα ερμηνεύεται έξω από το προτεινόμενο πλαίσιο, όταν στην Αθήνα, με δεδο-μένο το περιορισμένο γυναικείο αναγνωστικό κοινό συγκριτικά με τα αστικά κέντρα των κοινοτήτων, η δραστηριοποίηση αυτή των γυναικών έχει αρχίσει στα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1860, συμπεριλαμβάνοντας μεταξύ των εγχειρημάτων της και τη μακροβιότατη *Εφημερίδα των Κυριών* (1887-1917) (Ψαρρά 1979, 2-13. Ξηραδάκη 1988, 45-50. Βαρίκα 1987, 206-221).

Έτσι λοιπόν στο χώρο των ελληνικών κοινοτήτων, παρά την εντονότερη και συνεχή επικοινωνία με την Ευρώπη και γενικότερα το δυτικό κόσμο, δεν παρουσιάζονται λόγω της εθνικοπολιτικής του ιδιαιτερότητας συνθήκες ευνοϊκές για την ανάπτυξη φεμινιστικής συνείδησης ούτε κατά το χρόνο της εκδήλωσής της στην Ευρώπη ούτε στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, όταν το φεμινιστι-κό κίνημα εμφανίζεται στον ελλαδικό χώρο. Η εκπαίδευση με το περιεχόμενο σπουδών, τη στοχοθεσία, την οργάνωση της σχολικής ζωής, αλλά και με την πρώτη της παρουσία ως θεσμού ριζοσπαστικού και καινοτόμου, που κατα-λύει τον εν *οίκω* περιορισμό των γυναικών και αίρει την καταδίκη τους στην άγνοια, λειτουργεί ανασχετικά για τη δημιουργία αμφισβητήσεων, ενώ με τη μεταβολή της (από τη δεκαετία του 1870 και εξής) σε μηχανισμό υλοποίη-σης των εθνικών επιδιώξεων, όπως αυτές προσδιορίζονται από την ελληνική εξωτερική πολιτική και τις επεκτατικές της προτεραιότητες, ακυρώνει κάθε φεμινιστική προοπτική, στρατεύοντας τη γυναικεία συνείδηση σε μια εθνικο/

26 Για την ίδρυση και τις δραστηριότητες των γυναικείων συλλόγων, βλ. Μαμώνη και Ιστικο-πούλου 2002. Κάννερ 2004, 254-293.

27 Στη Θεσσαλονίκη για παράδειγμα απουσιάζει ο γυναικείος τύπος στο 19^ο αιώνα. Τα πρώ-τα γυναικεία έντυπα (*Εφημερίς των Κυριών*, 1929 και *Φεμινιστική*, 1930) εκδίδονται την περίοδο του μεσοπολέμου (Ζιώγου-Καραστεργίου 2002, 159-160), την περίοδο δηλαδή της εμφάνισης φεμινιστικού κινήματος και στις *Νέες Χώρες* του ελληνικού κράτους. Στην Κων-σταντινούπολη, αν εξαρεθεί η *Κυψέλη* που εκδίδεται σε πολύ πρώιμο χρόνο, το 1842, από την Ευφροσύνη Σαμαρτζίδου, την περίοδο στην οποία αναφερόμαστε εκδίδεται για τρία μόνο χρόνια (1870-1873) το περιοδικό *Ευρυδίκη* από την Αιμιλία Κτενά, (Ξηραδάκη 1988, 45-50. Ψαρρά 1979, 2-13), και στην καμπή του αιώνα το 1899 [:] το περιοδικό *Βοσπορίς* από την Κ. Πρεβεζιώτου.

πατριωτική ιδεολογία που δημιουργεί την ψευδαίσθηση του άμεσα πολιτικού, ενός έμμεσα πολιτικού για τη μέγιστη πλειοψηφία ρόλου. Ας σημειωθεί δε ότι ο 'εθνικός πυρετός' και το όραμα της Μεγάλης Ελλάδας αμβλύνει και στον ελλαδικό χώρο τις διαφορές μεταξύ των διαφορετικών τάσεων της πρώτης φεμινιστικής κίνησης (1887-1908), συμφύροντας τις τρεις διαφορετικές της κατευθύνσεις σε μια, έως την περίοδο του μεσοπολέμου κατά την οποία το φεμινιστικό κίνημα παίρνει πλέον μαζικό, διεκδικητικό, αλλά και πολιτικό χαρακτήρα (Αβδελά και Ψαρρά, 1985. Κυριακίδου 1999).



Κατερίνα Δαλακούρα

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
dalakoura@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αβδελά, Ε. και Α. Ψαρά 1985. *Ο φεμινισμός στην Ελλάδα του μεσοπολέμου* (Σειρά γυναικείου βιβλίου). Αθήνα: Γνώση.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. 1998. *Μικρά Ασία, 19ος αιώνας - 1919 - Οι ελληνορθόδοξες κοινότητες - Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Αναστασιάδου, Χ. 1859. *Λόγος απαγγελθείς τη 12 Ιουλίου 1859 κατά τας δημοσίας εξετάσεις του εν Σμύρνη Ελληνικού Παρθεναγωγείου υπό του ιδρυτού και διευθυντού*. (χ.ά.σ.).
- Βαρίκα, Ε. 1987. *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*. Αθήνα: Ίδρυμα Έρευνας και Παιδείας της Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδος.
- Βλαβιανός, Σ. 1894. *Η γυνή και η αποστολή αυτής. Μελέτη αναγνωσθείσα την εσπέραν της 16^{ης} Οκτωβρίου 1893 εν τη Εταιρεία «Ο Ελληνισμός»*. Αθήνα: (χ.σ.έ).
- Βούρη, Σ. 1992. *Εκπαίδευση και εθνικισμός στα Βαλκάνια. Η περίπτωση της βορειοδυτικής Μακεδονίας 1870-1903*. Αθήνα: Παρασκήνιο.
- Δαλακούρα, Ι. Κ. 2000α. *Το Κεντρικό Παρθεναγωγείο Θεσσαλονίκης (1854-1914). Μια πρώτη προσέγγιση της εκπαίδευσης των θηλέων στη Θεσσαλονίκη κατά την τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας (Ι.Α.Ν.Ε. 7)*. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.
- Δαλακούρα, Ι. Κ. 2008α. *Η εκπαίδευση των γυναικών στις ελληνικές κοινότητες της οθωμανικής αυτοκρατορίας (19^{ος} αι - 1922). Κοινωνικοποίηση στα πλαίσια της πατριαρχίας και του εθνικισμού (Τεκμήρια-Μελέτες Ιστορίας Νεοελληνικής Εκπαίδευσης)*. Αθήνα: Gutenberg (υπό δημοσίευση).
- Δαλακούρα, Ι. Κ. 2008β. *Η μαθηματική εκπαίδευση των Ελληνίδων κατά το 19^ο αιώνα. Στο: Πρακτικά της 5^{ης} διεθνούς διημερίδας διδακτικής των Μαθηματικών, 17-19 Απριλίου 2008, Ρέθυμνο* (υπό δημοσίευση).
- Δημαράς, Θ. Κ. 1980. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήνα: Ερμής.
- Δημαράς, Θ. Κ., Α. Αγγέλου, Αικ. Κουμαριανού και Εμ. Φραγκίσκος (επιμ.). 1979. *Κοραής, Αδ. Αλληλογραφία, 3. 1810-1816*. Αθήνα: Εστία.
- Ευαγγελίδης, Τρ. 1936. *Η Παιδεία επί Τουρκοκρατίας. Ελληνικά σχολεία από της Αλώσεως μέχρι Καποδιστρίου, 2*. Αθήνα: Α. Π. Χαλκιοπούλου.
- Ζιώγου-Καραστεργίου, Σ. 1986. *Η μέση εκπαίδευση των κοριτσιών (1830-1893) (Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας)*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.

- Ζιώγου-Καραστεργίου, Σ. (επιμ.) 1998. *Το Οικουμενικό Πατριαρχείο, η Οθωμανική Διοίκηση και η Εκπαίδευση του Γένους. Κείμενα - Πηγές 1830-1914*. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης.
- Ζιώγου-Καραστεργίου, Σ. 2002. Οι γυναίκες των γραμμάτων και του πολιτισμού στη Θεσσαλονίκη: 19ος αιώνας – Μεσοπόλεμος. Ονομάτων επίσκεψις. *Θεσσαλονικέων Πόλις* 8: 119-176.
- Ισηγώνης, Α. 1965. Κορασιακή εκπαίδευσις. *Μικρασιατικά Χρονικά* ΙΒ': 99-105.
- Κάννερ, Έ. 1996. Φιλανθρωπικοί Σύλλογοι της Κωνσταντινούπολης και αποκρυστάλλωση κοινωνικών ταυτοτήτων στην ελληνική κοινότητα της Κωνσταντινούπολης (1861-1922). *Η καθ' ημάς Ανατολή* Γ': 187-205.
- Κάννερ, Ε. 2004. *Φτώχεια και φιλανθρωπία στην ορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Κανονισμός της εν Σταυροδρομίω Σχολής των Απόρων Κορασιών*. Εν Κωνσταντινουπόλει: Α. Κορομηλά και Π. Πασπαλλή, 1855.
- Κανονισμός της εν τω Πέραν της Κωνσταντινουπόλεως Ορθοδόξου Ελληνογαλλικής Σχολής «Ο Ελικών» Ευτέρπης Σαντοριναίου*. Εν Κωνσταντινουπόλει: Ν. Γ. Κεφαλίδου, 1903.
- Κανονισμός του Ελληνικού Παρθεναγωγείου Χαρ. Αναστασιάδη*. Σμύρνη: (χ.σ.έ), 1864.
- Κανονισμός του εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικού Παρθεναγωγείου*. Εν Κωνσταντινουπόλει: (χ.σ.έ.), 1846.
- Κανονισμός του εν Σμύρνη Ελληνικού Παρθεναγωγείου υπό Σ. Λεοντιάδος διευθυνομένου*. Εν Σμύρνη: Ι. Μάγνητος, 1858.
- Κανονισμός του εν Χαλκηδόνι Ελληνογαλλικού Παρθεναγωγείου Τ. Βαρείδου*. Εν Κωνσταντινουπόλει: Α. Νομισματίδου και Σίας, 1911.
- Κανονισμός του Παρθεναγωγείου της Αγίας Φωτεινής*. Σμύρνη: (χ.σ.έ), 1863.
- Κανονισμός των εν Σάμω Παρθεναγωγείων. Ηγεμονικόν Διάταγμα 1861*. (χ.ά.σ.).
- Κεχαγιά, Α. Κ. 1880. *Εγκόλπιον Παιδαγωγικόν ή Συμβουλαί τινες προς τας Αποφοιτώσας Ζαππίδας*. Εν Κωνσταντινουπόλει: Βουτυράς & Σία.
- Κιτρομηλίδης, Μ. Π. 1992. Εστίες του Διαφωτισμού στη Μακεδονία. *Αφιέρωμα στη Μακεδονία, Νέα Εστία*: 53-59.
- Κιτρομηλίδης, Μ. Π. 1996. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές Ιδέες*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Κονδύλης, Π. 1988. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι Φιλοσοφικές ιδέες*. Αθήνα: Θεμέλιο.

- Κονιόρτας, Π. 1998. *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος – αρχές 20ού αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Κούμα, Μ. Κ. 1820. *Σύνταγμα Φιλοσοφίας, 4*. Εν Βιέννη: Ι. Σνειρέρου.
- Κούμας, Κ. 1966. *Οι Έλληνες. Διαφωτισμός–Επανάστασις*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο Δ. Ν. Καραβία.
- Κωφός, Ευάγ. 1997. Εθνική κληρονομιά και εθνική ταυτότητα στη Μακεδονία του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Θ. Βερέμης (επιμ.), *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, σσ. 199-269.
- Λεοντιάς, Σ. 1857. Περί υψηλότερας εκπαιδύσεως των κορασίων. *Αμάθεια*, αρ.φ. 945/29-3.
- Λεοντιάς, Σ. 1861. Περί Παρθεναγωγείων ή Περί γυναικείας εκπαιδύσεως. *Αμάθεια*, αρ.φ. 1165/16-6 και αρ.φ. 1168/7-7.
- Λεοντιάς, Σ. 1874. Περί Εκπαιδύσεως. *Αμάθεια*, αρ.φ. 2094/23-11 και αρ.φ. 2095/ 27-11.
- Λεοντιάς, Σ. 1858. *Περί Πολιτισμού Λόγος εκφωνηθείς την ΚΔ' Αυγούστου, καθ' ην ημέραν ετελέσθησαν τα εγκαίνια του εν Σμύρνη Ελληνικού Παρθεναγωγείου*. Εν Σμύρνη: Αμάθεια.
- Μαμώνη, Κ. και Λ. Ιστοκιοπούλου. 2002. *Γυναικείοι Σύλλογοι στην Κωνσταντινούπολη (1861-1922)*. Αθήνα: Εστία.
- Μανούσου, Γ. 1884. *Παιδαγωγική Διαιτητική και Παιδαγωγία, ήτοι οικιακός και σχολικός οδηγός προς παιδαγωγήσιν αμφοτέρων των φύλων*. Αθήνησι: Εκ του τυπογραφείου του «Κάλλους».
- Μουρούζη, Ζ. 1853. *Τα κατά τας εξετάσεις του εν Φιλιππουπόλει Παρθεναγωγείου και ο εκφωνηθείς κατά την περίπτωση λόγος της διευθυντρίας*. (χ.ά.σ.).
- Μπακαλάκη, Α. και Ε. Ελεγκίτου 1987. Η εκπαίδευση «εις τα του οίκου» και τα γυναικεία καθήκοντα. Από την ίδρυση του ελληνικού κράτους έως την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1929 (Ι.Α.Ε.Ν.). Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.
- Μπουμπουλίδου, Φ. 1965. *Ελισάβετ Μουτζά-Μαρτινέγκου*. Αθήνα: Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Φιλεκπαιδευτικής Εταιρείας.
- Ξανθόπουλος, Σ. Κ. 1873. *Πρώτη και Μέση Εκπαίδευσις και Περί ανατροφής και εκπαιδύσεως των Κορασίων*. Εν Αθήναις: Αδελφοί Περρή.
- Ξανθόπουλος, Σ. Κ. 1873-1874. Οποία παρ' ημίν η εκπαίδευσις. *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος. Εικοσιπενταετηρίς: 1861-1886*, Παράρτημα ΙΗ': 161-162.

- Ξηραδάκη, Κ. 1999. *Φαναριώτισσες. Η συμβολή τους στα Γράμματα, στις Τέχνες και στην Κοινωνική Πρόνοια*. Αθήνα: Εκδόσεις Φιλιππούτη.
- Ξηραδάκη, Κ. 1988. *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα. Πρωτοπόρες Ελληνίδες 1830-1936*. Αθήνα: Γλάρος.
- Παπαστάθης, Κ. Χ. (επιμ.) 1984. *Οι κανονισμοί των ορθόδοξων ελληνικών κοινοτήτων του οθωμανικού κράτους και της διασποράς 1*. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.
- Πασχάλη, Π. Δ. 1929. *Ευανθία Καίρη (1799-1866)*. Εν Αθήναις: Εστία.
- Πέννας, Θ. Π. 1966. *Ιστορία των Σερρών. Από της αλώσεως αυτών υπό των Τούρκων μέχρι της απελευθερώσεώς των υπό των Ελλήνων 1383-1913*. Αθήνα: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία Σερρών-Μελενίκου.
- Πολέμης, Ι. (επιμ.). 1997. *Αλληλογραφία Θεόφιλου Καΐρη – Επιστολαί Ευανθίας Καΐρη 1814-1866*, 2. Άνδρος: Καΐρειος Βιβλιοθήκη.
- Πολέμης, Ι. (επιμ.). 1999. *Αλληλογραφία Θεόφιλου Καΐρη, Μέρος 4ον: Επιστολαί προς Ευανθίαν Καΐρη 1815-1866*, 4. Άνδρος: Καΐρειος Βιβλιοθήκη.
- Πούχγερ, Β. (επιμ.). 2003. *Γυναίκες θεατρικοί συγγραφείς στα χρόνια της επανάστασης και το έργο τους (Θεατρική Βιβλιοθήκη)*. Αθήνα: Ίδρυμα Κ. & Ε. Ουράνη.
- Πρώτον Ελληνικόν Εκπαιδευτικόν Συνέδριον 31 Μαρτίου - 4 Απριλίου 1904*. Εν Αθήναις: Γραφείο Διευθυνούσης Επιτροπής, 1904.
- Ρώτα, Μ. 1847. *Ελληνική εγκυκλοπαίδεια εκ των δοκιμωτέρων πεζογράφων και ποιητών. Συλλεγείσα και εις τέσσαρας τόμους διαιρεθείσα προς χρήσιν των απανταχού ελληνικών παρθεναγωγείων*, 2. Εν Κωνσταντινουπόλει: Ν. Αδαμίδου.
- Σαμαρτζίδου, Ευφρ. 1845. Σύγκρισις ή Περί ισότητος των δύο γενών. *Κυψέλη* 1: 25-30.
- Σαρίπολος, Ν. 1865-66. Υπόμνημα περί του κατωτέρου κλήρου και περί εκπαιδεύσεως προς τον επί της Παιδείας Υπουργόν. *Πανδώρα* ΙΣΤ: 74-77, 110-114.
- Στογιόγλου, Α. Γ. 1987. *Τα ελληνικά σχολεία στη Θεσσαλονίκη κατά την Τουρκοκρατία*. Πανεπιστημιακές σημειώσεις. Θεσσαλονίκη.
- Τσουκαλάς, Κ. 1987. *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830)-1922)*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Φουρναράκη, Ε. 1987. *Εκπαίδευση και Αγωγή των κοριτσιών. Ελληνικοί προβληματισμοί (1830-1910) (Ι.Α.Ε.Ν.)*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.

- Ψαρρά, Α. 1979. Γυναικεία περιοδικά του 19^{ου} αιώνα. *Σκούπα* 2: 2-13.
- Bonnot de Mably, G. 1819. *Διάλογοι Φωκίωνος*, μτφ. Αικ. Κ. Σούτζης. Εν Ιασίω: Θ. Νέγρης.
- Dalakoura, I. Aik. 2000β. The Nationalistic Dimension in the Upbringing and Education of Young Greek Women in the Territories of the Ottoman Empire during the 19th Century. Στο: Nikos P. Terzis (επιμ.), *Education in the Balkans: From the Enlightenment to the Founding of the Nation-States*. Thessaloniki: Balkan Society for Pedagogy and Education & Kyriakidis Brothers, 315-332.
- Gessner, S. 1819. *Έραστος*, μτφ. Ρ. Δ. Σαμουρκάση. Εν Ιασίω: Ελληνική Τυπογραφία.
- Goldoni, C. 1818. *Η Πατρική Αγάπη ή Η Ευγνώμων Δούλη και Η Πανούργος Χήρα*, μτφ. Μ. Σακελλαρίου. Εν Βιέννη: Ι. Σνείρερ.
- Hume, D. (χ.χ.). *Δοκίμια Φιλολογικά-Ηθικά-Πολιτικά*, μτφ. Ε. Παπανούτσος. Αθήνα: Ι. Δ. Κολλάρου.
- Kitromilidis, P. 1983. The Enlightenment and Womanhood: Cultural Change and the Politics of Exclusion, *Journal of Modern Greek Studies* 1(1): 39-61.
- Kyriakidou, M. 1999. The Feminist Movement in Greece (c.1910–c.1936): From Gender to Feminist Consciousness and Politicization. Ph.D Thesis, King's College London, University of London.
- Locke, J. 1990. *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως*, μτφ. Π. Κιτρομηλίδης. Αθήνα: Γνώση.
- Mandame de Lambert, T. 1819. *Παραίνεσις μητρός προς θυγατέρα*, μτφ. Ρ. Σούτζου. Εν Βενετία: Ν. Γλυκύς.
- Norton, F. D. και M. J. Norton (επιμ.) 2000. *D. Hume, Treatise on Human Nature*, 3. New York: Oxford University Press.
- Nye, A. 1989. *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. New York/London: Routledge.
- Wilson, M. A. 1972. *Diderot*. New York: Oxford University Press.



**Education and Female Consciousness
in the Creek Communities of the Ottoman Empire (19th c.):
The Hindrance of the Emergence of a Feminist Consciousness**

KATERINA DALAKOURA

Summary

THE VIEWS expressed by Enlightenment –along with its contradictions– on the “female question” that were inherited into the nineteenth century, combined with the exemplar of the female virtuousness brought forth by the Greek Enlightenment, the dominance of the restrictive bourgeois moral values and the emergence of the social Darwinism theories, which lent scientific validity to patriarchal views, are among the most significant ideological parameters that shaped female education and determined its aims and knowledge provision. Within this ideological framework, women’s education turned out to be an inhibitory mechanism against the development of a feminist consciousness, as on the one hand it reproduced the prevailing ideology of women’s nature and social role, whereas on the other it was seen as an innovative and influential factor with respect both to women’s life and to the ethnic community’s cultural revival, as well. However, the major parameter which can justify the absence of a feminist consciousness and the inexistence of female movements has been the ideological system promoted by nationalism and irredentism (‘alytrotismos’), which invaded Balkans and demanded the coiling of the entire Greek community – regardless of gender.

Ο ρόλος του μαθητή όπως προδιαγράφεται στα νέα σχολικά εγχειρίδια της Νεοελληνικής Γλώσσας για το Γυμνάσιο: κριτική θεώρηση

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΑΡΟΥ

1. Εισαγωγή

Η ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ του σχολικού εγχειριδίου στην εκπαιδευτική διαδικασία αποτελεί συνθήκη κοινή για τα εκπαιδευτικά συστήματα με συγκεκριμένο χαρακτήρα διοίκησης, όπως είναι το ελληνικό (Ξωχέλλης 2005, 33). Μία από τις συνέπειες της κυριαρχίας του ενός και μοναδικού σχολικού εγχειριδίου ανά μάθημα αποτελεί ο προσανατολισμός –έως και εγκλωβισμός– της διδασκαλίας και της μάθησης στο εγχειρίδιο, το οποίο σταδιακά αποκτά θέση αυθεντίας ως προς το γνωστικό αντικείμενο. Επειδή μάλιστα το σχολικό εγχειρίδιο αποτελεί παράγοντα που διαμορφώνει κοινωνικές διαδικασίες (Μπονίδης 2004, 3), η κυριαρχία του στο σχολείο του δίνει πρωταρχική θέση στην οργάνωση των τριών βασικών εκπαιδευτικών διαδικασιών: της διδασκαλίας, της μάθησης και της αξιολόγησης. Έτσι καθορίζει τα περιεχόμενα της διδασκαλίας, τη σειρά με την οποία θα διδαχθούν και τις διδακτικές δραστηριότητες που θα υλοποιηθούν. Έχει ιδιαίτερη ισχύ και αποτελεί γενικά κύρια πηγή γνώσης για τους μαθητές (Ξωχέλλης 2005, 32), ενώ παράλληλα διαμορφώνει τις αξιολογικές διαδικασίες μέσα και έξω από την τάξη.

Επιπλέον, το σχολικό εγχειρίδιο κατασκευάζει και παρουσιάζει την «πραγματικότητα» στο μαθητή.¹ Αποτελεί μέσον που παρουσιάζει στο μαθητή μια επιστημονική περιοχή (Καψάλης & Χαραλάμπους 1995, 132). Επειδή όμως δεν είναι δυνατό να παρουσιαστεί η επιστημονική περιοχή αυτούσια,

¹ Η χρήση του αρσενικού γίνεται αδιακρίτως φύλου των μαθητών και αφορά πάντα και τις μαθήτριες.

είναι απαραίτητο να μετασχηματιστεί, το σχολικό εγχειρίδιο κατασκευάζει μια νέα πραγματικότητα, ενδεχομένως πολύ διαφορετική από την «πραγματική» ή αυτήν που αντιλαμβάνεται κάθε μαθητής (Μπονίδης & Χοντολίδου 1997, 205).

Παράλληλα, το σχολικό εγχειρίδιο ως μέσο διάδοσης κουλτούρας, αξιών και στάσεων επιτελεί σημαντική κοινωνικοποιητική λειτουργία. Συχνά μάλιστα στα σχολικά εγχειρίδια, πέρα από το τυπικό περιεχόμενο που υλοποιεί το Αναλυτικό Πρόγραμμα (ΑΠ), υπάρχει και κάποιο άτυπο που το πλαισιώνει, ανάλογο του παραπρογράμματος, και που μπορεί να αποτελεί και το κυρίαρχο από την πλευρά της κοινωνικοποιητικής λειτουργίας του βιβλίου (Κουζέλης 1990, 17). Έτσι τα σχολικά εγχειρίδια είναι δυνατόν να περιέχουν ιδεολογικά και πολιτικά μηνύματα, τα οποία δηλώνονται άμεσα ή έμμεσα (ρητά ή άρητα μέσα από το λόγο ή από την εικόνα) και έχουν ως στόχο να κοινωνικοποιήσουν αναλόγως τους αποδέκτες τους (Μπονίδης 2004, 127).

Τέλος, το σχολικό εγχειρίδιο δεν περιέχει απλώς την ύλη του ΑΠ, αλλά αποτελεί παιδαγωγικό κείμενο που συγκροτεί τόσο το μήνυμα (γνωστικό περιεχόμενο) όσο και τους δέκτες (αναγνώστες). Έτσι, από τη μια διαμορφώνει το γνωστικό περιεχόμενο, ενώ ταυτόχρονα καθορίζει και τον τρόπο ανάγνωσης του κειμένου. Επίσης, το σχολικό εγχειρίδιο, ως παιδαγωγικό κείμενο που παράγει ένα μήνυμα (πομπός του οποίου είναι ο συγγραφέας και δέκτες ο εκπαιδευτικός και οι μαθητές), επηρεάζει τις παιδαγωγικές σχέσεις μέσα στην τάξη. Το μήνυμα αυτό υποβάλλει ενεργητικές ή παθητικές στάσεις και ορίζει τις θέσεις για το διδάσκοντα και τους μαθητές στην παιδαγωγική σχέση που είναι ανάλογα ιεραρχικά ή δημοκρατικά δομημένη (Κουλαϊδής κ.ά. 2002, 91-95). Καθορίζει, επομένως, και το βαθμό και την ποιότητα συμμετοχής του μαθητή στη διαδικασία οικοδόμησης του νοήματος και γενικότερα στους όρους πραγμάτωσης της εκπαιδευτικής διαδικασίας.

Στόχος του παρόντος κειμένου είναι να επιχειρήσει μια κριτική αποτίμηση του ρόλου που προδιαγράφουν για το μαθητή, που αποτελεί και το βασικό αποδέκτη τους, τα νέα σχολικά εγχειρίδια για τη Νεοελληνική Γλώσσα του Γυμνασίου (Παιδαγωγικό Ινστιτούτο 2006). Εξετάζοντας τα εγχειρίδια αυτά ως κείμενα (και όχι ως προς τη λειτουργία τους μέσα στην τάξη), προσπαθήσαμε να διακρίνουμε ποιο ρόλο προδιαγράφουν για το μαθητή: σε ποιο βαθμό τον εμπλέκουν στην εκπαιδευτική διαδικασία, τι ποιότητα έχει η εμπλοκή του σε αυτήν, ποια θέση του υποβάλλουν σε σχέση με τα άλλα υποκείμενα της τάξης (εκπαιδευτικό και άλλους μαθητές) και πώς τον αντιμετωπίζουν ως μελλοντικό πολίτη. Έτσι αρχικά παρουσιάζονται οι κατηγορίες βάσει των οποίων αναλύθηκε ο ρόλος του μαθητή και αιτιολογείται η επιλογή τους. Στη συνέχεια εκτίθενται ορισμένες διαπιστώσεις που προέκυψαν από την κριτική ανάγνωση των συγκεκριμένων εγχειριδίων και δίνονται παραδείγματα από τα ίδια τα εγχειρίδια που υποστηρίζουν τις διαπιστώσεις αυτές.

2. Κατηγορίες ανάλυσης του ρόλου του μαθητή

Το βασικό ερώτημα του ρόλου που αναθέτουν τα συγκεκριμένα σχολικά εγχειρίδια στο μαθητή αναλύθηκε σε τέσσερα υποερωτήματα που αποτέλεσαν και τις κατηγορίες ανάλυσης:

α. *Ποια αντίληψη για το κείμενο υποβάλλει το σχολικό εγχειρίδιο στο μαθητή (τι παρουσιάζει στο μαθητή ως κείμενο) και τι είδους αναγνώστη κειμένων προσπαθεί να δημιουργήσει;* Το ερώτημα αυτό αφορά την κοινωνικοποίηση του μαθητή και τη σταδιακή διαμόρφωση της ταυτότητάς του ως μελλοντικού πολίτη. Στη ζωή του ο μαθητής έρχεται σε επαφή με ποικίλα είδη κειμένων που συμβάλλουν στη διαμόρφωση της πολιτικής, κοινωνικής και ιδεολογικής του ταυτότητας. Είναι απαραίτητο μάλιστα να μπορεί να τα «διαβάσει» με επάρκεια, να μπορεί δηλαδή να αναγνωρίσει το πλήρες νόημά τους ώστε να νοηματοδοτήσει τον κόσμο γύρω του και να διαμορφώσει και να διατυπώσει τη δική του άποψη. Ο βαθμός στον οποίο το σχολικό εγχειρίδιο της Γλώσσας τού δίνει την ευκαιρία να μελετήσει αυτήν την πληθώρα κειμένων που συναντά στη ζωή του και η ποιότητα της διεπίδρασης που καλλιεργείται από αυτό ανάμεσα στο μαθητή και στο κείμενο επηρεάζουν το ρόλο που μπορεί να παίξει ο μαθητής στην τάξη: αν θα τον καταστήσει το σχολικό εγχειρίδιο παθητικό αποδέκτη κειμένων που κατασκευάστηκαν για διδακτική χρήση ή θα του δώσει την ευκαιρία να προσεγγίζει ενεργητικά και κριτικά πολλά είδη κειμένων και μάλιστα αυθεντικών, οργανωμένων εν χρήσει και για τις ανάγκες της χρήσης.

β. *Τι θεωρεί το σχολικό εγχειρίδιο γνώση και ποιους τρόπους συγκρότησης της γνώσης προκρίνει;* Το ζήτημα αυτό επίσης επηρεάζει άμεσα το ρόλο του μαθητή στην τάξη. Άλλο ρόλο προδιαγράφει για το μαθητή το εγχειρίδιο που θεωρεί τη γνώση ένα έτοιμο και προκαθορισμένο πακέτο πληροφοριών που πρέπει να μεταδοθεί στο μαθητή κι άλλον ένα εγχειρίδιο που οργανώνει διαδικασίες οικοδόμησης της γνώσης μέσα στην τάξη από τους μαθητές.

γ. *Με ποιους τρόπους επιχειρεί το σχολικό εγχειρίδιο την «αναπλαισίωση» της επιστημονικής γνώσης σε σχολική και ποια εκφραστικά μέσα χρησιμοποιεί;* Τα ερωτήματα εδώ αφορούν γενικότερα τη γλώσσα του εγχειριδίου και τις σχέσεις που διαμορφώνει ανάμεσα στο μαθητή και το γνωστικό αντικείμενο, όπως και ανάμεσα στα υποκείμενα της τάξης. Το σχολικό εγχειρίδιο, για παράδειγμα, προβάλλει όρους της επιστήμης ενδυναμώνοντας στην τάξη τη θέση όσων τους γνωρίζουν (εκπαιδευτικού και μερικών μαθητών) ή μεταθέτει το ενδιαφέρον από τη γνώση της επιστημονικής

ορολογίας στη συνειδητοποίηση διαδικασιών που νοσηματοδοτούν το λόγο, όπως για παράδειγμα στη λειτουργία των γλωσσικών στοιχείων μέσα στο κείμενο; Η γλώσσα του εγχειριδίου αποτελεί παράγοντα που επηρεάζει το βαθμό στον οποίο το εγχειρίδιο επιτρέπει τη συμμετοχή των μαθητών στη διαμόρφωση των εκπαιδευτικών διαδικασιών.

δ. *Ποιες μορφές αξιολόγησης του μαθητή προτείνει;* Ο ρόλος που αναθέτει το σχολικό εγχειρίδιο στο μαθητή κατά την αξιολόγησή του επηρεάζει άμεσα το γενικότερο ρόλο του στην εκπαιδευτική διαδικασία. Περιορίζεται ο μαθητής μόνο στο ρόλο του αποδέκτη του αποτελέσματος της αξιολόγησης ή είναι συμμετέχων σε αξιολογική διαδικασία που γνωρίζει τους όρους της; Αξίζει δηλαδή να μελετηθεί κατά πόσον δίνει το σχολικό εγχειρίδιο ευκαιρίες στο μαθητή για ενεργή συμμετοχή στην αξιολόγησή του και επομένως για παρακολούθηση της μάθησής του ή αναθέτει την αξιολόγηση αποκλειστικά στον εκπαιδευτικό με διαδικασίες και κριτήρια που αυτός γνωρίζει και ο μαθητής αγνοεί.

Θεωρούμε ότι οι τέσσερις αυτές κατηγορίες ανάλυσης μπορούν να φωτίσουν το ρόλο που προδιαγράφουν για το μαθητή τα νέα βιβλία της Νεοελληνικής Γλώσσας. Όμως επειδή η παρουσίαση των διαπιστώσεων που προέκυψαν από την εξέταση των τεσσάρων κατηγοριών απαιτεί πολύ περισσότερο χώρο από αυτόν που διαθέτει το συγκεκριμένο κείμενο, θα περιοριστούμε στην ανάλυση μόνο δύο κατηγοριών από αυτές: των β και γ.

3. Γλωσσική γνώση και τρόποι συγκρότησής της στα νέα εγχειρίδια της Νεοελληνικής Γλώσσας

3.1. Τι θεωρείται γνώση στα νέα εγχειρίδια;

Για να απαντηθεί το ερώτημα εξετάστηκαν τα κείμενα που παρατίθενται στα σχολικά εγχειρίδια, οι δραστηριότητες που τα συνοδεύουν, όπως και όλα τα στοιχεία γλωσσικής θεωρίας που περιέχονται. Δεν εξετάστηκε το ουσιαστικό ζήτημα: «ποια γνώση ορίζεται προς διδασκαλία και μάθηση, δηλαδή ποια γνώση θεωρείται ότι αξίζει να διδαχθεί», γιατί αυτό είναι θέμα που αφορά επιλογές του ΑΠ. Μελετήθηκε όμως σε ποιες από τις προεπιλεγμένες γνώσεις δόθηκε έμφαση στα νέα σχολικά εγχειρίδια.

Κατά τη μελέτη φάνηκε ότι τα νέα βιβλία παρουσιάζουν ως γνώση:

α. Στοιχεία που αφορούν την οργάνωση συγκεκριμένων κειμενικών ειδών, καθώς και τους κοινωνικούς στόχους ενός κειμένου και γενικότερα την επίδραση των επικοινωνιακών συνθηκών στη διαμόρφωση ενός κειμένου (π.χ. *Α΄ Γυμνασίου*, σελ. 47: «*Η αφήγηση οργανώνεται με άξονα το χρόνο, αλλά οι καταστάσεις συνδέονται αιτιολογικά μεταξύ τους. Η αφή-*

γηση ακολουθεί τη δομή που δίνεται στο παρακάτω σχήμα: α. πληροφορίες για τους ήρωες, το χώρο, το χρόνο και την κατάσταση από την οποία ξεκινά η αφήγηση, β. εξέλιξη της αφήγησης και έκβασή της, γ. η λύση»). Μερικές φορές τέτοια γνώση μπαίνει σε πλαίσιο θεωρίας στα βιβλία για να ξεχωρίζει. Ας την ονομάσουμε κειμενογλωσσολογική ή κοινωνιογλωσσολογική γνώση από τον αντίστοιχο επιστημονικό κλάδο της Γλωσσολογίας που μελετά τέτοια φαινόμενα.

β. Θέματα γραμματικής περιγραφής και στοιχεία λεξιλογίου. Οι γραμματικοί κανόνες περιλαμβάνονται πάντα σε χαρακτηριστικό πλαίσιο για να ξεχωρίζουν. Το ειδικό λεξιλόγιο που αφορά τη θεματική της ενότητας συνήθως το αναζητούν οι μαθητές στα κείμενα και το καταγράφουν σε ειδικούς πίνακες. Η πραγμάτευση άλλων θεμάτων λεξιλογίου (π.χ. πολυσημία της λέξης, συνωνυμία, αντωνυμία) καταλήγει σε γνώση που κι αυτή παρουσιάζεται σε πλαίσιο θεωρίας. Συνολικά αυτή τη γνώση ας την ονομάσουμε λεξικογραμματική.

γ. Πραγματολογικά στοιχεία που βρίσκονται στα κείμενα και μπορούν να αξιοποιηθούν ποικιλοτρόπως στην τάξη (π.χ. *Γ' Γυμνασίου*, σελ. 30: «Οι γλώσσες που μιλούν οι άνθρωποι σε όλη την υφήλιο είναι σήμερα γύρω στις 6000»). Ας την ονομάσουμε πραγματολογική γνώση.

δ. Γνώση για τις κοινωνικο-πολιτισμικές πρακτικές που χρησιμοποιούνται γύρω μας, γνώση του κόσμου. Για να πάει κάποιος σε μια θεατρική παράσταση ή συναυλία χρειάζεται να προμηθευτεί εκ των προτέρων τα εισιτήριά του είτε πηγαίνοντας σε κάποιο σημείο προπώλησης είτε ηλεκτρονικά (*Α' Γυμνασίου*, σελ. 96). Μπορεί να ονομαστεί κοινωνικο-πολιτισμική γνώση.

Παρατηρώντας κανείς τις τέσσερις αυτές κατηγορίες γνώσης διαπιστώνει ότι στα νέα βιβλία γίνεται μια προσπάθεια αλλαγής: συγκεκριμένα τα βιβλία επιχειρούν να μετατοπίσουν το ενδιαφέρον της εκπαιδευτικής διαδικασίας που μονομερώς ήταν για χρόνια εστιασμένο στη γραμματική (βλ. ενδεικτικά Μήτσης 1996, 131-136, Αρχάκης 2005, 17-19, Χαραλαμπίδης 1985, 1988), σε άλλες μορφές γνώσης, ουσιαστικές για την επικοινωνία και κυρίως στην κειμενογλωσσολογική γνώση. Αυτή η προσπάθεια όμως δεν ολοκληρώνεται, γιατί, αν και δίνονται στοιχεία κειμενογλωσσολογικά, η εξονυχιστική παρουσίαση των γραμματικών φαινομένων (ή και άλλοι παράγοντες που θα είχε ενδιαφέρον να διερευνηθούν) δεν αφήνουν ούτε χώρο ούτε χρόνο για τη συστηματική διδασκαλία τους. Συγκεκριμένα, δε γίνεται οργανωμένη προσπάθεια να συνειδητοποιήσουν οι μαθητές τον τρόπο οργάνωσης και σύστασης ενός κειμένου ως ενότητας λόγου με λειτουργικό χαρακτήρα. Γίνονται αρκετές νύξεις στα βιβλία αλλά μένει σε μεγάλο βαθμό στο χειρισμό του εκπαιδευτικού πώς οι νύξεις αυτές θα συγκροτηθούν σε σώμα γνώσης.

3.2. Πώς συγκροτείται η γνώση στα νέα εγχειρίδια;

Το ερώτημα αυτό συνδέεται άμεσα με τις θεωρίες μάθησης βάσει των οποίων οργανώθηκαν τα σχολικά εγχειρίδια. Στον αντίποδα συμπεριφοριστικών θεωριών μάθησης που θεωρούν τη γνώση μία και αδιαπραγμάτευτη και τη διδασκαλία ισοδύναμη με την μετάδοση αυτής της γνώσης στους μαθητές (Skinner 1968), αναπτύσσονται (ιδιαίτερα κατά τις τελευταίες δεκαετίες) θεωρίες εποικοδομιστικού χαρακτήρα. Ο Piaget αναγνωρίζει τη μάθηση ως προϊόν διαδικασιών δόμησης και αναδόμησης της γνώσης από το παιδί. Η μάθηση ως αποτέλεσμα της ανακάλυψης και της δόμησης εννοιών και κανόνων συνιστά ενεργητική διαδικασία, κατά την οποία το άτομο που δρα σκέπτεται σχετικά με τη δράση του (Κασσωτάκης & Φλουρή 2003, 118-122). Η ατομική αυτή προσέγγιση της μάθησης σταδιακά εμπλουτίστηκε από την κοινωνικο-πολιτισμική θεώρηση (Bruner 1997 και Vygotsky 1978, 1993). Στο πλαίσιο αυτό η γνώση αντιμετωπίζεται ως κοινωνική κατασκευή: κατασκευάζεται από άτομα και ομάδες σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο και προκύπτει σταδιακά μέσω αλληλεπιδράσεων ατόμων και ομάδων που αντιλαμβάνονται τον κόσμο διαφορετικά. Η γνώση είναι –σε κάποιο βαθμό– υπό διαπραγμάτευση από διαφορετικά άτομα και ομάδες, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι είναι απόλυτα σχετική. Στο πλαίσιο του κοινωνικού εποικοδομισμού οι μαθησιακές δραστηριότητες πρέπει να δίνουν ευκαιρίες στο μαθητή να κατασκευάσει τη γνώση του με ενεργητικό τρόπο αλληλεπιδρώντας με εμπειρικές καταστάσεις και με τη γνώση άλλων ατόμων, όπως του εκπαιδευτικού και των συμμαθητών του (Glaserfeld 1989, 121-140).

Στα νέα εγχειρίδια αμέσως γίνεται αντιληπτό πως η γνώση συγκροτείται *μέσα από τη χρήση* κατά την πρόσληψη του λόγου (κατά την ανάγνωση και την ακρόαση) και κατά την παραγωγή (συγγραφή και ομιλία). Αυτό αποδεικνύει η συμπερίληψη πρώτον πολλών κειμένων (σε κάθε ενότητα του βιβλίου της Α΄ Γυμνασίου υπάρχουν κατά μέσο όρο τουλάχιστον 10 κείμενα) που δίνουν ευκαιρίες για ανάγνωση και παραγωγή λόγου και δεύτερον πολλών ασκήσεων που αναθέτουν στους μαθητές να μιλήσουν ή να γράψουν. Ο μαθητής καλείται να διαβάσει κείμενα, να κάνει παρατηρήσεις στο λόγο και να ανακαλύψει επαγωγικά τους κανόνες, για να έχει στη συνέχεια την ευκαιρία να αξιοποιήσει την κειμενογλωσσολογική και λεξικογραμματική γνώση που προέκυψε σε δικά του κείμενα, είτε ακολουθώντας τους κανόνες είτε υπερβαίνοντάς τους. Στα κειμενά του μπορεί επίσης να χρησιμοποιήσει πραγματολογικές ή κοινωνικο-πολιτισμικές γνώσεις που βρήκε στα κείμενα ή που παρουσιάστηκαν στην τάξη με αφορμή τα κείμενα.

Στα νέα σχολικά εγχειρίδια οι διάφορες μορφές γνώσης διεπιδρούν μεταξύ τους για να παραγάγουν προσλήψεις του λόγου και να διαμορφώσουν κείμενα.

Είναι φανερό ότι έτσι ο μαθητής δεν συγκροτεί απομονωμένα τη λεξικογραμματική γνώση και ύστερα γραμμικά άλλες γνώσεις (π.χ. κειμενογλωσσολογικές ή πραγματολογικές), αλλά χρησιμοποιεί γνώσεις που διαμορφώνονται διαδραστικά: οι πραγματολογικές γνώσεις βαθαίνουν τη γνώση του για τον κόσμο, οι κειμενογλωσσολογικές φωτίζουν και δίνουν νόημα στις λεξικογραμματικές κι όλες μαζί σταδιακά, αλληλεπιδρώντας η μια με την άλλη, διαμορφώνουν τη γλωσσική γνώση. Γι' αυτό άλλωστε στα εγχειρίδια δεν γίνεται γραμμική παράθεση κειμένων και των συνοδευτικών τους ασκήσεων, αλλά μια διαρκής μετατόπιση της εστίασης από το ένα κείμενο στο άλλο, από τη μια δραστηριότητα σε προηγούμενα κείμενα ή σε άλλες δραστηριότητες, σε ένα συνεχές «μπρος πίσω» μέσα σε κάθε ενότητα ή και σε διαφορετικές ενότητες του βιβλίου.

Η συγκρότηση της γνώσης μέσα από τη χρήση στην τάξη σημαίνει ταυτόχρονα και μάθηση συνεργατική. Άλλωστε η διαμαθητική επικοινωνία και η συνεργασία των μαθητών με τους εκπαιδευτικούς επιτρέπει την εμφάνιση κοινωνικο-γνωστικών συγκρούσεων, οι οποίες μπορούν –σύμφωνα με τις εποικοδομιστικές θεωρίες– να οδηγήσουν σε νέα γνώση. Τα εγχειρίδια που μελετήθηκαν ευνοούν το διάλογο. Παραθέτοντας κείμενα που τα χαρακτηρίζει πολυφωνία και συνδέοντάς τα με σύνθετες διακειμενικές σχέσεις φέρνουν τους μαθητές μπροστά σε ένα πλήθος θέσεων και απόψεων που άλλες φορές αλληλοσυμπληρώνονται κι άλλες συγκρούονται μεταξύ τους και τους δίνουν την ευκαιρία να συμμετάσχουν σε έναν πλουραλιστικό, πολυφωνικό διάλογο. Προς την ίδια κατεύθυνση στοχεύει και ο «διάλογος» που μπορεί μερικά κείμενα να έχουν μεταξύ τους. (π.χ. *Γ' Γυμνασίου*, σελ. 43: *Ποιον κίνδυνο για τη γλώσσα μας επισημαίνει ο Γιώργος Μπαμπινιώτης στο κείμενο 10; Ποιες αποδείξεις προβάλλει, για να πείσει τον αναγνώστη ότι ο κίνδυνος αυτός είναι υπαρκτός και άμεσος; // Ο Μάριος Πλωρίτης στο κείμενο 11 δε φαίνεται να συμμερίζεται τις ανησυχίες του Γιώργου Μπαμπινιώτη για τη γλώσσα μας και διατυπώνει μια άλλη άποψη. Ποια είναι αυτή; Με ποια στοιχεία στηρίζει την άποψή του;).*

Συχνά μάλιστα κι όπου δεν υπάρχει απευθείας διάλογος μεταξύ των κειμένων, διαμορφώνονται οι συνθήκες ώστε να κατασκευάσουν οι μαθητές κείμενα που να διαλέγονται με αυτά του βιβλίου. (Οι μαθητές καλούνται να γράψουν ένα κείμενο – απάντηση σε όσα διάβασαν σε κείμενο του εγχειριδίου. Βλ. ενδεικτικά *Γ' τάξη*, σελ.96). Τέτοιες ασκήσεις ουσιαστικά αποτελούν σύνθετες και συχνά απαιτητικές δραστηριότητες οικοδόμησης του νοήματος στην τάξη από τους ίδιους τους μαθητές μέσα από διαδικασίες νοηματοδότησης του κειμένου που ταυτόχρονα αποτελούν ευκαιρίες για άρθρωση του δικού τους λόγου. Με λίγα λόγια το σχολικό εγχειρίδιο ζητά από τους μαθητές αναγνώστες όχι να «αντλήσουν» το νοηματικό περιεχόμενο από το κείμενο, αλλά να «συνδιαλεχθούν» μ' αυτό και από κοινού να «κατασκευάσουν» το νόημα.

Επειδή όμως η συγκρότηση της γνώσης συνδέεται τόσο εμφαντικά με τη γλωσσική χρήση, θεωρούμε απαραίτητη μια διευκρίνιση. Σε καμιά περίπτωση συγκρότηση της γνώσης μέσα από τη χρήση δε σημαίνει μονομερή μελέτη αποκλειστικά των επικοινωνιακών λειτουργιών της γλώσσας. Η γλώσσα αποτελεί σύστημα επικοινωνίας, αλλά ταυτόχρονα επιτελεί και κοινωνικές, πολιτιστικές και ιδεολογικές λειτουργίες. Η λατρεία της επικοινωνιακής προσέγγισης στην εποχή μας μπορεί να αποβεί στο σημείο αυτό επικίνδυνη για τη διδασκαλία. Η μετατόπιση του θεωρητικού ενδιαφέροντος τα τελευταία χρόνια από τη γραμματική μελέτη της πρότασης στην πραγματολογία και τη μελέτη της γλώσσας στο πλαίσιο της επικοινωνίας μπορεί να εγκλωβίσει εκπαιδευτικούς και μαθητές σε μια εργαλειακή αντίληψη για τη γλώσσα (που απηχεί την ψυχολογική θεωρία της συμπεριφοράς) και σε τεχνική άσκηση δεξιοτήτων επικοινωνίας. Στο θέμα αυτό τα σχολικά εγχειρίδια τηρούν τις ισορροπίες: μάλλον βοηθούν τους μαθητές να συνειδητοποιήσουν και να αξιοποιήσουν τις πολυποίκιλες λειτουργίες της γλώσσας δίνοντάς τους ευκαιρίες για ποικίλες και διαφορετικές χρήσεις της γλώσσας. *Ας δούμε ενδεικτικά τις δραστηριότητες παραγωγής λόγου της 6^{ης} ενότητας του βιβλίου της Γ' Γυμνασίου με θέμα την κοινωνική αλληλεγγύη (σσ. 118-120). Εκεί υπάρχουν συνολικά επτά δραστηριότητες που καλούν τους μαθητές:*

(α) να ερμηνεύσουν ένα σκίτσο,

(β) να κρίνουν πόσο επιτυχημένη είναι μια αφίσα (χρησιμοποιώντας κριτήρια αξιολόγησης) και να καταθέσουν τις δικές τους τεκμηριωμένες προτάσεις για σχεδιασμό άλλης,

(γ) να δραματοποιήσουν μια σκηνή που απαιτεί διαμόρφωση και διατύπωση της κατάλληλης επιχειρηματολογίας,

(δ) να «διαλεχτούν» με ένα απόσπασμα λογοτεχνικού έργου που θέτει σύγχρονους προβληματισμούς σχετικούς με θέματα κοινωνικής αλληλεγγύης,

(ε) να εκφραστούν ποιητικά σε λίγους στίχους για ανάλογο θέμα,

(στ) να γράψουν μια επίσημη επιστολή με την οποία να ζητούν τη συνεργασία ενός φορέα για την επίλυση ενός προβλήματος της περιοχής τους,

(ζ) να παρουσιάσουν περιπτώσεις καθημερινής ανθρώπινης αλληλεγγύης και να τις σχολιάσουν.

Ένα εύλογο συμπέρασμα που προκύπτει από τη μελέτη των δραστηριοτήτων αυτών είναι ότι εμπλέκουν τους μαθητές σε απαιτητικές από πλευράς σκέψης διαδικασίες.

Στη συγκρότηση της γνώσης μέσα από τη γλωσσική χρήση σημαντικό ρόλο παίζουν οι εμπειρικο-βιωματικές γνώσεις των μαθητών, συγκεκριμένες αντιλήψεις ή ερμηνευτικά σχήματα που έχουν διαμορφώσει με βάση τις καθημερινές τους εμπειρίες (Ματσαγγούρας 2002, 146-147). Οι μαθητές στο μάθημα της Νεοελληνικής Γλώσσας, ως φυσικοί ομιλητές, έχουν πολλές εμπειρίες γλωσσικές, επικοινωνιακές και κοινωνικές, τις οποίες τα νέα εγχειρίδια τείνουν

να αξιοποιήσουν σε ένα εποικοδομιστικό πλαίσιο ακολουθώντας τη θέση ότι η γνώση αποτελεί αρχικά την οργάνωση των εμπειριών μας (von Glasersfeld 1995). Κι αυτό αποδεικνύεται από την επαγωγική προσέγγιση της νέας γνώσης (ο μαθητής χρησιμοποιεί το λόγο, κάνει παρατηρήσεις πάνω σε αυτόν και καταλήγει να διαπιστώνει πράγματα που γνωρίζει, ως φυσικός ομιλητής, αλλά δεν είχε συνειδητοποιήσει). Η γλωσσική χρήση ξεκινά από την αξιοποίηση των εμπειριών των μαθητών, τις οποίες όμως κατά τις διαδικασίες συγκρότησης της γνώσης αρχικά οργανώνει και στη συνέχεια διαρκώς εμπλουτίζει και αναδομεί. Αντίθετα, η παραγωγική προσέγγιση της νέας γνώσης και ο περιορισμός του ρόλου του μαθητή στην εφαρμογή της σε παραδείγματα θα μπορούσε να σημαίνει προσπάθεια ιεράρχησης της γνώσης (η επιστημονική γνώση τοποθετείται σε υψηλή θέση και η εμπειρική σε χαμηλή) και ισχυρής ταξινόμησης ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό του σχολείου. Κάτι τέτοιο φαίνεται ότι στα νέα βιβλία αποφεύγεται. Η νέα γνώση οικοδομείται πάνω σε αυτά που ήδη γνωρίζει ο μαθητής και μεταβάλλεται διαρκώς μέσα από τις εμπειρίες που αποκτά στη ζωή του, στο σχολείο και στην τάξη της γλωσσικής διδασκαλίας. Πρόκειται δηλαδή για μια δυναμική θεώρηση της γνώσης που την καθιστά ρευστή και μεταβλητή: οι σημασίες, οι μορφές και οι λειτουργίες της γλώσσας των παιδιών εξαρτώνται από τις προσωπικές, κοινωνικές και πολιτισμικές εμπειρίες τους (Egan-Robertson και Bloome 2003, 338-339). Επομένως, αν εμπλουτίσουμε τις εμπειρίες των μαθητών, υποβοηθούμε τη γλωσσική μάθηση.

Για το σκοπό αυτό (να εμπλουτιστούν οι εμπειρίες των μαθητών) παρατίθενται στο σχολικό εγχειρίδιο μια πληθώρα κειμένων και δραστηριοτήτων πρόσληψης και παραγωγής λόγου. Το μεγάλο αυτό πλήθος σε συνδυασμό με την πολλαπλότητα και την τεράστια ποικιλία των συνθηκών χρήσης της γλώσσας, καθώς και την ανοιχτότητα των θεμάτων που τίγουν οι ενότητες δίνουν το μήνυμα στους αποδέκτες των εγχειριδίων ότι η γλωσσική γνώση αποτελεί ανοιχτή διαδικασία χωρίς τέλος. Οικοδομείται σταδιακά από κάθε μαθητή με τον δικό του τρόπο, μέσα από την προσωπική του πορεία μάθησης και αναμορφώνεται διαρκώς καθώς βαθαίνουν οι εμπειρίες του.

Η αντίληψη της γνώσης ως διαδικασίας δίνει στη γνώση υποκειμενική διάσταση και αντικρούει τη γνωστή καταναλωτική αντίληψη για τη γνώση. Δεν την εξισώνει με ένα πακέτο πληροφοριών που πρέπει να μεταδοθεί στους μαθητές κι εκείνοι να το καταναλώσουν, αλλά περισσότερο προβάλλει μια θεώρηση της γνώσης όπου κυριαρχεί η εσωτερική, υποκειμενική της διάσταση (Stenhouse 2003, 113-128). Διαμορφώνοντας την αντίληψη ότι η γνώση ισοδυναμεί με διαδικασία, τα νέα σχολικά εγχειρίδια στοχεύουν στην οικοδόμηση της γνώσης στην τάξη μέσα από διαδικασίες που έχουν από μόνες τους αξία εσωτερική. Τι είδους είναι οι διαδικασίες αυτές;

α. διαδικασίες μετασχηματισμών: οι μαθητές καλούνται να κάνουν μετασχηματισμούς (π.χ. των κειμενογλωσσολογικών γνώσεων που αντλούν από τα κείμενα του βιβλίου σε νέα πλαίσια παραγωγής δικού τους λόγου), συγκρίσεις ανάμεσα σε εναλλάξιμες γλωσσικές δομές ή λεξιλογικούς τύπους και να μελετήσουν τις συνέπειες που έχουν οι όποιες αλλαγές στο λόγο.

β. επίλυση προβλήματος: πολλές δραστηριότητες παραγωγής λόγου θέτουν στους μαθητές επικοινωνιακά προβλήματα που ουσιαστικά είναι γλωσσικά και ταυτόχρονα γνωστικά, μια και απαιτούν για τη λύση τους γνώσεις πραγματολογικές, λεξικογραμματικές, κειμενικές και κοινωνιογλωσσικές. Η επίλυση τέτοιων προβλημάτων με τρόπο άμεσο και βιωματικό μπορεί να διευρύνει την επικοινωνιακή ικανότητα των μαθητών. Έτσι το σχολικό εγχειρίδιο οργανώνει αυθεντικές μαθησιακές δραστηριότητες ενταγμένες σε διαδικασίες επίλυσης προβλημάτων από την αληθινή κοινωνική ζωή (π.χ. *Α΄ Γυμνασίου*, σελ. 97: «*Η τάξη σας ετοιμάζει μια θεατρική παράσταση. Φτιάξτε μια πρόσκληση για όποιον ενδιαφέρεται να παρακολουθήσει την παράστασή σας, δίνοντάς του όλες τις απαραίτητες πληροφορίες*»), πάντα σε επίπεδο προσομοίωσης πραγματικών συνθηκών εξαιτίας επίγνωσης και σεβασμού στους περιορισμούς μέσα στους οποίους λειτουργεί το σχολείο.

γ. διερευνητικές διαδικασίες: δεν ξεκινά η προσέγγιση του διδασκόμενου φαινομένου με μια δήλωση, με την παροχή έτοιμης γνώσης που θα εμπόδιζε την εφαρμογή διαδικασιών διερεύνησης, αλλά με δραστηριότητες που θέτουν ζητούμενα. Τα ζητούμενα αυτά άλλοτε παραπέμπουν τους μαθητές στα κείμενα (για να τα ξαναδιαβάσουν και να υπογραμμίσουν κάτι σ' αυτά, να μελετήσουν τις γλωσσικές δομές που χρησιμοποιούν, να εξηγήσουν τις επιλογές του συγγραφέα κι έτσι σταδιακά να συγκροτήσουν τις απαντήσεις τους και να φτάσουν στα συμπεράσματά τους) κι άλλοτε –κυρίως στο πλαίσιο της διαθεματικής εργασίας, αλλά και αλλού– σε άλλες πηγές μάθησης: σε κείμενα άλλων βιβλίων ή του διαδικτύου, σε εικόνες, χάρτες, πίνακες, διαγράμματα κτλ. Άλλοτε πάλι τα ζητούμενα για να απαντηθούν απαιτούν από τους μαθητές την κατασκευή των δικών τους εργαλείων διερεύνησης, όπως ερωτηματολογίου ή σχεδίου συνέντευξης.

δ. διαδικασίες διαπραγμάτευσης του νοήματος: το νόημα του κειμένου και συνολικότερα η σύλληψη των πτυχών του θέματος που θέτει κάθε ενότητα αποτελούν ζητούμενα για το μαθητή που απαιτούν από αυτόν διαδικασίες διαπραγμάτευσης και εκμάθηση πρακτικών διαλόγου.

ε. ομαδο-συνεργατικές διαδικασίες: συχνά ανατίθενται εργασίες σε δμάδες ή ομάδες μαθητών που τους καλούν να συνεργαστούν, να φωτίσουν ο ένας την οπτική του άλλου και να αξιοποιήσουν τις νέες δυνατότητες που τους δίνει η συνεργασία. Γίνεται έτσι προσπάθεια να φανεί ότι η γλωσσική μάθηση είναι κοινωνική και συνεργατική.

στ. μέσα από διαδικασίες μεταγνωστικές: το σχολικό εγχειρίδιο προσπα-

θεί να αναπτύξει στους μαθητές αυτοσυναίσθηση στη διαδικασία οικοδόμησης της γνώσης, δηλαδή να αναπτύξει την ικανότητά τους να επιδρούν, να κατανοούν και να ρυθμίζουν τη διαδικασία της μάθησης (Flavell 1979). Έτσι, στις περισσότερες δραστηριότητες παραγωγής λόγου ζητείται είτε ρητά είτε άρρητα αυτοαξιολόγηση των μαθητών είτε σε ατομικό είτε σε συλλογικό επίπεδο (π.χ. Γ' Γυμνασίου, σελ. 103: «Αναζητήστε εικονογραφικό υλικό από εφημερίδες, περιοδικά, βιβλία, το Διαδίκτυο κλπ. που θεωρείτε κατάλληλο για να οπτικοποιήσετε τις έννοιες της ειρήνης και του πολέμου. Γράψτε ένα σύνθημα σχετικό. Συνθέστε με αυτά μια αφίσα που να εκφράζει την προσωπική σας αντίληψη και στάση απέναντι στο θέμα ειρήνη – πόλεμος. Παρουσιάστε τα έργα σας στην τάξη και κάντε μια συζήτηση κριτικής πάνω σ' αυτά»).

3.3. Δυσκολίες και περιορισμοί

Ενώ όμως φαίνεται πως στα νέα εγχειρίδια συντελούνται βήματα προς εποικοδομιστικούς τρόπους συγκρότησης της γνώσης, η προσπάθεια τελικά δεν ολοκληρώνεται. Η προβολή της λεξικογραμματικής και κειμενογλωσσολογικής θεωρίας σε εμφατικά χρωματιστά πλαίσια υποβάλλει την αναγκαιότητα μεταβίβασης αυτού του σώματος αντικειμενικής γνώσης στους μαθητές (κάτι στο οποίο ρέπουν και οι εκπαιδευτικοί εξαιτίας της γενικότερης λειτουργίας του σχολείου). Κι από το σημείο αυτό ξεκινούν ανακολουθίες που μπορεί να δημιουργήσουν δυσλειτουργίες στη διδακτική πράξη.

Οι ερωτήσεις που στοχεύουν στην επαγωγική προσέγγιση της νέας γνώσης παίρνουν μερικές φορές τη μορφή σχεδόν κλειστών ερωτήσεων κατευθυνόμενου διαλόγου, μια και πρέπει να καταλήξουν σε συγκεκριμένα και προκαθορισμένα συμπεράσματα κι όχι σε άλλα που θα μπορούσαν να είναι εξίσου αξιόλογα και ενδιαφέροντα, αλλά άσχετα με το διδασκόμενο φαινόμενο. Έτσι υπάρχει ο κίνδυνος η επαγωγική διδασκαλία, αντί να ενθαρρύνει την ελεύθερη σκέψη, να την τυποποιήσει. Επίσης, μερικές από τις ερωτήσεις που αποσκοπούν στην επαγωγική προσέγγιση φαινομένων μπορεί να είναι ερωτήσεις ανάκλησης προηγούμενων γνώσεων (εφόσον ακολουθείται σπειροειδής διάταξη της ύλης και πολλά φαινόμενα έχουν διδαχθεί σε προηγούμενες τάξεις και σε μερικούς μαθητές είναι γνωστά), γεγονός που μπορεί να ενθαρρύνει την απομνημόνευση γραμματικών κανόνων, κάτι που ρητά δηλώνεται στο βιβλίο του εκπαιδευτικού ότι είναι έξω από τους στόχους των νέων εγχειριδίων (π.χ. Α' Γυμνασίου, σελ. 115: «Στο κείμενο 1 υπογραμμίστε τα άρθρα, καθώς και τις λέξεις που προσδιορίζουν. Αυτές οι λέξεις είναι ονόματα ή ρήματα; Δηλώνουν πρόσωπα, πράγματα ή κάτι άλλο;»). Υπάρχουν βέβαια και εξαιρετικά πετυχημένες απόπειρες εφαρμογής της επαγωγικής προσέγγισης, ιδίως αυτές που στοχεύουν στην εξαγωγή συμπερασμάτων σε θέματα χρήσης της γλώσσας (π.χ. Α' Γυμνασίου για τη χρήση του ιστορικού ενεστώτα, σελ. 94: «Περίπου στα 1930, ο Καραγκιόζης πρωτοαντιμετωπίζει σοβαρή κρίση... παρασύροντας

στην αφάνεια και τους τεχνίτες του»: Σε ποιο χρόνο βρίσκονται τα ρήματα του αποσπάσματος; Πότε έγιναν τα γεγονότα που αφηγείται το απόσπασμα; Σας φαίνεται λογική η επιλογή του συγκεκριμένου χρόνου; Γιατί τον επέλεξε ο συγγραφέας;). Εδώ πραγματικά και ανοιχτές παρατηρήσεις μπορούν να γίνουν από τους μαθητές και ενδιαφέροντα συμπεράσματα να εξαχθούν. Δεν ισχύει όμως το ίδιο για κανόνες γραμματικής (είτε της λέξης είτε της πρότασης είτε του κειμένου) που φαίνεται να αποτελούν σώμα αντικειμενικής γνώσης που γίνεται μια μάλλον αυτοανααιρούμενη προσπάθεια να προσεγγιστεί επαγωγικά. Μια αιτία της ματαιότητας της προσπάθειας αυτής αποτελεί το γεγονός ότι η επαγωγική προσέγγιση προϋποθέτει μια περιγραφική αντίληψη για τη γραμματική, ενώ το πλαίσιο γλωσσικής θεωρίας που περιέχει τη μεταγλώσσα παραπέμπει σε μια ρυθμιστική αντίληψη γι' αυτήν.

Καταλήγοντας θα λέγαμε ότι μέσα στο διαδικαστικό και εποικοδομιστικό πλαίσιο που προδιαγράφουν τα νέα βιβλία υπάρχουν στοιχεία δηλωτικής γνώσης (με την έννοια της συστηματικής, αντικειμενικής γνώσης που αφορά το περιεχόμενο της επιστήμης) που δηλώνονται ρητά και δεν επιτρέπουν στα σχολικά εγχειρίδια να υιοθετήσουν με συνέπεια μια θεωρία μάθησης από την αρχή ως το τέλος της ενότητας. Έτσι ο μαθητής, ενώ βρίσκεται σε ένα εποικοδομιστικό πλαίσιο συγκρότησης της γνώσης, συναντά και την παραδοσιακή μεταβίβαση που τον μετατρέπει, σε κάποιες φάσεις της διδασκαλίας τουλάχιστον, από (συμ)παραγωγό γνώσης σε απλό καταναλωτή.

4. Τρόποι αναπλαισίωσης της επιστημονικής γνώσης σε σχολική – Τα εκφραστικά μέσα των σχολικών εγχειριδίων

4.1. Τρόποι αναπλαισίωσης²

Σχετικό με το ζήτημα συγκρότησης της γνώσης είναι και το ζήτημα των τρόπων αναπλαισίωσης της επιστημονικής γνώσης σε σχολική. Με τον όρο «αναπλαισίωση» εννοούμε τη διαδικασία κατασκευής γνώσεων προς διδασκαλία με αφετηρία τις γνώσεις της έρευνας, τις επιστημονικές γνώσεις, όπως και τους όρους και τις συνέπειες αυτής της κατασκευής. Αναπλαισίωση δε σημαίνει μόνο απλοποίηση αλλά μετασχηματισμός, εφόσον πρόκειται για διαδικασία που δεν περιλαμβάνει μόνο την απλούστευση, αλλά και την *επιλογή*, τη *συμπύκνωση* και την *επεξεργασία* μέσω της οποίας η επιστημονική γνώση μετασχηματίζεται στη σχολική της εκδοχή (Κουλαϊδής κ.ά. 2002, 93). Το σχολικό εγχειρίδιο σε κάθε περίπτωση αποτελεί συντελεστή αναπλαισίωσης η οποία μπορεί, βεβαίως, να γίνει με ποικίλους τρόπους.

² Εδώ χρησιμοποιούμε τον όρο του Bernstein (1971) *recontextualization*. Στην ελληνική βιβλιογραφία έχουν χρησιμοποιηθεί κι άλλοι όροι για την ίδια διαδικασία: βλ. 'διδασκτικός μετασχηματισμός' (Κόμης 2002) και 'διδασκτική μετάθεση' (Φρυδάκη 2003).

Στα νέα σχολικά εγχειρίδια γίνεται αναπλαισίωση με έντονο το στοιχείο του μετασχηματισμού. Κι αυτό αποδεικνύεται όχι μόνο γιατί από την τεράστια γλωσσολογική γνώση έχουν επιλεγεί μόνο λίγα στοιχεία, αλλά επειδή συχνά έχουν επιλεγεί εκείνες οι ταξινομήσεις των στοιχείων αυτών που εξυπηρετούν τη διδασκαλία της χρήσης των φαινομένων και επειδή έχουν παρουσιαστεί τα φαινόμενα με τρόπο που υπογραμμίζει τη χρήση. Έτσι στην Α' Γυμνασίου (σελ.20: τα είδη των προτάσεων) επιλέχτηκε ο χωρισμός σε αποφαντικές, ερωτηματικές, προστακτικές και επιφωνηματικές, αντί άλλων χωρισμών, γιατί αυτός εξυπηρετούσε τη διδασκαλία της λειτουργικής τους αξίας. Ο χωρισμός που επιλέχθηκε αναδεικνύει ότι οι σημασίες των προτάσεων προσδιορίζονται όχι από το είδος τους αλλά από τις επικοινωνιακές περιστάσεις στις οποίες εκφέρονται.

Επίσης, κατά την αναπλαισίωση στα νέα σχολικά εγχειρίδια η γλωσσική γνώση παρουσιάζεται επεξεργασμένη σε μια ολιστική μορφή: τα διάφορα συστατικά της γλώσσας (η μορφή, η λειτουργία και η σημασία) μαθαίνονται παράλληλα και μάλιστα όχι με διαδικασίες άθροισης πληροφοριακών δεδομένων, αλλά με συνεχή αναφορά και συσχέτιση των νέων στοιχείων που αποτελούν το αντικείμενο της διδασκαλίας με τα ευρύτερα σύνολα και τις ολότητες στις οποίες ανήκουν, καθώς και με αναφορά στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των στοιχείων μέσα στο πλαίσιο των σχέσεών τους, στην όλη επικοινωνιακή κατάσταση. (Έτσι στην Γ' Γυμνασίου στη γραμματική θεωρία για τις αιτιολογικές προτάσεις (σελ. 95) διαβάζουμε: «Υπάρχουν πολλοί τρόποι για να δηλώσουμε την αιτία μιας κατάστασης. Ένας από τους τρόπους αυτούς είναι οι δευτερεύουσες προτάσεις που εισάγονται με τους συνδέσμους: γιατί, διότι [...] Οι προτάσεις αυτές λέγονται αιτιολογικές και είναι επιρρηματικές»). Στο ίδιο πλαίσιο γίνεται προσπάθεια αξιοποίησης όσων διδάσκονται οι μαθητές στη γραμματική στην κατανόηση και την παραγωγή λόγου, χωρίς όμως να είναι πάντα αυτή η σύνδεση πετυχημένη και φανερή στους μαθητές. Ένα παράδειγμα επιτυχούς τέτοιας προσπάθειας βρίσκεται στην 6^η Ενότητα της Γ' Γυμνασίου όπου διδάσκονται οι χρονικές προτάσεις και υπάρχει η εξής άσκηση: «Παρακάτω σας δίνεται η αφήγηση ενός παιδιού της Λιβερίας, από την οποία έχουν αφαιρεθεί όλες οι ενδείξεις του χρόνου. Αφού τη διαβάσετε, προσπαθήστε να την αποκαταστήσετε βάζοντας τις χρονικές ενδείξεις που σας δίνονται ανακατεμένες στη β' στήλη, στη σωστή τους θέση». Στη συνέχεια μάλιστα στο πλαίσιο της θεωρίας καθίσταται σαφής στους μαθητές η λειτουργική αξία των προσδιορισμών του χρόνου και των δευτερευουσών χρονικών προτάσεων στην οργάνωση του λόγου (σελ.111). Τέτοιες όμως ρητές αναφορές δεν γίνονται πάντα.

4.2. Τα εκφραστικά μέσα των νέων εγχειριδίων

Το πεδίο της αναπλαισίωσης αποτελεί παράγοντα που καθορίζει τη γλώσσα του σχολικού εγχειριδίου. Δεν πρέπει να ξεχνάμε βέβαια ότι την πρώτη ανα-

πλαίσωση την έχει κάνει το ΑΠ και στη συγκεκριμένη περίπτωση πρόκειται για μια αναπλαίσωση με πολύ παραδοσιακούς όρους, όρους της Γραμματικής του Τριανταφυλλίδη και του Τζάρτζανου. Στο πλαίσιο της γλωσσικής θεωρίας που παρατίθενται στα νέα βιβλία το πρώτο που παρατηρεί κανείς είναι ότι επιδιώκεται *απλότητα και οικονομία* στη χρήση μεταγλώσσας. Παρ' όλα αυτά όροι υπάρχουν αρκετοί (όλοι όσοι εμπεριέχονται στο ΑΠ) και μερικοί από αυτούς καινούργιοι και εκτός ΑΠ (π.χ. *Α' Γυμνασίον: πολυτροπικότητα στην 3^η ενότητα, αποφαντικές προτάσεις στην 1^η ενότητα / Γ' Γυμνασίον: επιθετικές και ελεύθερες αναφορικές προτάσεις στην 4^η ενότητα*) και παρουσιάζονται εμφατικά με συνέπεια να αισθάνεται ο μαθητής ότι υπάρχει συγκεκριμένη αντικειμενική γνώση που πρέπει να αποστηθίσει προκειμένου να μπορεί να συμμετάσχει στο μάθημα. Μερικές μάλιστα ενότητες είναι εξαιρετικά φορτωμένες από μεταγλώσσα κι ένας λόγος γ' αυτό ίσως είναι η έλλειψη συνοδευτικής σχολικής γραμματικής που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως βιβλίο αναφοράς στο οποίο θα παρέπεμπε το εγχειρίδιο της Γλώσσας. Το επιπλέον αυτό βάρος με το οποίο επιφορτίζεται το σχολικό εγχειρίδιο γίνεται προσπάθεια να ελαφρύνει με τη συχνή επεξήγηση της μεταγλωσσικής ορολογίας σε ασκήσεις όπου αυτή χρησιμοποιείται. Αυτή η επεξήγηση μεταφέρει στους μαθητές ένα σημαντικό μήνυμα: ότι δεν έχει τόση σημασία η απομνημόνευση της μεταγλώσσας όσο η κατανόηση της λειτουργικής αξίας του φαινομένου που παρουσιάζει (π.χ. *Α' Γυμνασίου, σελ. 103: αποφεύγονται οι όροι υποκείμενο, αντικείμενο και κατηγορούμενο και οι ασκήσεις διατυπώνονται ως εξής: «Από τις υπογραμμισμένες λέξεις βρείτε ποιες απαντούν στην ερώτηση ποιος και πείτε σε ποια πτώση βρίσκονται» και «Από τις υπογραμμισμένες λέξεις βρείτε ποιες απαντούν στην ερώτηση ποιον ή τι και πείτε σε ποια πτώση βρίσκονται»*).

Πέρα από τη μεταγλώσσα, έχει ενδιαφέρον να δούμε, μελετώντας τον γλωσσικό κώδικα στα πλαίσια που περιλαμβάνουν τη γλωσσική θεωρία, κι άλλα γλωσσικά στοιχεία, που μπορούν να αυξάνουν ή να περιορίζουν την τυπικότητα της γλώσσας που χρησιμοποιείται. Η τυπικότητα (formality) θεωρείται από τους γλωσσολόγους στοιχείο του ύφους και αναφέρεται στο βαθμό χρήσης λεξικογραμματικών επιλογών που διασφαλίζουν τη μονοσημία, την ακρίβεια, την πυκνότητα και το βαθμό αφαίρεσης και γενίκευσης των πληροφοριών (Halliday και Martin 2004, 111-134, Bernstein 1991). Έτσι υπάρχουν κείμενα χαμηλής τυπικότητας, που είναι κοντά στον καθημερινό λόγο, και κείμενα υψηλής τυπικότητας, που είναι κείμενα της επιστήμης, τα οποία χρησιμοποιούν με πολλή προσοχή έναν ιδιαίτερα επεξεργασμένο γλωσσικό κώδικα. Στο σχολικό εγχειρίδιο στοιχεία τα οποία αυξάνουν το βαθμό τυπικότητας του σχολικού κώδικα είναι, εκτός από τη μεταγλώσσα, η ονοματοποίηση (χρήση ονοματικών συνόλων αντί ρηματικών εκφράσεων), η πολύπλοκη συντακτική δομή (μπορεί να επιτευχθεί με τη χρήση υποτακτικής σύνδεσης των προτά-

σεων, επιθετικών και εμπρόθετων προσδιορισμών, μετοχών) και η παθητική φωνή (Halliday & Martin 2004, Κουλαϊδής κ.ά. 2002).

Στα συγκεκριμένα εγχειρίδια μάλλον υπάρχει λόγος χαμηλής τυπικότητας. Οι ονοματοποιήσεις αποφεύγονται, προτιμώνται οι ρηματικές διατυπώσεις και ο λόγος κερδίζει σε αμεσότητα και φυσικότητα (π.χ. *Α' Γυμνασίου*, σελ. 128: «Παρατακτικά συνδέονται όμοιες προτάσεις, δηλαδή κύριες με κύριες ή δευτερεύουσες με δευτερεύουσες» αντί: «Παρατακτική ονομάζεται η σύνδεση όμοιων προτάσεων»). Οι πολύπλοκες συντακτικές δομές απουσιάζουν εντελώς και χρησιμοποιούνται σύντομες προτάσεις συνήθως συνδεδεμένες παρατακτικά (π.χ. *Α' Γυμνασίου*, σελ. 43: «*Η περιγραφή ως είδος κειμένου συνδέεται κυρίως με το χώρο. Ακολουθεί πορεία από το γενικό στο ειδικό, από γενικές εικόνες σε λεπτομερειακές. Το σημείο της περιγραφής μπορεί να είναι σταθερό, όταν ο συγγραφέας μένει ακίνητος και αποκεί περιγράφει το χώρο, ή να κινείται μέσα στο χώρο. Η γλώσσα της περιγραφής χαρακτηρίζεται από σαφήνεια, ακρίβεια, ζωντάνια και παραστατικότητα*»). Επίσης, χρησιμοποιείται σχεδόν αποκλειστικά η ενεργητική φωνή που κάνει το λόγο απλό και κατανοητό. Η χαμηλή τυπικότητα αποτελεί επιλογή που αποδεικνύει πρόθεση για πρόσβαση των περισσότερων μαθητών στο βιβλίο και όχι αποκλεισμό εξαιτίας έλλειψης της ικανότητας κατανόησης ενός λόγου υψηλής τυπικότητας.

Για να διερευνηθεί ο ρόλος που προδιαγράφουν για το μαθητή τα σχολικά εγχειρίδια της Γλώσσας, κρίθηκε πρόσφορη η έννοια της περιχάραξης του B. Bernstein. Η περιχάραξη αναφέρεται στο βαθμό ελέγχου των επικοινωνιακών σχέσεων κατά την παιδαγωγική διαδικασία. Ισχυρή περιχάραξη σημαίνει ότι ο έλεγχος της επικοινωνίας ανήκει στο μεταδότη κι ο δέκτης (στην προκειμένη περίπτωση ο μαθητής) έχει ελάχιστες επιλογές, ενώ ασθενής περιχάραξη σημαίνει ότι ο δέκτης έχει κάποιες επιλογές (Bernstein 1991, 194-199). Οι παιδαγωγικές σχέσεις, λοιπόν, που προωθούνται από το σχολικό εγχειρίδιο μπορούν να ειδωθούν είτε ως σχέσεις ισχύος είτε ως σχέσεις συμμετοχής. Όταν είναι φανερή η ισχύς του μεταδότη στον τρόπο εκφοράς του κειμένου, η περιχάραξη είναι ισχυρή, ενώ αντίθετα, όταν η ισχύς δεν είναι φανερή, η περιχάραξη είναι ασθενής. Το σχολικό εγχειρίδιο εγκαθιστά άλλοτε περισσότερο κι άλλοτε λιγότερο σαφώς τη συμμετοχή του μαθητή στην εκπαιδευτική διαδικασία. Όταν το κείμενο τείνει να ορίζει σαφώς τους όρους αυτής της συμμετοχής, φαίνεται ότι ο έλεγχος της επικοινωνίας ανήκει στο μεταδότη, συνεπώς η περιχάραξη είναι ισχυρή. Αντίθετα, όταν το κείμενο αφήνει περιθώρια για τη διαπραγμάτευση των όρων συμμετοχής των μαθητών, δεν είναι φανερό ποιος έχει τον έλεγχο της επικοινωνίας και συνεπώς η περιχάραξη είναι ασθενής (Κουλαϊδής κ.ά. 2002, 123-127).

Επειδή ο γλωσσικός κώδικας έχει λειτουργικό ρόλο στη διαμόρφωση του νοήματος (Halliday 1994), για να διερευνήσουμε τις παιδαγωγικές σχέσεις που υποβάλλονται από το σχολικό εγχειρίδιο στους μαθητές εξετάζουμε τις

γλωσσικές επιλογές του και μάλιστα ορισμένα γραμματικά χαρακτηριστικά του. Μελετήσαμε έτσι τη διατύπωση των δραστηριοτήτων του εγχειριδίου επικεντρώνοντας αρχικά το ενδιαφέρον μας στο είδος των προτάσεων που χρησιμοποιούνται (προστακτικές, ερωτηματικές, προτάσεις κρίσεως). Το πρώτο που παρατηρήσαμε είναι η κυριαρχία των προστακτικών προτάσεων (π.χ. *Βρείτε και υπογραμμίστε τις δευτερεύουσες προτάσεις ... Κατατάξτε τις προτάσεις ...*). Μπορεί ο τρόπος αυτός διατύπωσης να εξασφαλίζει αμεσότητα, ταυτόχρονα όμως συμβάλλει στο να μετατραπεί ο μαθητής σε εκτελεστή εντολών. Το βιβλίο ρωτά και στην τάξη ο δάσκαλος. Ο μαθητής είναι αυτός που υποχρεούται να απαντήσει. Έτσι, στο κείμενο όπου χρησιμοποιούνται προστακτικές προτάσεις, φαίνεται σαφώς ότι η ισχύς ανήκει στο μεταδότη και η περιχάραξη θεωρείται ισχυρή (Κουλαϊδής κ.ά. 2002, 125).

Βέβαια, στα εγχειρίδια υπάρχουν και πολλές δραστηριότητες διατυπωμένες με μορφή ερωτηματικής πρότασης. Εδώ τα πράγματα παρουσιάζουν μεγαλύτερο ενδιαφέρον, γιατί στις ερωτηματικές προτάσεις το εγχειρίδιο και πάλι ελέγχει την επικοινωνιακή σχέση επιλέγοντας το περιεχόμενο της ερώτησης και ζητώντας τη συναφή απάντηση. Ο μεταδότης έχει τον έλεγχο της επικοινωνίας, αλλά δίνονται και κάποιες δυνατότητες στο δέκτη. Μπορεί δηλαδή μία ερώτηση να επιδέχεται περισσότερες από μία απαντήσεις (Κουλαϊδής κ.ά. 2002, 125). Γι' αυτό στις ερωτηματικές προτάσεις η περιχάραξη ποικίλλει. Στα συγκεκριμένα εγχειρίδια παρατηρούμε ότι υπάρχουν αρκετές ερωτήσεις που στοχεύουν στην επαγωγική προσέγγιση και την εμπέδωση του γραμματικού φαινομένου μέσω καθοδηγούμενου διαλόγου. Οι ερωτήσεις αυτές συχνά επιδέχονται ως απάντηση ένα και μοναδικό σωστό (π.χ. *Α' Γυμνασίου, σελ. 104: Βρείτε ποιες λέξεις προσδιορίζουν τα υπογραμμισμένα ουσιαστικά. Τι μέρη του λόγου είναι;*) Σε αυτήν την περίπτωση η περιχάραξη είναι μάλλον ισχυρή. Αντίθετα, στην πλειονότητα των υπόλοιπων ερωτήσεων δίνεται το περιθώριο των πολλαπλών και ποικίλων απαντήσεων (π.χ. *Γ' Γυμνασίου, σελ. 73: Αν οι συγγραφείς των δύο κειμένων (6 και 7) είχαν έναν απευθείας διάλογο μεταξύ τους, σε ποιά σημεία νομίζετε ότι θα συμφωνούσαν και σε ποιά θα διαφωνούσαν τελικά; / Α' Γυμνασίου, σελ. 55: Σε ποιό συμπέρασμα-πρόβλεψη για το μέλλον βλέπετε να καταλήγει ο συγγραφέας; Συμμερίζετε την αισιοδοξία του για το μέλλον ή όχι;*). Μέσα σε αυτό το πλουραλιστικό πλαίσιο των αποδεκτών απαντήσεων συχνά κυρίαρχος παράγοντας στη διαμόρφωση των απαντήσεων είναι ο ίδιος ο μαθητής. Τότε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η περιχάραξη είναι ασθενής. Μία τέτοια πρακτική όμως, ενώ μάλλον είναι κυρίαρχη, δεν είναι αποκλειστική. Υπάρχουν και περιπτώσεις ερωτήσεων όπου είναι έντονη η παρουσία του πομπού και φανερή η απουσία του δέκτη: π.χ. *Α' Γυμνασίου (σελ. 115): Τι κατάφερε η συγγραφέας Τζόαν Ρόουλινγκ με τα βιβλία της;* Βέβαια, ο βαθμός περιχάραξης σε σημαντικό βαθμό προσδιορίζεται από το στόχο της ερώτησης. Αν υπηρετείται στόχος που βρίσκεται στις αρχικές θέσεις

της ταξινόμιας του Bloom (Bloom και Krathwohl 1986, 72-73) και αφορά στη γνώση (μάλλον ανάκληση) συγκεκριμένων στοιχείων ή στην κατανόηση ή στην εφαρμογή στοιχείων σε νέες περιοχές, τότε η ερώτηση σχεδόν μοιραία παρουσιάζει ισχυρή περιχάραξη. Αν αντίθετα υπηρετείται στόχος που βρίσκεται στις υψηλές θέσεις της ίδιας ταξινόμιας (στόχος *ανάλυσης, σύνθεσης ή αξιολόγησης*), η περιχάραξη είναι ασθενέστερη.

Επιπλέον, αποφασιστικής σημασίας για το βαθμό περιχάραξης είναι όχι μόνο το είδος των προτάσεων που χρησιμοποιούνται, αλλά και το πρόσωπο στο οποίο βρίσκεται το ρήμα της πρότασης. Στα παραπάνω παραδείγματα η χρήση του γ' προσώπου προβάλλει αποκλειστικά τα πρόσωπα για τα οποία γίνεται λόγος και εξαφανίζει το δέκτη-μαθητή, με αποτέλεσμα να διαμορφώνεται ισχυρή περιχάραξη. Αντίθετα, το β' πληθυντικό πρόσωπο που χρησιμοποιείται πολύ συχνά στα εγχειρίδια αυξάνει τις δυνατότητες συμμετοχής του μαθητή στη διαμόρφωση της εκπαιδευτικής διαδικασίας, καθώς αναδεικνύει το δέκτη. Η περιχάραξη όμως σε αυτήν την περίπτωση είναι μάλλον μέτρια, γιατί το β' πληθυντικό πρόσωπο δηλώνει το μαθητή-αναγνώστη που ανήκει σε ένα ευρύτερο σύνολο αλλά σε εμφανή απόσταση από το μεταδότη (διαχωρισμός που θα μπορούσε ίσως να αμβλυνθεί με τη χρήση του α' πληθυντικού προσώπου).

Καταλήγοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι στα σχολικά εγχειρίδια της Γλώσσας είναι φανερή η προσπάθεια αναπλαισίωσης της επιστημονικής γνώσης σε σχολική με ποικίλους τρόπους. Ο γλωσσικός κώδικας που χρησιμοποιείται χαρακτηρίζεται από χαμηλή τυπικότητα και μάλλον μέτρια περιχάραξη.

5. Τελικές επισημάνσεις

Κατά τη μελέτη των συγκεκριμένων σχολικών εγχειριδίων διαπιστώθηκε ότι έχουν γίνει αρκετά βήματα ενσωμάτωσης αρχών νεότερων εποικοδομιστικών θεωριών μάθησης. Η επιλογή αυτή μπορεί να επιφέρει αλλαγή στον παραδοσιακό ρόλο του μαθητή και να τον εμπλέξει ενεργητικότερα στη διαδικασία της μάθησης. Στα νέα αυτά σχολικά εγχειρίδια προτεραιότητα δίνεται στη διαδικαστική γνώση, η δηλωτική γνώση είναι εμφανώς περιορισμένη, όπως και η μεταγλώσσα, χωρίς όμως να απουσιάζουν εντελώς. Η γνώση προσεγγίζεται σε κάποιο βαθμό ολιστικά, αλλά ταυτόχρονα διατηρείται ο παραδοσιακός χωρισμός κάθε ενότητας σε υποενότητες κατανόησης κειμένου, γραμματικής, λεξιλογίου και παραγωγής λόγου.

Σίγουρα πάντως τέτοια παιδαγωγικά κείμενα, όπως τα σχολικά εγχειρίδια, παίρνουν πνοή, αποδίδουν ρόλους, διαμορφώνουν σχέσεις και ασκούν λειτουργίες κατά την εφαρμογή τους μέσα στη σχολική τάξη. Τι είδους διαδικασίες θα οργανώσουν και πόσο θα επιτρέψουν στους μαθητές να οικοδομήσουν

τη γνώση μέσα στην τάξη εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το ευρύτερο εκπαιδευτικό πλαίσιο στο οποίο λειτουργούν. Σε ένα συγκεντρωτικό εκπαιδευτικό πλαίσιο, έντονα εξεταστικοκεντρικό, που οργανώνει εξετάσεις πάνω σε συγκεκριμένη «ύλη», είναι πολύ δύσκολο εποικοδομιστικές προσπάθειες να ολοκληρωθούν και να επιτύχουν αλλαγές στο ρόλο του μαθητή στην τάξη, εκτός αν είναι συντονισμένες, αφορούν τα σχολικά εγχειρίδια όλων των μαθημάτων και ξεκινούν από ένα αληθινά καινοτομικό πλαίσιο προγραμμάτων σπουδών.

Επομένως, για να ολοκληρωθεί το εγχείρημά μας που αφορά το ρόλο που αποδίδουν στο μαθητή τα νέα σχολικά εγχειρίδια της Γλώσσας, θα είχε πραγματικό ερευνητικό ενδιαφέρον να δούμε αφενός πόσο εποικοδομιστικό είναι τα ισχύον ΑΠ του μαθήματος (ΦΕΚ 13-03-03) και αφετέρου πόσο τα καινοτόμα στοιχεία των νέων βιβλίων που υπηρετούν τον εποικοδομιστικό έχουν επηρεάσει τη διδακτική πράξη.



Ελένη Κατσαρού

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
analyst@hol.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Bernstein, B. 1971. *Class, Codes and Control, vol. 1*, London: Roulledge & Kegan Paul.
- Bernstein, B. ²1991. *Παιδαγωγικοί κώδικες και κοινωνικός έλεγχος*, Εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις: Ιωσήφ Σολομών. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bloom, B. S. & Krathwohl, D. R. 1986. *Ταξινομία διδαχτικών στόχων, Τόμος Α΄. Γνωστικός Τομέας*, μτφρ. Αλεξ. Λαμπράκη-Παγανού. Θεσσαλονίκη: Κώδικας.
- Bruner, J. 1997. *Πράξεις νοήματος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Egan-Robertson, A. & Bloome, D. (επιμ.) 2003. *Γλώσσα και Πολιτισμός*, μτφρ. Μαντώ Κάραλη. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Flavell, J. 1979. Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive developmental inquiry, *American Psychologist* 34: 906-911.
- Halliday, M. A. K. 1994. *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold.
- Halliday, M. A. K. & Martin, J. R. 2004. *Η Γλώσσα της Επιστήμης*, μτφρ. Γιαννούλα Γιαννουλοπούλου. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Skinner, B. F. 1968. *The Technology of Teaching*. New York: Appleton.
- von Glasersfeld, E. 1989. Cognition, construction of knowledge and teaching. *Synthese* 80: 121-140.
- von Glasersfeld, E. 1995. *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*. London: Falmer Press.
- Vygotsky, L. S. 1978. *Mind and Society: The Development of Higher Mental Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Αρχάκης, Α. 2005. *Γλωσσική διδασκαλία και σύσταση των κειμένων*. Αθήνα: Πατάκης.
- Βυγκότσκι, Λ. 1993. *Σκέψη και γλώσσα*. Αθήνα: Γνώση.
- Κασσωτάκης, Μ. & Φλουρής, Γ. 2003. *Μάθηση και διδασκαλία*, τόμ. Α΄: Μάθηση. (Αυτοέκδοση.)
- Καψάλης, Α. & Χαραλάμπους, Δ. 1995. *Σχολικά εγχειρίδια*. Αθήνα: Έκφραση.
- Κόμης, Β. 2002. Ερευνητικοί Άξονες και Μεθοδολογικά Ζητήματα σχετικά με τη συγκρότηση του ερευνητικού πεδίου της Διδακτικής της Πληροφορικής. Στα πρακτικά του 3^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου με θέμα: *Οι ΤΠΕ στην Εκπαίδευση*, Πανεπιστήμιο Αιγαίου – Ρόδος. Αθήνα: Καστανιώτης, 219-228.

- Κουζέλης, Γ. 1990. Κοινή λογική και καθημερινή γλώσσα στο σχολικό βιβλίο. Στο: *Σχολικό βιβλίο*, Πρακτικά διημέρου εκδόσεων Πατάκη και Γαλλικού Ινστιτούτου Αθηνών. Αθήνα: Πατάκης, 14-21.
- Κουλαϊδής, Β., Δημόπουλος, Κ., Σκλαβενίτη, Σ. & Χρηστίδου, Β. 2002. *Τα κείμενα της τεχνο-επιστήμης στον δημόσιο χώρο*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Ματσαγγούρας, Η. 2002. *Η διαθεματικότητα στη σχολική γνώση*. Αθήνα: Γρηγόρης.
- Μήτσης, Ν. 1996. *Διδακτική του γλωσσικού μαθήματος: Από τη γλωσσική θεωρία στη διδακτική πράξη*. Αθήνα: Gutenberg.
- Μπονίδης, Κ. 2004. *Το περιεχόμενο του σχολικού βιβλίου ως αντικείμενο έρευνας. Διαχρονική εξέταση της σχετικής έρευνας και μεθοδολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Μπονίδης, Κ. & Χοντολίδου, Ε. 1997. Έρευνα Διδακτικών Εγχειριδίων: Από την Ποσοτική Ανάλυση Περιεχομένων σε Ποιοτικές Μεθόδους Ανάλυσης – Το παράδειγμα της Ελλάδας. Στο: Μ. Ι. Βάμβουκας και Α. Γ. Χουρδάκης (επιμ.), *Πρακτικά Ζ΄ Διεθνούς Συνεδρίου της Παιδαγωγικής Εταιρείας Ελλάδας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Νεοελληνική Γλώσσα* (βιβλίο μαθητή) 2006. Αθήνα: Παιδαγωγικό Ινστιτούτο.
- Ξωχέλλης, Π. 2005. Κριτήρια εγκυρότητας, αξιοπιστίας και παιδαγωγικής καταλληλότητας των σχολικών βιβλίων. Στο: *Διδακτικό βιβλίο και εκπαιδευτικό υλικό στο σχολείο: Προβληματισμοί – δυνατότητες – προοπτικές*, Πρακτικά πανελληνίου συνεδρίου του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου σε συνεργασία με το Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Αθήνα: ΥΠΕΠΘ / ΠΙ: 32-38.
- Φ.Ε.Κ. τεύχος Β΄ αρ. φύλλου 303/13-03-03.
- Φρυδάκη, Ε. 2003. *Η θεωρία της λογοτεχνίας στην πράξη της διδασκαλίας*. Αθήνα: Κριτική.
- Χαραλαμπόπουλος, Α. 1985. Γλωσσολογία και διδασκαλία της μητρικής γλώσσας. *Γλώσσα* 9: 38-53.
- Χαραλαμπόπουλος, Α. 1988. Διδασκαλία της λειτουργικής χρήσης της γλώσσας. *Γλώσσα* 16: 5-28.



**The Role of Pupils as Prescribed in the New Modern Greek
Language Junior High School Textbooks:
A Critical Overview**

ELENI KATSAROU

Summary

THE SCHOOL textbook as a pedagogical text –especially in centralized educational systems where it has a dominant position– not only does it form the message but it also has a strong influence on its receivers. It suggests the way to be read and shapes the positions and roles in the classroom both for the teacher and the students. This paper aims to give the reader a critical review of the role that the new junior High School textbooks of Modern Greek Language attribute to the students. The theoretical context of the study consists of the learning theories of constructivism and B. Bernstein’s theory of recontextualization of scientific knowledge into school knowledge. The criteria upon which the role attributed to students was examined derived from these theories and from the textbooks themselves. These criteria are: first, the ways and means through which knowledge is constructed in the classroom and second, the expressions and linguistic terminology used throughout these textbooks. Through many examples of activities included in the books, we discuss the degree to which these books offer the student an active and responsible role in learning.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

ΑΠ' ΤΟΥ ΤΡΑΠΕΖΙΟΥ ΤΗΝ ΑΚΡΗ *Marginalia* στην Αγγέλα Καστρινάκη*

ΑΛΕΞΗΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ

ΞΕΚΙΝΗΣΑ να διαβάζω το βιβλίο της Αγγέλας Καστρινάκη με μεγάλο ενθουσιασμό. Όχι επειδή με συνεπαίρνουν οι ιστορίες, πόσω μάλλον οι ιστορίες της λογοτεχνίας. Ο ενθουσιασμός μου γεννήθηκε κατά την ανάγνωση του Προλόγου και της Εισαγωγής του βιβλίου, όπου συγκράτησα ως προγραμματικές δηλώσεις την πρόθεση «να αποσειστεί η βαριά κληρονομιά των μυθευμάτων» (σ. 14), να αντικατασταθούν εικόνες με τις αντίθετές τους εικόνες (σ. 13), να αποκαλυφθεί ένα «λίγο πολύ ένοχο μυστικό» που ένας «λαμπερός μύθος» το κρατάει μυστικό (σ. 19). Επειδή μέσα μου χτυπά η καρδιά ενός άδολου ορθολογιστή, που δεν ράγιζε με την ανάγνωση των Horkheimer και Adorno, εκείνης της πένθιμης *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, γραμμένης στο μέσο περίπου της υπό εξέταση περιόδου, όχι βέβαια υπό τον αττικό ουρανό.

Πήρα, λοιπόν, την υπόσχεση μιας δραστηκής απομυθολόγησης. Η υπόσχεση τηρείται μέχρι τέλους του βιβλίου. Αλλά νομίζω ότι δεν τηρείται ομότροπα και με ίδιους όρους. Οι εισαγωγικές εξαγγελίες είχαν δημιουργήσει στον αφελή αναγνώστη μέσα μου την προσδοκία ενός στιλπνού κειμένου στη σχηματική καθαρότητα των επιχειρημάτων του. Προετοιμαζόμουν για ένα γρήγορο θρίαμβο του κρύου αίματος του λόγου, που άλλωστε αναγγέλλεται εξ αρχής: «η ψυχραιμία μπορεί να φέρει την κατανόηση των ανθρώπινων αντιφάσεων» (σ. 29). Εκεί όπου προφανώς βιάστηκα είναι στην έννοια της «κατανόησης των ανθρώπινων αντιφάσεων».

* Το βιβλίο της Αγγέλας Καστρινάκη *Η λογοτεχνία στην παραγμένη δεκαετία 1940 – 1950* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2005), παρουσιάστηκε στην Αθήνα, στην Αίθουσα της Ένωσης Ανταποκριτών Ξένου Τύπου, την 1^η Δεκεμβρίου 2005 από τους Αλέξανδρο Αργυρίου, Δημήτρη Ραυτόπουλο, Ν. Κ. Αλιβιζάτο, Χριστίνα Ντουινιά και Αλέξη Καλοκαιρινό. Δημοσιεύεται εδώ το κείμενο της εισήγησης του τελευταίου ομιλητή, που έλαβε θέση στην άκρη του τραπέζιού.

Το αναθεωρητικό εγχείρημα της Αγγέλας Καστρινάκη εξαρτάται σε πολύ κρίσιμο βαθμό από τον παράγοντα του χρόνου. Τόσο στη χρονική τοποθέτηση της γραφής, της έκδοσης, της αναθεώρησης των κειμένων, όσο και στην εσωτερική περιοδολόγηση της δεκαετίας. Στην πρόοδο της ανάγνωσης εκδιπλώνεται μια τετραμερής διαίρεση: Από το 1940 ως τις αρχές του 1943 (δηλαδή το γύρισμα του πολέμου με το Στάλινγκραντ). Από 'κει ως τα τέλη του '45 ή τις αρχές του '46, με κομβικό σημείο τα Δεκεμβριανά. Από την άνοιξη του 1946 ως τα τέλη του '47 (κυβέρνηση βουνού) ή τις αρχές του '48. Από 'κει μέχρι το τέλος. Η περιοδολόγηση αυτή δεν τέμνει ακριβώς τη διαίρεση του βιβλίου σε δυο μέρη, Κατοχή και Εμφύλιο.

Το αναθεωρητικό σχήμα εφαρμόζεται απρόσκοπτα στην πρώτη υποπερίοδο, από την ήττα του Απρίλη 1941 ως τον Φλεβάρη του 1943, όταν η τροπή του πολέμου δημιουργεί ελπίδες ότι η νέα τάξη πραγμάτων δεν θα κρατήσει στον αιώνα τον άπαντα. Όμως, εν τω μεταξύ, η ζωή έχει ρυθμισθεί σε μια νέα «κανονικότητα», ως συνέπεια της ήττας (δηλαδή, ως συνέπεια της ήττας στην *ανθρώπινη κατάσταση*). Η λογοτεχνική δραστηριότητα, από τη γραφή μέχρι την κατανάλωση του προϊόντος, αποδεικνύεται ως ένας κατ' εξοχήν δείκτης αυτής της προσαρμογής. Αυτός ο μαζικός κατά μόνος αναχωρητισμός, η αναδίπλωση στον συμβολισμό-αισθητισμό, η υποχώρηση στη λυρική πεζογραφία και ιδιαίτερα σε μια «νεοηθογραφία» που «τείνει να παρακάμψει το αστικό εγχείρημα της γενιάς του '30» (σ. 70-1), θα πρόσθετα την ίδια εποχή όπου ο αστικός ιστός αποσυντίθεται ενώ η ύπαιθρος επιβιώνει καλύτερα μέσα στον κατακερματισμό της χώρας και την ανάσχεση της ροής των συναλλαγών.

Η αποεθνικοποιημένη και «ανθρωπιστική» λογοτεχνία της εποχής λειτουργεί ως διαφυγή και αναπλήρωση. «Όσο για τον ανθρωπισμό, γράφει η Αγγέλα, τις περισσότερες ίσως φορές δεν είναι παρά το αποκούμπι του ασθενέστερου» (σ. 111). Η διατύπωση, παρά τα μετριαστικά ενθήματα, ακούγεται σκληρή, αλλά η Αγγέλα γράφει δίχως σκληρότητα. Αν και διατηρεί την ψυχραιμία της μέχρι τέλους, το βιβλίο διαστίζεται επίσης από μια υφέρπουσα τρυφερότητα. Η ισχύς του αναθεωρητικού της σχήματος, που σαρώνει τους υστερογενείς μύθους για τα πρώτα χρόνια της Κατοχής, δεν συνεπιφέρει κανενός είδους οίηση. Είναι προφανές ότι η συγγραφέας πασχίζει για την κατανόηση των ανθρώπων, υπό την ανθρώπινή τους ιδιότητα. Εξ αρχής γίνεται φανερό ότι δεν προτίθεται να αντλήσει ικανοποίηση από τη σχηματικότητα των επιχειρημάτων. Αλλά αυτή η στάση έχει ένα τίμημα. Και νομίζω ότι μας επιστρέφει σε μια παλιά και ανθεκτική αντινομία. Παλιά, γιατί διασχίζει και διχάζει το Διαφωτισμό, μορφώνει το Ρομαντισμό και τη λεγόμενη 'ύστερη νεωτερικότητα' – και ανθεκτική, άρα.

Ο λόγος επελαύνει στο επιστητό, δίνει σχήμα στην εμπειρία –η εμπειρία τίθεται υπό το σχήμα του λόγου– αλλά δεν μπορεί να θεμελιώσει τον εαυτό

του. Η αυτοθεμελιωτική αδυναμία του λόγου καταλήγει στην υποσκαφή και τη διάβρωσή του από την εμπειρία. Δεν σκοπεύω να συνεχίσω την επίδειξη εγκυκλοπαιδικών γνώσεων στη φιλοσοφία. Αλλά θέλω να πω ότι η κοφτερή ορθολογικότητα της απομυθολόγησης θα μπορούσε να εμφανισθεί σαν μια ολοκληρωτική θεωρητική επικράτηση, σαν ένας θρίαμβος του λόγου, τον οποίο αποστέρει η Αγγέλα Καστρινάκη μπροστά σ' ένα αίτημα που στο βιβλίο γίνεται δραματικότερο όσο περνάνε οι σελίδες και που θα το ονομάσω συνοπτικά 'αίτημα της πραγματικής παρουσίας'. Δεν εννοώ ότι το αίτημα του λόγου υποχωρεί μπροστά στο αίτημα της εμπειρίας. Μάλιστα, η Καστρινάκη θέτει το λόγο (της) στην υπηρεσία της ανάδειξης, της ανάδυσης, των προσώπων.

Θα κάμω μια μικρή παρέκβαση στο σημείο αυτό για να υποστηρίξω το επιχείρημά μου: Έχω ακούσει κατ' επανάληψη να προσάπτεται στην Αγγέλα Καστρινάκη από συναδέλφους με υποδομή στη θεωρία της λογοτεχνίας ότι προβάλλει την ιδεολογία των φανταστικών προσώπων, στους συγγραφείς τους, ότι συνάγει την ιδεολογική τοποθέτηση και το κοινωνικό στήσιμο, τη στάση, των συγγραφέων, και τη διαχείριση της εικόνας τους ως συγγραφέων μέσα στην κοινότητα, από τις σκέψεις και τις συμπεριφορές που εκτυπώνονται στους χάρτινους ήρωες των βιβλίων.

Η εκ πρώτης όψεως πλέον προκλητική, αν και εν τέλει σύνθετη, εκδήλωση αυτής της καστρινακικής έξης βρίσκεται, νομίζω, στο ενδέκατο κεφάλαιο, από το οποίο παραθέτω: «Το 1964, όταν [ο Θεοτοκάς] ξαναεκδίδει την *Ιερά Οδό* συμπληρωμένη στο *Ασθενείς και Οδοιπόροι*, η κατακλείδα του πρώτου μέρους θα μεταβληθεί ως εξής: «Ο Κυριάκος ένωσε ν' ανεβαίνει μέσα του ένα κύμα οργής» (σ. 40). Γιατί οργίζεται αιφνιδίως ο Θεοτοκάς το 1964;»

(Εν παρόδω, η παρακολούθηση των λογοτεχνικών αναθεωρήσεων από τον Ρίτσο ως τον Πρεβελάκη, περνώντας δις από τον Μυριβήλη, συνιστά ένα από τα πιο απολαυστικά και διαφωτιστικά (κυριολεκτικά *illuminating*) στοιχεία του βιβλίου.)

Επί του προκειμένου, η συνηγορία μου στην Καστρινάκη έχει ως εξής: Πρώτον, ο αναγνώστης είναι προτιμότερο να μη χάνει το χιούμορ της συγγραφέως. Το χιούμορ αυτό υποσημειώνει κατά τόπους την επιχειρηματολογία της, με λεπτότητα που δεν εκπίπτει ποτέ στις ευκολίες της ειρωνείας. Η Αγγέλα έχει μαζί με τα υπόλοιπα μια υπέροχη αστική αρετή: Έχει τακτ. Δεν αναφέρομαι στον κοινωνικό τύπο, αλλά σε μια στοργική διακριτικότητα που έχει θέση, και διακυβεύεται, όταν κανείς αισθάνεται ότι μιλάει για πραγματικούς ανθρώπους σε πραγματικούς ανθρώπους. Ασφαλώς, λοιπόν, ο Θεοτοκάς δεν «οργίζεται», αλλά, ασφαλώς επίσης, η Αγγέλα κρίνει ότι ο Θεοτοκάς κρίνει σκόπιμο να καρπωθεί την εκδήλωση της οργής του ήρώα του με μια αναγνωστική προβολή που, ό,τι και να λέει η θεωρία, λειτουργεί μέσα στα ρεφλέξ της ανάγνωσης. Και, ασφαλώς, στο ίδιο έργο, είναι σημαντικό για την κατανόηση

ότι ο Μαρίνος Βελής είναι «προσωπείο του συγγραφέα», όπως συνάγεται και από τα Ημερολόγια, στα οποία η Νέα Κριτική μάς απέτρεπε να ανατρέχουμε ώστε να μη συγχέουμε τα λεγόμενα εσωτερικά και εξωτερικά τεκμήρια. Προσθέτω εδώ τη ρητή μαρτυρία των Τετραδίων: «[Είναι] μια ευκαιρία να δώσω το πιστεύω της ώριμης ηλικίας μου μέσω του ιδεολόγου πολεμιστή Μαρίνου Βελή ...» (Τετράδια Ημερολογίου, σ. 625, εγγραφή της 20ής/6/1948).

Και, εν πάση περιπτώσει, (αυτό το *εν πάση περιπτώσει* θα εισαγάγει ένα λαϊκιστικό επιχείρημα), ας μας πει ο θεωρητικός της λογοτεχνίας αν κάποιος μιλάει, και ποιος, πάνω από το φέρετρο του Παλαμά (*καμπάνες βροντερές, δονήστε σύγκορμη τη χώρα ...*), ποιο από τον χορό των παρένθετων προσώπων του Lindvelt, ποιος πλασματικός αφηγητής και ποιος νοούμενος συγγραφέας. Δεν επιτίθεται εκ του ασφαλούς στον θεωρητικό φορμαλισμό· απλά, θέλω να πω ότι το αίτημα της κατανόησης τον υπερβαίνει, και στην περίπτωση της Αγγέλας κατά τρόπο που δεν είναι αθεώρητος, όταν το αίτημα της κατανόησης περιλαμβάνει έννοιες όπως η *ευθύνη*, τόσο νευραλγική στο δίπολο όπου την εγκαθιστά, ως αίτημα: Το αίτημα της ευθύνης των φιλελευθέρων, όπως διασταυρώνεται με το αίτημα της *ποιότητας* των αριστερών (σ. 283), δηλαδή, αλλά σχηματικά και πάλι, της αντινομικής συνάρθρωσης της πολιτικής με την αισθητική, τα αρνητικά όρια των οποίων περιέγραψε, ακόμα σχηματικότερα, ο Βάλτερ Μπένγιαμιν για να ορίσει το φασισμό. Ήθελα να πω ότι η υποτιθέμενη αντινομία μεταξύ ιστορίας και θεωρίας συνιστά ψευδές δίπολο όταν λαμβάνεται εκ των προτέρων σαν απλή ασυμβατότητα.

Επιστρέφω τώρα στην αφήγηση των αναγνωστικών εντυπώσεών μου. Έλεγα ότι με την πρόοδο της ανάγνωσης ο αφελής ορθολογιστικός ενθουσιασμός μου υποχώρησε. Προς το τέλος ομολογώ ότι με κατέλαβε ένα *malaise* που το απέδωσα στο βάρος της πραγματικής παρουσίας που δεν παραγράφεται από τα σχήματα της ερμηνείας. Αλλά τί συνέβη ανάμεσα σε μένα και στο βιβλίο αυτό; Κάθισα και σκέφτηκα. Για να καταλάβω, ήταν βολικό να πάρω τις δυο ακραίες υποπεριόδους, την πρώτη της Κατοχής και την τελευταία του Εμφυλίου. Και στις δυο η έννοια-κλειδί της «κανονικότητας» εμφανίζεται στο υπόβαθρο της «ταραχής» της εποχής. Αλλά πρόκειται για τελείως διαφορετικές κανονικότητες, που, κυρίως, αφορούν διαφορετικούς ανθρώπους, μάλλον διαφορετικές κοινότητες ανθρώπων. Η πρώτη κανονικότητα, λέει η Αγγέλα, αφορά όλους. Υπάρχει μια σχετική διαπαραταξιακή ομόνοια μέσα στον *forcé* από την ήττα ανθρωπισμό. Η «κατανόηση των ανθρώπινων αντιφάσεων» δουλεύει στο έδαφος αυτής της ομοιογένειας. Κατά βάση, κατανοείται ότι υφίστανται κοινói παρονομαστές σε αντιφάσεις που μπορεί εν τέλει να μην εκδηλώνονται με τον ίδιο τρόπο. Αλλά, το σημαντικό, εκείνη η κανονικότητα εγκλείει την Αριστερά. Αντίθετα, η κανονικότητα της ύστερης περιόδου του Εμφυλίου την αποκλείει. Υπάρχει το δραματικό γεγονός ότι αυτή η κανονικότητα υφίσταται όχι μόνον ερήμην της Αριστεράς, αλλά εις βάρος της. Υφίσταται *επειδή* την αποκλείει.

Όμως, από μόνες τους αυτές οι διαπιστώσεις δε συνιστούν λόγο ερμηνευτικής απορίας. Αντίθετα μπορούν να χωρέσουν, όπως και χώρεσαν, σ' ένα ακόμα ερμηνευτικό δίπολο. Το ζήτημα είναι νομίζω ότι έχοντας περάσει από μια μέση εποχή, στο τέλος της Κατοχής και στην αρχή του Εμφυλίου, με δυο ιδεολογικούς πόλους η Αγγέλα καταλήγει να διαχειρίζεται κάτι πιο πολύπλοκο. Η νέα κανονικότητα συγχρονίζεται με την επανάκαμψη στην πολιτική και στα γράμματα της άκρας Δεξιάς. Αλλά και πάλι δεν πρόκειται μόνο για ένα τριμερές σχήμα αριστεροί – φιλελεύθεροι – ακροδεξιοί, ακόμα κι αν στο βιβλίο οι αντιπαλότητές τους εμφανίζονται ανά ζεύγη. Η Αγγέλα αντιλαμβάνεται ένα βαθύτερο πολυμερισμό, που αγγίζει την υπό πίεση Αριστερά. Υπάρχει η Αριστερά του Βάρναλη στο 'Ριζοσπάστη' και εκείνη του Βρεττάκου στα 'Ελεύθερα Γράμματα'. Και πώς θα συνοψίσουμε τον Βάρναλη, τον Χουρμούζιο, τον Αυγέρη, τον Βρεττάκο και τον Αναγνωστάκη; Όπως οδεύουμε προς το τέλος του Εμφυλίου τα σχήματα, που εκτός από τη θεωρία τα νομιμοποιούσαν ενδιάμεσως και οι συλλογικότητες, πάνε προς κατάρρευση και στο βιβλίο πολλαπλασιάζονται οι λέξεις «αμφιθυμία» και «αμφισημία».

Είναι αξιοσημείωτο ότι το μοναδικό κεφάλαιο που επιγράφεται «απόπειρα ερμηνείας» είναι το πέμπτο σε σύνολο δεκατριών, και χωρίζει την πρώτη από τις υπόλοιπες τρεις εποχές της δεκαετίας, όπου κυριαρχούν ισάριθμες, τουλάχιστον, αρνήσεις του ανθρωπισμού, κλιμακούμενες στην «ένοπλη αγάπη» (σ. 364-5) μέχρι το μίσος, «γυμνό και ατόφιο» (σ. 427).

Μέχρι το τέλος, η απομυθολόγηση δουλεύει στα σημεία περίφημα. Αλλά εκεί, στον κατακερματισμό που φτάνει να σκίζει και τα ακέραια πρόσωπα, στην εξώθηση της Αριστεράς από την κανονικότητα, ο λόγος βαραίνει. *Σαν μολύβι πέφτει στο αίμα και χάνεται*. Παρακολουθούμε στις τελευταίες σελίδες τον σπαραγμό της ποίησης μπροστά στη σιωπή της πραγματικής παρουσίας έξω από την ποίηση. Της ποίησης που γίνεται από ενοχές επειδή γράφεται ακόμα. Το βιβλίο τελειώνει κάπως απότομα, μέσα σ' αυτή την ομιλούσα σπαραχτική σιωπή.

Αυτό δεν είναι ένα απλό *malaise*, όπως ίσως να είπα. Είναι μέρος μιας αναγνωστικής εμπειρίας που υπερβαίνει την ανάγνωση, όπως υπερβαίνει τον αναγνωστικό λόγο. Προσωπικά, είμαι ευγνώμων στην Αγγέλα γι' αυτό. Επιπλέον, δεν ενθουσιάστηκα μόνο στην αρχή. Και τώρα, όχι στο τέλος αλλά μετά το τέλος, τώρα που σας μίλησα, είμαι ενθουσιασμένος.



Αλέξης Καλοκαιρινός
Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
alexis@phl.uoc.gr

*Ferec ba'd eş-şidde, "Freud nach Leid", (Ein fruhosmani-
sches Geschichtenbuch), τ.1. Text, τ. 2. Faksimiles, εκδ.
György Hazai - Andreas Tietze, Βερολίνο: Klaus Schwarz
Verlag, 2006, σελ. 650+595, Studien zur Sprache,
Geschichte und Kultur der Turkvolker, 5, 1-2.*

ΓΚΙΟΥΛΣΟΥΝ ΑΪΒΑΛΗ

ΤΟ ΕΡΓΟ που παρουσιάζουμε αποτελεί, όπως δείχνει ο υπότιτλός του, ένα βιβλίο ιστοριών, ή, ακριβέστερα, παραμυθιών, της πρώιμης οθωμανικής γραμματείας και έχει εκδοθεί σε δύο τόμους. Ο πρώτος περιλαμβάνει τη μεταγραφή του κειμένου με το σύγχρονο τουρκικό (δηλαδή λατινικό) αλφάβητο αλλά και με την προσθήκη μερικών διαφορετικών, ειδικών, γραμμάτων, ώστε να φανεί η γλωσσολογική ιδιαιτερότητά του. Ο δεύτερος τόμος περιλαμβάνει πανομοιότυπα δύο χειρογράφων που το διέσωσαν, στα οποία κυρίως βασίστηκαν οι δύο εκδότες του.

Η έκδοση του έργου έγινε με μεγάλη καθυστέρηση, γιατί προέκυψαν απρόοπτα εμπόδια. Ο εκλεκτός τουρκολόγος Α. Tietze, τον οποίο θρηνήσαμε το 2003, ασχολήθηκε για πρώτη φορά με το κείμενο κατά την παραμονή του στην Τουρκία στα χρόνια του δεύτερου παγκόσμιου πολέμου. Πέρα από τα χειρόγραφα του κειμένου, που ήδη γνώριζε, έκρινε αναγκαίο να μελετήσει το παλαιότερο σωζόμενο χειρόγραφο, που βρίσκεται στη Βουδαπέστη. Αφού εξασφάλισε χάρη στον συνάδελφό του Julius Németh, τότε καθηγητή στο Πανεπιστήμιο της Βουδαπέστης, τα σχετικά μικροφίλμ, αποφάσισε να προχωρήσει στη μελέτη του με βάση και αυτό το χειρόγραφο. Σκοπός του ήταν να εκδώσει το κείμενο μαζί με τη μετάφρασή του καθώς και με μία λογοτεχνική-γλωσσολογική ανάλυση. Μετά τον πόλεμο, στο τέλος της δεκαετίας του 1950, ολοκλήρωσε το πρώτο μέρος του έργου του και

συμφώνησε με τον εκδοτικό οίκο Mouton τα σχετικά με τη δημοσίευσή του. Δυστυχώς, το χειρόγραφο του καταστράφηκε στο τυπογραφείο κατά λάθος. Έτσι εγκατέλειψε ο Tietze το σχέδιό του αλλά επανήλθε σ' αυτό στα τέλη της δεκαετίας του 1970, όταν συμφώνησε με τον G. Hazai να συνεργαστούν για την υλοποίησή του. Επειδή το χειρόγραφο, που είχε παραδοθεί στον εκδοτικό οίκο, είχε καταστραφεί ολοσχερώς, χρειαζόταν μία εξαρχής φιλολογική μελέτη και επεξεργασία του κειμένου, την οποία ανέλαβε ο Hazai.

Ο Hazai, καταξιωμένος γλωσσολόγος, μελέτησε σε βάθος τη γλώσσα του κειμένου, καθώς και την έκφραση και το ύφος του. Έδωσε μεγάλη έμφαση στη φιλολογική ακρίβεια της μεταγραφής, στην οποία χρησιμοποίησε ειδικά γράμματα που να υποδηλούν την αρχαιότερη τουρκική προφορά. Επίσης φρόντισε να τυπωθούν τα ποιητικά κείμενα, όποτε παρεμβάλλονται, στο μέσο της αντίστοιχης σελίδας, ώστε να ξεχωρίζουν από τον αφηγηματικό λόγο. Τέλος, εισήγαγε το σύμβολο III για να υποδείξει τον εγκιβωτισμό.

Οι δύο καθηγητές επέλεξαν ως βάση για την έκδοσή τους ένα χειρόγραφο που έχει αντιγραφεί το 1451 στην τότε πρωτεύουσα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, την Αδριανούπολη (Edirne), όπως πληροφορούμαστε από τον κολοφώνα του. Το χειρόγραφο σήμερα φυλάσσεται στη βιβλιοθήκη της Ουγγρικής Ακαδημίας Επιστημών (Török, F.71) και είναι γνωστό ως το 'χειρόγραφο της Αδριανούπολης' ή συνηθέστερα 'της Βουδαπέστης'. Στηρίζουν την επιλογή τους στο γεγονός πως είναι το παλαιότερο σωζόμενο χειρόγραφο που έχει χρονολογηθεί με ακρίβεια, κι επίσης πως το κείμενο έχει ελάχιστα κενά και, επιπλέον, είναι καλογραμμένο. Το έτος 2000, αφού απόκτησαν με τη βοήθεια του καθηγητή İsmail Parlatır τα μικροφίλμ των σημαντικότερων σχετικών χειρογράφων, που έχουν διασωθεί στην Κωνσταντινούπολη, αποφάσισαν να τα χρησιμοποιήσουν για παραβολή και συμπλήρωση ορισμένων κενών. Προέβησαν σε διάφορες διορθώσεις και συμπληρώσεις με βάση το χειρόγραφο Hamidiye, No. 1173, και του Lâleli, No. 1698, που και τα δύο πλησιάζουν χρονολογικά το χειρόγραφο της Βουδαπέστης. Στο τέλος κάθε κεφαλαίου επισημαίνονται αναλυτικά οι συμπληρώσεις καθώς και οι διαφορές από χειρόγραφο σε χειρόγραφο. Δυστυχώς ο Tietze δεν πρόλαβε να δει την τελική έκδοση του δίτομου έργου του.

Ο τίτλος του έργου, *Ferac ba'd ez-şidde*, που μπορεί να μεταφραστεί 'Από τη συμφορά στην ευτυχία' ή, ίσως, 'Αύτρωση μετά από τις συμφορές', χρησιμοποιήθηκε ως τίτλος πολλών αραβικών έργων των μεσαιωνικών χρόνων, τα οποία αγαπήθηκαν ιδιαίτερα από το αναγνωστικό κοινό και κυκλοφόρησαν ευρύτατα. Επρόκειτο για συλλογές παραμυθιών, αποτελούμενες συνήθως από μικρές, απλές ιστορίες. Όπως υποδηλώνει και ο τίτλος τους, οι ιστορίες έχουν ένα κοινό μοτίβο, που δεν είναι άλλο από μια απίθανη, φανταστική σωτηρία, που έρχεται στο τέλος της πλοκής, για να ανακουφίσει ήρωες, οι οποίοι έχουν υποστεί σκληρές ταλαιπωρίες. Η συλλογή του Άραβα Abu Ali

al-Muhassin Al-Tanuhi (329-384 έτος Εγίρας / 940-994 μ.Χ) είναι η καλύτερα γνωστή αυτού του φιλολογικού είδους και έχει επανειλημμένα μεταφραστεί στην περσική και στην τουρκική γλώσσα. Οι συλλογές αυτές ακολουθούν μια τυποποιημένη δομή: το έργο χωρίζεται σε δεκατέσσερα κεφάλαια, κάθε κεφάλαιο αναφέρεται σε συγκεκριμένο θέμα και περιέχει διάφορες ιστορίες σχετικές με το θέμα αυτό.

Η παρούσα τουρκική συλλογή, έργο ανώνυμου συγγραφέα, πέρα από τον κοινό τίτλο του έργου, *Ferec ba'd eş-şidde*, δεν έχει στενή σχέση με τις προαναφερόμενες ομώνυμες συλλογές. Είναι πολύ πιθανό να αποτελεί την τουρκική μετάφραση ενός πρωτοτύπου γραμμένου στην περσική γλώσσα,¹ το οποίο πάντως παραμένει για την ώρα άγνωστο. Η υπόθεση αυτή καθόλου δεν μειώνει τη λογοτεχνική αξία του έργου, που μπορεί να θεωρείται ως ένα αριστούργημα της πρώιμης οθωμανικής-τουρκικής λογοτεχνικής γραμματείας ενώ παράλληλα έχει χρησιμοποιηθεί ως υπόβαθρο για τη δημιουργία διάφορων μεταγενέστερων παραλλαγών.² Τα παλαιότερα χειρόγραφα, που το έχουν διασώσει, ανήκουν στον 15^ο αιώνα και το αρχαιότερο από αυτά³ είναι το χειρόγραφο που σήμερα βρίσκεται στη βιβλιοθήκη της Βουδαπέστης, για το οποίο έγινε ήδη λόγος. Επιπλέον, εκτός από τη λογοτεχνική αξία του το κείμενο αποτελεί μνημείο της πρώιμης οθωμανικής γλώσσας. Είναι εμπλουτισμένο με ιδιωματικές εκφράσεις και παροιμίες. Καθώς έχει γραφεί τον 15^ο αιώνα, σε μια εποχή που η τουρκική γλώσσα δεν είχε ακόμα επιβαρυνθεί με ξένα στοιχεία από την περσική και την αραβική γραμματεία, δεν παρουσιάζει τον περίτεχνο αλλά επιτηδευμένο πεζό λόγο που χαρακτηρίζουν τα λογοτεχνικά έργα, ιδιαίτερα των επόμενων αιώνων. Για το λόγο αυτό το ύφος της αφήγησης χαρακτηρίζεται από ζωντάνια και πρέπει να μην απέχει πολύ από την ομιλουμένη της εποχής του. Προσφέρει έτσι απλόχερα στον αναγνώστη στοιχεία της τότε απλής λαϊκής γλώσσας. Η καταγωγή των ιστοριών, που το έργο περιλαμβάνει,

1 Είναι άποψη και του Hasan Kavruk ότι πρόκειται για μια μετάφραση από τα Περσικά ενός ανώνυμου έργου. Βλ. Hasan Kavruk, *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikayeler*, İstanbul, 1998. Επίσης βλ. και Süleyman Çaldak, "Eski Türk Edebiyatında Nesir", *Aylık Eğitim Dergisi*, αριθ. 77-78, Ankara, 2006.

2 Ο πρώτος δυτικός ανατολιστής που αναφέρει την τουρκική παραλλαγή του έργου ήταν ο Antoine Galland, ο μεταφραστής των παραμυθιών *Χίλιες και μία νύχτες* στη γαλλική γλώσσα (1704). Στο ημερολόγιό του (1673) γράφει πως βρήκε στο μπεζεστένι της Κωνσταντινούπολης ένα ανώνυμο τουρκικό χειρόγραφο με τίτλο *Ferec ba'd eş-şidde* αποτελούμενο από 42 ιστορίες και σημειώνει το περιεχόμενο δύο ιστοριών που διάβασε (πρόκειται για το 3^ο και 8^ο κεφάλαιο της παρούσας παραλλαγής). Ο François Pétis de la Croix ήταν αυτός που αναμφίβολα χρησιμοποίησε την τουρκική παραλλαγή στο έργο του *Χίλιες και μία μέρες* (1710-12), χωρίς ωστόσο να το αναφέρει πουθενά.

3 Ο φιλόλογος και ανατολιστής Ármin Vámbéry (1832-1913), που πρώτος ασχολήθηκε με το έργο, εστιάζοντας στη γλωσσική του και όχι στη λογοτεχνική του αξία, σημειώνει ότι το παλαιότερο χειρόγραφο είναι της Προύσας που χρονολογείται το 1382. Το χειρόγραφο όμως αυτό, εάν υπάρχει, παραμένει άγνωστο, ενώ και ο ίδιος δεν τεκμηριώνει την πληροφορία του αναφέροντας πού βρίσκεται.

παρουσιάζει μεγάλη ποικιλία, όπως καταφαίνεται από τα αραβικά, τα περσικά, αλλά και ινδικά, ακόμα και τα κινέζικα στοιχεία που αυτές περικλείουν. Επίσης πολλούς θρύλους, μύθους και ιστορίες της ελληνιστικής παράδοσης με την οποία είχε έρθει σε στενή επαφή ο αραβικός κόσμος.⁴

Ο εξαιρετικά μεγάλος αριθμός χειρογράφων (βλ. τόμ. Ι, σελ. 19-27) που διέσωσαν το έργο –σχεδόν σε κάθε βιβλιοθήκη της Ανατολής ή σχετική με ανατολικές σπουδές φυλάσσεται κάποιο αντίγραφο του– φανερώνει ότι αυτό όχι μόνο ήταν δημοφιλές ήδη από το 15^ο αιώνα αλλά και πως στους επόμενους αιώνες δεν έχασε τη δημοτικότητά του, καθώς η πλειονότητα των αντιγράφων τοποθετείται χρονικά στο 16^ο και 17^ο αιώνα. Τα κείμενα που έχουν γραφεί κατά τον 15^ο αιώνα δεν διαφέρουν πολύ από χειρόγραφο σε χειρόγραφο. Ωστόσο, στα περισσότερα χειρόγραφα των επόμενων αιώνων οι γραφείς δεν εμφανίζονται ιδιαίτερα επιμελείς. Αλλάζουν τη σειρά των λέξεων, τις αντικαθιστούν, κάνουν συμπληρώσεις ή και παραλείπουν διάφορα εδάφια. Τα περισσότερα χειρόγραφα διατηρούν το απλοϊκό ύφος των παλαιότερων και μόνο σε ελάχιστες περιπτώσεις η γραφή μαρτυρεί χέρι επιδέξιου γραφέα ώστε να καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως το έργο απευθυνόταν στο πλατύ κοινό και όχι στις ανώτερες τάξεις. Τα χειρόγραφα χρησιμοποιούνταν κυρίως από τους εγγράμματους επαγγελματίες παραμυθάδες (meddah), που κυκλοφορούσαν στους δημόσιους χώρους, κυρίως στα καφενεία, και μετέδιδαν το περιεχόμενό τους στον πολυπληθή αγράμματο πληθυσμό.

Η τουρκική παραλλαγή του έργου *Ferec ba'd ez-sidde* αποτελείται από 42 κεφάλαια που ακολουθούν το ύφος που συναντάμε στις *Χίλιες και μια Νύχτες*. Δεν υπάρχει, ωστόσο, μια κεντρική ιστορία-πλαίσιο που να συνδέει τα κεφάλαια μεταξύ τους. Στις περισσότερες ιστορίες, πάντως, εφαρμόζεται η αφηγηματική τεχνική του εγκιβωτισμού – δηλαδή η ενσωμάτωση μιας σχετικά αυτοτελούς και εκτεταμένης διήγησης μέσα σε μια άλλη. Στο χειρόγραφο της Βουδαπέστης εισάγονται οι ιστορίες αμέσως μετά από την προσευχή και την εισαγωγή, χωρίς να υπάρχει μία καταγραφή των κεφαλαίων που βρίσκονται στο έργο. Σχεδόν κάθε κεφάλαιο ολοκληρώνεται με ευχές για το συγγραφέα, τον αντιγραφέα, τον αφηγητή και άλλους· στο τέλος του 37^{ου} και του 39^{ου} κεφαλαίου απευθύνονται ευχές και για το μεταφραστή. Αλλά πουθενά δεν υπάρχει αναφορά του ονόματός τους. Η μοναδική σχετική μνεία βρίσκεται στην πρώτη σελίδα, πριν από το κείμενο, στο χειρόγραφο του Lâleli (το οποίο σήμερα φυλάσσεται στη βιβλιοθήκη Süleymaniye, στην Κωνσταντινούπολη). Εκεί σημειώνεται πως «Ο μεταφραστής al-Kasim bin al-Muhammed δηλώνει ότι πρόκειται για το έργο *Ferec ba'd ez-sidde*». Αν και η σημείωση αυτή είναι αχρονολόγητη, φαίνεται από το μελάνι ότι δεν έχει προστεθεί εκ των υστέρων, αλλά ανήκει, όπως και το ίδιο το χειρόγραφο, στο δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα.

4 Πολλές ιστορίες της συλλογής θυμίζουν την ομηρική *Οδύσσεια*. Βλ. και G. E. von Grunbaum, "Creative Borrowing: Greece in the Arabian Nights", *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, 1961, σελ. 294-319.

Ως παράδειγμα για τον πλούτο των παραδόσεων που προσφέρει το έργο, μπορούμε να αναφέρουμε τις περιπέτειες του πρίγκιπα (ή βασιλόπουλου) της Αιγύπτου *Seyfülmüluk* στο κεφάλαιο 26 (τόμ. I, σελ. 425-451). Η ιστορία, περιληπτικά, έχει ως εξής:

Ο πρίγκιπας ερωτεύεται την εικόνα μιας πριγκίπισσας-νεράιδας. Μαθαίνει από μάγκες ότι πρόκειται για την εικόνα της *Bedi-ül Cemal* που ζει στη χώρα Παραδεισένιος Κήπος (*Gülistan-ı İrem*) και αποφασίζει μαζί με το γιο τού βεζίρη και αδελφικό του φίλο *Said* να τη βρει. Ξεκινάνε, λοιπόν, με 300 πλήρως εξοπλισμένα πλοία και πλέουν στον Ινδικό Ωκεανό για να βρουν τη χώρα Παραδεισένιος Κήπος. Ταξιδεύουν για σαράντα μέρες και φτάνουν στη χώρα των Κινέζων. Αφού καθησυχάζουν τον Κινέζο αυτοκράτορα και αφού του εξηγούν το σκοπό του ταξιδιού τους, πληροφορούνται για το δρόμο. Τρεις μέρες ταξιδεύουν μέχρι που τους χτύπησε ένα πελώριο κύμα. Ο *Said* χάνεται μαζί με τους άντρες του στη θάλασσα. Κάποια μέρα εμφανίζεται ένα πλοίο με μαύρους. Μετά από ισχυρή μάχη αιχμαλωτίζουν τον *Seyfülmüluk* και τους άντρες του. Ο βασιλιάς τους, τους χαρίζει στο λαό του για να τους φάνε. Τον *Seyfülmüluk*, μαζί με μερικούς άντρες του, τον χαρίζει στην κόρη του, η οποία τον ερωτεύεται και τον περιποιείται. Επειδή η αγάπη της δεν βρίσκει ανταπόκριση, για να τους τιμωρήσει, τους βάζει να κάνουν επίπονες δουλειές. Οι άντρες όμως φτιάχνουν μία σχεδία και καταφέρνουν να ξεφύγουν. Την εικοστή μέρα φτάνουν σε ένα νησί, όπου αντιμετωπίζουν θηρία. Ο *Seyfülmüluk*, που χάνει όλους τους άντρες του, παίρνει τη σχεδία του και συνεχίζει το ταξίδι μόνος του. Φτάνει στο νησί *Ladan*, όπου υπάρχουν πολλά σανταλόδεντρα, και είναι γεμάτο από τεράστια μυρμήγκια. Μια μέρα, ο *Seyfülmüluk* βλέπει ένα τεράστιο πουλί, πιάνεται από τα πόδια του, και πετάει στη φωλιά του. Την ώρα που οι νεοσσοί ετοιμάζονται να τον φάνε, εμφανίζεται ένα φίδι, «μεγάλο σαν μιναρές» και καταβροχθίζει τα πουλιά. Για άλλη μια φορά, ο *Seyfülmüluk* γλυτώνει από σίγουρο θάνατο. Στην επόμενη σκηνή, ο πρίγκιπας βρίσκει σε ένα εγκαταλειμμένο παλάτι την κοιμισμένη κόρη του βασιλιά *Serendip*, η οποία είχε απαχθεί από τον πρίγκιπα των δαιμόνων, που την επισκέπτεται μία φορά το μήνα και, πριν φύγει, την κοιμίζει ξανά. Ο *Seyfülmüluk* την ξυπνάει αφαιρώντας ένα χρυσό πλακίδιο από πάνω της. Όταν της διηγείται ότι ψάχνει τη *Bedi-ül Cemal*, η πριγκίπισσα του λέει πως η μητέρα της είναι φίλη με τη μητέρα της νεράιδας, πως την αγαπάει σαν δική της κόρη και ότι τη βλέπει μία φορά το μήνα. Η ανακούφιση του *Seyfülmüluk* είναι μεγάλη. Για να σωθούν, όμως, και να μπορέσουν να φύγουν από το νησί, θα έπρεπε πρώτα να θανατώσουν τον πρίγκιπα των δαιμόνων. Χάρη στο δακτυλίδι του Σολομώντα που κατέχει ο *Seyfülmüluk*, τον σκοτώνουν και δραπετεύουν από το νησί με μία σχεδία. Μετά από διάφορες περιπέτειες, φτάνουν στο βασίλειο του *Serendip*. Ο *Seyfülmüluk* επιβραβεύεται για τις γενναιότητές του. Μία μέρα, καθώς επιστρέφει από το κυνήγι, βρίσκει ένα ζητιάνο, ντυμένο με κουρέλια. Πρόκειται για το φίλο του, τον *Said*. Εδώ ξεκινά η διήγηση

της ιστορίας του *Said*, ο οποίος περιγράφει πώς πήγε στη χώρα των πιθήκων, των μαύρων κανίβαλων και πώς έφθασε τελικά στο *Serendip*. Εν τω μεταξύ η βασίλισσα ετοιμάζει τη συνάντηση του *Seyfülmüluk* με την *Bedi-ül Cemal* σε ένα αμπέλι, που είναι ο συνηθισμένος τόπος συνάντησης των δύο γυναικών. Η *Bedi-ül Cemal* μαθαίνει για τη ριψοκίνδυνη περιπέτεια του *Seyfülmüluk* και τον ερωτεύεται με την πρώτη ματιά. Υπάρχει ωστόσο ένα τελευταίο εμπόδιο. Ο *Seyfülmüluk* πρέπει να ζητήσει την πριγκίπισσα από τους γονείς της αφού πρώτα πάρει την ευλογία της *Server-i Banuvan*, της γιαγιάς της *Bedi-ül Cemal*. Με οδηγό ένα τζίνι, πετάνε στα πέρατα των ουρανών, περνάνε πάνω από την Κοχλάζουσα Θάλασσα και φτάνουν τελικά στην πόλη Ασήμι (*Simin*), όπου ο *Seyfülmüluk* βρίσκει τη γιαγιά της σε μία υπέροχη χρυσοποίκιλη σκηνή. Αφού η *Server-i Banuvan* ακούει τα όσα συνέβησαν, πετάνε μαζί στη χώρα Παραδεισένιος Κήπος για να πάρει και την ευλογία του βασιλιά *Şehbal*. Στο μεταξύ, έχει μαθευτεί στον κόσμο των δαιμόνων ότι ο πρίγκιπας τους είχε σκοτωθεί και 600 δαίμονες ψάχνουν για να βρουν το δολοφόνο του. Σαράντα από αυτούς στάλθηκαν στον Παραδεισένιο Κήπο. Εκεί που ο *Seyfülmüluk* ξεκουράζεται κάτω από ένα δέντρο, μαγεμένος από την ομορφιά της χώρας, τον εντοπίζουν, τον πιάνουν και τον μεταφέρουν σε μία φυλακή στη χώρα του βασιλιά του *Kuzlum*, αδελφού του δολοφονημένου δαίμονα. Ο βασιλιάς *Şehbal* το μαθαίνει, μαζεύει τα στρατεύματά του και νικάει, μετά από ισχυρή μάχη, τον αντίπαλό του. Με την έγκριση των προυχόντων, ο δεσμός των ερωτευμένων γίνεται δεκτός και παντρεύονται. Ο *Seyfülmüluk* ζητάει για το φίλο του *Said* την κόρη του βασιλιά *Serendip* και έτσι παντρεύονται κι αυτοί οι δυο. Ζουν ένα χρόνο στον Παραδεισένιο Κήπο και επιστρέφουν όλοι μαζί, με πλούσια δώρα, στην Αίγυπτο, όπου ο *Seyfülmüluk* αναλαμβάνει το θρόνο και ο *Said* γίνεται ο βεζίρης του.

Η συγκεκριμένη έκδοση δεν αποτελεί απλά ένα ενδιαφέρον έργο άλλα θα μπορούσε αναμφίβολα να αποτελέσει τη βάση για περαιτέρω έρευνα που ενδεχομένως θα κατέληγε σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα σχετικά με τη λαϊκή κουλτούρα. Ο αριστοκράτης Οθωμανός και Αλβανός πατριώτης Ισμαήλ Κεμάλ, που μαθήτευσε στη Ζωσιμαία Σχολή Ιωαννίνων κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα (ο μόνος μουσουλμάνος Αλβανός μαθητής), γράφει στα απομνημονεύματά του και το ακόλουθο: Όταν παρακολουθούσε το μάθημα της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας διαπίστωσε πως ήταν ήδη μελετημένος γιατί, όταν ήταν νήπιο, η μουσουλμάνα νταντά του τού διηγόταν ιστορίες για τον Αχιλλέα, τον Οδυσσέα και το μήλο της Έριδος, χωρίς να τις έχει συσχετίσει με την ελληνική αρχαιότητα.⁵ Τα παραμύθια κυκλοφορούσαν από τον ένα λαό στον άλλο και δεν μπορεί παρά να μετέδιδαν πολιτιστικά στοιχεία.

5 Sommerville Story (edit.) with a preface by William Morton Fullerton, *The Memoirs of Ismael Kemal Bey*, London 1920, σελ. 17-19.

ΧΡΟΝΙΚΟ
ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ακαδημαϊκό Έτος 2006-2007

Οι διδάσκοντες της Σχολής

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Βενιέρη Μαρία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Γκλούκερ Ιωάννης	Διδάσκων της θέσης «Μιχελή»
Ζωγραφίδης Γεώργιος	Επίκουρος Καθηγητής
Θεοδώρου Παναγιώτης	Λέκτορας
Καβουλάκος Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Καραμανώλης Γεώργιος	Λέκτορας
Λέμπεντεφ Ανδρέας	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μακρής Κωνσταντίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Μαραγκός Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μπάλλα Χλόη	Λέκτορας
Πανταζής Απόστολος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Παπαστυλιανός Χρήστος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πρώμος Κωνσταντίνος	Διδάσκων της θέσης «Μιχελή»
Ρουσόπουλος Γεώργιος	Καθηγητής
Σαργέντης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Τάταρη Μαρίτα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Τέγος Σπυρίδων	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Τσακίρη Βασιλική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Χρυσakoπούλου Βασιλική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ (ΘΕΜΚΕ)

Ασπράκη Γαβριέλα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Αστρινάκης Αντώνης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Βαφέας Νικόλαος	Λέκτορας
Γεωργούλας Αντώνης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Δαλακούρα Αικατερίνη	Λέκτορας
Δασκαλάκη Ήβη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ζερβουδάκη Αλεξάνδρα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ιατρίδης Τηλέμαχος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κακλαμάνη Σταματίνα	Λέκτορας
Κατσαρού Ελένη	Λέκτορας
Καψάσκη Αγγελική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κορνάρου Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κουγιουμουτζάκης Γιάννης	Καθηγητής
Κουτσοράκη Στέλλα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Νικολακάκης Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Παληός Ζαχαρίας	Επίκουρος Καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Πηγιάκη Καλλιόπη	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Σταματοπούλου Δέσποινα	Λέκτορας
Τσαντηρόπουλος Αριστείδης	Λέκτορας
Τσούρτου Βασιλική	Λέκτορας

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Κάσδαγλη Αγλαΐα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κιουσοπούλου Αντωνία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κουλακιώτης Ηλίας	Συνεργάτης αποσπασμένος από τη Μέση Εκπαίδευση
Κουμανούδη Μαρίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κυρίτσης Δημήτρης	Λέκτορας
Μίσσιου Άννα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μουστάκας Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Παναγοπούλου Κατερίνα	Λέκτορας
Σακελλαρίου Ελένη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Σεργίδου Αναστασία	Λέκτορας

ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Αβδελά Έφη	Καθηγήτρια
Κοκκινάκης Γιάννης	Λέκτορας
Λούκος Χρήστος	Καθηγητής
Μανιτάκης Νικόλαος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πετμεζάς Σωκράτης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Χατζιωσήφ Χρήστος	Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αναστασόπουλος Αντώνης	Λέκτορας
Κολοβός Ηλίας	Λέκτορας
Σαρηγιάννης Μαρίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Γαλανίδου Νένα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Γκράτζιου Όλγα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Ζυμή Ελένη	Λέκτορας
Ιωάννου Παναγιώτης	Λέκτορας
Καλπαζής Θανάσης	Καθηγητής
Καραναστάση Παυλίνα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κόπακα Αικατερίνη	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κολώνας Βασίλειος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κοπανιάς Κώστας	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κορνέζου Τιτίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κοτσώνας Αντώνης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Λαζόγκας Ευθύμιος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Ματθιόπουλος Ευγένιος	Επίκουρος Καθηγητής
Παπακωνσταντίνου Δήμητρα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Σταμπολίδης Νικόλαος	Καθηγητής
Τζαχίλη Ίρις	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Τριανταφύλλου Σέβη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Τσιγωνάκη Χριστίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Φωσκόλου Βασιλική	Λέκτορας

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Αθανασάκη Λουκία	Μόνιμη Επίκουρη Καθηγήτρια
------------------	----------------------------

Αποστολάκης Κωνσταντίνος	Αποσπασμένος από τη Μέση Εκπαίδευση
Αστυρακάκη Εύα	Αποσπασμένη από τη Μέση Εκπαίδευση
Γιατρομανωλάκη Ιωάννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Καβουλάκη Αθηνά	Λέκτορας
Καμπουρέλλη Βασιλική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Λίτινας Νικόλαος	ΕΤΕΠ του Τμήματος
Νικολαΐδης Αναστάσιος	Καθηγητής
Παναγιωτάκης Στέλιος	Επίκουρος Καθηγητής
Πασχάλης Μιχάλης	Καθηγητής
Σπαθάρας Δήμος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Τζιφόπουλος Ιωάννης	Μόνιμος Επίκουρος Καθηγητής
Φραγκουλίδης Σταύρος	Αναπληρωτής Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Αθανασοπούλου Μαρία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Βάσσης Ιωάννης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Δετοράκη Μαρίνα	Λέκτορας
Κακλαμάνης Στέφανος	Καθηγητής
Καστρινάκη Αγγέλα	Μόνιμη Επίκουρη Καθηγήτρια
Λουκάκη Μαρίνα	Μόνιμη Επίκουρη Καθηγήτρια
Μαθιουδάκη Μαρία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Παπαδάκη Ειρήνη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Πατεδάκης Εμμανουήλ	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πολίτης Αλέξης	Καθηγητής
Πολυχρονάκης Δημήτρης	Λέκτορας
Ταχοπούλου Ολυμπία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ

Αναγνωστοπούλου Έλενα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Δελή Δήμητρα	Λέκτορας
Καλοκαιρινός Αλέξης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Κάππα Ιωάννα	Μόνιμη Επίκουρη Καθηγήτρια
Κατσιμαλή Γεωργία	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Κοτζόγλου Γεώργιος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΜΟΥΣΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Γλυτζουρής Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
--------------------	---------------------

Δελβερούδη Ελίζα-Άννα
Μήνη Παναγιώτα
Σειραγάκης Μανώλης

Καθηγήτρια
Λέκτορας
Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

Δραστηριότητες της Φιλοσοφικής Σχολής

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Διαλέξεις στο πλαίσιο του Σεμιναρίου Διδασκόντων, του Σεμιναρίου Αρχαίας Φιλοσοφίας και Μαθημάτων Μελών ΔΕΠ

- Κάρολος Καβουλάκος, «Κοινοτιστικά κινήματα της πόλης», 30/10/2006.
Κατερίνα Μπαντινάκη, «Ο οπτικός χαρακτήρας των εικονικών αναπαραστάσεων», 6/11/2006.
Κων/νος Σαργέντης, «Προβλήματα ερμηνείας της *Αιώνιας Ειρήνης* του Καντ», 20/11/2006.
Σπύρος Ράγκος, «Η θέση του Γοργία στην 'Περί του μη όντος' ιστορία», 30/11/2006.
Εύη Μάσχα, «Η κοινωνική θεωρία της εικόνας στο έργο του Γκέοργκ Ζίμελ», 4/12/2006.
Κων/νος Μακρής, «Για μια αρχαιολογία της Πυθαγόρειας παράδοσης», 5/12/2006.
Κων/νος Καβουλάκος, «Η επανάσταση ως πολιτισμική ολοποίηση: Η στροφή του Λούκατς στον μαρξισμό», 11/12/2006.
Μαρίτα Τάταρη, «Ο προορισμός της τέχνης ως διάλογος. Περί της δυνατότητας μιας ερμηνευτικής στη βάση του χαιντεγκεριανού 'συνείναι'», 14/03/2007.
Βασίλης Μαγκλάρας, «Λειτουργισμός, κανονιστικότητα και αξιολογική ουδετερότητα στον Τ. Πάρσονς», 26/03/2007.
Συλβάνα Χρυσικοπούλου, «Από τη φυσική στη μεταφυσική. Η περίπτωση των Ελεατών», 29/03/2007.
Απόστολος Πανταζής, «Επιστημολογικά ζητήματα στο έργο του Κ. Πόπερ», 16/04/2007.
Ηλίας Γεωργούλας, «Η θνητή ψυχή στον πλατωνικό *Τίμαιο*», 18/04/2007.

- Μάχος Ιατρίδης, «Υποδοχή της ετερότητας και κοινωνικές αντιθέσεις», 26/04/2007.
- Γεωργία Αποστολοπούλου, «Η διαλεκτική του χώρου και η ενότητα των τεχνών», 27/04/2007.
- Κων/νος Μακρής, «Μπορούμε να μιλούμε για σέκτες στον αρχαίο κόσμο; Η περίπτωση των αρχαίων Πυθαγορείων», 7/05/2007.
- Γεράσιμος Κακολύρης, «Το μη αποφασίσιμο 'Φάρμακον'. Η ανάγνωση του *Φαίδρου* από τον Ζακ Ντερντά», 14/05/2007.
- Γιώργος Σκαλτσάς, «Το ζήτημα της πρόνοιας και αυτονομίας του ανθρώπου στον Ωριγένη και στον Γρηγόριο Νύσσης», 17/05/2007.
- David Owens, «The Wrong of Untruthfulness», 22/05/2007.
- Παντελής Γκολίτσης, «Η υπομνηματιστική παράδοση στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη», 24/05/2007.
- Michael Tye, «Change Blindness and the Refrigerator Light Illusion», 29/05/2007.

Δραστηριότητες στα πλαίσια του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Βιοηθική»

- H. Gottweis, «Performing Regulation: Comparing Stem Cell Politics in South Korea and the United Kingdom», 11/04/2006.
- _____. «Ageism, Aging Bodies, and the Anti-Aging Industry», 10/05/2006.
- 2η Επιστημονική Συνάντηση – Retreat: «Βιοηθικά προβλήματα στις επιστήμες της ζωής», Κολυμπάρι Χανίων, 20-22/10/2006.
- Ημερίδα Υποστήριξης Διπλωματικών Εργασιών, 16/11/2006.
- Σ. Βιρβιδάκης, «Μεταηθικά προβλήματα αναφορικά με τις σχέσεις Επιστήμης και Ηθικής», 21/11/2006.
- Γ. Σακελλάρη, «Διαφορές στην αντίληψη ζητημάτων ηθικής και δεοντολογίας στην Ευρώπη – Η παράμετρος της επικοινωνίας», 23/11/2006.
- Α. Μπαλτάς, «Από τη δομή των επιστημών στην Ηθική», 28/11/2006.
- Μ. Βενιέρη, «Προϋποθέσεις της προσωπικότητας: Η συζήτηση για τη σχέση νου / σώματος», 05/12/2006.
- Γ. Ρουσόπουλος, «Επιστημολογία: Έννοιες και Προβλήματα III», 12/12/2006.
- Ημερίδα Μεταπτυχιακών Φοιτητών «Κοινωνία και Βιοηθική», 10/03/2007.
- Δημόσια Υποστήριξη Διπλωματικών Μεταπτυχιακών Εργασιών, 16/03/2007, Τμήμα Βιολογίας, Βούτες, Ηράκλειο.

Διάλεξη του κ. Φιλήμονα Παιονίδη, με θέμα: «Τρεις μορφές γενετικής ενίσχυσης: Θεραπευτική-προληπτική, τελειοποιητική, ηθική», 22/05/2007.

Διάλεξη του κ. Δημήτριου Μαρκή, με θέμα: «Η διαλεκτική του 'φύσει' και 'θέσει' στη σύγχρονη Βιοηθική», 07/06/2007.

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Κατερίνα Κόπακα (Πανεπιστήμιο Κρήτης), «Three decades of Prehistoric Archaeology at the University of Crete», Μινωικό Σεμινάριο, Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, Ρέθυμνο, 29/09/2006.

Yücel Terzibaşoğlu (Πανεπιστήμιο Βοσπόρου [Boğaziçi Üniversitesi]), «Eleni Hatun's Olive Groves, or How Individual Property Rights Were Constructed in Ottoman Anatolia in the Late 19th Century», 18/10/2006 [επισκέφτηκε το Τμήμα στο πλαίσιο της ανταλλαγής ERASMUS με το Τμήμα Ιστορίας του Πανεπιστημίου του Βοσπόρου].

Agnietzka Kotlinska (Πανεπιστήμιο Vrosouav [Wroklaw]), «Actors in the Campaign of Alexander the Great», 25/10/2006.

Ε. Κυριατζή (Εργαστήριο Fitz, Βρετανική Σχολή Αθηνών), «Ερευνητικό Πρόγραμμα Κυθήρων: Η μελέτη του τοπίου μέσα από τη διεπιστημονική ανάλυση της επιφανειακής κεραμικής», 01/11/2006.

Κατερίνα Χαρβάτη (Max Plank Institut, Λειψία), «Η καταγωγή και εξέλιξη του ανθρώπου στην Ευρώπη», Νοέμβριος 2006.

Πολυχρόνης Τζεδάκης (Πανεπιστήμιο του Leeds), «Εισαγωγή στη μελέτη του παλαιοπεριβάλλοντος», Νοέμβριος 2006.

Στο πλαίσιο των ανταλλαγών του προγράμματος Erasmus, η καθηγήτρια Gisela Bock (Freie Universität Berlin) δίδαξε μεταξύ 19-23/03/2007 στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών 'Σύγχρονη Ευρωπαϊκή και Ελληνική Ιστορία', με θέμα: «From the League of Nations to the United Nations: Collective Security, Colonialism, Refugees, Labor and Women».

Ε. Νοδάρου (INSTAP Study Center for East Crete), «Τεχνικές Ανάλυσης Κεραμικής: θεωρία και πρακτική, δυνατότητες και προοπτικές, με έμφαση στην πετρογραφία», Μάιος 2007.

Denise Leesch (Εφορος στο Τμήμα Αρχαιοτήτων του Neuchatel), «Η διαχείριση της πολιτιστικής κληρονομιάς στην Ελβετία: Σωστική Αρχαιολογία» και «Οι Μαγδαληνίες υπαίθριες θέσεις στο Champreveyres και το Monruz, στις όχθες της λίμνης Neuchatel, Ελβετία», Μάιος 2007.

Silvia Montiglio (University of Wisconsin-Madison), «Odysseus the Philosopher: Plato's Rehabilitation of an Abused Hero», 23/05/2007.

Θανάσης Βιώνης, «Αρχαιολογικές μαρτυρίες για την καθημερινή ζωή στο Αιγαίο, 7^{ος}-19^{ος} αιώνας μ.Χ.: πρόσφατες έρευνες και πρώτα συμπεράσματα», 24/05/ 2007.

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Κακριδής Φάνης, «Φιλολογικά στην παγκοσμιοποίηση», 20/3/2007.

Νάτσινα Αναστασία, «Για τη διδακτική της λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο και στη Μέση Εκπαίδευση. Οι νέες τεχνολογίες για τη διδασκαλία της λογοτεχνίας: Υπερκείμενο και διαδραστικό DVD», 17/04/2007.

Fox Matthew, «Cicero's Philosophy of History», 24/04/2007.

Βλάχου Κατερίνα, «Η τέχνη του προφορικού λόγου: Απαγγελία ποίησης, Α': Οδύσεια, Β': Σολωμός», 28/04/2007.

Μαρκόπουλος Αθανάσιος, «Από την αφηγηματική ιστοριογραφία στην ιστορική βιογραφία. Νέες τάσεις στη βυζαντινή ιστοριογραφία κατά τον 10^ο-11^ο αιώνα», 22/5/2007.

Καλοκαιρινός Αλέξης, «Γλώσσα, νόηση, επικοινωνία», 05-07/06/2007.

ΣΥΝΕΔΡΙΑ - ΗΜΕΡΙΔΕΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Θερινό Πανεπιστήμιο (χρηματοδοτούμενο από την Ευρωπαϊκή Ένωση) με σκοπό την κατάρτιση στην Κοινωνιολογία –και ειδικότερα στις «θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις του μετασχηματισμού του κοινωνικού χώρου»– 25 υποψηφίων διδασκτόρων από διάφορες ευρωπαϊκές χώρες. Οργανωτής: Ν. Παναγιωτόπουλος, 4-11/9/2006.

11^ο Πανελλήνιο Συνέδριο Ψυχολογικής Έρευνας: «Η Ψυχολογία ατενίζοντας το μέλλον της: Επαναπροσδιορισμοί, Ανακατατάξεις και Συνθέσεις», 18-22/04/2007, Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, Ρέθυμνο, Κρήτη. Το συνέδριο διοργανώθηκε από την Ελληνική Ψυχολογική Εταιρία (ΕΛΨΕ) σε συνεργασία με την Κοσμητεία της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών, το Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής, το Κέντρο Ευρωπαϊκών Σπουδών και Έρευνας και το Τμήμα Προσχολικής Εκπαίδευσης της Σχολής Επιστημών Αγωγής του Παν/μίου Κρήτης. (Μέλος της Οργανωτικής Επιτροπής του Συνεδρίου – εκπρόσωπος του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών: Β. Τσούρτου.)

Εαυτός και προσωπικότητα στην Αρχαία φιλοσοφία («Self and Personality in Ancient Philosophy»), 25-26/05/2007. Οργανωτές: Α. Λέμπεντεφ, Γ. Καραμανώλης.

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Gender, Family and Property in Legal Theory and Practice: the European Perspective from 10th-20th Century / Κοινωνικό φύλο, περιουσία και οικογένεια: Νομική θεωρία και νομικές πρακτικές στον ευρωπαϊκό χώρο, 10^{ος}-20^{ος} αιώνας. Πρόκειται για το τέταρτο διεθνές συνέδριο του δικτυακού τόπου “Διαφορές κατά κοινωνικό φύλο στις νομικές κουλτούρες της Ευρώπης, 10^{ος} – 20^{ος} αιώνας” [‘Gender differences in European Legal Cultures / Geschlechterdifferenz in europäischen Rechtskreisen’], Ρέθυμνο 21-23/09/2006. Οργανωτές: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, και Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών.

Βίοι παράλληλοι: Αρχαίες νησιωτικές κοινωνίες στην Κρήτη και την Κύπρο – Parallel Lives: Ancient Island Societies in Crete and Cyprus, Διεθνές Αρχαιολογικό Συνέδριο, Λευκωσία, 30/11 – 02/12/2006. Οργανωτές: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης, Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας Πανεπιστημίου Κύπρου (Αρχαιολογική Ερευνητική Μονάδα), και Βρετανική Σχολή Αθηνών.

Crime, Violence and the Modern State. Historical Perspectives, 9-11/03/2007. Οργανωτές: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης / SOLON Partnership Joint Conference.

12^η Επιστημονική Συνάντηση του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας (Ε.Σ.Τ.Ι.Α.), Βώροι Μεσαράς, 11-13/05/2007.

Πρώτη Συνάντηση Μεταπτυχιακών Φοιτητών Ιστορίας της Τέχνης. Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, Ρέθυμνο, 13-15/07/2007. Οργανωτές: Μεταπτυχιακό πρόγραμμα Ιστορίας της Τέχνης και Εταιρεία Ελλήνων Ιστορικών Τέχνης.

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Νίκος Καζαντζάκης 2007: 50 χρόνια μετά, 18-21/05/2007. Οργανωτής: Σταμάτης Φιλιππίδης.

RICAN 4: Readers and Writers in the Ancient Novel, 20-22/05/2007. Οργανωτές: Μιχαήλ Πασχάλης, Σταύρος Φραγκουλίδης.

Archaic and Classical Choral Song, 24-27/05/2007. Οργανώτρια: Λουκία Αθανασάκη.

ΑΠΟΝΟΜΗ ΤΙΤΛΟΥ ΟΜΟΤΙΜΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Σταμάτης Φιλιππίδης, Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης, 20/12/2006.

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Ορέστης Λιντερμάγιερ, *Η Πεντηκοστιανή Εκκλησία ως θρησκευτικό κίνημα στην Ελλάδα σήμερα*. Επιβλέπων: Γ. Νικολακάκης. Υποστήριξη: 01/12/2006.

Τριάδα Χατζηγεωργίου, *Έλληνες Πόντιοι από την Πρώην Σοβιετική Ένωση. Εκφράσεις της ταυτότητας και της κοινωνικοποίησής τους στην Ελλάδα*. Επιβλέπων: Γ. Νικολακάκης. Υποστήριξη: 01/12/2006.

Αικατερίνη Μαζοκοπάκη, *Η ανάπτυξη της μουσικότητας στα βρέφη*. Επιβλέπων: Ι. Κουγιουμουτζάκης. Υποστήριξη: 06/06/2007.

Θεόδωρος Θάνος, *Συμβολή σε μία κοινωνιολογία των κοινωνικών ανισοτήτων στην εκπαίδευση στην Ελλάδα: Μελέτη των ευκαιριών πρόσβασης των κοινωνικο-επαγγελματικών ομάδων στην ανώτατη εκπαίδευση κατά τη μεταπολεμική περίοδο*. Επιβλέπων: Ν. Παναγιωτόπουλος. Υποστήριξη: 08/06/2007.

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Θωμάς Τσέλιος, *Η μεταλλουργία του χαλκού στην προανακτορική Κρήτη: τεχνολογικές εξελίξεις και κοινωνικές όψεις*. Επιβλέπουσα: Ίρις Τζαχίλη. Υποστήριξη: 24/01/2007. Βαθμός: Άριστα.

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Παρασκευή Θώμου, *Λεξι(λογι)κές συνάψεις (lexical collocations) στη Νέα Ελληνική ως ξένη γλώσσα*. Επιβλέπουσα: Γεωργία Κατσιμαλή. Υποστήριξη: 26/9/2006. Βαθμός: Άριστα.

Ευαγγελία Δασκαλά, *Η λογοτεχνική παραγωγή της 'γενιάς του 1940' και η επιστροφή στη 'λυρική πεζογραφία'*. Επιβλέπουσα: Αγγέλα Καστρινάκη. Υποστήριξη: 05/12/2006. Βαθμός: Άριστα.

- Μαρία Μαυρογένη, *Ο Αριστοφάνης στη νέα ελληνική σκηνή*. Επιβλέπων: Θεόδωρος Χατζηπανταζής. Υποστήριξη: 12/02/2007. Βαθμός: Άριστα.
- Κωνσταντίνα Γεωργιάδη, *Η συμβολή του Άγγελου Βλάχου στη διαμόρφωση του Νεοελληνικού θεάτρου στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ου}*. Επιβλέπων: Θεόδωρος Χατζηπανταζής. Υποστήριξη: 17/04/2007. Βαθμός: Άριστα.
- Τατιάνα Μπορίσοβα, *Ο Ακάθιστος Ύμνος και η μετάφρασή του στην εκκλησιαστική σλαβική γλώσσα*. Επιβλέπων: Ιωάννης Βάσσης. Υποστήριξη: 23/05/2007. Βαθμός: Άριστα.
- Ελένη Παπαδογιαννάκη, *Τα επιφωνήματα στην ποίηση από την αρχαϊκή ως την κλασική εποχή: η σημασία και η λειτουργία τους*. Επιβλέπων: Ιωάννης Τζιφόπουλος. Υποστήριξη: 23/05/2007. Βαθμός: Άριστα.
- Δημήτρης Περοδασκαλάκης, *Το τραγικό πάθος στον Σοφοκλή: Η ενδοδραματική θέαση και η δομή του*. Επιβλέπουσα: Λουκία Αθανασάκη. Υποστήριξη: 23/05/2007. Βαθμός: Άριστα.

ΆΛΛΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Σεμινάριο Επιμόρφωσης 60 εκπαιδευτικών σε 4 ομάδες των 15 ατόμων με θέμα: «Τα νέα σχολικά εγχειρίδια της Νεοελληνικής Γλώσσας για το Γυμνάσιο», Σεπτέμβριος – Οκτώβριος 2006. Επιστημονική Υπεύθυνη: Ελένη Κατσαρού.