

Αριάννη

Τόμος δέκατος έκτος

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
ΚΡΗΤΗΣ



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

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΝΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΔΕΚΑΤΟΣ ΕΚΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2010

Εξώφυλλο: Επεξεργασμένη λεπτομέρεια από τον «Θρίαμβο του Βάκχου και της Αριάδνης» του Annibale Carracci (1597). Ρώμη, Ανάκτορο Φαρνέζε

© 2010 Το Copyright ανήκει στους συγγραφείς των κειμένων

Αριάδνη Επιστημονικό Περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο, 1983-

T. 16 (2010)

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)

Μακέτα εξωφύλλου

Δημήτρης Καλοκύρης (kalokyris@ath.forthnet.gr)

Εκτύπωση & βιβλιοδεσία

Γραφικές Τέχνες «Τυποκρέτα» – Γ. Καζανάκης Δ/χοι Α.Β.Ε.

Βι.Πε. Ηρακλείου Κρήτης

Τηλ. 2810-380883, φαξ 2810-380887

info@kazanakis.gr

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ *ΑΡΙΑΔΝΗ*



ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΠΑΚΑ
Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής

ΑΘΗΝΑ ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ
Επίκουρη καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΥΡΙΤΣΗΣ
*Επίκουρος καθηγητής του Τμήματος
Ιστορίας και Αρχαιολογίας*

ΝΙΚΟΣ ΒΑΦΕΑΣ
*Επίκουρος καθηγητής του Τμήματος
Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών*



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

Αριάδνη

Ετήσιο Επιστημονικό Περιοδικό
της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης

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

Περιλαμβάνει, επίσης, παράρτημα που παρουσιάζει το ακαδημαϊκό δυναμικό και τις επιστημονικές εκδηλώσεις που πραγματοποιούνται ετησίως στη Φιλοσοφική Σχολή.

Υποβολή εργασιών

Τα τελικά κείμενα κατατίθενται σε ηλεκτρονική (MS Word και pdf) και σε έντυπη μορφή (που αντιστοιχεί

- 1 Φιλολογίας, Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών.
- 2 Φιλολογία, Ιστορία, Αρχαιολογία, Ιστορία της Τέχνης, Γλωσσολογία, Θεατρολογία, Κινηματογράφος, Φιλοσοφία, Κοινωνιολογία, Ανθρωπολογία, Ψυχολογία, Παιδαγωγικά.

ακριβώς στην ηλεκτρονική) στη Γραμματεία της Κοσμητείας της Φιλοσοφικής Σχολής, στις διευθύνσεις

dean@phl.uoc.gr

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

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

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

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

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

Περιεχόμενα

Άρθρα / Articles

ΚΛΕΑΝΘΗ ΠΑΤΕΡΑΚΗ

- Ο άθλος του Ηρακλή με την Αμαζόνα (Ιππολύτη);
μέσα από τις φιλολογικές πηγές και την εικονογραφία.
Μια διαφορετική ερμηνευτική προσέγγιση για τη
σημασιοδότηση της ζώνης της Αμαζόνας 13
- Die Tat des Herakles mit der Amazone (Hippolyte?)
in der antiken Literatur und in der Ikonographie.
Eine unterschiedliche Deutung des Gürtels
der Amazone (*Zusammenfassung*) 41

TIMOTHY ROOD

- Herodotus' Proem:
Space, time, and the origins of international relations 43
- Το προοίμιο του Ηροδότου: Χώρος, χρόνος και
οι απαρχές των διεθνών σχέσεων (*Περίληψη*) 74

SYLVANA CHRYSAKOPOULOU

- Heraclitus and Xenophanes in Plato's *Sophist*:
The Hidden Harmony 75
- Ηράκλειτος και Ξενοφάνης στον *Σοφιστή* του Πλάτωνα:
Η αφανής αρμονία (*Περίληψη*) 98

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΣΙΝΟΥ

- Το *ἴδιον* των νομοθετών: Η έννοια της καινοτομίας
στη νομοθεσία (Αριστοτέλους *Πολιτικά* Β.12) 99
- Originality and innovation in laws and legislation
– Aristotle’s *Politics* II.12 (*Summary*) 115

ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ ΚΑΝΑΒΟΥ

- Πάρ’ τον στο γάμο σου...: *Φιλόγελος* 72 117
- ‘May all your weddings be happy ones!’:
Philogelos 72 (*Summary*) 135

ΜΑΡΙΝΟΣ ΣΑΡΗΓΙΑΝΝΗΣ

- Συμβολή στην ιστορία του σιναϊτικού μετοχίου
του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο 137
- Contribution to the history of the Sinai *Metochion*
of St Matthew in Candia (*Summary*) 168

ΑΥΡΑ ΞΕΠΑΠΑΔΑΚΟΥ

- Το εθνικό στοιχείο στην επτανησιακή όπερα.
Η περίπτωση του Παύλου Καρρέρ 169
- The national element in Ionian opera.
The case of Pavlos Carrer (*Summary*) 199

ΓΕΩΡΓΙΑ ΚΟΝΔΥΛΗ

- Ο Άγγελος Τερζάκης ως λυρικός καλλιτέχνης 201
- Angelos Terzakis, un artiste lyrique (*Résumé*) 215

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ ΘΩΜΟΥ

- Εκδοχές της μεταφοράς (*Metaphor*) σε σχολικά βιβλία
και η κατανόησή τους από μαθητές 217
- Comprehension of options of *Metaphor*
in schoolbooks (*Abstract*) 238

ΘΕΟΤΟΚΗΣ ΘΕΟΔΟΥΛΟΥ

- Ναυάγια, λιμάνια και βυθισμένα κτήρια.
Η αρχαιολογία υποβρυχίως 239
Wrecks, harbours and sunken structures.
Archaeology underwater. An introduction (*Abstract*) 260

ΘΟΔΩΡΗΣ ΣΠΥΡΟΣ

- Πολυ-τοπικότητα, ιστορικότητα και ανα-συγκρότηση
του κοινωνικού: Θεωρητικές και μεθοδολογικές
προϋποθέσεις της εθνογραφικής εμπειρικής έρευνας* 261
Multi-locality, Historicity and Re-structuring
of the Social: Theoretical and methodological conditions
of the ethnographic field research (*Abstract*) 305

Βιβλιοκρισία / Book Review

ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΣΗΦΑΚΗΣ

- Oliver Taplin. *Pots & Plays. Interaction between tragedy
and Greek vase-painting of the fourth Century B.C.*
Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2007.
ISBN 978-0-89236-807-5 (με σκληρό εξώφυλλο).
Σσ. x+310, 26x21 εκ.
Μετάφραση: Διονυσία Μακρή 307



ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ακαδημαϊκό έτος 2009–2010

ANNUAL REPORT OF THE FACULTY OF LETTERS

Academic Year 2009–2010

315

ΚΛΕΑΝΘΗ ΠΑΤΕΡΑΚΗ

**Ο άθλος του Ηρακλή με την Αμαζόνα (Ιππολύτη);
μέσα από τις φιλολογικές πηγές και την εικονογραφία.
Μια διαφορετική ερμηνευτική προσέγγιση για τη
σημασιοδότηση της ζώνης της Αμαζόνας***

*Στο Δάσκαλό μου Νικόλα Φαράκλα
που με βοήθησε να πραγματοποιήσω
το δικό μου «άθλο»*

ΣΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΑ συμβολή θα μελετηθεί ο άθλος του Ηρακλή με την Αμαζόνα (Ιππολύτη;) όπως παραδίδεται στις φιλολογικές πηγές και όπως αποδίδεται στην εικονογραφία. Τα συμπεράσματα που θα εξαχθούν θα δώσουν απάντηση στα ερωτήματα που απασχόλησαν την έρευνα και αφορούν το αν και κατά πόσο ο άθλος, όπως είχε παρουσιαστεί στις γραπτές πηγές, αποτυπώθηκε αυτούσιος στην τέχνη, ποιο ακριβώς είναι το όνομα της Αμαζόνας που κατέχει τη ζώνη και ποια τελικά η σημασιοδότηση, το νοηματικό περιεχόμενο της ζώνης, αλλά και όλου του άθλου.

* Ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτή της *Αριάδνης* και την Αθηνά Καβουλάκη, μέλος της Συντακτικής Επιτροπής, για τις χρήσιμες υποδείξεις τους. Επίσης την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής Κατερίνα Κόπακα για τις συμβουλές της.

Στη φιλολογική παράδοση ο συγκεκριμένος άθλος παραδίδεται από τον 6^ο-5^ο αι. π.Χ. (σε συγγραφείς όπως ο Ίβυκος, ο Επίχαρμος, ο Ευριπίδης) ως τον 4^ο αι. μ.Χ. (Κόιντος Σμυρναίος).¹

Πρώιμη αναφορά του άθλου απαντά στον τίτλο ενός έργου του κωμικού ποιητή Επίχαρμου (περ. 530-440 π.Χ.),² *Ἡρακλῆς ὁ ἐπὶ τὸν ζῶστῆρα*.³

Κατά τον Ίβυκο, λυρικό ποιητή του 6^{ου} αι. π.Χ. από το Ρήγιο της Κάτω Ιταλίας, η ζώνη ανήκε στην Οιολύκη, την κόρη του Βριάρεω (απόσπ. 45 Β III, 249).

Στον *Ἡρακλῆ μαινόμενο* του Ευριπίδη (5^{ος} αι. π.Χ.) ο γιος του Δία, έχοντας μαζέψει από κάθε μέρος της Ελλάδας οπαδούς του, πέρασε από τον Εύξεινο Πόντο απέναντι στη χώρα των Αμαζόνων που βρισκόταν στην πεδιάδα της λίμνης Μαιώτιδας. Στόχος του ήταν να αποκτήσει τη χρυσοκεντημένη ζώνη της βασίλισσας των Αμαζόνων,⁴ στόχο που τελικά πέτυχε μετά από μεγάλη μάχη: «τὰ κλεινὰ δ' Ἑλλάς ἔλαβε βαρβάρου κόρας λάφυρα, καὶ σφίζεται Μυκῆ-ναις» (στ. 416-418). Στην τραγωδία *Ἴων* του ίδιου ποιητή οι πέπλοι (τα υφάσματα) που ανέθεσε ο Ηρακλής στον Απόλλωνα ήταν στην πραγματικότητα «Ἀμαζόνων σκυλεύματα» (στ. 1145).

Στα *Ἀργοναυτικά* του Απολλώνιου Ρόδιου, επικού ποιητή των Αλεξανδρινών χρόνων (295-215 π.Χ.), αναφέρεται ότι ο Ηρακλής γύρισε πεζός από την Ασία κομίζοντας «ζῶστῆρα φιλοπολέμοιο Ἴππολύτης» (Β, 777-779). Παρακάτω μνημονεύεται ότι με συντρό-

1 Τα αρχαία κείμενα αντλήθηκαν από το *TLG*.

2 Για τη ζωή και το έργο του Επίχαρμου βλ. γενικά Kerkhof 2001: 55-116· Pickard-Cambridge 1927: 353-413.

3 Επίχαρμος, απόσπ. 76 (βλ. και Pickard-Cambridge 1927: 386):

ΗΡΑΚΛΗΣ Ο ΕΠΙ ΤΟΝ ΖΩΣΤΗΡΑ

<ὁ> Πυγμαρίων λοχαγὸς ἐκ τῶν κανθάρων

τῶν μεζόνων, οὓς φαντι τὰν Αἴτναν ἔχειν.

4 Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Ευριπίδης δίπλα στη λέξη «ζῶστῆρα» χρησιμοποιεί το χαρακτηρισμό «φάρος» (*Ἡρακλῆς* 413-415):

κόρας Ἀρείας † πέπλων

χρυσεόστολον φάρος †

ζῶστῆρος ὀλεθρίους ἄγρας.

Βλ. και σχετικό σχόλιο του Schauenburg 1960: 9, σημ. 3.

φους του έπλευσε από την Ασσυρία προς τον τόπο των Αμαζόνων και περικύκλωσε το ακρωτήριο του λιμανιού τους. Έπιασε με ενέδρα τη Μελανίππη, κόρη του Άρη, την οποία ελευθέρωσε, όταν η αδελφή της Ιππολύτη του έδωσε ως λύτρα τον «παναίολον ζωστήρα» της (B, 953-971).

Ο Διόδωρος Σικελιώτης, ιστοριογράφος του 1^{ου} αι. π.Χ., γράφει στην *Ιστορική Βιβλιοθήκη* του ότι ο Ηρακλής ξεκίνησε εκστρατεία ενάντια στις Αμαζόνες, επειδή έλαβε πρόσταγμα να φέρει το ζωστήρα της Ιππολύτης. Έπλευσε στον Πόντο που ονόμασε ο ίδιος Εύξεινο και καταπλέοντας στις εκβολές του ποταμού Θερμώδοντα στρατοπέδευσε κοντά στην πόλη της Θεμισκυρας, στην οποία βρισκόταν το βασίλειο των Αμαζόνων. Επειδή εκείνες αρνήθηκαν να του δώσουν τη ζώνη, όπως απαίτησε, ξεκίνησε πόλεμο εναντίον τους. Το πλήθος των Αμαζόνων παρατάχθηκε απέναντι στο κύριο σώμα των συντρόφων του, αλλά οι ικανότερες Αμαζόνες παρατάχθηκαν απέναντί του για προσωπική αναμέτρηση μαζί του. Μετά από μονομαχία ο ήρωας κατέβαλε κατά σειρά τις Άελλα, Φιλιπίδα, Προθή, Ερίβοια, Κελαινώ, Ευρυβία, Φοίβη, Δηιάνειρα, Αστερία, Μάρπη, Τέκμησσα, Αλκίππη. Η αρχηγός των Αμαζόνων Μελανίππη, θαυμαστή για την ανδρεία της, έχασε την αρχηγία. Αφού ο Ηρακλής είχε σκοτώσει τις πιο φημισμένες Αμαζόνες, αφάνισε τις περισσότερες από τις υπόλοιπες, για να εξαφανιστεί το έθνος τους. Από τις αιχμάλωτες δώρισε την Αντιόπη στον Θησέα και ελευθέρωσε τη Μελανίππη, αφού πρώτα έλαβε τη ζώνη της ως λύτρα (*Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 4, 16).

Στους *Μύθους (Fabulae)* του Λατίνου Υγίνου (1^{ος} αι. π.Χ.) ο δέκατος άθλος του Ηρακλή είναι η απόκτηση της ζώνης της Αμαζόνας Ιππολύτης, κόρης του Άρη και της Οτρηής. Ο ήρωας έδωσε την αιχμάλωτη Αντιόπη ως δώρο στον Θησέα (*Fabulae* XXX, 10).

Στη *Βιβλιοθήκη* του Ψευδο-Απολλοδώρου (1^{ος} ή 2^{ος} αι. μ.Χ.), ο ένατος άθλος που ζήτησε από τον Ηρακλή ο Ευρυσθεύς —βασιλιάς της Τίρυνθας, των Μυκηνών και του Άργους, στην υπηρεσία του οποίου βρισκόταν ο ήρωας μετά το φόνο των παιδιών του— ήταν να του φέρει για την κόρη του Αδμήτη τη ζώνη της βασίλισσας των

Αμαζόνων Ιππολύτης, δώρο του πατέρα της Άρη ως σύμβολο «τοῦ πρωτεύειν ἀπασῶν». Ο Ηρακλής έπλευσε μαζί με «έθελοντάς συμμάχους» του για τον τόπο των Αμαζόνων που βρισκόταν κοντά στον ποταμό Θερμώδοντα (*Βιβλιοθήκη*, 2, 98,1–99,4). Όταν αγκυροβόλησαν στο λιμάνι της Θεμίσκυρας, η Ιππολύτη τον επισκέφτηκε, ζήτησε να μάθει το λόγο της άφιξής του και υποσχέθηκε να του δώσει τη ζώνη. Όμως η Ήρα που μεταμορφώθηκε σε Αμαζόνα, μπήκε μέσα στο πλήθος των Αμαζόνων και τους είπε ότι οι ξένοι που έφτασαν στη χώρα τους θα απαγάγουν τη βασίλισσα. Γι' αυτό οι Αμαζόνες ξεκίνησαν έφιππες για το πλοίο που είχε αγκυροβολήσει στο λιμάνι. Όταν ο Ηρακλής τις είδε οπλισμένες, υποπετεύθηκε «δόλο», σκότωσε την Ιππολύτη και της αφαίρεσε τη ζώνη. Αφού πολέμησε ενάντια στις υπόλοιπες Αμαζόνες, απέπλευσε μαζί με τους συντρόφους του και μετά από πολυάριθμες περιπέτειες έφτασε στις Μυκήνες και παρέδωσε τη ζώνη στον Ευρυσθέα (*Βιβλιοθήκη*, 2, 101,1–102,6).

Ο Πλούταρχος (1^{ος}–2^{ος} αι. μ.Χ.) στο έργο του *Θησεύς* μεταφέρει ότι κατά τον Φιλόχορο (τον περίφημο αθηνογράφο, περ. 340-260 π.Χ.) ο Θησεύς έπλευσε μαζί με τον Ηρακλή στον Εύξεινο Πόντο, στην εκστρατεία του τελευταίου ενάντια στις Αμαζόνες, και έλαβε την Αντιόπη ως βραβείο («γέρας [άριστεϊον]») για την ανδρεία του (*Θησεύς*, 26, 1-4).

Στον έκτο (στ. 240-245) από τους *Μεθ' Όμηρον Λόγους* του Κόιντου Σμυρναίου (4^{ος} αι. μ.Χ.), ο Ηρακλής που είχε στόχο την απόκτηση της ζώνης κατέβαλε την έφιππη Ιππολύτη τραβώντας την από τα μαλλιά και ρίχνοντάς την από το άλογο. Οι υπόλοιπες Αμαζόνες σκοτώθηκαν στη μάχη.

Τι μας μεταφέρει όμως η τέχνη; Πώς αποτυπώνεται ο συγκεκριμένος ηράκλειος άθλος στην εικονογραφία;⁵

Στην τέχνη αποδόθηκε η επιχείρηση του Ηρακλή με στρατό

5 Βλ. Boardman 1990a και 1990b· Kauffmann-Σαμαρά 1981: 586-597 (εικ. 1-167), 634 (εικ. 777-783) αντίστοιχα. Επίσης Beckel 1961: 49· Brommer 1953: 35-38· Diener 1980: 41-45· Schauenburg 1960· Schefold 1978: 105-113· Schefold 1993: 104-105, 241-243.

πολλών ηρώων ενάντια στις Αμαζόνες — όπως δηλαδή παραδίδουν ορισμένοι συγγραφείς (βλ. παραπάνω λ.χ. Ευριπίδης, *Ηρακλής Μαινόμενος*, Απολλώνιος Ρόδιος, *Άργοναυτικά*, Διόδωρος, *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, Ψευδο-Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη*). Ο ήρωας παριστάνεται είτε να επιτίθεται στις Αμαζόνες πεζός, μόνος του ή με συντρόφους του (α), είτε να επιτίθεται σε μία ή περισσότερες, έφιππες ή με το άλογό τους κοντά τους (β). Αφότου το θέμα της Αμαζονομαχίας επικεντρώθηκε στον Θησέα τον 5^ο αι. π.Χ., το επεισόδιο της ζώνης έγινε ο πυρήνας του άθλου: σώζονται παραστάσεις, στις οποίες ο Ηρακλής αφαιρεί ή κρατάει τη ζώνη της Αμαζόνας (γ).⁶

Ως προς την πρώτη κατηγορία παραστάσεων (α), στα αρχαϊκά χρόνια συναντώνται μεμονωμένα παραδείγματα σε κορινθιακά,⁷ λακωνικά,⁸ χαλκιδικά⁹ και, αργότερα, σε πολλά αθηναϊκά μελανόμορφα και ερυθρόμορφα αγγεία. Στα μελανόμορφα αγγεία το μοτίβο είναι σχεδόν το ίδιο, αυτό της μάχης του ήρωα με την Αμαζόνα. Εκείνος χρησιμοποιεί δόρυ ή ξίφος, αργότερα ρόπαλο, και εκείνη συνήθως τρέπεται σε φυγή ή καταρρέει (βλ. ενδεικτικά εικ. 1). Η ύπαρξη επιγραφών με τα ονόματα των μορφών είναι συχνή. Στις βεβαιωμένες παραστάσεις Αμαζονομαχίας η Ιππολύτη ονομάζεται έξι φορές, ενώ η Ανδρομάχη είκοσι, η Αντιόπη δεκατρείς και η Πενθεσίλεια εννέα.¹⁰

Στην αρχιτεκτονική πλαστική παραστάσεις του θέματος διατηρούνται σε βόρεια μετόπη του Θησαυρού των Αθηναίων στους

6 Βλ. γενικά Boardman 1990b· Kauffmann-Σαμαρά 1981. Επίσης Brommer 1956: 5-15· Brommer 1971: 20-24.

7 Πρόκειται για ένα κορινθιακό αλάβαστρο από το τέλος του 7^{ου} αι. π.Χ. με παράσταση των Ηρακλή, Ιόλαου και Μένοιτα ενάντια στις Αμαζόνες Ανδρομέδα, Αλκινόη, Αρεξιμάχη. Σώζονται επιγραφές με τα ονόματα των μορφών. Βλ. σχετικά Bothmer 1957: 3, αρ. 4· Schauenburg 1960: 3, σημ. 2.

8 Βλ. παρακάτω, «τρίτη κατηγορία παραστάσεων (γ)», εικ. 6 (λακωνική μελανόμορφη κύλικα των μέσων του 6^{ου} αι. π.Χ. στη Ρώμη).

9 «Χαλκιδική» υδρία του 530 π.Χ. από το Orvieto με παράσταση μάχης σε δύο ομάδες: ο Ηρακλής απέναντι σε μία Αμαζόνα και ένας οπλίτης απέναντι σε μία άλλη. Βλ. σχετικά Bothmer 1957: 111, αρ. 2.

10 Βλ. Kauffmann-Σαμαρά 1981: 653 για τα ονόματα αυτών, αλλά και των υπόλοιπων Αμαζόνων σε αγγεία.



Εικ. 1 : Αθηναϊκός μελανόμορφος αμφορέας, 575-550 π.Χ. Cambridge, Fitzwilliam Museum GR 24-1864 (G 44). © The Fitzwilliam Museum, Cambridge. Από το Vulci. Ο Ηρακλής επιτίθεται με δόρυ στην Ανδρομάχη. Οι άλλες Αμαζόνες σπεύδουν να τη βοηθήσουν. Υπαρξη επιγραφών για τις μορφές του Ηρακλή, της Ανδρομάχης, της Αλκείας, της Γλαύκης, της Αινίτης, της [Π]αντάριστης, της Αναξίλεας και της Αρετώς.

Δελφούς¹¹ (όχι μετά το 490 π.Χ.¹²) και σε μετόπη της ανατολικής πλευράς του ναού Ε στον Σελινούντα (γύρω στο 470 π.Χ.). Στην τελευταία αποδίδεται ο Ηρακλής με τη λεοντή στην πλάτη να πιάνει με το αριστερό χέρι από τον σκούφο μία Αμαζόνα που φοράει βαρβαρικό ένδυμα κάτω από τον ελληνικό χιτώνα (εικ. 2).¹³

Στον 5^ο και 4^ο αι. π.Χ. πολύ λιγότερες παραστάσεις του άθλου συνδέονται με άλλους Έλληνες.¹⁴ Όπως πληροφορεί

ο Πausανίας (5, 11, 4), μάχη του Ηρακλή μαζί με τον Θησέα και τους υπόλοιπους συντρόφους του ενάντια στις Αμαζόνες εικονιζόταν στους τρεις από τους τέσσερις κανόνες, δηλαδή τους οριζόντιους συνδέσμους που υπήρχαν ανάμεσα στα πόδια του θρόνου του φειδικού χρυσελεφάντινου αγάλματος του Δία¹⁵ στο σηκό του ναού

11 Λόγω της άσχημης κατάστασης της μετόπης δε μπορούν να εξαχθούν σημαντικά συμπεράσματα για το εικονογραφικό σχήμα του άθλου. Σύμφωνα με τους Γάλλους ανασκαφείς, είχε παρασταθεί «ο Ηρακλής και η Αμαζόνα πεσμένη στο έδαφος» (“[Héraclès et l’]Amazone tombée”). Βλ. σχετικά La Coste-Messelière 1957: 135-137.

12 Για το πρόβλημα της χρονολόγησης της μετόπης βλ. Bothmer 1957: 117-119.

13 Βλ. Giuliani 1979: 78, πίν. 24, 2· Holloway 1975: 19-20, εικ. 126-128.

14 Αναφορικά με την αγγειογραφία, ας αναφερθεί εδώ ενδεικτικά ένας αμφορέας με λαϊμό που τοποθετείται γύρω στο 460 π.Χ. και φέρει παράσταση μάχης ανάμεσα στον Ηρακλή και την Ιππονίκη (η οποία αναγνωρίζεται από επιγραφή), αλλά και άλλων Ελλήνων ενάντια σε Αμαζόνες. Για περισσότερα βλ. Bothmer 1957: 133, 142, αρ. 19.

15 Οι απόψεις για τη χρονολόγηση της κατασκευής του χρυσελεφάντινου αγάλματος του Δία, ενός από τα επτά θαύματα του αρχαίου κόσμου, δίστανται.

του θεού στο ιερό της Ολυμπίας.¹⁶ Επίσης, από διάφορα θραύσματα των μετοπών της Θόλου στο ιερό του Απόλλωνα στους Δελφούς (400 π.Χ.) επιτρέπεται η αναγνώριση μιας σκηνής βίαιης μάχης ανάμεσα σε δεκαπέντε Αμαζόνες και σε Έλληνες με τον Ηρακλή γενειοφόρο με τη λεοντή στην πλάτη.¹⁷ Σε πλάκα της ζωφόρου μικρής ταφικής κατασκευής, ενός από τα πιο χαρακτηριστικά έργα της τέχνης του Τάραντα (μέσα του 4^{ου} αι. π.Χ.), ο Ηρακλής που φέρει τη λεοντή και κρατάει τόξο χτυπάει με το ρόπαλο τρεις πεσμένες Αμαζόνες. Η μία είναι ήδη νεκρή, η άλλη πεθαίνει και η τρίτη τον ικετεύει να δείξει έλεος. Κοντά στον ήρωα μία μορφή με πύλο (ο Ιόλαος;) ετοιμάζεται να πετάξει μία από τις πέτρες που έχει μαζέψει στο διπλωμένο σα σακούλα χιτώνα της.¹⁸



Εικ. 2 : Μετόπη της ανατολικής πλευράς του ναού Ε στον Σελινούντα. Γύρω στο 470 π.Χ. Palermo, Museo Archeologico "Antonino Salinas" (Φωτογραφία: © Giovanni Dall'Orto). Ο Ηρακλής πιάνει την Αμαζόνα από τον σκούφο. Σώζεται εν μέρει το ρόπαλο και η λεοντή πίσω από την πλάτη του. Η Αμαζόνα φοράει βαρβαρικό ένδυμα κάτω από τον ελληνικό χιτώνα.

Βλ. Liegle 1952: 318-332 (ισχυρίζεται ότι ο Φειδίας φιλοτέχνησε τον Δία της Ολυμπίας πριν το παρθενώνιο άγαλμα της Αθηνάς Παρθένου). Richter 1966 (διατείνεται ότι το άγαλμα του Δία κατασκευάστηκε μετά το άγαλμα της Παρθένου). Fink 1967: 65-77 (υποστηρίζει ότι το άγαλμα είναι σύγχρονο του ναού). Σύμφωνα με την επικρατούσα άποψη οι εργασίες για το άγαλμα ξεκίνησαν μετά το 435 π.Χ., δηλαδή τουλάχιστον είκοσι χρόνια μετά την ανέγερση του ναού. Βλ. και Lapatin 2001.

16 Fink 1967: 29.

17 La Coste-Messelière 1957, εικ. 57-58.

18 Kauffmann-Σαμαρά 1981: 593-594, αρ. 103· Klumbach 1937: 11, αρ. 43· Langlotz

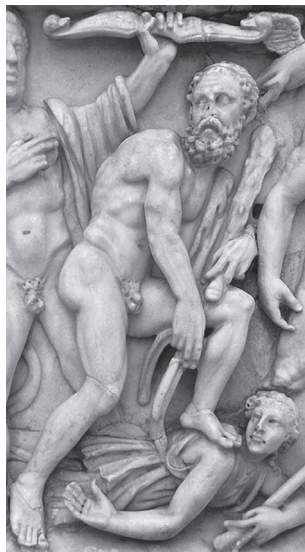
Τον 5^ο αιώνα π.Χ. πιο συνηθισμένες είναι οι μονομαχίες ανάμεσα στον Ηρακλή και μία Αμαζόνα, όπως στη δυτική μετόπη του ναού του Δία στην Ολυμπία (470–450 π.Χ.), στην έβδομη ανατολική μετόπη του Ηφαιστείου (γύρω στο 450 π.Χ.¹⁹), αλλά και σε έργα από χαλκό του 4^{ου} αι. π.Χ.²⁰ Η ιδιομορφία της μετόπης της Ολυμπίας έγκειται στο ότι οι σωζόμενες πλάκες της διατηρούνται ή/και εκτίθενται σε δύο διαφορετικά Μουσεία: στο Μουσείο του Λούβρου τα ευρήματα των γαλλικών ανασκαφών του 1829, στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Ολυμπίας τα ευρήματα των μεταγενέστερων γερμανικών ανασκαφών.²¹ Ο G. Treu²² και ο Ν. Γιαλούρης²³ πρότειναν δύο διαφορετικές αποκαταστάσεις της μετόπης.²⁴ Σημαντική είναι η μαρτυρία του Πausανία, ο οποίος είδε ότι ο Ηρακλής «τοῦ ζωστήρος τὴν Ἀμαζόνα ἔστιν ἀφαιρούμενος» (5, 10, 9, 6-8), κάτι που σημαίνει ότι στη μετόπη εικονιζόταν και η ζώνη, η οποία ωστόσο δεν αποδίδεται στην αποκατάσταση του Ν. Γιαλούρη.²⁵ Στην πολύ κατεστραμμένη μετόπη του Ηφαιστείου τα σωζόμενα ίχνη οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο ήρωας είχε εικονιστεί ὀρθιος στα αριστερά να κρατάει την ασπίδα του μπροστά στη γονατισμένη Αμαζόνα.²⁶

1963: 91, εικ. 137.

- 19 Ο Morgan (1962) χρονολογεί τις μετόπες του Ηφαιστείου γύρω στο 450 π.Χ., επειδή διατηρούν συγκεκριμένα στοιχεία και το πνεύμα των μετοπών της Ολυμπίας και επειδή προβλέπουν πολλές ιδιομορφίες (εκζητήσεις) των μετοπών του Παρθενώνα. Ο Λαμπρινουδάκης (1983: 72-74) εκθέτει τις διάφορες θεωρίες για τη χρονολόγηση των γλυπτών του ναού.
- 20 Ενδεικτικά βλ. Züchner 1942: 102, BR 7 για ένα ιταλιωτικό ανάγλυφο με παράσταση Ηρακλή-Αμαζόνας.
- 21 Για τις ξένες ανασκαφές στην Ολυμπία και την έκθεση των ευρημάτων τους στα Μουσεία —Λούβρο, Παλαιό και Νέο (Αρχαιολογικό) Μουσείο της Ολυμπίας— βλ. ενδεικτικά Mallwitz 1972: 292-293· *Olympia I*, 101-104· Παπαχατζής 1979: 542-543· Πατερράκη 2005: 8-10.
- 22 Treu 1897: 166-168.
- 23 Ashmole και Yalouris 1967: 182-183.
- 24 Βλ. Πατερράκη 2009: 239, εικ. 320 και 241, εικ. 326-327 για τις αποκαταστάσεις του G. Treu και του Ν. Γιαλούρη αντίστοιχα.
- 25 Βλ. αναλυτικότερα Πατερράκη 2009: 239-242.
- 26 Βλ. Bothmer 1957: 208, αρ. 1, Brommer 1953, πίν. 2 για σχεδιαστική αποκατάσταση και των δέκα ανατολικών μετοπών του ναού· Koch 1955, πίν. 21.

Στα ελληνιστικά χρόνια η μονομαχία Ηρακλή-Αμαζόνας συναντάται στη μεταλλοτεχνία.²⁷ Επίσης κοσμεί μία πλάκα της μαρμάρινης ζωφόρου του Θεάτρου των Δελφών (2^{ος} / 1^{ος} αι. π.Χ. / μ.Χ.),²⁸ όπως και της ζωφόρου του Θεάτρου της Κορίνθου (εποχή του Αδριανού).²⁹

Σε ρωμαϊκές σαρκοφάγους ο Ηρακλής ποδοπατάει την πεσμένη Αμαζόνα παίρνοντας τη ζώνη της (εικ. 3)³⁰ ή αλλού την αρπάζει από τα μαλλιά.³¹



Ως προς τη δεύτερη κατηγορία παραστάσεων (β), όπως μεταφέρει ο Πανσανίας (5, 25, 11, 1-9), σύμπλεγμα του Ηρακλή, ο οποίος μαχόταν με έφιππη

Εικ. 3 : Σαρκοφάγος. Μετά το 238 μ.Χ. Ρώμη, Museo Nazionale Romano di Palazzo Altemps, Inv. 8642 (συλλογή Ludovici) (Φωτογραφία: © Marie-Lan Nguyen). Ο Ηρακλής ποδοπατάει την πεσμένη Αμαζόνα παίρνοντας τη ζώνη της.

27 Βλ. Hausmann 1959: 96, εικ. 66, 2 για ένα «μεγαρικό» κύπελλο του 3^{ου} αι. π.Χ. με παράσταση του ήρωα που κινείται προς τα δεξιά, ενώ στα αριστερά μία Αμαζόνα είναι πεσμένη με γυμνό τον μαστό και τα όπλα της (ξίφος, ασπίδα) στο έδαφος.

Βλ. επίσης Borbein 1968: 158, αρ. 825, Hausmann 1959: 131, αρ. 418 για ένα χρυσό διάδημα των αρχών του 2^{ου} αι. π.Χ. με παράσταση της μάχης Ηρακλή-Αμαζόνας.

28 Βλ. Brommer 1971: 8, αρ. 5· Lénèque 1951: 247-263, πίν. 28, θραύσμα 6. Επίσης Sturgeon 1978: 226-235, η οποία χρονολογεί την πλάκα στον 2^ο/1^ο αι. π.Χ.· Jacquemin 1985: 585-587, η οποία εσκεμμένα δεν εστιάζει στη χρονολόγηση της ζωφόρου, αν και διατυπώνει τις επιφυλάξεις της για τη χρονολόγηση που προτείνει η Sturgeon.

29 Βλ. Sturgeon 1977: 101-109.

30 Βλ. Boardman 1990a: 9-10, 14-15, αρ. 1713-1724, 1752· Kauffmann-Σαμαρά 1981: 595, αρ. 128-137.

31 Βλ. Boardman 1990a: αρ. 1713, 1728-1729, 1731, 1736, 1761· Kauffmann-Σαμαρά 1981, αρ. 123, 156, 159, 163-165.



Εικ. 4 : Ζωφόρος του ναού του Επικούριου Απόλλωνα στις Βάσσεις της Φιγάλειας, πλάκα στο κέντρο της κύριας βόρειας στενής πλευράς. Γύρω στο 400 π.Χ. Λονδίνο, *British Museum* 541 (αρ. εγγραφής: 1815, 1020.18). © *The Trustees of the British Museum*. Εικονίζεται ο Ηρακλής (στο κέντρο) με τη λεοντή που πέφτει στον αριστερό του ώμο να σηκώνει το ρόπαλο με το δεξί χέρι για να χτυπήσει μία Αμαζόνα. Δεξιά και αριστερά από τον ήρωα και την αντίπαλό του παριστάνονται έφιππες Αμαζόνες, η μία νικήτρια και η άλλη τραυματισμένη.

Αμαζόνα για τη ζώνη της, αποδόθηκε σε ανάθημα του πρώιμου 5^{ου} αι. π.Χ. κάποιου Ευαγόρα, καταγόμενου από τη Ζάγκλη, έργο του Αριστοκλή από την Κυδωνία στο ιερό της Ολυμπίας.

Το μοτίβο της μάχης του Ηρακλή με μία (έφιππη) Αμαζόνα κάνει την εμφάνισή του γύρω στο 400 π.Χ. ακολουθώντας εκείνο των Αμαζονομαχιών του Θησέα του 5^{ου} αι. π.Χ. Συναντάται στην παράσταση του Ηρακλή που φέρει τη λεοντή και ετοιμάζεται να χτυπήσει με το ρόπαλο την Αμαζόνα που στέκει δεξιά του στην πλάκα Η 18-541 της βόρειας στενής πλευράς της ζωφόρου του ναού του Επικούριου Απόλλωνα στις Βάσσεις της Φιγάλειας (εικ. 4).³² Αργότερα το εικονογραφικό σχήμα παρουσιάζεται σε μία πλάκα της μίας από τις τρεις ζωφόρους του Μουσουλίου της Αλικαρνασσού (353 π.Χ.): ο ήρωας που φέρει τη λεοντή σηκώνει με το δεξί χέρι το ρόπαλο, για να καταφέρει χτύπημα σε μία πεσμένη στα γόνατα Αμαζόνα, την οποία τραβάει με το άλλο χέρι από τα μαλλιά (εικ. 5).³³ Το ίδιο μοτίβο διακρίνει ορισμένα κατωιταλιωτικά αγγεία, όπως π.χ.

32 Hofkes-Brukker 1975: 80-82.

33 Για το Μουσουλίο της Αλικαρνασσού βλ. Ashmole 1972: 174-177, εικ. 202· Cook 2005· Süssenbach 1971: 13-15.

έναν απουλικό ερυθρόμορφο ελικοειδή κρατήρα (410 π.Χ. περίπου) με παράσταση μάχης Αμαζόνων και Ελλήνων, μεταξύ των οποίων και ο Ηρακλής,³⁴ και έργα από χαλκό.³⁵

Αρκετά μεταγενέστερα, σε τρεις πλάκες της ζωφόρου του ναού της Λευκοφρυηνής Αρτέμιδος από τη Μαγνησία της Μ. Ασίας κοντά στο Μαιάνδρο ποταμό (170/160–130 π.Χ.), ο Ηρακλής εικονίζεται να πολεμά με ρόπαλο τις Αμαζόνες.³⁶ Από αυτόν το ναό και έπειτα, σε όσες παραστάσεις ακολουθούν χρονικά, αυτός που επιτίθεται είναι ο ήρωας.

Το μοτίβο του ήρωα που τραβάει από τα μαλλιά την Αμαζόνα και τη ρίχνει από το άλογο είναι πολύ συνηθισμένο στη ρωμαϊκή τέχνη. Υπάρχουν αρκετά παραδείγματα σε σαρκοφάγους,³⁷ καθώς και σε άλλα ρωμαϊκά έργα, λ.χ. ψηφιδωτά του 3^{ου}–4^{ου} αι. μ.Χ.,³⁸ ανάγλυφα του



Εικ. 5 : Πλάκα από τη μαρμαρίνη ζωφόρο του Μαυσωλείου της Αλικαρνασσού. Μέσα 4ου αι. π.Χ. Λονδίνο, British Museum 1008 (αρ. εγγραφής: 1847, 0424.13). © The Trustees of the British Museum. Ο Ηρακλής (αναγνωριζόμενος από τη λεοντή που πέφτει στους ώμους του) σηκώνει το ρόπαλο με το δεξί χέρι για να χτυπήσει μία Αμαζόνα, που έχει πέσει στα γόνατα και την οποία τραβάει με το αριστερό χέρι από τα μαλλιά.

34 Βλ. Kauffmann-Σαμαρά 1981: 592, αρ. 90. Για άλλα παραδείγματα βλ. Trendall 1967: 308, αρ. 569 για έναν καμπανικό ερυθρόμορφο κρατήρα που χρονολογείται γύρω στο 340 π.Χ. και Trendall και Cambitoglou 1978: 6, αρ. 6 για έναν απουλικό ερυθρόμορφο αμφορέα ενός μαθητή του Ζωγράφου του Λυκούργου (μέσα 4^{ου} αι. π.Χ.).

35 Βλ. Züchner 1942: 54, KS 73, πίν. 26 για ένα κάτοπτρο από το τρίτο τέταρτο του 4^{ου} αι. π.Χ.

36 Βλ. Kauffmann-Σαμαρά 1981: 594, αρ. 104c, f, I· Yayıllı 1976: 20, 29-30, 46, πίν. 6.1, 11.3, 25.3.

37 Boardman 1990a: 11, αρ. 1730, 1732-1734· Kauffmann-Σαμαρά 1981: 595, αρ. 122, 124-127.

38 Boardman 1990a: 14, αρ. 1740-1741· Kauffmann-Σαμαρά 1981: 594, αρ. 111, 113.



Εικ. 6: Λακωνική μελανόμορφη κύλικα του Ζωγράφου του Αρκεσίλα. Γύρω στο 565-560 π.Χ. Ρώμη, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia (συλλογή Stefani). © Foto Soprintendenza Beni Archeologici Etruria Meridionale, Roma. Ένας γυμνός γενειοφόρος άνδρας (ο Ηρακλής) κρατάει ξίφος στο δεξί χέρι και με το αριστερό χέρι πιάνει τη μέση της μίας από τις δύο μορφές (Αμαζόνες) που είναι ντυμένες σαν σπλίτες (με χιτώνα, κράνος με λοφίο) και κινούνται προς τα δεξιά.

σπλίτες (με χιτώνα, κράνος με λοφίο) (εικ. 6). Πιστεύεται ότι πρόκειται για την παράσταση του Ηρακλή που προσπαθεί να αφαιρέσει τη ζώνη από την Αμαζόνα.⁴² Επιπρόσθετα σε μία αθηναϊκή μελανόμορφη λήκυθο (τέλος του 6^{ου} αι. π.Χ.) ένας ντυμένος γενειοφόρος άνδρας κρατάει ένα αντικείμενο (ζώνη;) πάνω από μία γυναικεία μορφή που φοράει κράνος και κρατάει ασπίδα.⁴³ Θεωρείται ότι πρόκειται ξανά για τον Ηρακλή που κρατάει τη ζώνη της ηττημένης Αμαζόνας.⁴⁴

1^{ου} αι. π.Χ. – 3^{ου} αι. μ.Χ.,³⁹ σε ένα κοπτικό υφαντό του 6^{ου} αι. μ.Χ.⁴⁰ και σε ένα σύμπλεγμα των αρχών του 4^{ου} αι. μ.Χ.⁴¹

Ως προς την τρίτη κατηγορία παραστάσεων (γ), σε μία λακωνική μελανόμορφη κύλικα (μέσα 6^{ου} αι. π.Χ.) απεικονίζεται ένας γυμνός γενειοφόρος άνδρας που κρατάει ξίφος στο δεξί χέρι και με το αριστερό πιάνει τη μέση της μίας από τις δύο μορφές που τρέπονται σε φυγή προς τα δεξιά και είναι ντυμένες όπως οι

39 Boardman 1990a: 12, 14-15, αρ. 1735, 1748, 1756· Kauffmann-Σαμαρά 1981: 595-597, αρ. 139, 143, 144, 151, 152, 158, 161, 162.

40 Boardman 1990a: 14, αρ. 1744.

41 Boardman 1990b: 72, αρ. 2460· Kauffmann-Σαμαρά 1981: 597, αρ. 167.

42 Βλ. Bothmer 1957: 115· Pipili 1987: 4-7, εικ. 9· Stibbe 2004: 114, αρ. 193.

43 Boardman 1990a: 7, αρ. 22.

44 Βλ. Beazley 1956: 489, 17· Bothmer 1957: 46, αρ. 95, πίν. 37,6.

Η ζώνη παριστάνεται σε κατωιταλιωτικά, λευκανικά, καμπανικά και απουλικά, ερυθρόμορφα αγγεία του 5^{ου}-4^{ου} αι. π.Χ.,⁴⁵ αλλά σε κανένα από αυτά δεν υπάρχει επιγραφή με τα ονόματα των Αμαζόνων. Σε έναν καμπανικό ερυθρόμορφο κωδωνόσχημο κρατήρα (340-320 π.Χ.) εικονίζεται η παράδοση της ζώνης αμαχητί: μία Αμαζόνα που φοράει ανατολίτικο φόρεμα και κρατάει δόρυ στο αριστερό χέρι παραδίδει τη ζώνη της στον όρθιο, νεανικό, στεφανωμένο Ηρακλή, ο οποίος αναγνωρίζεται από τη λεοντή και το ρόπαλο στο οποίο στηρίζεται. Δίπλα στην Αμαζόνα στέκει ήρεμο το άλογό της (εικ. 7).⁴⁶



Εικ. 7: Καμπανικός ερυθρόμορφος κωδωνόσχημος κρατήρας. 340-320 π.Χ. Manchester, Manchester Museum. Ο Ηρακλής νεανικός, στεφανωμένος, με λεοντή και γέροντας πάνω στο ρόπαλό του, λαμβάνει τη ζώνη από μία Αμαζόνα που φοράει ανατολίτικο φόρεμα. Δίπλα της ένα άλογο. Πίσω από τον ήρωα ένας νέος (ο Ιόλαος;).

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω,⁴⁷ σε ρωμαϊκές σαρκοφάγους ο Ηρακλής παριστάνεται να αφαιρεί τη ζώνη από την πεσμένη Αμαζόνα.

Πριν γίνει σύγκριση των στοιχείων που συνελέγησαν μετά από μελέτη της φιλολογικής παράδοσης και της εικονογραφίας και προκειμένου να αποφευχθεί τυχόν σύγχυση, η οποία μπορεί συνακόλουθα να οδηγήσει σε λανθασμένη ανάλυση των φιλολογικών και εικονογραφικών δεδομένων, είναι σκόπιμο να γίνει κριτική επεξερ-

45 Βλ. Kauffmann-Σαμαρά 1981: 634, αρ. 777-781.

46 Trendall 1967: 415, 3/359: Ζωγράφος του Manchester (ομάδα AV, καμπανικό εργαστήριο).

47 Βλ. πρώτη κατηγορία παραστάσεων (α), σημ. 30, 31 και εικ. 3.

γασία και ταξινόμηση των φιλολογικών πηγών, να βρεθεί ο αρχικός ή/και βασικός πυρήνας του μύθου και να διαχωριστεί από τις κατά καιρούς παραλλαγές και τους μετασχηματισμούς του.

Όπως φαίνεται, κίολας από τον Ευριπίδη, δηλαδή από τον 5^ο αι. π.Χ., ο στόχος του Ηρακλή για την εκτέλεση του άθλου είναι η ζώνη της βασίλισσας των Αμαζόνων που είναι μάλιστα χρυσοκεντημένη. Η *Βιβλιοθήκη* του Ψευδο-Απολλοδώρου προσθέτει ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο στην «ταυτότητα» αυτής της ζώνης: είναι δώρο του Άρη στην κόρη του Ιππολύτη, βασίλισσα των Αμαζόνων και σύμβολο «του πρωτεύειν άπασών».

Η Αμαζόνα που κατέχει τη ζώνη παρουσιάζεται να είναι η Ιππολύτη στον Απολλώνιο Ρόδιο —ο οποίος όμως ονομάζει κόρη του Άρη τη Μελανίππη—, στον Ψευδο-Απολλόδωρο, τον Διόδωρο, τον Υγίνο. Στον Ψευδο-Απολλόδωρο μάλιστα αναφέρεται αυτή ως βασίλισσα των Αμαζόνων, ενώ οι άλλοι συγγραφείς σιωπούν επ' αυτού. Ο Ευριπίδης δεν παραδίδει το όνομα της βασίλισσας των Αμαζόνων, στην οποία ανήκε η ζώνη. Ο Ίβυκος, ποιητής του 6^{ου} αι. π.Χ. από την Κάτω Ιταλία, παραδίδει μία άλλη εκδοχή: η ζώνη ανήκε στην κόρη του Βριάρεω Οιολύκη. Ο επίσης κατωιταλιώτης κωμικός ποιητής Επίχαρμος δε δίνει το όνομα της Αμαζόνας, αλλά γράφει το βασικό στοιχείο του άθλου, ότι δηλαδή ο Ηρακλής πήρε το «ζωστήρα» της.

Στη συμμετοχή άλλων ηρώων στην ατομική⁴⁸ προσπάθεια του Ηρακλή μπορούμε να αναγνωρίσουμε, όπως πολύ σωστά επεσήμανε ο K. Schauenburg,⁴⁹ μετασχηματισμούς του αρχικού πυρήνα του μύθου, σχετικά δειλά από τον 5^ο αι. π.Χ. (Ευριπίδης) και ακόμη πιο

48 Αυτή άλλωστε είναι και η έννοια του *άθλου*, αφού έτσι μόνο —αν τον πραγματοποιήσει μόνος του ο Ηρακλής— θα κατοχυρωθεί, θα θεωρηθεί έγκυρος από τον εντολοδότη Ευρυσθέα. Για αυτόν ακριβώς το λόγο ο άθλος της Λερναίας Ύδρας δεν περιλήφθηκε στους δώδεκα άθλους του ήρωα: ο Ευρυσθέας θεώρησε ότι ο Ηρακλής βοηθήθηκε από τον Ιόλαο, ο οποίος έκαψε με αναμμένα κλαδιά τα σημεία, όπου ο γιος του Δία ακρωτηρίαζε τα κεφάλια της Ύδρας, για να μη βγαίνουν καινούρια στη θέση τους. Βλ. σχετικά Ευριπίδης, *Ίων* και *Ήρακλής μαινόμενος*, 419-421· Ψευδο-Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, 2, 80, 2· Ησίοδος, *Θεογονία*, 313-318.

49 Schauenburg 1960: 3-4.

ξεκάθαρα έναν αιώνα μετά στο σχετικό απόσπασμα του Διόδωρου Σικελιώτη, ο οποίος παραλλάσσει συχνά τους μύθους. Η προσθήκη άλλων σημαντικών ηρώων⁵⁰ (π.χ. του Θησέα στο ομώνυμο έργο του Πλουτάρχου) σε αυτόν τον ηράκλειο άθλο καταδεικνύει την προσπάθεια άλλων ελληνικών πόλεων για οικειοποίηση της αίγλης και του κύρους της όλης ιστορίας.

Ο τρόπος με τον οποίο ο ήρωας απέκτησε τη ζώνη είναι ένα άλλο σημείο θεμελιώδους σημασίας. Σχεδόν όλοι οι αρχαίοι συγγραφείς μιλούν για σκληρή μάχη του Ηρακλή μόνου του ή/και με τους συντρόφους του ενάντια στις Αμαζόνες. Η περιγραφή της μάχης απουσιάζει από τον Απολλώνιο, ενώ είναι αναλυτική και παραστατική στον Διόδωρο, ο οποίος γράφει ότι πρώτα ο Ηρακλής ζήτησε τη ζώνη (και επειδή δεν του δόθηκε προχώρησε σε μάχη). Ο Κόιντος Σμυρναίος, έντονα επηρεασμένος από την εικονογραφία της εποχής του, αποτυπώνει στην αφήγησή του ένα μοτίβο ιδιαίτερα αγαπητό στη ρωμαϊκή τέχνη: ο Ηρακλής καταβάλλει την έφιππη Ιππολύτη τραβώντας την από τα μαλλιά και ρίχνοντάς την από το άλογο. Στον Ψευδο-Απολλόδωρο παραδίδονται με πολύ ενδιαφέροντα τρόπο και οι δύο μορφές του μύθου, η παλιά και η καινούρια, με τη δεύτερη να υπερισχύει: η παράδοση της ζώνης θα γινόταν ειρηνικά από την Ιππολύτη (=παλιά μορφή του μύθου), η οποία είχε συμφωνήσει με το γιο του Δία, ωστόσο υπήρξε ανάμειξη της Ήρας, που μεταμορφώθηκε σε Αμαζόνα, χρησιμοποίησε «δόλο» (στοιχείο που συνδέει την παλιά με την καινούρια μορφή του μύθου) και χειραγώγησε τις άλλες Αμαζόνες. Η μάχη, ο πόλεμος ανάμεσα σε εκείνες και τον Ηρακλή (με τους συντρόφους του) συνιστά βασικό στοιχείο της νέας μορφής του μύθου. Απόκλιση από τον πυρήνα του μύθου αποτελεί η χρησιμοποίηση της ζώνης ως λύτρων για την απελευθέρωση μίας αιχμάλωτης Αμαζόνας (της Μελανίπης στον Διόδωρο) και η παράδοσή της στον ήρωα.

Στην τέχνη ο άθλος του Ηρακλή με την Αμαζόνα είναι ο δεύτερος πιο αγαπητός άθλος του ήρωα μετά από εκείνον του Λιονταριού της

50 Πβλ. και Ψευδο-Απολλόδωρο: «έθελοντάς συμμάχους».

Νεμέας. Όπως είδαμε, στις περισσότερες παραστάσεις ο Ηρακλής με ή χωρίς τους συντρόφους του αντιμετωπίζει σε μάχη την Αμαζόνα/ τις Αμαζόνες, δίχως όμως να απεικονίζεται η ζώνη, δίχως δηλαδή να γίνεται σαφές ότι στόχος του ήρωα είναι η απόκτησή της — σε αντίθεση με τη φιλολογική παράδοση. Η μάχη των δύο αντίπαλων πλευρών είναι το χαρακτηριστικό αυτών των παραστάσεων αλλά και μοτίβο επαναλαμβανόμενο που κυριαρχεί χρονικά, τοπικά και σε είδη τέχνης: από τα αρχαϊκά ως τα ρωμαϊκά χρόνια, στον ελληνικό χώρο και τη Μ. Ασία, στην αγγειογραφία, την αρχιτεκτονική πλαστική, τα ψηφιδωτά, τις σαρκοφάγους, κ.ά. Ο ήρωας (θεωρείται ότι) αναγνωρίζεται άλλοτε βάσει των συμβόλων του (του ροπαλού και της λεοντής), άλλοτε βάσει επιγραφών, άλλοτε βάσει των υπόλοιπων συμφραζομένων (context) της παράστασης και αντιμετωπίζει μία ή περισσότερες Αμαζόνες, δίχως να είναι ανάμεσά τους η Ιππολύτη, η κάτοχος της ζώνης στο μύθο — κάτι που αποτελεί άλλο ένα σημείο παρέκκλισης από τις γραπτές πηγές.

Ιδιαίτερη σημασία για το νοηματικό περιεχόμενο του άθλου έχει η αποτύπωση στην εικονογραφία τού όχι τόσο συχνά απεικονισμένου επεισοδίου της ζώνης. Άξια προσοχής είναι η παράσταση της λακωνικής μελανόμορφης κύλικας του 6^{ου} αι. π.Χ. (βλ. εικ. 6), όπου μία από τις πρώτες αποδόσεις του μύθου και μάλιστα του συγκεκριμένου επεισοδίου στην τέχνη. Δεν είναι βέβαιο ότι ο γυμνός γενειοφόρος άνδρας με το ξίφος στο χέρι είναι ο Ηρακλής, καθώς απουσιάζουν τα διακριτικά σύμβολά του (attributes) (ρόπαλο, λεοντή), είναι όμως σαφές ότι πρόκειται για το κατόρθωμα ενός μεγάλου ήρωα που επιτίθεται σε δύο όμοιες μορφές που κινούνται προς τα δεξιά. Τα συμφραζόμενα της παράστασης παραπέμπουν στον άθλο του κατεξοχήν μεγάλου, πανελλήνιου ήρωα Ηρακλή με την Αμαζόνα. Το ότι ο ήρωας επιτίθεται στην αντίπαλό του και της αποσπά τη ζώνη δίχως τη θέλησή της δηλώνει ότι ακολουθείται η νέα μορφή του μύθου.⁵¹

Η παλιά μορφή του μύθου, με χαρακτηριστικό την παράδοση της ζώνης αμαχητί, αποτυπώνεται στην κατωϊταλιωτική αγγειογραφία

51 Schefold 1978: 106-107, εικ. 131.

του 5^{ου}-4^{ου} αι. π.Χ. (βλ. ενδεικτικά εικ. 7). Ο K. Schauenburg συγκρότησε έναν κατάλογο οκτώ αγγείων με αυτό το θέμα.⁵² Όπως επεσήμανε, η εμφάνιση στην τέχνη αυτής της μορφής του μύθου πιθανόν να σχετίζεται με την επιρροή ποιητών που έζησαν ή γεννήθηκαν στην Κάτω Ιταλία και τη Σικελία, όπως ο Επίχαρμος και ο Ίβυκος.⁵³

Στις ρωμαϊκές σαρκοφάγους το συγκεκριμένο επεισόδιο αποδίδεται ακόμη πιο παραστατικά: ο ήρωας έχει πια υπερνικήσει την Αμαζόνα και την ποδοπατάει με βάρβαρο τρόπο, αποσπώντας ταυτόχρονα τη ζώνη της (βλ. εικ. 3).

Παρά τις λίγες συγκριτικά παραστάσεις της στην τέχνη, είτε αποκτάται με μάχη, είτε παραδίδεται ειρηνικά, η ζώνη αποτελεί ιδιαίτερο στοιχείο του συγκεκριμένου άθλου του Ηρακλή. Άραγε ποια είναι η σημασιοδότηση, το νοηματικό περιεχόμενό της;

Ο A. Klügmann στην εκτεταμένη, «θετικιστική», πρωτοποριακή για την εποχή μονογραφία του,⁵⁴ επέστησε την προσοχή στην ύπαρξη παραλληλίας ανάμεσα στη σημασία που αποδίδεται στη ζώνη της Ιππολύτης από ορισμένους αρχαίους συγγραφείς και στη ζώνη των Σκυθών βασιλέων ως σύμβολο της εξουσίας τους.⁵⁵ Έθεσε παράλληλα το ερώτημα αν το πρωταρχικό νόημα της απόκτησης της ζώνης ήταν ερωτικό.⁵⁶

Ο O. Gruppe ισχυρίστηκε ότι η συγκεκριμένη περιπέτεια του Ηρακλή δε μπορεί να είχε βασιστεί σε ερωτική σχέση του ήρωα, επειδή κάτι τέτοιο δεν ταιριάζει στο Δωδέκαθλο,⁵⁷ δηλαδή στους δώδεκα(:)⁵⁸ άθλους που έπρεπε να πραγματοποιήσει ο Ηρακλής όσο

52 Schauenburg 1960: 6, αγγεία υπ' αρ. 6-13.

53 Schauenburg 1960: 7-8.

54 Βλ. Klügmann 1875 και Blok 1995: 75-83 για σχολιασμό της ιστορικής ερμηνείας της παράδοσης των Αμαζόνων μέσω του όρου "saga" από τον A. Klügmann.

55 Klügmann 1875: 14, με παραπομπή στον Ηρόδοτο, 4, 9.

56 Klügmann 1875: 14.

57 Gruppe 1918: 1059.

58 Η συζήτηση για τον αριθμό των άθλων του Ηρακλή —αν ήταν δώδεκα ή λιγότεροι— υπήρξε μεγάλη και απασχόλησε την έρευνα για χρόνια. Συνοπτικά ως

ήταν στην υπηρεσία του Ευρυσθέα.

Μετά από μελέτη της εικονογραφίας ο Fr. Brommer υποστήριξε ότι το μοτίβο της απόκτησης της ζώνης εμφανίστηκε στην τέχνη σε εποχή, κατά την οποία η ζώνη θεωρείτο σημαντικότερο εξάρτημα της ενδυμασίας των γυναικών από ό,τι στον 6^ο αι. π.Χ.⁵⁹

Ο W. Fuchs στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει τις μετόπες του Ηραίου του Σελινούντα υποστήριξε ότι η ζώνη της Αμαζόνας έχει ερωτική σημασία.⁶⁰

Ο K. Schauenburg σημείωσε ότι αρχικά αποδόθηκε στη ζώνη μαγική-θρησκευτική δύναμη που δε μπορεί να είναι άνευ σημασίας. Παρατήρησε ότι ως τμήμα του στρατιωτικού εξοπλισμού η ζώνη θα μπορούσε να συνδέεται με την προστασία του ήπατος ως έδρας της ζωτικότητας.⁶¹ Απέρριψε την ερωτική έννοια της ζώνης, γιατί από τις κατωιταλιωτικές παραστάσεις του άθλου με παράδοση της ζώνης απουσιάζει ο Έρωσ, κύριο πρόσωπο της κατωιταλιωτικής αγγειογραφίας μαζί με τον Διόνυσο.⁶² Επιπλέον, όπως παρουσίασε αναλυτικά, οι λέξεις «ζώνη» και «ζωστήρ» που χρησιμοποιούνται από τους Έλληνες συγγραφείς, όπως και οι όροι «cingulum», «balteus», ακόμη και οι «succingulum», «cinctus» και «nodus» που χρησιμοποιούν οι Λατίνοι για να μεταφράσουν τη λέξη «ζωστήρ», αναφέρονται στο συγκεκριμένο τμήμα της στρατιωτικής ενδυμασίας, όχι στη γυναικεία ζώνη, καθώς για αυτήν θα γινόταν χρήση της λέξης «ζώνη».⁶³

αναφερθεί εδώ ότι στη φιλολογική παράδοση δεν υφίσταται ο όρος «δωδέκαθλος» του Ηρακλή και στην εικονογραφία δεν υπάρχει σταθερός κύκλος (δώδεκα) άθλων του ήρωα. Στις μετόπες της Ολυμπίας συναντάμε την πρώτη περίπτωση απόδοσης δώδεκα ηράκλειων άθλων. Ωστόσο οι συγκεκριμένοι άθλοι δεν είχαν συγκροτήσει κύκλο πριν την Ολυμπία, ούτε αποτέλεσαν σταθερό κύκλο άθλων μετά από αυτήν.

Ενδεικτικά βλ. Boardman 1990a για τα μνημεία με τέσσερις και περισσότερους άθλους του Ηρακλή και Brommer 1953: 58-59 για την άποψη ότι ο αριθμός των μετοπών της Ολυμπίας καθόρισε τον αριθμό των ηράκλειων άθλων. Βλ. αναλυτικότερα Πατεράκη 2009: 288-289, αλλά και 224-225.

59 Brommer 1953: 36.

60 Fuchs 1956: 113.

61 Schauenburg 1960: 12.

62 Schauenburg 1960: 11.

63 Schauenburg 1960: 8-9.

Η Cl. Schorpphoff στην πρόσφατη μονογραφία της έθεσε ξανά το ερώτημα για ερωτική σχέση του Ηρακλή με την Αμαζόνα (“Sex and Crime”?) και παρουσίασε την αποτύπωση του άθλου στην τέχνη.⁶⁴

Κατά τη γνώμη μου η διαφορετική ερμηνεία της σημασίας και του μοτίβου της ζώνης από τους μελετητές βασίστηκε σε συμφραζόμενα (context) στενά φιλολογικά, γλωσσολογικά ή εικονογραφικά. Η ζώνη αποτελεί το «στοιχείο-κλειδί» για την κατανόηση και ερμηνεία του εν λόγω μύθου, ο οποίος είναι σκόπιμο να ειπωθεί μέσα στο συνολικό σημασιολογικό πλαίσιο των δώδεκα(;) άθλων του ήρωα.

Οι άθλοι του Ηρακλή χωρίζονται σε άθλους διάβασης και άθλους εξημέρωσης-κάθαρσης-εξυγίανσης του χώρου. Ως άθλος διάβασης νοείται ο άθλος, για την εκτέλεση του οποίου ο ήρωας φεύγει από το χώρο των ανθρώπων, το «Εδώ», δηλαδή το χώρο που οι άνθρωποι έχουν διαχωρίσει από τον υπόλοιπο και έχουν δημιουργήσει τις πόλεις τους, και διεισδύει, περνάει στο «Αλλού», δηλαδή στο χώρο πέρα από το χώρο των ανθρώπων, πέρα από το χώρο του «πολιτισμού» (όπως σε ιερά, νεκροταφεία, σπήλαια, λίμνες, στον ουρανό, τη θάλασσα, τον Κάτω Κόσμο),⁶⁵ όπου ισχύουν άλλοι κανόνες από εκείνους που ισχύουν μέσα στην πόλη, στο «Εδώ».⁶⁶

64 Schorpphoff 2009: 153-158.

65 Καθαρά άθλοι διάβασης του Ηρακλή είναι ο άθλος της Λερναίας Ύδρας, του Γηρυόνη, των Μήλων των Εσπερίδων και του Κέρβερου.

66 Οι κανόνες-θεσμοί, οι οποίοι διέπουν την οργανωμένη ανθρώπινη κοινωνία (όπως η εξωγαμία με τη μορφή συμμαχίας δύο ομάδων γενών και ως θεσμισμένη, νόμιμη μορφή μείξης των γενών που «γεννά» νόμιμους απογόνους, ο γάμος με την έννοια της ερωτικής πράξης δίχως τη χρήση βίας, η αναπαραγωγή ως θεσμός που προάγει τη διαίωνιση του είδους, η φιλοξενία με τη μορφή συμμαχίας ανθρώπων που δεν έχουν συγγένεια αίματος, η αρπαγή του *έρωμέ-νου* από τον *έραστην* ως στοιχείο της διαβατήριας διαδικασίας για τη δημιουργία πολιτών-οπλιτών) ισχύουν μόνο μέσα στην πόλη, δηλαδή μέσα στον περιχαρακωμένο, διακριτό χώρο των ανθρώπων.

Βλ. γενικά για το «Εδώ» και το «Αλλού», Radermacher 1903: 41-44, 60-61.

Για τη σχέση γάμου-φιλότητας, τον ρόλο του γάμου στην κοινότητα των πολιτών και την (κοινωνική) ανάγκη για νομιμότητα των τέκνων βλ. Vernant 2005: 37, 153-157.

Για τη φιλοξενία βλ. Vernant, ό.π. 36, σημ. 32.

Άθλος εξημέρωσης-κάθαρσης ή εξυγίανσης του χώρου θεωρείται ο άθλος, κατά την εκτέλεση του οποίου ο ήρωας δρα ως «άλεξικακος», «ἀποτρόπαιος», «καλλίνικος», «σωτήρ» της ανθρωπότητας, δηλαδή υπερνικάει ένα φοβερό, επικίνδυνο θηρίο που προκαλεί καταστροφές στην περιοχή που κατοικεί και θέτει σε κίνδυνο τη ζωή των ανθρώπων και των ζώων.⁶⁷ Ή δρα ως εκπολιτιστής ήρωας, δηλαδή ως ήρωας που φέρνει τον πολιτισμό και φτιάχνει τον κόσμο, εξημερώνει ένα «αφύσικο», μη «φυσιολογικό» ον, δηλαδή διορθώνει μία «ανωμαλία» και εγκαθιδρύει, εδραιώνει το «φυσιολογικό», το κανονικό.⁶⁸

Ο άθλος της Αμαζόνας, ο οποίος ερευνάται εδώ, βασίζεται πρωταρχικά σε μύθο διάβασης. Ο ήρωας ταξιδεύει από το βασίλειο του Ευρυσθέα στην πεδιάδα της λίμνης Μαιώτιδας (κατά τον Ευριπίδη) ή στις εκβολές του ποταμού Θερμώδοντα, στον Εύξεινο Πόντο (σύμφωνα με τους Απολλώνιο Ρόδιο, Πλούταρχο, Ψευδο-Απολλόδωρο) και πιο συγκεκριμένα στην πόλη Θεμίσκυρα (κατά τον Διόδωρο). Δηλαδή μεταβαίνει, περνά από το χώρο των ανθρώπων, το «Εδώ», στο «Αλλού», σε έναν κόσμο αλλιώτικο, όπου ισχύουν άλλοι κανόνες, διαφορετικοί από τους κανόνες που ισχύουν στο γνωστό του χώρο. Αυτή η μετάβαση, η διάβαση, καθιστά τον άθλο αυτό άθλο διάβασης.

Επιπρόσθετα, ο συγκεκριμένος άθλος βασίζεται σε μύθο εξημέρωσης του χώρου. Η ζώνη της βασίλισσας των Αμαζόνων συνιστά το «στοιχείο-κλειδί» για αυτήν την ερμηνεία. Το νόημα του «ζωστήρα» είναι ερωτικό: αναφέρεται στην ερωτική πράξη ανάμεσα στον Ηρακλή και την Αμαζόνα, τη μη «φυσιολογική», μη «κανο-

Βλ. επίσης το σχετικό χωρίο του Εφόρου «περὶ τοὺς ἔρωτας» (Jacoby, F 2a,70, F απόσπ. 149, 96-125), όπου αναφέρεται ἔθιμο των Κρητῶν ἄμεσα συνδεδεμένο με τη διάβαση, τη μετάβαση των αγοριῶν ἀπὸ τὴν εφηβεία στην ἐνηλικίωση, τὴν ὠρίμανση καὶ τὴν κατάσταση τοῦ σπλίτη-πολίτη.

Ακόμη Polignac 2000: 92· Vidal-Naquet 1983: 160-185, 202-203, 212, 214-215, 218.

67 Βλ. καλύτερα Gruppe ²1975, 1: 453-454· Wilamowitz-Moellendorff ³1976, 2: 23-24.

68 Γενικά άθλοι εξημέρωσης-κάθαρσης-εξυγίανσης του χώρου θεωρούνται οι άθλοι του Λέοντα της Νεμέας, των Στυμφαλίδων Ορνίθων, του Ταύρου της Κνωσού, της Κερυνίτιδας Ελάφου, του Ερυμάνθιου Κάπρου, των Ίππων του Διομήδη, της Κόπρου του Αυγεία.

νική» γυναίκα.⁶⁹ Ο ήρωας παίρνει, δηλαδή αφαιρεί, τη ζώνη από τη βασίλισσα Ιππολύτη —της οποίας το όνομα έχει ιδιαίτερο συμβολισμό—⁷⁰ και μετά, όπως μαρτυρούν οι πηγές και πιο παραστατικά η τέχνη, τη σκοτώνει. Της παίρνει τη ζώνη με μάχη και έπειτα την αφανίζει. Ωστόσο αυτός ο θάνατος πρέπει να τοποθετηθεί, κατά την άποψή μου, σε μεταφορικό–συμβολικό επίπεδο: δεν πρόκειται για πραγματικό, υλικό θάνατο, αλλά μεταφορικό. Η Αμαζόνα δε χάνει τη ζωή της, δεν πεθαίνει· «πεθαίνει» ωστόσο η παρθένα μέσα της και «γεννιέται» η «τελεία», η πραγματοποιημένη γυναίκα.

Ο Ηρακλής λειτουργεί ως άνδρας–γαμέτης, σκοτώνει την παρθένα, δηλαδή την άγρια, βάρβαρη, απολίτιστη φύση της και τη μετατρέπει σε «φυσιολογική», «κανονική» γυναίκα, σε γαμετή του «Εδώ». Από πλάσμα του «Αλλού», της φύσης, την εκπολιτίζει, την κάνει πλάσμα του «Εδώ», του πολιτισμού, την εντάσσει στην κοινωνία. Διορθώνει την «ανωμαλία» —αφού οι Αμαζόνες συνιστούν «ανωμαλία»—, εγκαθιδρύει το «φυσιολογικό» και «φτιάχνει» τον κόσμο. Εντάσσοντας ο ήρωας την Αμαζόνα, δηλαδή την καινούρια, «φυσιολογική» πλέον, γυναίκα στο «Εδώ», στην πολιτισμένη κοινωνία των ανθρώπων, διαφυλάττει, στην ουσία, τους θεσμούς αυτής της κοινωνίας, δύο από τους οποίους είναι ο γάμος και η αναπαραγωγή. Η επιβίωση της οικογένειας είναι και επιβίωση της κοινωνίας.

Σε μία κοινωνία, όπως η αρχαία ελληνική, που λειτουργούσε αυστηρά «υπό το βλέμμα του άλλου», όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο J. P. Vernant,⁷¹ ο ρόλος των παραστάσεων των άθλων ενός

69 Βλ. σημ. 72, 73 για περισσότερα.

70 Άλλο ένα ενδιαφέρον παιχνίδι των λέξεων. Το όνομα της συγκεκριμένης Αμαζόνας (*Ιππολύτη*) προκύπτει από το ουσιαστικό «ίππος» και το ρήμα «λύω». Το δεύτερο συνθετικό του ονόματος καταδεικνύει ότι αυτή ήταν εκείνη που μπορούσε να λυθεί.

Παρόμοιο ετυμολογικό και σημασιολογικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το όνομα *Μελανίπη* (=μαύρο άλογο), που είναι το όνομα της αρχηγού των Αμαζόνων στον Διόδωρο.

Το κοινό συνθετικό αυτών των δύο ονομάτων, η λέξη «ίππος», συνειρμικά με οδηγεί σε έναν άλλο άθλο του Ηρακλή, εκείνο των ανθρωποφάγων —και για αυτό μη «κανονικών», μη «φυσιολογικών»— αλόγων του Διομήδη, τα οποία ο ήρωας κλήθηκε και κατάφερε να εξημερώσει.

71 Vernant 2003: 464-465.

μεγάλου, πανελλήνιου ήρωα, όπως ο Ηρακλής, ήταν ιδιαίτερος: ο αρχαίος Έλληνας θεατής-δέκτης του *μηνύματος* των παραστάσεων, έχοντας γνώση του επικοινωνιακού κώδικα, δηλαδή των μοτίβων και συμβάσεων της συγκεκριμένης εποχής, στην οποία δημιουργήθηκαν αυτές οι παραστάσεις, αναγνώριζε το θεματικό και νοηματικό περιεχόμενό τους, λάμβανε το *μήνυμα* που αυτές συμβολοποιούσαν και εσωτερικευε, ενσωμάτωνε —και αυτό είναι σημαντικότερο— τις έννοιες, τις αξίες, τους θεσμούς της κοινωνίας που προβάλλονταν. Αυτός ήταν ένας τρόπος συνέχισης, ακόμη και διαιώνισης των θεσμών και κανόνων της ανθρώπινης κοινωνίας και περαιτέρω ένας τρόπος διατήρησης της συνοχής και της ομαλότητάς της.

Από αυτήν ακριβώς την οπτική πιστεύω ότι πρέπει να ειπωθεί η επικράτηση του Ηρακλή (και των συντρόφων του) ενάντια στην Αμαζόνα (στις Αμαζόνες). Για αυτό και αυτή η νίκη υποστηρίζεται τόσο έντονα από τους αρχαίους συγγραφείς και προβάλλεται στην τέχνη (ακόμη και στην ιδιαίτερη περίπτωση των κατωιταλιωτικών αγγείων): καταδικάζεται ρητά ο «αντεστραμμένος κόσμος»⁷² των Αμαζόνων. Ένας κόσμος που ανατρέπει κάθε τι το «φυσιολογικό», ένας κόσμος, στον οποίο κυριαρχούν οι «αντεστραμμένες γυναίκες», οι γυναίκες που αρνούνται το καθορισμένο από το βιολογικό φύλο τους («sex»)⁷³ «πεπρωμένο»,⁷⁴ οι γυναίκες που έχουν προσαρμόσει στο κοινωνικό φύλο τους («gender»)⁷⁵ δραστηριότητες και συμπεριφορές που χαρακτηρίζουν τους «φυσιολογικούς» άνδρες του «Εδώ».⁷⁶

72 Δανείζομαι την έκφραση από τον Vidal-Naquet (1983: 297). Βλ. επίσης, στον ίδιο 287, όπου, μεταξύ άλλων, αναφέρεται στη μητριαρχία και στη λειτουργία της αντιστροφής (reversal) που ισχύει για «το φανταστικό Κράτος των Αμαζόνων, που είναι ένα αντίθετο εντοπισμένο στο χώρο της ελληνικής πόλεως».

73 Gibbs 1987: 79.

74 Κατά τους αρχαίους Έλληνες η λέξη «Αμαζών» συνδεόταν ετυμολογικά με το στερητικό «ά» και τη λέξη «μαζός», δηλαδή μαστός (βλ. Chantraine 1968, λ. Αμαζών). Επρόκειτο, λοιπόν, για τις γυναίκες, οι οποίες, σε αντίθεση με τις «φυσιολογικές» γυναίκες του «Εδώ» που χρησιμοποιούν τον μαστό τους για να θηλάσουν τα βρέφη τους, έκοβαν, κατά τον γνωστό σε όλους μύθο, τον δεξιό μαστό τους για να τοξεύουν πιο άνετα. Βλ. Grimal 1991: 79.

75 Βλ. Abercrombie, Hall και Turner 1994· Feichtinger και Wöhrle 2002· Wright 1996.

76 Ο πόλεμος, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο επέλυαν οι Αμαζόνες τις διαφορές

Και η αρχαία χρήση της γλώσσας οδηγεί στην ερωτική ερμηνεία της ζώνης: στην *Όδύσεια* (λ 245) χρησιμοποιείται η φράση «λύσε δὲ παρθενὴν ζώνην», για να δηλωθεί ότι ο Ποσειδών, που πήρε τη μορφή του θεού-ποταμού Ενιπέα, έλυσε τη ζώνη της παρθενίας και έκανε γυναίκα την Τηρώ, η οποία έμεινε έγκυος και γέννησε τους δίδυμους Πελία και Νηρέα.

Αξίζει ακόμη να επισημανθεί ο όρκος της Αλκίππης, μίας από τις Αμαζόνες που σκότωσε ο Ηρακλής στη μάχη. Όπως γράφει ο Διόδωρος Σικελιώτης στο χωρίο της *Ιστορικής Βιβλιοθήκης* του που εξετάστηκε παραπάνω, η νεαρή Αμαζόνα ορκίστηκε πριν την αναμέτρησή της με τον ήρωα να παραμείνει παρθένα, ωστόσο την πρόλαβε ο θάνατος: «αὕτη (Αλκίππη) δ' ὁμόσασα παρθένος διαμενεῖν τὸν μὲν ὄρκον ἐφύλαξε, τὸ δὲ ζῆν οὐ διετήρησεν».

Κλεάνθη Πατεράκη
Δρ Ιστορίας-Αρχαιολογίας Παν/μίου Κρήτης
Κισάμου 98, 731 00 Χανιά
kleanthipater@yahoo.gr



ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AJA *American Journal of Archaeology.*

BCH *Bulletin de correspondance hellénique.*

Hesp. *Hesperia. Journal of the American School of Classical Studies at Athens.*

τους, είναι αποτέλεσμα της φύσης (δηλαδή του «Αλλού»), αντίθετο του πολιτισμού (δηλαδή του «Εδώ»). Σε σχέση με αυτό, αξιοσημείωτο είναι ότι, όπως είδαμε, κατά τον Ψευδο-Απολλόδωρο, η ζώνη ήταν δώρο του Άρη, αρσενικού θεού του πολέμου, στην κόρη του Ιππολύτη — κάτι που παραπέμπει ξανά στη βάρβαρη, πολεμική, μη «φυσιολογική» ιδιοσυγκρασία των θηλυκών πολεμιστριών.

- LIMC Lexicum Iconographicum Mythologia Classicae*. Zürich und München. I-VIII (1981-1997).
- Olympia* Curtius E., Adler F. (hg.), 1890-1897. *Olympia. Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung, im Auftrage des Königlich Preußischen Ministers der geistlichen Unterrichts- und Medizinal- Angelegenheiten*. Berlin: A. Asher & Co.
- Olympia I* Adler F., Partsch J., Weil R., Curtius E., Dörpfeld W., Graef P. (hg.), 1897. *Olympia I. Topographie und Geschichte von Olympia* (Textband). Berlin: A. Asher & Co.
- Philologus Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum. Im Auftrage des Instituts für griechisch-römische Altertumskunde bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*.
- RE Paulys Real-Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*.
- RM Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*.
- Ρίθυμνα Ρίθυμνα: Θέματα Κλασικής Αρχαιολογίας. Πανεπιστήμιο Κρήτης – Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας – Τομέας Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης*. Ρέθυμνο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Abercrombie N., St. Hall και Br. S. Turner, 1994. "Gender". Στο: Abercrombie N., St. Hall και Br. S. Turner, *The Penguin dictionary of sociology*: 180. London/New York: Penguin Books.
- Ashmole B. και N. Yalouris, 1967. *Olympia. The sculptures of the temple of Zeus*. London: Phaidon Press.
- Ashmole B., 1972. *Architect and Sculptor in Classical Greece*. London: Phaidon Press.
- Beazley J. D., 1956. *Attic black-figure vase-painters*. Oxford: Clarendon Press.
- Beckel G., 1961. *Götterbeistand in der Bildüberlieferung griechischer Helden-sagen*. Waldsassen/Bayern: Stiftland.
- Blok J. H., 1995. *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. (Religions in the Graeco-Roman World 120). Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.

- Boardman J., 1990a. "Herakles: A. Herakles Dodekathlos". *LIMC* 5, 1: 5-16. 2: 6-33.
- Boardman J., 1990b. "Herakles: K. Herakles and the Amazons (Labour IX)". *LIMC* 5, 1: 71-73. 2: 83-84.
- Borbein A. H., 1968. Campanareliefs: typologische und stilkritische Untersuchungen. *RM Ergänzungsheft* 14. Heidelberg: Kerle.
- Bothmer, von D., 1957. *Amazons in Greek Art*. Oxford: Clarendon Press.
- Brommer Fr., 1953. *Herakles: Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*. Münster/Köln: Böhlau.
- Brommer Fr., 1956. *Vasenlisten zur griechischen Heldensage. Herakles, Theseus, Aigeus, Erechtheus, Erichthonios, Kekrops, Kodros, Perseus, Bellerophon, Meleager, Peleus*. Marburg/Lahn: N. G. Elwert.
- Brommer Fr., 1971. *Denkmälerlisten zur griechischen Heldensage. 1: Herakles*. Marburg: N. G. Elwert.
- Cook B. F. κ.ά., 2005. *Relief sculpture of the Mausoleum at Halicarnassus*. Oxford: Oxford University Press.
- Diener R., 1980. *Herakles in Olympia. Die Sage vom Kulturschöpfer. Dokumentation eines Dia-Vortrages zur griechischen Kunstmythologie und Sage*. Bad Harzburg: [χ. ε.].
- Feichtinger B. και G. Wöhrle (επιμ.), 2002. *Gender studies in den Altertumswissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Fink J., 1967. *Der Thron des Zeus in Olympia: Bildwelt und Weltbild*. München: Heimeran.
- Fuchs W., 1956. „Zu den Metopen des Heraion von Selinunt“. *RM* 63: 102-121.
- Gibbs L., 1987. "Identifying gender representation in the archaeological record". Στο: Hodder, I. (επιμ.), *The archaeology of contextual meanings*. Cambridge/κ.α.: Cambridge University Press, 79-89.
- Giuliani L., 1979. *Die archaischen Metopen von Selinunt*. Mainz am Rhein: P. von Zabern.
- Grimal P., 1991. *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press (ελλ. μτφρ.).
- Gruppe O., 1918. „Herakles“. *RE Suppl.* III: 910-1121.
- Gruppe O., 1975. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1-2. New York: Arno Press.

- Hausmann U., 1959. *Hellenistische Reliefbecher aus attischen und bootischen Werkstätten: Untersuchungen zur Zeitstellung und Bildüberlieferung*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Hofkes-Brukker C., 1975. *Der Bassai-Fries in der ursprünglich geplanten Anordnung*. München: Prestel.
- Holloway R. R., 1975. *Influences and Style in the Late Archaic and Early Classical Greek Sculpture of Sicily and Magna Graecia*. Louvain: Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art.
- Jacquemin A., 1985. « Note sur la frise du théâtre de Delphes ». *BCH* 109: 585-587.
- Kauffmann-Σαμαρά Α., 1981. "Amazones". *LIMC* 1, 1: 586-653. 2: 440-526.
- Kerkhof R., 2001. *Dorische Posse, Epicharm und attische Komödie*. München/Leipzig: K. G. Saur.
- Klügmann A., 1875. *Die Amazonen in der attischen Literatur und Kunst. Eine archäologische Abhandlung*. Stuttgart: W. Spemann.
- Klumbach H., 1937. *Tarentiner Grabkunst* (Tübinger Forschungen zur Archäologie und Kunstgeschichte 13). Reutlingen: Gryphius-Verlag.
- Koch H., 1955. *Studien zum Theseustempel in Athen* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 47, Heft 2). Berlin: Akademie-Verlag.
- La Coste-Messelière, P. de, 1957. *Fouilles de Delphes. IV: Monuments figurés: sculpture. Fascicule 4: Sculptures du Trésor des Athéniens*. Paris: Ed. de Boccard.
- Langlotz E., 1963. *Die Kunst der Westgriechen in Sizilien und Unteritalien*. München: Hirmer.
- Lapatin K. D. S., 2001. *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévêque P., 1951. « La date de la frise du théâtre de Delphes (1) ». *BCH* 75: 247-263.
- Liegle J., 1952. *Der Zeus des Phidias*. Berlin: Weidmann.
- Mallwitz A., 1972. *Olympia und seine Bauten*. München: Prestel-Verlag.
- Morgan Ch. H., 1962. "The sculptures of Hephaisteion I". *Hesp.* 31: 210-219.
- Pickard-Cambridge A. W., 1927. *Dithyramb, Tragedy and Comedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Pipili M., 1987. *Laconian Iconography of the sixth century B.C.* Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.

- Polignac F. de, 2000. *Η γέννηση της αρχαίας ελληνικής πόλης. Λατρείες, χώρος και κοινωνία (8^{ος}-7^{ος} αιώνας π.Χ.)*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (ελλ. μτφρ.).
- Radermacher L., 1903. *Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben*. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag.
- Richter G., 1966. "The Pheidian Zeus at Olympia". *Hesp.* 35: 166-170.
- Schauenburg K., 1960. „Der Gürtel der Hippolyte“. *Philologus* 104: 1-13.
- Schefold K., 1978. *Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst*. München: Hirmer.
- Schefold K., 1993. *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*. München: Hirmer.
- Schopphoff C., 2009. *Der Gürtel: Funktion und Symbolik eines Kleidungsstücks in Antike und Mittelalter*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Stibbe C. M., 2004. *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahrhunderts v. Chr.* Mainz: Philipp von Zabern.
- Sturgeon M. C., 1977. *Corinth IX 2. Sculpture: the Reliefs from the Theater*. Princeton, N. J.: American School of Classical Studies at Athens.
- Sturgeon M. C., 1978. "A new monument to Herakles at Delphi". *AJA* 82: 226-235.
- Süssenbach U., 1971. *Der Frühhellenismus im griechischen Kampf- Relief: Versuch einer Rekonstruktion der Stilentwicklung vom Mausoleum von Halikarnassos bis zum Großen Altarfries von Pergamon*. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 105). Bonn: Bouvier.
- Trendall A. D., 1967. *The red-figured vases of Lucania, Campania and Sicily*. Oxford: Clarendon Press.
- Trendall A. D., Cambitoglou A., 1978. *The Red-figured Vases of Apulia. I: Early and Middle Apulian*. Oxford: Clarendon Press.
- Treu G., 1897. *Olympia III. Die Bildwerke von Olympia in Stein und Thon*, Berlin: [χ. ε.].
- Vernant J. P., 2003. *Ανάμεσα στο μύθο και την πολιτική*. Αθήνα: Σμίλη (ελλ. μτφρ.).
- Vernant J. P., 2005. *Μύθος και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα: Μεταίχμιο (ελλ. μτφρ.).

- Vidal-Naquet P., 1983. *Ο μαύρος κυνηγός. Μορφές σκέψης και μορφές κοινωνίας στον ελληνικό κόσμο*. Αθήνα: Νέα Σύνορα, Α. Α. Λιβάνη (ελλ. μτφρ.).
- Yaylali A., 1976. *Der Fries des Artemisions von Magnesia am Maander*. Tübingen: Wasmuth.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ul. von, ³1976. *Der Glaube der Hellenen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wright R., 1996. *Gender and archaeology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Züchner W., 1942. *Griechische Klappspiegel*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Berlin.
- Λαμπρινουδάκης Β. Κ., 1983. *Οικοδομικά προγράμματα στην Αθήνα από το 479 έως το 449 π.Χ.* Αθήνα: [χ.ε.]
- Παπαχατζής Ν. Δ., 1979. *Πανσανίου Έλλάδος Περιήγησις: Μεσσηνιακά – Ήλιακά* (βιβλία IV-V, VI). Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Πατεράκη Κλ., 2005. *Το ανατολικό εναέτιο του ναού του Δία στην Ολυμπία. Ρίθυμνα 23*.
- Πατεράκη Κλ., 2009. *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του γλυπτού διακόσμου του ναού του Δία στην Ολυμπία: μυθολογική και πολιτική ερμηνεία*. Διδακτορική διατριβή. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.



**Die Tat des Herakles mit der Amazone (Hippolyte?)
in der antiken Literatur und in der Ikonographie.
Eine unterschiedliche Deutung des Gürtels der Amazone**

KLEANTHI PATERAKI

Zusammenfassung

IN DIESEM Beitrag wird die Tat des Herakles mit der Amazone (Hippolyte?) bearbeitet. Im ersten Niveau wird geforscht, wie der Mythos in der antiken Literatur überliefert wird und wie er in der Ikonographie vorkommt. Im zweiten Niveau werden die Fakten der schriftlichen Überlieferung kritisch bearbeitet, sowohl die alte Form des Mythos von der neuen unterschieden als auch sein Kern von seiner Varianten und Umformungen. Kritisch werden auch die bildlichen Darstellungen des Mythos erarbeitet, um seine alte und neue Form zu finden.

Aus der literarischen Quellen und der Kunst kommt man zur Schlussfolgerung, dass in der alten Form des Mythos die Amazonenkönigin Hippolyte kampflös an Herakles ihren Gürtel übergibt. Während es sich in der neuen Form des Mythos um einen Kampf auf Leben und Tod zwischen Herakles und seinen Gefährten gegen die Amazonen handelt, ohne dass der Gürtel als Kampfziel erkannt wird.

Schließlich wird die Ausdeutung des Gürtels als „Schlüssel-Element“ für die Interpretation des Mythos erforscht. Es wird behauptet, dass der Sinn des Gürtels erotisch ist und dass er mit der tieferen Bedeutung der herakleischen Tat zusammenhängt. Diese sollte im gesamten semantischen Rahmen der zwölf Taten des Helden (des Herakleszyklus) interpretiert werden.

TIMOTHY ROOD

**Herodotus' Proem:
Space, time, and the origins of international relations¹**

HERODOTUS starts his work by promising to display the result of his enquiries into the great and marvellous deeds performed by both Greeks and non-Greeks and in particular to relate the causes of their conflicts. He proceeds at once to offer an account allegedly told by 'learned Persians' (Περσέων ... οἱ λόγιοι): 'it was the Phoenicians who caused the conflict (αἰτίους ... τῆς διαφορῆς) ...'. The account attributed to these 'learned Persians' focuses on the successive abductions of four women. The Asiatic Phoenicians caused the conflict by seizing a Greek woman, Io. Next, the Greeks seized first one Asian woman, Europa, and then another, Medea. Finally, Paris' abduction of the Greek Helen prompted the Greeks to esca-

1 This is a fuller version of a paper delivered at the University of Crete, Rethymnon, in April 2010; I would like to thank the audience for their comments and questions, and particularly Michael Paschalis, Athena Kavoulaki, and Melina Tamiolaki for their hospitality; and Chris Pelling, Tom Phillips, and Marek Węcowski for comments on the written version. Following Immerwahr 1956: 247, I use the term 'proem' of Hdt. 1.1-5 as a whole; the last phrase of my subtitle alludes to the tendency among modern International Relations theorists to look to Thucydides as their foundational text while ignoring Herodotus — but I do not want to suggest that Herodotus should simply replace Thucydides in this exercise in self-definition.

late the conflict by launching an expedition against Troy. Herodotus then follows this short narrative by turning to describe the actions of the man (soon identified as Croesus) ‘who, to my certain knowledge, first undertook criminal acts of aggression against the Greeks’ (1.5.3).

Herodotus’ opening sequence is the most intensively studied section of his whole work. The main areas of scholarly interest have been the following: ‘source citations’ (did Herodotus invent the attribution of the story to ‘learned Persians?’); tone (is the account a parody of Hecataean rationalism?); evidence for the written publication or at least oral dissemination of the *Histories* (does the comic account of the origins of the Peloponnesian War in Aristophanes’ *Acharnians* allude to Herodotus?); temporality (does Herodotus conceive of a separation of myth from history?); and thematic links with the rest of the work, especially the ideas of reciprocity and retaliation.² Building on scholars’ analysis of Herodotus’ interest in temporality and reciprocity, this paper will offer a new way of reading Herodotus’ proem. I will argue that the ‘learned Persians’ narrative offers a subtle analysis of how ideas of spatial as well as temporal differentiation are created by a process of interaction between different human communities. This analysis, I will suggest, can be read against sophistic accounts of the origins of civilized communities: through a Persian mouthpiece, Herodotus in effect supplements the concerns of his contemporaries by offering a sophistic parable on the origins of interstate relations.³ At the same time, I will suggest that the common reading of the proem as a programmatic statement of the importance of reciprocal justice is in important respects mistaken. As we shall see, Herodotus’ account exposes a progressive shift in the role of claims based on ideas of justice and reciprocity, and this shift is itself central to his

2 For recent treatments of the proem, see Pallantza 2005: 131-42 and especially Węcowski 2004, with abundant bibliography. I will discuss in my conclusion the implications of my arguments for previous analyses of the proem. Translations of Herodotus are based on Waterfield 1998; abbreviations follow the *Oxford Classical Dictionary*.

3 For Herodotus’ intellectual context, see above all Thomas 2000.

analysis of spatial and temporal differentiation and the creation of the international order.

I. Spatial differentiation

The account of the 'learned Persians' ends with the claim that it was the Greeks' over-reaction to the abduction of Helen that led to the separation of Asia from Europe/Greece: Ἀπὸ τούτου αἰεὶ ἠγήσασθαι τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι εἶναι πολέμιον. Τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα βάρβαρα οἰκηιοῦνται οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγῆνται κεχωρίσθαι (1.4.4: 'Ever since then, the Persians have regarded the Greeks as their enemies. They think of Asia and the non-Greek people living there as their own, but regard Europe and the Greeks as separate from themselves'). Their account implies that the definition of geographical units such as 'Asia' and 'Europe' is intimately connected with politics: a series of hostile interactions between the inhabitants of these lands has embedded in the Persian consciousness the notion of their geographical distinctness.⁴ This vision of geographical difference as created rather than natural is later supported by Herodotus himself in an extended discussion of the conventionality of continental divisions (4.36-45) — though Herodotus' focus there is the artificiality of defining continental boundaries rather than the historical processes that gave rise to those boundaries.⁵ The Persians do, however, go beyond Herodotus in associating the separation of continents with a state of conflict.

The language of separation (κεχωρίσθαι) that Herodotus' Persians apply to Europe and Asia links their analysis of geographical differentiation with other contemporary developmental accounts. Herodotus' own account of Egypt implies that humans and animals were once undifferentiated and that this state now survives only in Egypt: Τοῖσι μὲν ἄλλοισι ἀνθρώποισι χωρὶς θηρίων ἡ δίαίτα ἀποκέκρικται, Αἰγυπτίοισι δὲ ὁμοῦ θηρίοισι ἡ δίαίτα ἔστι (2.36.2: 'Everywhere

4 Cf. Friedman 2006: 165.

5 Cf. Thomas 2000: 98-100.

else in the world people live separately from animals, but animals and humans live together in Egypt'). The adverb χωρίς ('separate') is here used with a verb (ἀποκρίνεσθαι) that Herodotus uses elsewhere in speaking of the separation of Hellenes from barbarians: ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθείης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον (1.60.1: 'the Greeks had long been distinguished from barbarians by being more clever and less gullible'). Herodotus' language is similar to the vocabulary of separation of elements found in pre-socratic cosmologies, particularly in Anaxagoras.⁶ It recalls, too, the older Hesiodic idea of the separation of heaven and earth as expressed in a fragment of Euripides' *Melanippe*: ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία· / ἔπει δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα ... (fr. 484: 'Heaven and Earth were once a single form, but when they were parted from each other into two ...', trans. Collard and Cropp).⁷ These verbal parallels reinforce the notion that present-day spatial divisions are historically determined rather than essential. And just as the Persians associate the separation of Asia and Europe with conflict, so too some Greek philosophers (notably Empedocles) link the idea of division and multiplicity with strife: the summary of the 'Ionian and Sicilian muses' offered in Plato's *Sophist* alludes to Empedocles among others as claiming 'that being is one and many, and that these are held together by enmity and friendship, ever parting, ever meeting, as the severer Muses assert, while the gentler ones do not insist on the perpetual strife and peace, but admit a relaxation and alternation of them; peace and

6 ἀποκρίνεσθαι is attested several times in Anaxagoras and other pre-Socratics: see the Index to DK (and cf. also διακρίνεσθαι). χωρίζεσθαι is also used by Anaxagoras, though in the extant fragments only in the negative, for a lack of separation (DK 59 B 6, 8); cf. Heraclitus DK 22 B 108 (σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον); and for its use in ethnographic contexts, Hdt. 1.172.1, 3.20.2; Xen. *Anab.* 5.4.34. Note also how forms from διαφέρειν are used at Heraclitus DK 22 B 8, 10, 51, in elaborating the idea of a structural unity created through the mutual adjustment of opposites (Hussey 1972: 43-6); cf. διαφορῆς at Hdt. 1.1.1. I expand here on a point briefly made at Rood 2006: 303.

7 This passage is cited at Diod. 1.7.7, where it is claimed that Euripides was a student of Anaxagoras.

unity sometimes prevailing under the sway of Aphrodite, and then again plurality and war, by reason of a principle of strife' (242d, trans. Jowett).⁸

A similar link between the separation of continents and conflict is made at the start of a famous fifth-century epigram. This poem ([Simonides] XLV) is quoted by Diodorus Siculus as commemorating the battle of Eurymedon (11.62.3), though it is generally taken by modern scholars as referring to Cimon's later Cyprus campaign: ἐξ οὗ γ' Εὐρώπην Ἀσίας δίχα πόντος ἔνειμε / καὶ πόλιας θνητῶν θοῦρος Ἄρης ἐπέχει ('Since the time when the sea first separated Europe from Asia and wild Ares controlled the cities of mortals ...', trans. Campbell). The juxtaposition of 'Europe' and 'Asia' across the hexameter's strong caesura brings out how these units are conceptually equivalent but still importantly distinct; the second line then implies that the control of wild Ares is a consequence of the primal separation between the two continents. The first line of this epigram was in turn appropriated in a late-fifth-century inscription set up by the Lycian dynast Kheriga — a quotation that 'annexes the Greek conception of the separation of Europe and Asia, and turns it into an expression of Asiatic national identity'.⁹ Herodotus may already have been inspired by the same epigram in his (presumably fictive) attribution of an Asiatic identity to the 'learned Persians'.¹⁰

The idea of geographical difference as created rather than natural is reinforced by the 'learned Persians' implicit suggestion that Hellas

8 Cf. e.g. Empedocles DK 31 B 17. For a similar conception applied to language, cf. Hyg. *Fab.* 143 (humans originally spoke one language, but conflict originated after Hermes divided up the different languages and nations), with West 1997: 315 for Near-Eastern parallels.

9 Thonemann 2009: 191; for the epigram, see *CEG* 177.

10 There is no parallel in extant Achaemenid evidence for any Europe/Asia division in Persian thought; Herodotus' own ethnography of the Persians attributes to them a different conception of space (1.134.2: Persian disrespect for other people is in proportion to how far apart they live). For the Greek idea, cf. also the start of Choerilus of Samos' *Persica*: "Ἦγεό μοι λόγον ἄλλον, ὅπως Ἀσίας ἀπὸ γαίης / ἦλθεν ἐς Εὐρώπην πόλεμος μέγας (fr. 1 Bernabé: 'Lead me to another tale, how from the land of Asia / a great war came to Europe').

itself is a created entity. The lack of geographical definition emerges at the start of their account when they define Argos (where the Phoenician traders who seize Io put in) as the most important city ‘in the land which is now called Hellas’ (1.1.2: ἐν τῇ νῦν Ἑλλάδι καλεομένη χώρῃ). The phrase ‘now called’ is common in other mythographic accounts: Herodotus later speaks of the Pelasgians as living in the land ‘now called’ Hellas (8.44.1), and Thucydides picks up this phrase in his own proem (1.2.1); similarly Antiochus of Syracuse wrote of the land ‘now called Italiê’ (fr. 2 Fowler), and Hellanicus of Lesbos of the land ‘now called Tyrrheniê’ (fr. 4 Fowler).¹¹ The sense of temporal distancing expressed by such phrases is particularly strong when, as in all these examples, there is no mention of any earlier name for the land in question.¹²

Herodotus’ account of how the Persians conceive the creation of geographical difference also involves the suppression of other ways of articulating spatial developments. Scholars have noted that there are strong elements of a deliberate selectivity in the Persians’ account. But this selectivity itself (in Carolyn Dewald’s phrase) suggests ‘presence through absence’.¹³ That is, readers of the Persian story are primed to notice the absence of the gods¹⁴ and of other glamorous and romantic elements in the traditional stories (Io’s transformation into a heifer; the golden fleece; the name of the *Argo*).¹⁵ A similar ‘presence through absence’ can be suggested at the spatial level. If in some sense each abduction ‘successively fills in the blank spaces on the map of Herodotus’s world’,¹⁶ the function of defining space is much more strongly expressed in traditional tellings of the women’s stories. After leaving Colchis with Medea, Jason was presented as

11 For other Herodotean examples, see 2.49.3, 5.57.1 (Cadmus coming to what is ‘now called Boeotia’), 4.8.3 (Heracles coming to the land ‘now called Scythia’), 7.94, 8.43.

12 At 2.56.1, by contrast, Herodotus speaks of what is now Hellas but was formerly Pelasgiê.

13 Dewald 1999: 226.

14 Cf. Pelling 1999: 334; 2006a: 83.

15 Cf. Węcowski 2004: 151.

16 Purves 2010: 127; cf. also Dewald 2006: 146 on the spatial range of the myths.

passing through the Planctae (*Od.* 12.69-72) or across the Ocean and then the Libyan desert (*Hes.* fr. 241 M-W; *Pind.* *Pyth.* 4.25-8, 251). Pindar also portrayed Jason's outward journey as involving founding an altar to Poseidon at the mouth of the Inhospitable (Axeinos) Sea and as putting an end to the Clashing Rocks (*Pyth.* 4.203-11). These various representations articulate a vision in which the heroic mythical journey mediates between familiar and unfamiliar space; more crudely, Euripides made Jason allude dismissively to Medea as 'living at the furthest ends of the earth' (*Med.* 540-1). Herodotus, by contrast, makes no attempt to integrate the Argonauts' journey to Colchis into a broader global geography; he merely mentions that the Greeks sailed to Colchian Aea and the Phasis River, with no detail of their route there or back.

Herodotus' spatial selectivity is even more pronounced in relation to Io.¹⁷ He does not offer any detail about her route from Europe to Asia after she has been seized by the Phoenicians; at most, he implies that she was taken straight from Argos to Egypt.¹⁸ In other accounts, she takes a much more circuitous route after she has been turned into a heifer and maddened by a gadfly: from Argos she made for the Adriatic (giving her name to the part of it known as the Ionian Sea), headed east towards the Black Sea (giving rise to the name of the Bosporus), and then passed through Asia Minor and the Levant before arriving in Egypt. The removal of this circuitous route strips Io's travels of their significance within the Greeks' imaginative mythical geography: 'The actual centrality of Greece in the geographical space of the Mediterranean was reinforced by the various myths of wanderings, which helped to create among the Greeks a sense of bal-

17 Cf. how *Plut. Mor.* 856d-e contrasts Herodotus' portrayal of Io with the way all Greeks suppose her 'to have received divine honours at the hands of barbarians and to have won such fame that many seas and the most famous straits were named after her and to be the source from which the most notable royal families sprang' (trans. Perrin).

18 I am not sure why Purves 2010: 126 thinks that Herodotus here 'uses the geographical model of the *periplus*': there is no suggestion of a voyage along a coast.

ance between extremes of climate, customs, and the various stages of civilization. ... Despite tribal disparity and growing geographical dispersion through colonization, all the Greek world was connected by a genealogical tree centered on Io.¹⁹

The break from this mythical geography marked by Herodotus' account is especially significant because Io's travels were an important part of the story of the demarcation of the division between Asia and Europe. This role is brought out particularly well in the account of Io's travels offered by the chorus in Aeschylus' *Supplikes*: † διχῆ † δ' ἀντίπορον / γαῖαν ἐν αἴσᾳ διατέμνουσα πόρον / κυματίαν ὀρίζει // ἰάπτει δ' Ἀσίδος δι' αἴας (544-7: 'she cleaved the waves of the strait, in accordance with destiny, and thus defined the boundary of the land on its distant side; / and she rushed through the land of Asia', trans. Sommerstein). The textual corruption of these difficult lines makes it hard to know Aeschylus' exact meaning, but it is at least clear that he stresses the Bosphorus as a boundary and a point of division (note ἀντίπορον, διατέμνουσα, and ὀρίζει). The division between Europe and Asia seems to be bolstered by an allusion to the etymology of Bosphorus: 'By receiving a name this strait can now truly fulfil the function of delimiting Asia from Europe.'²⁰ It is further reinforced by the mention of Asia in line 547 at the start of a new stanza and by the contrast between the vague summary of Io's travels in Europe and the greater detail on her route through Asia to Egypt. The divide between Europe and Asia is again stressed in the account of Io's journey in the *Prometheus Vincetus*: an etymology of the (Cimmerian rather than Thracian) Bosphorus is offered (732-4); a breakoff comment on the Europe/Asia divide (734-5) separates different sections of Prometheus' narrative; and those sections are themselves distinct in the level of detail they offer to the geography of Europe and Asia.²¹

Though it is clear that Herodotus' 'learned Persians' do conceive Asia and Europe as distinct entities before the Trojan War, they nonetheless see that war rather than Io's travels as the key moment of

19 Davison 1991: 62-3.

20 Friis Johansen and Whittle 1980: ii. 425.

21 Cf. Griffith 1983: 214, 228.

differentiation between the two continents. This focus on the Trojan War is pointed in relation both to Herodotus' literary predecessors and to the war's significance in the rest of the *Histories*. Within the epic tradition, the Trojan War had been marked as a turning-point in the interaction of gods and mortals.²² Herodotus' Persians give that mythical mode of differentiation a spatial twist: the war makes permanent the breach between Asia and Europe. At the same time, the implied Persian claim to all of Asia looks ahead to the concluding section of the *Histories*: Herodotus there reports how the Persian governor Artayctes defends stealing from the tomb of Protesilaus by speaking to Xerxes of 'some Greek who took part in an expedition against your land'; he then pauses to offer an explanation that forms a ring with the opening of the work ('When Artayctes said that Protesilaus had invaded the king's land, he was bearing in mind the fact that the Persians regard all Asia as belonging to them and to whoever is their king at the time', 9.116.3).²³ The Persians' claim to Asia is also implied in the suggestion that Xerxes' invasion of Greece was an act of revenge for the Trojan War: this motivation seems to be implied by Xerxes' visit to Troy on his way to Greece (7.43).²⁴

Projecting the Persian claim to Asia back to the time of the Trojan Wars is shown by other portions of the *Histories* to be tendentious. The Persian claim to Asia is plausible only from the time of Cyrus — and even so the Persians' sharp demarcation of Asia and Europe leaves open the status of the Greeks who live in Asia. The Ionians in Asia are first conquered by Croesus (1.6) and then 'enslaved for the second time' under Cyrus (1.169.2). Twice, resettlement in Europe is proposed as a solution to the problem of these Asiatic Greeks: first Bias proposes that they settle in Sardinia (1.170), and after the victo-

22 See Graziosi and Haubold 2005: 95.

23 For the ring-composition with 1.4.4, cf. Pohlenz 1937: 5; Powell 1939: 80 n. 1; Immerwahr 1966: 146; Boedeker 1988: 42-5; Nagy 1990: 272-3; Harrison 2002: 553; also Ceccarelli 1993: 51-4, who further reads the Artayctes scene (which has a fish portent at 9.120) as restoring the continental equilibrium ruptured by Cyrus' conquest of islanders (cf. Cyrus' fish parable at 1.141).

24 See Haubold 2006.

ry at Mycale the Greeks again deliberate on resettling the Ionians in Europe (9.106). Herodotus also reports some actual migrations away from Asia Minor and the islands (1.164-9: Phocaeans and Teians; 6.22-4: some Samians). The experience of the Ionians underlines the provisional nature of the Persians' early polarizing of Europe and Asia.²⁵

The initial division into Europe and Asia is also shown to be provisional by Xerxes' desire to conquer the whole of Europe (7.8.γ). Xerxes' subsequent polarizing (7.11.3: ...ἵνα ἢ τάδε πάντα ὑπὸ Ἑλλησι ἢ ἐκεῖνα πάντα ὑπὸ Πέρσησι γένηται· τὸ γὰρ μέσον οὐδὲν τῆς ἔχθρης ἐστὶ ('in the end either all Persia [lit. 'this'] will be in Greek hands, or all Greece [lit. 'that'] will be in Persian hands; there is no middle ground in this war') further perverts the Persian perspective in the proem, which was that Europe and Asia were at odds with each other, not that one would inevitably subsume the other.²⁶ Xerxes seems to subscribe to an Empedoclean view of the instability generated by the separation out of opposing units.²⁷

It has emerged, then, that the Persians' initial definition of the dichotomy of Asia and Europe makes complex use of a range of literary and philosophical antecedents. On the one hand, Herodotus implicitly sets their spatial projection against the imaginative geography embedded in traditional tellings of myth and against other

25 On Herodotus' blurring of boundaries, cf. Pelling 1997 — though his focus is on political and cultural rather than strictly geographical divisions. This is not to deny that the Europe/Asia division is important for Herodotus, especially in recounting crossings (1.103.3, 2.103.1, 4.143.1, 5.12.1, 7.20.2, 7.33.1, 7.174.1); cf. also the portent at 1.209.1.

26 Cf. Immerwahr 1966: 44 on 'the disregard shown by the Persian kings, in their Western attacks, of this native doctrine'; also Baragwanath 2008: 248. Romm 1998: 82 sees a temporal shift, though Herodotus uses present tenses for the Persian viewpoint at 1.4.

27 For the attempt to rule both Asia and Europe as problematic from a Greek perspective too, see Themistocles' speech at 8.109.3: while the sincerity of this analysis is undermined by Themistocles' preceding *volte face* and by his personal motivation, his claim that the gods have begrudged Xerxes rule over both continents is presumably at least meant to seem reasonable to his Athenian audience.

modes of commemorating the Persian Wars. At the same time, the Persians' account draws on the world-image expressed by a number of pre-Socratic philosophers. Through this engagement with earlier writers, Herodotus offers a necessarily partial view of the creation of a bipolar international order while also preparing the ground for the deliberations on the instability of bipolarity that he puts in Xerxes' mouth. As we shall now see, Herodotus' account of the creation of spatial difference is supplemented by an analysis of temporal differentiation that has embedded within it a complex pattern of thought about the origins of international relations.

II. Temporal differentiation

We have noted that the idea of temporal distance is suggested within the opening section of the 'learned Persians' narrative: Argos is defined as the most powerful city in what is 'now called Hellas', and the Trojan War is highlighted as the conflict that created a divide between Europe and Asia. This idea of temporal distance is reinforced by the transition at the end of this section: τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου ... Οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγὴν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο (1.5.3, 1.6.2: 'I will talk about the man who, to my certain knowledge, first undertook criminal acts of aggression against the Greeks . . . Croesus was the first non-Greek we know of to have subjected Greeks to the payment of tribute . . .'). Herodotus' criterion for temporal differentiation here is cognitive: he shows 'a common-sense appreciation that (oral) tradition becomes increasingly unreliable the further back it stretches';²⁸ in other words, it is harder to gain knowledge about the distant past.

The idea that Croesus marks a strong temporal divide is complicated by Herodotus' (deliberate) difficulties over beginnings. First-

28 West 2002: 38 n. 60.

ly, Herodotus implicitly defends his choice of Croesus by making a distinction between Cimmerian raiding and Lydian conquest: Πρὸ δὲ τῆς Κροίσου ἀρχῆς πάντες Ἕλληνες ἦσαν ἐλεύθεροι. Τὸ γὰρ Κιμμερίων στράτευμα τὸ ἐπὶ τὴν Ἰωνίην ἀπικόμενον, Κροίσου ἐὼν πρᾶτον, οὐ καταστροφή ἐγένετο τῶν πολιῶν, ἀλλ' ἐξ ἐπιδρομῆς ἀρπαγῆ (1.6.3: 'Before Croesus' reign, all Greeks were free; the Cimmerian expedition which reached Ionia before Croesus' time was a raiding party, intent on pillage, and not a conquest of the communities there'). He then moves backwards by recounting the actions of Croesus' ancestors, showing how they too had been involved in conflict with Ionian Greeks (though admittedly they had not imposed tribute). Croesus marks a new beginning, but this new beginning does not emerge from nothing.²⁹

Despite these complications over beginnings, the patterning of the narrative told by the 'learned Persians' can still be seen as a strong affirmation of the temporal distance between the time of Croesus and the period before the Trojan Wars. Some scholars have seen the story of the successive abductions of women as a parody of epic causality — not just because the abduction of a woman serves to explain a major war, but also because of the way causality is reduced to a narrative of consecutive events (note μετὰ δὲ ταῦτα and μετὰ ταῦτα, 'after this', at 1.2.1 *bis*, 1.3.1). Herodotus could be suggesting that the epistemological barrier between past and present is less important than a division in the treatment of causes — but equally he could be pointing to a contrast with the more serious modes of historical explanation that are suitable for dealing with present-day conflicts by contrast with the traditions handed down about the remote past.³⁰

29 Cf. Rood 2007: 115-16. Powell 1939: 10, by contrast, offers a compositional explanation for the supposedly incoherent transition at 1.6.

30 Cf. Pelling 2000: 155; Węcowski 2004: 151-2, 155, citing ancient (Aristotelian) discussions of the difference between the strong causal plotting found in the *Iliad* and the linear connections typical of the epic cycle; Hornblower 2010: 12 n. 54 objects that disputes over women could arise in historical times, citing the marriage-related disputes that were part of the background to conflict between Selinus and Segesta (Thuc. 6.6.2).

Donald Lateiner has gone further by arguing that this overly simple model of causality is signalled by the repetition of the phrase δίκας διδόναι ('pay the penalty': 1.2.3, 1.3.1, 1.3.2): 'the phrase is useful for describing prehistoric and mythical conflicts in which national, political motives are overshadowed by personal and ethical considerations of primitive "repayment" and "revenge".'³¹

How plausible is Lateiner's claim? Most scholars have preferred to see the ideas of revenge and reciprocity as part of the programmatic force of Herodotus' proem: 'it is the fact, not the explanation, that he cannot take seriously.'³² That is, Herodotus is seen as highlighting through the story told by the Persians a principle of human interaction fundamental to his understanding of history. Particular stress has been laid on the Persians' claim that 'the scores were even' after the first round of women-seizing (1.2.1: Ταῦτα μὲν δὴ ἴσα πρὸς ἴσα σφι γενέσθαι): perhaps inspired by Aubrey de Selincourt's rather loose Penguin translation, scholars have stressed the importance of Herodotus' initial focus on 'tit-for-tat' abductions.³³

Both Lateiner's suggestion that the language of reciprocity is 'primitive' and the dominant scholarly stress on the reciprocity motif as programmatic are problematic. The problem is that these various readings fail to grasp the subtlety of the Persians' analysis. This

31 Lateiner 1980: 30 (though he fails adequately to separate the use of this phrase in accounts of words and thoughts and in the narrative of actions).

32 Gould 1989: 64; cf. also Darbo-Peschanski 1987: 45-6 (on the Herodotean notion of *dikê* as involving a restoration of equilibrium).

33 Selincourt 1996: 3: 'some Greeks, whose name the Persians fail to record — they were probably Cretans — put into the Phoenician port of Tyre and carried off the king's daughter Europa, thus giving them tit for tat.' Note that in Herodotus' Greek, the clause 'they were probably Cretans' is a separate sentence that cuts off the clause translated by Waterfield as 'so far the scores were even' from the preceding narrative of the abduction. 'Tit-for-tat' is used by non-classicists such as Pagden 2008: 2; Maguire 2010: 86; also by e.g. Dewald 2006: 146 ('an arms race of sorts,' with the Greeks 'repaying the easterners tit for tat for the abduction of Io'); Pelling 2006b: 155 (though he also stresses that 'that initial picture of reciprocity and vengeance is supplemented by other patterns of explanation'); Sternberg 2006: 47; Morales 2007: 87.

subtlety is expressed through a key development in the proem that can be grasped only if one separates the two pairs of abductions. In the Io/Europa stage, the idea of reciprocity appears only in the Persians' claim that the abduction of Europa has made the scores even after Io's abduction. The Greeks (identified by the narrator as Cretans) who actually seized Europa were not retaliating for the seizure of Io: why would Cretans (renowned for piracy) be concerned to avenge the Argive Io's abduction? It is the 'learned Persians' who are in retrospect imposing the principle of tit-for-tat on two utterly unconnected events.³⁴ In the Medea/Helen stage, by contrast, the language of reciprocal justice is uttered by characters rather than by the 'learned Persians'. First, after the abduction of Medea, the king of Colchis sends a herald to Greece 'to ask for compensation for the abduction and to demand his daughter back', and the Greeks reply that they (i.e. the Asiatics) did not pay compensation for the abduction of Io (1.2.3). Then, after the abduction of Helen, the Greeks' initial reaction is 'to send men to demand Helen's return and to ask for compensation for her abduction'; in response, 'the others brought up the abduction of Medea and asked whether they expected compensation from others when they paid none and did not return Medea when asked' (1.3.2). The sequence of claim and counterclaim is clarified by verbal repetition; and the shift in the use of language is reinforced by a move towards greater abstraction (verbs are used for all four abductions, but the abstract ἀρπαγή is now used in the representation of characters' thought and speech).³⁵

34 Contrast how the abductions are portrayed as reprisals by e.g. Wardman 1961: 134; Jones 1999: 56; Pelling 2000: 154 (qualified at 155 and 287 n. 51: 'even in those initial exchanges the rhetoric of revenge becomes a matter of excuse and opportunity as much as motivation'); Gould 2001: 301; Purves 2010: 127. Others speak more broadly of reciprocity or reciprocal justice, without explicitly making the crucial distinction between the Persians' interpretation and the characters' motivation: Lloyd-Jones 1971: 50; S. West 2002: 11-12; Whitmarsh 2004: 112.

35 Verbal repetition: in 1.2.3-3.2, note (in addition to the repetition of ἀρπαγή-roots, carried over from the first pair of abductions), πέμψαντα, αἰτέειν τε δίκας τῆς ἀρπαγῆς ... ἀπαιτέειν, ἔδοσαν ... δίκας τῆς ἀρπαγῆς, δώσειν, οὐ δώσει δίκας,

It is not that the characters who abduct Medea and Helen are motivated by revenge. Retaliation was no more an issue in the abduction of Medea than it was in the abduction of Europa: even the 'learned Persians' stress that the Greeks were now taking the initiative in wrongdoing. And when Paris decides to steal a Greek wife, it is not to punish the Greeks for the abduction of Medea, but because 'he was absolutely certain that he would get away with it, unpunished' (1.3.1). That is, it is because there has been no retaliation that Paris abducts Helen.³⁶ The very absence of tit-for-tat retaliation in the past leads him to draw a false inference about the future: as the Greeks had not had to give up Medea, he would not have to give up his Greek wife.

The language of reciprocal justice used by characters in the Medea/Helen stage is itself tendentious. When the Greeks justify their refusal to respond to the Colchian claims for justice by citing the precedent of the lack of response to the seizure of Io, they agree with the 'learned Persians' in casting initial blame on the Asiatics (Phoenicians). But they ignore firstly the fact that the Greeks had not asked for compensation and secondly the fact that a position of equality had been restored (on the Persian reading at least) by the abduction of Europa.³⁷ Their refusal to give up Medea in turn provides a precedent for the Trojans' refusal to give up Helen. The pattern of tendentious rhetoric (with one piece of self-interested speech-making preparing the ground for another) itself leads to an escalation of conflict: justifications by appeal to one-sided readings of the past together with Paris' misguided inference from the past cause a repetition of

διδόναί, πέμπσαντας, ἀπαιτέειν ... δίκας τῆς ἀρπαγῆς αἰτέειν (forming a chiasmus), ὡς οὐ δόντες αὐτοὶ δίκας, ἀπαιτεόντων, δίκας. For the phrase δίκας τῆς ἀρπαγῆς (1.2.3, 1.3.2), cf. Aesch. *Agam.* 534 ὀφλῶν γὰρ ἀρπαγῆς τε καὶ κλοπῆς δίκην, with Fraenkel 1950 ad loc; Ghali-Kahil 1955: 125; Turasiewicz 1981: 151; and more generally Haubold 2006: 50, comparing Attic tragedians' application of fifth-century legal conceptions to the epic past.

36 Rightly Pelling 2000: 269 n. 26; Hutton 1911: 36, by contrast, speaks of Paris seizing Helen 'to equalize matters'.

37 Cf. Maguire 2009: 86 on their sophistry.

the pattern — except now the woman seized is no longer defined as ‘daughter of the king’ (1.1.3, 2.1, 2.2), but only by her name, Helen.³⁸ The change is perhaps a hint that the subsequent escalation is caused in part by the fact that, unlike the earlier women, she is married.

The striking imbalance between the two pairs of abductions highlights a historical development that has resulted from increasing contact between the inhabitants of the two continents. The equivalence that the Persians see between the abductions of Io and Europa is the product of their own interpretation, not inherent in the motivation of the characters. With Medea and Helen, by contrast, the characters begin interpreting the new abductions in the light of earlier instances, making competing claims for compensation and justice. The language of reciprocity now happens by design — but it is never a simple balance, never as simple as tit-for-tat, ἴσα πρὸς ἴσα.³⁹ At the same time, the appearance of such language also points up its absence in the first part of the Persians’ narrative. Io and Europa are in effect defined as living in an era before the creation of the framework of interstate interaction that appears after Medea’s abduction.

The abductions as a group are themselves marked as chronologically prior. It is not just that the final abduction leads to the Trojan War, which (on the Persian reading) creates a lasting state of hostility between Europe and Asia. It is also that the word used for the abductions (ἀρπαγή) itself could have connotations of primitivism. Many practices in Sparta and Crete were seen by other Greeks as old-fashioned, and it is notable that the language of ἀρπαγή was applied both to the seizure of women in the Spartan marriage ritual (Plut. *Lyc.* 15.3-4, cf. Hdt. 6.65.2) and to the seizure of youths in a Cretan pederastic ritual (Strabo 10.4.21 = Ephorus, *FGrHist* 70 F 149).⁴⁰ Thucy-

38 Cf. Walcot 1978: 139; Long 1987: 48 (with 39-49 on the broader use of repetition in this section).

39 The most similar formulation in the *Histories* is in the Persian challenge to the Spartans to a fight at Plataea, ἴσοι πρὸς ἴσους (9.48.4) — a challenge the Spartans meet with silence. Cf. more broadly Braund 1998 on Herodotus’ work as an enquiry into the problematic of reciprocity.

40 For the Cretan and Spartan constitutions as old-fashioned, cf. Arist. *Pol.*

dides in his *Archaeology* (an account of the development of Greece) applies the term to raids on unwalled cities and villages in early days of seafaring (1.5.1). Within Herodotus, the distinction between women-seizing and the Trojan War is repeated, as we have seen, in the contrast between the Cimmerian raid and Croesus' subjection of the Ionians: the implication is that the Cimmerian raid in some sense represents a more primitive mode of oppression than Croesus' exaction of tribute. The term ἀρπαγή is also found in Herodotus' account of the origins of Deioces' tyranny in Media (1.96-8), a section heavily influenced by sophistic accounts of human development. Herodotus starts by telling how Deioces 'had designs on becoming a tyrant. ... he began to practise integrity in a more wholehearted and thorough fashion ... even though there was at the time considerable lawlessness (ἐούσης ἀνομίης πολλῆς) throughout Media, because he was well aware of the incompatibility of lawlessness and justice.'⁴¹ Appointed as a judge, Deioces began to earn a good reputation for justice. This reputation spread to other villages, and he was invited to judge more and more cases — until he refused. And then, 'when theft and lawlessness (ἀρπαγῆς καὶ ἀνομίης) returned to the villages, and on a far greater scale than before, the Medes met and considered what action to take'. They duly decided to make Deioces their king, and 'once power was in his hands, Deioces insisted that the Medes build a single city and maintain this one place'. Just as Deioces' building of Ecbatana marks a move away from the Medes' (old-fashioned) life in scattered settlements, so too his institution of justice marks a move from the primitive state of negation implied by ἀρπαγή and lawlessness. The Deioces narrative as a whole confirms that the proem can be read as depicting an early state of lawlessness in interstate relations.⁴²

1271b21-4; for the perception of links between them, see Walbank 1957-79: i. 726-7; on the Cretan ritual, see Davidson 2007: 300-15.

41 Literally 'the unjust is hostile to the just' (τῷ δίκαιῳ τὸ ἄδικον πολέμιόν ἐστι); for this principle of opposites as hostile, cf. τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι ... πολέμιον at 1.4.4.

42 ἀρπαγή is also picked up in Herodotus in the name of Harpagus, who is sub-

Herodotus' presentation of the abductions of Io and the other women as belonging to a time of primitive lawlessness rests on a selective use of the Greek mythographic tradition as we saw in his construction of the spatial division of Asia and Europe. In particular, the contrast between the two pairs of abductions ignores stories that suggest that the seizure of Io and Europa was not taken as lightly as the proem implies.⁴³ A concerted search for Io is mentioned in various sources: Diodorus Siculus tells how Cynus was sent out by Inachus to find Io with instructions not to come back until he found her, and then after wide travels founded Cynus (5.60.4-5); Strabo mentions a search by Triptolemus, again in connection with city-foundations (16.2.5: some of his companions founded Tarsus and his descendants settled at Antiocheia); while Parthenius tells of a fruitless search by Lycus which led to his settling at Caunus (*Amat. narr.* 1, drawing on Nicaenetus, *Lycus*, and Apollonius of Rhodes, *Foundation of Caunus*). While these stories are first attested only after Herodotus' time, the historian was certainly aware of stories about the search for Europa: he later mentions that Cadmus left some Phoenicians on 'the island which is now called Thera' during his search for Europa (4.147.4-5). Further elements in the tradition appear in Diodorus Siculus, who reports that Cadmus came to Samothrace during his search for Europa and married Harmonia there (5.48.5), and Apollodorus, who mentions settlements founded by those sent to search for Europa (3.1.1: by Phoenix in Phoenicia, Cilix in Cilicia, Thasus on the island off Thrace, Cadmus and his mother Telephassa in Thrace (from where Cadmus later settled in Boeotia, 3.4.1)).⁴⁴

By neglecting stories about the search for Io and Europa, Herodotus ensures that the story the Persians tell in the proem stages a process of historical differentiation: the interaction between differ-

jected to a cannibalistic feast and then gains revenge by betrayal (cf. Burkert 1983: 108-9). While the term does of course occur in contemporary contexts, it is often applied to raids by non-Greeks.

43 Cf. the Egyptians' story about their search for priestesses seized by Phoenicians (Hdt. 2.54).

44 Cf. Hyg. *Fab.* 178; West 1985: 83 n. 114.

ent peoples moves from being (implicitly) free from appeals to justice to being marked by disputes over justice and claims for compensation.⁴⁵ This change in relations between different peoples can be paralleled in contemporary accounts of the origins of law within the state. Evolutionary models of the formation of human society often defined the earliest human period in terms of negation,⁴⁶ and revealed the gradual creation of moral conceptions: in the famous story told by Plato's Protagoras, for instance, humans at first moved from scattered settlements into communities for the sake of mutual aid, but they lived without justice until Zeus endowed humans with the concept of *dikê* (*Prt.* 320c8-323e4); this story also shares some common features with Herodotus' account of Deioces.⁴⁷ Such fables about the internal organisation of states are matched by the focus

45 The image of hostility resulting from clashing attitudes contrasts with the society created by the union of the Amazons and Scythians (4.110-17), which is marked by a process of gradual adaptation. Cf., from a slightly different perspective, Dewald 1981: 120-1 n. 27: 'It is the act of exchanging women back and forth that causes East and West to define themselves, and to define their differences with each other'; Dewald's approach is interestingly developed by Bergren 1983: 75-8.

46 For negation in accounts of early cosmic and human life, cf. Davies 1988; the negative figuration is only implicit in Herodotus' proem.

47 Ubsdell 1983: 118-21 and Arieti 1995: 120 draw links between these two accounts; note also Pelling 2007: 30 on 'this couching of political thought in narrative form, in a way that need not be conceived as literal truth but rather as a modelling of the human interaction that underlies the growth of a community' — an insightful remark that could be transferred to my analysis of the proem as a modelling of interstate interaction. For the gradual emergence of laws and justice, cf. also Archelaus, DK 60 A 1, 4; Critias, DK 88 B 25.1-8 (the famous *Sisyphus* fragment also attributed to Euripides); golden age accounts by contrast portray the distant past as an era of now-lost justice (e.g. Aratus, *Phaen.* 100-36 portrays Dike mingling with humans in the golden age, but progressively becoming more distant). Polybius' account of the origins of justice (6.5.10-6.9) offers an especially interesting contrast to Herodotus because ethical ideas arise from self-interested attempts to stop the neglect of reciprocal obligations after the formation of human communities; if (as is possible but by no means certain) there were fifth-century precedents for this idea, Herodotus' proem could be read as implicitly highlighting the difference in the role of justice in intra- and inter-state relations.

in Herodotus' proem on changing interactions between states. In Herodotus' proem, however, *dikê* does not ensure respect between different peoples: rather the concept of justice in relations between states is a creation of self-defeating rhetoric that does nothing to contain, and may even encourage, the spread of conflict. The 'learned Persians' image of exchange leading to an escalation of conflict also contrasts with the much more positive models of exchange offered by some contemporary Greek sources: Theseus' developmental account in Euripides' *Supplikes*, for instance, claims that sea voyages enabled people to gain through exchange what their own lands lacked (209-10), while the author of the *Anonymus Iamblichi* suggests that mutual trust encouraged the circulation of goods (DK 89 F 7.1).⁴⁸ Herodotus' Persians offer a constructivist account of how the language of justice comes to be applied to interstate disputes; underlying it is a realistic awareness that such language tends to mask self-interested motives while failing to halt the escalation of conflict.



It remains to consider the implications of my analysis for previous scholarly approaches to Herodotus' proem. I have suggested that the idea that the Persians depict a series of tit-for-tat retaliations is in important respects wrong: the only act of retaliation recounted by the Persians is the Greek attack on Troy — and (as the Persians make a point of complaining⁴⁹) this was not a tit-for-tat attack. As for the abduction of Europa, the point is not just that it was not an act of

48 Cf. also (with Guthrie 1971: 81 n. 1) Isoc. *Paneg.* 42 on how trade through the Piraeus makes up for the shortcomings of individual places.

49 1.4.2-3: 'Although the Persians regard the abduction of women as a criminal act, they also claim that it is stupid to get worked up about it and seek revenge for the women once they have been abducted ... The Persians claim that whereas they, on the Asian side, did not count the abduction of women as at all important, the Greeks raised a mighty army because of a woman from Lacedaemon, and then invaded Asia and destroyed Priam and his forces.' For parallel denunciations of fighting for Helen alone, cf. Groten 1963: 83 n. 4; also the implications of Herodotus' own reasoning at 2.120.2-3.

retaliation for Io's seizure, but that it could not have been: the political conditions were not at that time in place for Cretans to have any concern for avenging the abduction of an Argive woman.

My suggestion that the proem can be read as a sophistic experiment may seem to support the view (associated with Fehling) that Herodotus' 'source citations' are a fictional device.⁵⁰ This is not to say, however, that Herodotus attributes the story to the Persians in order to make his invention credible: the reader is clearly meant to see that the Persians tell a story that puts the Greeks in a bad light (and Herodotus makes the point even clearer by mentioning the Phoenicians' own version, which exculpates them from responsibility for Io's abduction (1.5.2)).⁵¹ Rather, the beginning of the work involves (in Carolyn Dewald's words) 'the creation of an initial binary division between two different voices': through his own firm narratorial positioning, Herodotus exposes the partiality and limitations of Persian (and by implication other Greek) stories.⁵²

Reading the proem as a sophistic treatise may, conversely, seem to run counter to the idea that it is a parody. The idea that it was Hecataean rationalism that Herodotus was parodying was never that plausible anyway: the method employed by Hecataeus and other rationalizing mythographers was to replace the fantastic with a less fantastic equivalent, not to omit it altogether, as Herodotus' Persians do.⁵³ At most, then, the proem can be read as a parody of simplistic epic causality — and even then the parody should be taken not as 'a sheer deflating technique, but rather as a provision of a model to build on and refer to'.⁵⁴ As regards the abduction of women, however,

50 Fehling 1989: 50-7.

51 For a critique of Fehling, see Luraghi 2001. My analysis may also, as Marek Węcowski suggests, sharpen the contrast between the method of citation employed at 1.1 and that employed later in the *Histories*.

52 Dewald 2002: 271; cf. Dewald 1987: 168; 1999: 228-33. The construction of these voices (together with the challenge to interpret narrative absences) can also be seen as one of the ways in which Herodotus' techniques train the reader (see more broadly Baragwanath 2008).

53 Rightly Węcowski 2004: 151; contrast e.g. Flory 1987: 25; Lateiner 1989: 38.

54 Pelling 2000: 155.

it must also be stressed that the insignificance of women as a cause of war is overtly thematized by the Persians themselves in their criticism of the Greeks for launching the Trojan War simply to recover Helen (1.4.2-3: see note 49). The seriousness of the Persians' objection makes the parody, if parody it is, seem rather heavy-handed. In any case, the motif of abduction in itself can be read, I have suggested, in the light of contemporary developmental accounts of human origins.⁵⁵

It has also often been claimed that Herodotus' proem is itself parodied in Aristophanes' *Acharnians* (produced at the Lenaea in 425 BC).⁵⁶ The alleged parody occurs in a speech where Dicaeopolis denounces the Peloponnesian War by offering a comic account of its origins:

It was men of ours ... some bent, ill-struck pieces of humanity, worthless counterfeit foreign stuff, who began denouncing the Megarians' little woollen cloaks, and if they saw anywhere a cucumber or a young hare, or a piglet, or some garlic or lump-salt, it was declared Megarian and sold up the same day. Now that, to be sure, was trivial and purely local; but then some cottabus-playing young rakes went to Megara and stole a whore called Simaetha. After that the Megarians, garlic-stung by the smart, stole two whores of Aspasia's in retaliation. And from that broke forth the origin of the war upon all the Greeks: from three prostitutes. (515-29, trans. Sommerstein)

55 My sophistic reading still leaves open the possibility that the proem may be found humorous in itself even if it is not narrowly parodic.

56 See e.g. Forrest 1963: 8; Dover 1972: 87; Cobet 1977: 10-12. Against the allusion, see Fornara 1971: 28, 1981: 153-4; MacDowell 1983: 151; Thomas 2000: 20 n. 59 and Asheri 2007: 51 are uncertain. Some scholars see both Herodotus and Aristophanes as parodying the same type of explanation (Drews 1973: 90; Pelling 2000: 154-5), while Lang 1972: 412 sees Aristophanes as consciously parodying a parody.

Dicaeopolis' account, like Herodotus', focuses on the seizure of women. It also uses a similar transitional phrase (ταῦτα μὲν δὴ μικρὰ κάπιχώρα (523) ~ Ταῦτα μὲν δὴ ἴσα πρὸς ἴσα (1.2.1)).⁵⁷ There are, however, notable differences in the way the two ταῦτα μὲν δὴ-clauses operate. In Herodotus the phrase introduces a contrast between the first and second rounds of abductions; in Aristophanes it introduces a contrast between stealing food and abducting women. And while it is true that in both authors the abduction of women is capped by the move to war, the two accounts do not have the same rhythm: in Herodotus the seizing of one woman is followed by the seizing of another; in Aristophanes there is an escalation (two prostitutes are stolen for one). Still more importantly, while the women in Aristophanes are stolen in retaliation, I have suggested that this is not the case with Herodotus' women. So if Aristophanes' account was glancing towards Herodotus, he was initiating a long history of misreading.

What of the distinction between myth and history? Herodotus' confident transition to Croesus at the end of the Persians' story has often been taken as heralding a separation between mythical and historical time.⁵⁸ Herodotus himself, however, did not conceptualize the break between the Trojan War and the time of Croesus in terms of myth and history. Indeed, it is notable that in the proem he separates himself from the epic tradition (where the superior strength and divine descent of some of the heroes is stressed) by making no qualitative difference in the nature of humans involved and by stripping away any divine role. We have also seen that Herodotus adopted a common-sense approach to the difficulty of gaining accurate knowledge about the past, and part of his common sense lay in his recognition that the difficulty will vary according to the type of knowledge

57 The use of ταῦτα μὲν δὴ is stressed by Powell 1939: 77; Sansone 1985: 6-7.

58 For the idea that Herodotus separates mythical and historical time, see e.g. Pohlenz 1937: 5-6; against, see esp. Hunter 1982: 93-107; Evans 1991: 105-6; Harrison 2000: 196-207; Feeney 2007: 72-6; for the importance of not minimizing the move at 1.5.3, Fowler 1996: 83-6 (against Fehling 1989: 58-9). Vannicelli 2001: 213-14 compares the shift at the start of Book 2; cf. more broadly Pelliccia 1992 for the form of the proem.

involved.⁵⁹ His flexibility is further shown by the fact that he is later prepared to accept without overt questioning parts of the story told by the ‘learned Persians.’⁶⁰ His interest in questioning the accuracy of traditions about the past depends in part on the use that is being made of those traditions in his own present.

Herodotus’ initial temporal differentiation between the Trojan War and the time of Croesus is also subjected to the same blurring that we saw with the Persians’ spatial division between Europe and Asia. Herodotus later shows how claims about justice and leadership are still made on the basis of the distant past: the very fact that the Persians bolster their own standing by attributing blame for the escalation of the conflict to the Greeks illustrates how the time of Herodotus’ present is shaped by beliefs about earlier eras. Later Herodotus exposes the exploitation of the Trojan War by Greeks: the Athenian participation is invoked in a dispute over their claim to Sigeum (5.94.2), and the war is evoked in disputes over the leadership or formation of the Greek alliance against Persia (7.159, 7.161, 7.169, 7.171).⁶¹ At the same time, Herodotus’ own implied comment in the proem on the difficulty of knowledge about the Trojan War may seem to undermine such claims: he is careful to add a strong note of caution (κατὰ τὰ λεγόμενα, 7.20.2) when he himself makes a claim for the greatness of Xerxes’ expedition by contrasting it with (among others) the Trojan War.⁶²

Herodotus also complicates the cognitive contrast between the recent and distant past by showing how events he himself relates begin to be exploited and manipulated by speakers within the *Histo-*

59 See Herodotus’ treatment of the evidence provided by Egyptian priests in book 2 and especially the reconstruction (partly with the help of Homeric epic) of Helen’s role in the Trojan War at 2.112-20.

60 Cf. Flory 1987: 166 n. 3.

61 On the Trojan Wars in Herodotus, see Neville 1977; also Bowie 2001: 65, who suggests that Simonides’ use of the Trojan War/Persian Wars parallel in his Plataea poem may explain the prominence of the Trojan War in Herodotus’ proem.

62 Cf. Immerwahr 1956: 249 n. 12, who notes that the Trojan War is also covered by ἴδμεν (‘we know’); Cobet 2002: 408, who notes Herodotus’ less emphatic distancing at 7.20 as opposed to the proem.

ries. The story of Harmodius and Aristogiton is invoked in Miltiades' appeal to Callimachus before the battle of Marathon (6.109.3, with a self-conscious allusion to memorialization) even though Herodotus' own account brings out that their actions, far from bringing an end to the tyranny, in fact made it worse (5.55, 62.2). Later, the battle of Marathon is itself invoked as a solo Athenian victory by Athenian speakers (9.27.5-6) in a way which recalls the tradition of Athenian patriotic oratory, yet runs counter to Herodotus' own account, which has mentioned the Plataeans' presence.⁶³ The *Histories* as a whole are shaped by an awareness of the manipulation of the past: the tendency to base claims on the distant past (the Trojan War) comes to be replaced by claims made on the more recent past — and the more recent past is itself distorted.

Herodotus' narratorial stance in the proem, then, is complex in its own right and made more complicated still by the proem's interaction with later sections of the work. John Moles has eloquently expressed that complexity by explaining how 'Herodotus has it all possible ways': 'he uses the sandwiched material to begin his work in great style, to maintain the association between that work and Homer's *Iliad*, to entertain his readers, to suggest ideas dear to himself — yet he also distances himself from it and makes a distinction between myth and solid, verifiable history.'⁶⁴ My own analysis has also suggested that Herodotus has it all possible ways — but in some significantly different ways. In particular, I have pointed to an even broader range of intertexts: through the story he puts in the mouth of the 'learned Persians', Herodotus defines his own project and the world his work creates against spatial and temporal configurations expressed in epic and tragedy as well as in earlier cosmological and contemporary anthropological speculation. He abducts whatever

63 Note also that the Athenians' closing comment ('this is hardly the time and place for us to be quarrelling about what station we are to hold') hints at the later Greek quarrel over leadership, picking up the explicit prolepsis at 8.3 (cf. also 6.98).

64 Moles 1993: 96.

takes his fancy from his literary predecessors the better to prepare the ground for his own radically new creation.⁶⁵



Timothy Rood
 St Hugh's College
 University of Oxford
timothy.rood@st-hughs.ox.ac.uk

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Arieti J.A., 1995. *Discourses on the First Book of Herodotus*. Lanham, MD/London.
- Asheri D., 2007. 'General Introduction', in D. Asheri, A. Lloyd, and A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, ed. O. Murray and A. Moreno, Oxford, 1-56.
- Baragwanath E., 2008. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford.
- Bergren A.L.T., 1983. 'Language and the Female in Early Greek Thought', *Arethusa* 16: 69-95.
- Boedeker D., 1988. 'Protesilaus and the end of Herodotus' *Histories*', *ClAnt* 7: 30-48.
- Bowie E.L., 2001. 'Ancestors of Historiography in Early Greek Iambic and Elegiac Poetry?', in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 45-66.
- Braund D., 1998. 'Herodotus on the problematics of reciprocity', in C. Gill, N. Postlethwaite and R. Seaford (eds), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 159-80.

⁶⁵ Cf. Herodotus' use of the verb ἀρπάζειν of literary theft at 2.156.6: a hint that the poem's (or indeed any) narrative of the theft of Helen is always already a form of literary theft.

- Burkert W., 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trans. P. Bing, Berkeley/London (Germ. orig. 1972).
- Ceccarelli P., 2003. 'La fable des poissons de Cyrus (Hdt. I, 141): son origine et sa fonction dans l'économie des *Histoires* d'Hérodote', *Metis* 8: 29-57.
- Cobet J., 1977. 'Wann wurde Herodots Darstellung der Perserkriege publiziert?', *Hermes* 105: 2-27.
- _____. 2002. 'The Organization of Time in the *Histories*', in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, and H. van Wees (eds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden/Boston/Köln, 387-412.
- Darbo-Peschanski C., 1987. *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris.
- Davidson J., 2007. *The Greeks and Greek Love*, London.
- Davies M., 1988. "'Ere the World Began To Be": Description by Negation in Cosmogonic Literature', *Prometheus* 14: 15-24.
- Davison J.M., 1991. 'Myth and the Periphery', in D. C. Pozzi and J. M. Wickersham (eds), *Myth and the Polis*, Ithaca, NY, 49-63.
- Dewald C., 1981. 'Women and Culture in Herodotus' *Histories*', *Women's Studies* 8: 93-128.
- _____. 1987. 'Narrative surface and authorial voice in Herodotus' *Histories*', *Arethusa* 20: 147-70.
- _____. 1999. 'The Figured Stage: Focalizing the Initial Narratives in Herodotus and Thucydides', in T. Falkner, N. Felsen, and D. Konstan (eds), *Contextualizing Classics: Ideology, Performance, Dialogue*, Lanham, MD, 221-52.
- _____. 2002. "'I didn't give my own genealogy": Herodotus and the authorial persona', in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, and H. van Wees (eds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden/Boston/Köln, 267-89.
- _____. 2006. 'Humour and Danger in Herodotus', in C. Dewald and J. Marincola (eds), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 145-64.
- Dover K.J., 1972. *Aristophanic Comedy*, Berkeley/Los Angeles.
- Draws R., 1973. *The Greek Accounts of Eastern History*, Cambridge, MA.
- Evans J.A.S., 1991. *Herodotus, Explorer of the Past: Three Essays*, Princeton.

- Feeney D., 2007. *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley.
- Fehling D., 1989. *Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention, and Narrative Art*, trans. J.G. Howie, Leeds.
- Flory S., 1987. *The Archaic Smile of Herodotus*, Detroit.
- Fornara C., 1971. 'The date of Herodotus' publication', *JHS* 91: 25-34.
- _____. 1981. 'Herodotus' Knowledge of the Archidamian War', *Hermes* 109: 149-56.
- Forrest W.G., 1963. 'Aristophanes' *Acharnians*', *Phoenix* 17: 1-12.
- Fowler R.L., 1996. 'Herodotos and his Contemporaries', *JHS* 116: 62-87.
- Fraenkel E., 1950. *Aeschylus: Agamemnon*, 3 vols (Oxford).
- Friedman R., 2006. 'Location and Dislocation in Herodotus', in C. Dewald and J. Marincola (eds), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 165-77.
- Friis Johansen H., and E.W. Whittle (eds), 1980. *Aeschylus: The Suppliants* (3 vols), Copenhagen.
- Ghali-Kahil L.B., 1955. *Les Enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, Paris.
- Gould J., 1989. *Herodotus*, London.
- _____. 2001. *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford.
- Graziosi B., and J. Haubold, 2005. *Homer: The Resonance of Epic*, London.
- Griffith M. (ed.), 1983. *Aeschylus: Prometheus Bound*, Cambridge.
- Groten F.J., 1963. 'Herodotus' use of variant versions', *Phoenix* 17: 79-87.
- Guthrie W.K.C., 1971. *The Sophists*, Cambridge.
- Haubold J., 2006. 'Xerxes' Homer', in E. Bridges, E. Hall, and P.J. Rhodes (eds), *Cultural Responses to the Persian Wars*, Oxford, 47-64.
- Harrison T., 2000. *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford.
- _____. 2002. 'The Persian Invasions', in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, and H. van Wees (eds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden/Boston/Köln, 551-78.
- Hornblower S., 2010. *Thucydidean Themes*, Oxford.
- Hunter V.J., 1982. *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton.
- Hussey E., 1972. *The Presocratics*, London.

- Hutton M., 1911. 'The Mind of Herodotus', *TAPA* 42: 33-43.
- Immerwahr H., 1956. 'Aspects of Historical Causation in Herodotus', *TAPA* 81: 241-80.
- _____. 1966. *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland.
- Jones C.P., 1999. *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge, MA/London.
- Lang M., 1972. 'War and the Rape-Motif', *Proceedings of the American Philological Society* 116: 410-14.
- Lateiner D., 1980. 'A Note on ΔΙΚΑΣ ΔΙΑΔΟΝΑΙ in Herodotus', *CQ* 30: 30-2.
- _____. 1989. *The Historical Method of Herodotus*, Toronto/Buffalo/London.
- Lloyd-Jones H., 1971. *The Justice of Zeus*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Long T., 1987. *Repetition and Variation in the Short Stories of Herodotus*, Frankfurt.
- Luraghi N., 2001. 'Local Knowledge in Herodotus' *Histories*', in id. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 138-60.
- MacDowell D., 1983. 'The nature of Aristophanes' *Akharnians*', *G&R* 30: 143-62.
- Maguire L., 2009. *Helen of Troy: From Homer to Hollywood*, Oxford.
- Moles J.L., 1993. 'Truth and untruth in Herodotus and Thucydides', in C. Gill and P. Wiseman (eds), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, 88-121.
- Morales H., 2007. *Classical Mythology: A Very Short Introduction*, Oxford.
- Nagy G., 1990. *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore/London.
- Neville J.W., 1977. 'Herodotus on the Trojan War', *G&R* 24: 3-12.
- Pagden A., 2008. *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West*, Oxford.
- Pallantza E., 2005. *Der Troische Krieg in der nachhomerischen Literatur bis zum 5. Jh. v. Chr.*, Stuttgart.
- Pelliccia H., 1992. 'Sappho 16, Gorgias' *Helen*, and the preface to Herodotus' *Histories*', *YCS* 29: 63-84.
- Pelling C., 1997. 'East is East and West is West – Or are They? National Stereotypes in Herodotus', *Histos* 1, <<http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1997/pelling.html>>.

- Pelling C., 1999. 'Epilogue', in C.S. Kraus (ed.), *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, Leiden/Boston/Köln, 325-60.
- _____. 2000. *Literary Texts and the Greek Historian*, London.
- _____. 2006a. 'Homer and Herodotus', in B. Currie, M. Clarke, and R.O.A.M. Lyne (eds), *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition Presented to Jasper Griffin by Former Pupils*, Oxford, 75-104.
- _____. 2006b. 'Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian Logos', *ClAnt* 25: 141-77.
- _____. 2007. Review of M. Meier et al., *Deiokes, König der Meder*, *CR* 57: 29-30.
- Pohlenz M., 1937. *Herodot. Der erste Geschichtschreiber des Abendlandes*, Leipzig/Berlin.
- Powell J.E., 1939. *The History of Herodotus*, Cambridge.
- Purves A., 2010. *Space and Time in Ancient Greek Narrative*, Cambridge.
- Romm J., 1998. *Herodotus*, New Haven.
- Rood T., 2006. 'Herodotus and Foreign Peoples', in J. Marincola and C. Dewald (eds), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 290-305.
- _____. 2007. 'Herodotus', in I.J.F. de Jong and R. Nünlist (eds), *Time in Ancient Greek Narrative (Studies in Ancient Greek Narrative 2; Mnemosyne Supplement 291)*, Leiden, 115-30.
- Selincourt A. de (trans.), 1996. *Herodotus: The Histories*, rev. J. Marincola, Harmondsworth (orig. edn 1954).
- Sternberg R.H., 2006. *Tragedy Offstage: Suffering and Sympathy in Ancient Athens*, Austin, TX.
- Thomas R., 2000. *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge.
- Thonemann P., 2009. 'Lycia, Athens and Amorges', in J. Ma, N. Papazarkadas, and R. Parker (eds), *Interpreting the Athenian Empire*, London, 167-94.
- Turasiewicz R., 1981. 'Some Remarks on Political Terms in Aeschylus', in E.G. Schmidt (ed.), *Aischylos und Pindar: Studien zu Werk und Nachwirkung*, Berlin, 145-53.

- Ubsdell S., 1983. 'Herodotus on Human Nature: Studies in Herodotean Thought, Method and Exposition' (Oxford D.Phil. thesis).
- Vandiver E., 1991. *Heroes in Herodotus: The Interaction of Myth and History*, Frankfurt am Main.
- Vannicelli P., 2001. 'Herodotus' Egypt and the Foundations of Universal History', in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 211-40.
- Walbank F.W., 1957-79. *A Historical Commentary on Polybius*, 3 vols, Oxford.
- Walcot P., 1978. 'Rape in Herodotus', *Arethusa* 11: 139-45.
- Wardman A.E., 1961. 'Herodotus on the Cause of the Greco-Persian Wars', *AJP* 82: 133-50.
- Waterfield R. (trans.), 1998. *Herodotus: The Histories*, Oxford.
- Węcowski M., 2004. 'The hedgehog and the fox: form and meaning in the prologue of Herodotus', *JHS* 124: 143-64.
- West M.L., 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford.
- _____. 1997. *The East Face of Helicon*, Oxford.
- West S., 2002. *Demythologisation in Herodotus* (Xenia Toruniensia 6), Toruń.
- Whitmarsh T.J.G., 2004. *Ancient Greek Literature*, Cambridge/Malden, MA.



Το προοίμιο του Ηροδότου :
Χώρος, χρόνος και οι απαρχές των διεθνών σχέσεων

TIMOTHY ROOD

Περίληψη

ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ της προκείμενης εργασίας αποτελεί η ηροδό-
τεια αφήγηση της απαγωγής γυναικών, που αποδίδεται από τον
έλληνα ιστορικό σε ‘μορφωμένους Πέρσες’, ως ερμηνεία της εχθρό-
τητας μεταξύ Ελλήνων και Ασιατών. Υποστηρίζεται ότι η αφήγηση
αυτή μπορεί να κατανοηθεί σε συσχετισμό με σοφιστικές περιγρα-
φές των απαρχών των πολιτισμένων κοινοτήτων: ουσιαστικά, όμως,
αυτό που ο Ηρόδοτος καταφέρει και προσφέρει μέσω μιας διαδι-
κασίας χωρικής και χρονικής διαφοροποίησης είναι μια σοφιστική
παραβολή πάνω στην ανάπτυξη και διαμόρφωση διακρατικών
σχέσεων. Σε αντίθεση προς τη συνήθη ‘ανάγνωση’ του προοιμίου ως
προγραμματικής δήλωσης της σπουδαιότητας της ανταποδοτικής
δικαιοσύνης, η εργασία αυτή υποστηρίζει πως η ηροδότεια αφήγηση
αποκαλύπτει μια προοδευτική μεταβολή του ρόλου των απαιτήσεων
που βασίζονται στην ιδέα της ανταπόδοσης και της δικαιοσύνης.

SYLVANA CHRYSAKOPOULOU

**Heraclitus and Xenophanes in Plato's *Sophist* :
The Hidden Harmony***

THE PRINCIPAL aim of the present article is to shed light on Heraclitus' intellectual kinship with Xenophanes. Although the overlap of fundamental patterns and themes in both thinkers' worldview could be partly due to the osmosis of ideas in the archaic era, the intertextual affinity between them, as transmitted by the history of reception, cannot be regarded as a mere accident of cultural diffusion. Our primary intention is to focus on the common grounds of their criticism against the authority of the epic poets on the theological education of the Greeks and more particularly on its Platonic appropriation.

Xenophanes is renowned for having addressed the first explicit dismissive remarks against the theology propagated by his predecessors, that is to say the epic poets (21 B10,11,12 DK), while Heraclitus

* Οφείλω θερμές ευχαριστίες στον καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Αντρέα Λέμπεντεφ —τον διαπρεπέστερο γνώστη του Ηρακλείτου από όσους γνώρισα παγκοσμίως κατά την δεκαετή μου θητεία στο εξωτερικό— για τις πολύωρες συζητήσεις πάνω στους Προσωκρατικούς, οι οποίες υπήρξαν καθοριστικές για την τελική διαμόρφωση της προκείμενης μελέτης. Μία πρώτη μορφή της είχε παρουσιαστεί τον Ιούλιο του 2006 στο διεθνές συνέδριο για τον Ηράκλειτο στο Μεξικό.

followed his line of criticism closely (22 B40,42,56 DK). Moreover, they have both adopted a similar attitude towards their contemporaries, namely the lyric poets: Xenophanes' symposiac elegy is presented as a reform of the banquet poetry of his time (21 B1 DK), not to mention the banquet practices themselves, while Archilochus according to Heraclitus ought to be banned from all poetic competitions along with Hesiod (22 B42 DK). Although Heraclitus does not exclude Xenophanes from his scornful remarks against useless polymathy (22 B40 DK), the harsh criticism they both address their predecessors and contemporaries is a clear indication that they consciously place themselves within the same so-called 'agonistic' tradition, which started with Homer and Hesiod and continued up to Plato: the exiled poets from his *Republic* are replaced in the *Laws* by their 'antagonists' lawgivers, who compose the best drama (817 a-c).¹

In the second book of the *Republic* Plato repeats the accusations Xenophanes addressed the epic poets (377c-379a; cf. 606a-607d), while in the *Sophist* (242c-243a)² Xenophanes becomes an emblematic figure, whose monistic account is purified from the epic tales of the pluralists. As will be argued below, it is far from accidental that Plato refers to Heraclitus right after Xenophanes in the same testimony: the monistic formula 'all is one' ascribed to Xenophanes echoes directly Heraclitus, not to mention that Plato presents the latter's account as a response to the former: Heraclitus' synthesis (*sumplekesthai*) between the one and the many is said to be 'safer' (*asphalesteron*) than the monistic account provided by Xenophanes, to the extent that it prefaces the *sumplokên eidôn* that Plato introduces in the *Sophist* (259e). In view of the dialogue —implicit and explicit— which was held between Xenophanes and Heraclitus within the frame of the 'agonistic' tradition of their time, the founder of mon-

1 In this respect, Plato follows Solon's example, who claimed to know the measures of desirable wisdom: *himertês sophiês metra epistamenos* (fr. 13.52 West) — the term 'metra' referring both to poetic metrics and to the measures of his legislation.

2 See below for the citation of the whole passage in translation.

ism will prove closer to the theorist of flux than the commonly held view of modern scholarship is perhaps prepared to acknowledge.

It was mentioned above that Heraclitus does not exclude Xenophanes from his criticism against useless 'polymathy' of which he accuses not only Hesiod, but also the historian Hecataeus and the legendary Pythagoras; nonetheless, Plato in the *Sophist* provides us with a doxography, which offers indications of a close affinity between the two thinkers not only concerning the targets of their criticism, but also its specific line: Xenophanes was indeed the first to doubt the authority of the epic poets and this is what raises him into an exemplary figure both in the *Sophist* and in the *Republic*, where (as noted above) Plato repeats his accusations against Homer's and Hesiod's unworthy predominance among the Greeks. Yet, in both Platonic accounts, where there is an implicit or an explicit mention of Xenophanes, Heraclitus is to be treated as a key figure: Not only was he the first to follow Xenophanes by disproving the authority of the epic poets, as Plato himself does later on in the *Republic*; what is more, in the *Sophist* (as will be shown in detail below), Plato goes as far as to put one of the most celebrated Heraclitean sayings (22 B50 DK) into Xenophanes' mouth, in order to describe the quintessence of the latter's monism. By ascribing to Xenophanes the first monistic account, Plato removes from the latter any accusations concerning polymathy according to Heraclitus, polymathy being in principle closely related to the pluralistic accounts Xenophanes is said to have abolished by claiming that 'all things are one'.

The underlying relationship between Xenophanes and Heraclitus as construed in the first Platonic doxography on his predecessors is somehow reflected in later testimonies: According to Diogenes Laertius' doxographical account in his *Lives of the Philosophers*, both Heraclitus and Xenophanes were isolated cases (viii 50, 91, ix 20), neither to be ranged among the Ionians, otherwise known as the Milesians (Thales, Anaximander, Anaximenes), nor among the Italiots, to which both the Eleatics (Parmenides, Zeno, Melissus) and the

Pythagoreans belong. In other words, both Xenophanes and Heraclitus are treated as categories apart, resisting any classification. Biased by the anachronistic criteria of his contemporary doxography, Diogenes classifies all known Greek thinkers into schools, which indicated largely only a close relationship between a master and his disciple or disciples.³

According to Diogenes' arrangement into schools, Heraclitus was not only supposed to have no master, but also no disciple whatsoever. However, it is Diogenes himself, following Plato's *Cratylus*, who reports the existence of the so-called Heracliteans: they were supposed to have been made Heraclitus' disciples, after having read his book, dedicated by him to Artemis' temple in Ephesus (ix, 6). Heraclitus' religious authority,⁴ which raises his account into a sacred 'logos', if combined with Diogenes' claim that he was an autodidact, links him directly to the epic tradition. The first autodidacts were indeed the *aoidoi*, who were composing their own verses, like Homer and Hesiod themselves, as opposed to the *rhapsôidoi*, who were reciting other people's verses and in particular Homeric and Hesiodic ones, Ion being a later demonstration of such practices in Plato's time (as shown in his *Ion*). Diogenes, in a rather paradoxical construction writes about Xenophanes that he was the rhapsode of his own verses ('*errhapsôidei ta heautou*' ix,18,20). In any case, both Xenophanes and Heraclitus are placed within the same tradition as the first epic poets they oppose, namely Homer and Hesiod. Diogenes' claim that Xenophanes and Heraclitus were considered to be the only self-taught thinkers of their time is strengthened by a *prima facie* contradictory report: Heraclitus according to Sotion was said to have been Xenophanes' disciple (ix, 5,24): '*Sôtiôn de phêsin eirêkenai tinas Xenophanous auton akêkôenai*'. Such a report is a further indication of

3 See, *infra*, note 5.

4 He is reported by Strabo (22 A2 DK) to have been of an aristocratic descent coming from Codrus, the first king of Athens. Thus, he was called a king by descent and received kingly honors, presiding in competitions and bearing a purple gown and a stick (*skipon* instead of *skêptron*) as well as the symbols of the mysteries of Eleusis (personal translation).

the close affinity between them, especially since the same doxographer reports at the same time that they were both self-taught. In other words, the two reports lead to the natural assumption that Xenophanes paved the way for Heraclitus, their shared intention being to reform the epic tradition initiated by Homer and Hesiod, while still adhering to it.

Plato was indeed the first to raise this point, when he dealt with Xenophanes and Heraclitus within the same doxographic account in the *Sophist*, in a passage which is worth quoting in full at least in translation (*Sophist* 242c-243a):

Stranger: It seems to me that Parmenides and all of those who undertook for the first time a critical definition of the number and the nature of beings, have been quite loose in accounting for them to us.

Theaetetus: How is that?

Stranger: Every one of them seems to tell us a story (mythos), as if we were children. One says that there are three beings, that some of them sometimes engage in a sort of war with each other and sometimes come close and marry and have offspring and bring them up; and another says that there are two (beings), wet and dry or hot and cold, which he settles together and unites in marriage. Yet, the Eleatic tribe (ethnos) in our region, beginning with Xenophanes and even earlier, gives its own account, according to which what we call all things is one. Later though, some Ionian and Sicilian Muses fell in agreement and thought that it was safer to combine the two accounts and say that the being is both many and one, held together by enmity and friendship. The more strenuous of the Muses say that what differs from itself is always in agreement with itself, whereas the softer ones moderated such a doctrine, by saying that the all is sometimes one and loving under the rule of Aph-

rodite and sometimes many and at odds with itself because of some sort of strife. Now, whether any one of them spoke the truth about those things, or not, it would be unkind and inappropriate to impute to renowned men of ancient times such a great wrong. But one can say the following without discourtesy.

Theaetetus: What is that?

Stranger: That they disregarded and did not pay attention to most of our kind, without caring whether we follow them in what they say or if we are left behind, each one of them going his own way till the end.

Plato's view, voiced by the Eleatic Stranger, is that Xenophanes was the founder of the so-called Eleatic 'kin' and thus the first monist, in the sense that he was the 'father' of Parmenides, the traditional founder of the Eleatic school. By proposing Xenophanes as the founder of the Eleatic 'kin', distinct from the Ionian and Sicilian *Muses*, i.e. Heraclitus and Empedocles respectively, the Eleatic Stranger appears to adopt a proto-classification into schools of different origins or rather a philosophical genealogy of a different lineage, in juxtaposition to the *megista genê* that he will introduce later on in the *Sophist* (254c). Such a taxonomy proves more insightful and more question-begging than later schematic and anachronistic approaches to the matter, although, *prima facie*, it is also based solely upon geographical criteria.⁵

Indeed, if we take a closer look at the account in the *Sophist*, the classification into schools of different origins is made clearer and sharper by the parallels which are drawn between the mythologists,

5 In the *Lives of the Philosophers*, Diogenes classifies all known Greek thinkers into different schools, which indicated largely only a close relationship between a master and his disciple(s). For the history of the matter, I quote Kirk, Raven and Schofield (1983: 102, footnote 2): "The arrangement of early philosophers into schools and into masters was initiated by Theophrastus and systematically applied into succession by Sotion, c. 200 B.C. Apollodorus used the latter work, normally assuming a 40 year interval between master and pupil."

that is to say the epic poets, who give theogonic accounts of a Hesiodic nature, and the pre-Platonic thinkers in question. Moreover, although it seems that the Eleatic Stranger dismisses all pre-Platonic thinkers as 'mythologists', in the sense of story-tellers, the differences that he highlights when he refers to them by name or group, as well as by the way in which they give their accounts (myths), differentiates their status. First and foremost, the Eleatic Stranger draws a sharp distinction between the pluralists and the monists. He is completely dismissive of the former, to whom he ascribes epic tales which could only be suitable for children's ears: the one who posits three beings makes them fight with each other, or intermarry and have children, whereas the other who posits two opposite beings, makes them settle with each other in marriage. However, when he refers to the monists, he not only refers to them by name, as opposed to the anonymity of the pluralists, but also identifies himself as a descendent of their 'kin', whose real founder was Xenophanes, though allegedly the '*Eleatikon ethnos*' existed long before him (*kai eti prosthen* 242d). Moreover, he portrays the monists as dealing with the 'myths' in a manner that left no space for the pluralists' epic tales. By claiming that "all things are one", the monists engaged in another type of account, that was diametrically opposed to the pluralistic one.

Xenophanes was indeed the first to criticize the Homeric, especially the Hesiodic, accounts of the Greek gods, according to which gods were born, married and fought with each other. Similarly to Plato, who regarded the pluralistic accounts as merely epic stories destined for children, Xenophanes called them the useless 'fictions' of the previous poets (21 B1 DK, v. 22-24).⁶ He condemned, in the same breath, all stories referring to Giants, Titans and Centaurs, as echoed later in the *Sophist*, when the fight between the materialists and the 'friends of the forms' is presented as the Gigantomachy (246 a-c).

6 On the question of whether the term '*proteroi*' refers to the previous poets or to the older generations, the answer is obvious: in the preceding verses, Xenophanes clearly refers to the symposiac practice of reciting extracts from the epics referring to Titans, Giants and Centaurs, not to mention that in his *Silloi* he condemns Homer and Hesiod by name.

Against the background of the ancient quarrel between Xenophanes and the epic poets, Heraclitus and Empedocles are presented by Plato as the Muses who ‘came into agreement’, the verb ‘*sunennoêsan/ xunennoêsan*’⁷ echoing clearly Heraclitus, who proclaims that the Logos, in whose name he speaks, is common (*xunos*) (22 B1,2 DK). In a rather significant *jeu de mots* the term ‘*sunennoêsan/ xunennoêsan*’ also voices Heraclitus’ primary concern (22 B114 DK), namely that the common Logos (*xunos Logos*) ought to be understood ‘*xun noôi*’ (by the Intellect), *Nous* being the Unifying principle of perception for both Heraclitus and Xenophanes. Furthermore, Heraclitus is presented in the same context as an Ionian Muse (*Iades Mousai*), who is ‘*suntonos*’, probably referring to the rest of the fragment 22B51, paraphrased in the *Sophist*, where the harmony produced by the bow and the lyre, the instruments of the divine children of Leto, Artemis and Apollo, is called ‘*palintonos*’ according to one version⁸ and thus produced by tension and opposition. If this is the case, the replacement of the adjective ‘*palintonos*’ (defining ‘*harmonié*’) by ‘*sun-tonos*’ is significant for Plato, inasmuch it echoes the ‘*sun-plokê eidôn*’ (interweaving of forms) he introduces later in the *Sophist* (259e *dia gar tèn allêlôn tôn eidôn sumplokên ho logos gegonen hêmin*), not to mention that in fragment 22B8 Heraclitus claims that the ‘best harmony’ (*kallistên harmoniên*) is produced by the coming together of opposites (*antixoun sum-pheron ek tôn diapherontôn*). Thus, Heraclitus in the *Sophist* is presented as Plato’s forerunner, inasmuch he introduces from the back door the *genos* of ‘difference’ as opposed to Parmenidean monism.

In other words, Plato in the *Sophist* associates Parmenides (the conventional founder of the Eleatic school) with Heraclitus via Xen-

7 *Xunennoêsan* is the reading in T as well as in Eusebius and Simplicius; B has *xunennoêkasîn* (see the apparatus criticus in Burnet’s edition). The variant reading shows that even if Plato wrote *sunennoêsan*, his ancient readers read Heraclitus in it.

8 ‘*Palintropos*’ being the other version, which is echoed in Parmenides’ ‘*palintropos keleuthos*’ (28 B6 DK, v. 9) as a hypothetical response to Heraclitus.

ophanes, by introducing and presenting Xenophanes as the 'father' of Parmenides. Historically speaking, this association is far more reaching than a hypothetical direct confrontation between Heraclitus and Parmenides. The secondary literature based on this assumption certainly derives from the Platonic view, according to which Heraclitus and Parmenides are regarded as the two opposing paradigms on the question of being. Nevertheless, to our knowledge, such a confrontation never really occurred and the scarce indications⁹ that may be found in the Parmenidean poetry do not suffice as evidence for such an encounter.

What is more, unlike Parmenides, neither Xenophanes nor Heraclitus have ever dealt with the question of being as such, as it is the case in the *Sophist*, theology being explicitly or implicitly their primary concern. Admittedly, the being in the Parmenidean poem is ascribed the very same properties Xenophanes has attributed to his god (28 B7 DK). Yet, nobody before Plato in his doxographic account in the *Sophist* endeavored to assimilate the Xenophanean god to the Parmenidean being, in order to make Xenophanes the father of Parmenides and thus of Eleatic monism.¹⁰ Such an assimilation was made possible through a simple syntactic operation which is echoed in the Aristotelean *Metaphysics* A (986 b): *Xenophanês de prôton toutôn henisas (o gar Parmenidês toutou legetai mathêtês) ... eis ton holon ouranon apoblepsas to hen einai phêsi ton theon.*

The attribute 'one' which is predicated to god by Xenophanes and to being by Parmenides becomes the subject of god, while the latter becomes predicate to the former by a simple inversion of their syntactic role. Thus god, being or the cosmos—as it is the case in Heraclitus (22 B30 DK)—become the predicates of the 'one', 'oneness' being considered this way as the primary essence of everything. This is the sense in which Plato ascribes to the father of monism, Xenophanes, the 'everything is one' formula. Yet, as is well known, the same formula is echoed verbatim by Heraclitus (22 B50 DK), who comes right after Xenophanes in the Platonic testimony in question.

9 See previous note.

10 On this question see also Palmer 1998.

In this way Plato makes the transition from the latter to Heraclitus, to whom he assigns another kind of unity than strict monism in the Eleatic sense.

It is indeed the case that Heraclitus could be imputed a cosmological monism, to the extent that in his fundamental fragment on the cosmos (22 B30 DK) he proclaims the world to be one, using the same wording as Xenophanes in his fundamental theological fragment, where he professes one God (21 B23 DK). In particular, Heraclitus makes use of the same structure Xenophanes employs in the first verse of his fundamental theological fragment (21 B23 DK), as if the former meant to allude to the latter: While Xenophanes in fragment 21B23 advocates that there is one God, the greatest among men and gods (*heis theos, en te theoisi kai anthrôpoisi megistos/ oute demas thnêtoisin homoiios oude noêma*), Heraclitus in a similar oracular tone professes (22 B30 DK) that this world, which is one and the same for all (men and gods) is neither god-made nor man-made (*kosmon tonde ton auton hapantôn, oute tis theôn oute anthrôpôn epoiêsen*). Put differently, Heraclitus seems to be responding to Xenophanes, by substituting cosmos for God. The transposition from the Xenophanean God to the Heraclitean Universe is also reflected in the *Sophist*, where Plato attributes to Xenophanes the Heraclitean ‘all is one’ formula. What is more, according to the later Aristotelean interpretation (*Metaphysics* A 982 b), which follows the Platonic one in many respects,¹¹ Xenophanes is supposed to have reached the conclusion that god is the one, by taking as a model the Universe as a whole (*eis ton ouranon apoblepsas hen ton theon einai*). We cannot be sure whether Aristotle was the first to make such an assumption. Nevertheless, we may assume that at an early stage in the history of reception, the Xenophanean god was assimilated to the Universe as a whole, because of his association with Heraclitus, for whom it is certainly the case.

Within the same set of ideas, it is worth going back to the ‘all is one’ formula, which encapsulates the quintessence of monism

11 Aristotle considers Xenophanes as the first monist and thus Parmenides as his first pupil (*Metaphysics* A, 986b).

according to Plato: Yet again, it is not to be found *verbatim* in Xenophanes, or in any other Eleatic thinker, but only in Heraclitus (22 B50 DK *hen panta einai*). Whether Heraclitus alludes to Xenophanes in this fragment or not, is not easy to verify, unless we listen to the polyphonic symphony Plato composes in the *Sophist*. Yet, it is notable that Plato speaks of Heraclitus right after attributing the 'all is one' formula to Xenophanes. Indeed, what could serve as a better demonstration of the Unity of opposites, which is central to Heraclitus' teaching, than the above formula, which brings together 'the one' and 'everything' in its generic sense comprising all opposites, not to mention that in the above-mentioned fragment the 'all is one' formula is attributed to the '*Sophon*' by Heraclitus, which is identifiable to God (*homologeîn sophon estin hen panta einai*). In other words, Plato is led to the identification of the Xenophanean God with the 'all is one' Heraclitean formula, inasmuch as he recognizes in Heraclitus a strong Xenophanean imprint.

In conclusion, Plato in the *Sophist* uses Xenophanes' and Heraclitus' theological affinity as a *trait d'union* between the latter and Parmenides, inasmuch as Plato's ontology is presented as a response to Parmenides' account on being. Based on the Heraclitean concept of the unity of opposites, Plato imputes on Heraclitus a type of unity, produced by tension and opposition, which is close to the concept of the interweaving of forms Plato introduces in the *Sophist*. Encapsulated in the 'all-is-one' formula, this type of unity is associated with the Xenophanean God, while echoing 'the Wise' in Heraclitus, which is also identifiable with God. In the rest of our analysis we will endeavor to revive the polyphonic dialogue which was held among Xenophanes and Heraclitus, following the counterpoints Plato composes in his doxography.

It is indeed the case that in the fragments ascribed to him, Xenophanes turns against the theological accounts propagated by the epic poets, by condemning in the same breath all epic stories presenting gods as being born, having children and fighting with each

other. As Plato does in the *Sophist*, he accuses them of childlike naivety, to the extent that they ascribe anthropomorphic qualities on God. The radical opposition between mortals and immortals is the foundation of such a criticism. Both Xenophanes and Heraclitus have tried to reverse the anthropomorphic patterns promoted by the epic poets by asking themselves about gods' true nature, paving the way for Empedocles, who inverts the anthropomorphic theological tradition: Empedocles in his poetry introduces himself to his audience as a godlike human, the way Plato playfully presents the Eleatic Stranger in the opening of the *Sophist* (216b). Against this theological background, it is no wonder why Empedocles features after Heraclitus in the Platonic testimony in the *Sophist*. Finally, the reason why Plato may have brought together in the same account Xenophanes, Heraclitus and Empedocles is not their mere opposition to the epic tradition, but their primary concern to change its perspective by adopting a godlike perception of reality. Revealed by the Goddess of Truth, Parmenides' account of being can be regarded as the paradigm *par excellence* of a divine explanation, not to mention that already Heraclitus' account is presented as a sacred one, signaling to humans the only acceptable way of perceiving things sealed by the divine Logos itself.

Both Xenophanes and Heraclitus present God as a transcendental, yet immanent principle that encompasses and governs all things in the cosmos. According to Xenophanes God is one, eternal, omniscient, almighty and moves all things by the intellectual force (*phrên*) of his unmovable all-encompassing unifying *Nous* (21 B22-25 DK). In Heraclitus' case, God is identified to 'the Wise', which represents the highest manifestation of his Unifying Logos, summing up a directing principle for mathematical analogy, as well as for intellectual and verbal understanding of how all things work according to their nature. The Wise is said to be separate and thus different in nature from all things (22 B108 DK), as it is the case with the Xenophanean god.

God according to Xenophanes grasps the totality of things as a unity, as opposed to humans whose perception is limited by time and

their senses. To the divine Intellect, a total stranger to the anthropomorphic Olympians as presented by Homer and Hesiod, both Xenophanes and Heraclitus refuse to give the traditional names of Greek gods. Xenophanes describes God as an all-encompassing *Nous*, whereas Heraclitus alludes to God as the *Logos* and the 'Wise' (*to sophon*), Ahura Mazda (the Wise Master) being the name of the supreme divine entity in the Persian religion of their time. Despite the apparent hostility against the Persian conqueror which transpires in their teachings, both Xenophanes and Heraclitus seem to have adopted elements from the Mazdean religion,¹² to the extent that it fit better the requirements for propriety they set in the formation of a new model of understanding the true role of the divine in nature, the cosmos and the polis. By removing the impious inconsistencies of the epic poets and by pointing to the absurdities of the religious practices in honor of the Olympian gods, they become the reformers of the theological misconceptions underlying the predominant Greek cultural life of their time.

It is far from accidental that the same 'floating' anecdote is attributed both to Xenophanes and to Heraclitus (22 B127 DK). Both are said to have had the same reaction to a religious practice, in which piety was expressed by mourning for the death of a goddess: 'If she is a goddess, they should not be mourning for her. If she is not, she should not be offered sacrifices' Xenophanes is supposed to have said according to Aristotle's *Rhetoric* (1400b = 21 A13 DK; cf. 21 A12, 13a, 13b, 13c). The rigid distinction between mortals and immortals is the subliminal principle lying under the aforementioned anecdote, equally attributed to Xenophanes, who condemns all the human-like representations attributed to gods by the epic poets, as well as to Heraclitus who differentiates radically between men and gods in many fragments (22 B78, 79, 102 DK). Attributing such an anecdote to the latter could also fit his dismissive comments against the absurdity of certain religious practices (22 B5, 14, 15 DK).¹³ In the last indicat-

12 Gemelli-Marciano 2005: 118-34.

13 According to an alternative interpretation the same exempla could serve as

ed fragment, the identification between Dionysus, the God of sexual reproduction, and of Hades, the god of the underworld, could go back to Xenophanes, who exempts gods not only from death, but also from birth by definition. By eliminating the genealogies of gods in the Hesiodic *Theogony* in favor of one God, Xenophanes condemns all epic stories on the Olympian Gods as bad fictions of the past epic poets (*plasmata tôn proterôn* 21 B1,22 DK).

Yet, unlike Xenophanes' direct and clear-cut manner of opposing the epic tales of Homer and Hesiod, in order to readdress the question of god, Heraclitus' highly symbolical language is far richer with associations and connotations and thus more difficult to assess and to put in a single 'monistic' category. Heraclitus' perplexity is most likely the reason why Plato considers him closer to his ontological project of the interweaving of forms than his Eleatic predecessor. Though equally dismissive of the epic poets as Xenophanes, Heraclitus, in his unparalleled prophetic style, claims that 'the Wise yields and does not yield the name of Zeus' (22 B32 DK). The name of Zeus, the traditional king of the Olympians, is not to be rejected in the Heraclitean theological context. Similarly to Empedocles, who would later use the names of Greek gods as denominations of his cosmological roots, Heraclitus used the name of Zeus as the supreme divinity, whose symbol of power, i.e. the thunder, is broadly used in the former's cosmology: Being also the symbol *par excellence* of the cosmic fire in Heraclitus, the thunder becomes the curator of cosmic justice, which will judge all things at the end of the world according to the doctrine of the universal conflagration (*ekpurôsis*). The nature of the world itself being fiery in its constant transformations, thunder becomes the cosmic symbol *par excellence* and its directing principle. Indeed, the thunder steers all things (22 B69 DK) according to Heraclitus, inasmuch as every creature crawling on earth is ordered by a stroke (22 B11 DK). While the *Logos* as a common principle of all things always remains one and the same and everything happens according to it (22 B1,2 DK), the thunder, God's symbol in the physi-

demonstrations of the principle of the unity of opposites. See Adomenas 1999.

cal realm, transmits his will in the Universe (*boulê Dios*). Similarly, the divine '*phrên*' of the Xenophanean God shakes or holds together everything (*panta kradainei*), while God remains immovable (21 B26 DK) in the same place and thus separate¹⁴ from all things as the '*Sophon*', identifiable with God in Heraclitus (22 B108 DK).

Inversely, in the most telling fragment of the Heraclitean cosmology (22 B30 DK), the world as cosmic fire is treated as a separate entity from God, inasmuch as it is not god-made. Yet, all-consuming fire is not only the symbol of the world in Heraclitus, but also of God himself—a further indication of God's underlying identification to the world, previously explored—, in the sense that it becomes the substrate underlying all opposite denominations ascribed to God (22 B67 DK): day–night, winter–summer, peace–war, satiety–hunger. Compared to the different perfumes of incense burning in a sacred fire, the opposites become a unity in God's name. The sacred fire, being central in Heraclitus' cosmological model, is also God's manifestation in the world. In Heraclitus' religious view of the cosmos as a whole, God guarantees the unity of opposites without losing his identity in the constant transformation of the ever-burning cosmic fire. Similarly to Heraclitus who accuses Hesiod of childlike stupidity for distinguishing between day and night, 'though they are one' (22 B57,106 DK), Parmenides, i.e. Xenophanes' alleged disciple according to the *Sophist*, right from the beginning of the second part of his poem, commonly referred as the '*doxa*' part, condemns mortal men for committing the same error (28 B7 DK, v. 50-56). The practice of giving opposite names to things which are regarded as a unity, in the sense that they are either complementary or coexistent, seems to oppose not only the Heraclitean Logos, but also the monistic percep-

14 Chrysakopoulou forthcoming: In my opinion, Xenophanes in his epistemology seems to make a distinction between the account on gods and his account on everything else. This epistemological separation between theology and physics is also reflected in the Xenophanean theological project, to the extent that God cannot be an object of empirical research, but an object of thought purified from the senses. On Xenophanes' epistemology in general see also Lesher 1991 and 1994.

tion of Being ascribed to Parmenides' father, Xenophanes, according to Plato in the *Sophist*. The traces the Parmenidean Being leaves behind are no other than the attributes of the Xenophanean God, not to mention that the Heraclitean cosmos is also presented along the same lines as the Xenophanean God in the same testimony.

Though their theological views converge to a certain extent, Xenophanes and Heraclitus develop differently from a gnosiological perspective, to the point that the former becomes an open target of criticism for the latter. Why does Heraclitus in fragment 22B42 accuse Xenophanes of polymathy along with Hesiod and Pythagoras, while Xenophanes himself condemns Hesiod's arbitrary claims on knowledge and ironizes the epistemological grounds of the Pythagorean doctrine of the transmigration of the soul (21 B7 DK)? What is more, Heraclitus seems to hint to Xenophanes in particular in the above-mentioned fragment, by making use of the expression '*noon echein*', as opposed to polymathy, '*noos*' being one of the favorite notions of Xenophanes', who describes his God as such, capable of encompassing and moving all things with his perception (21 B25 DK). The tension between the notion of the 'many' in the word '*polumathiê*' and the singleness of '*Noos*' underlies once again Heraclitus' aphorism.

This is not the only case, where Heraclitus seems to criticize Xenophanes. By adapting the Xenophanean saying about the infinity of Earth (21 B28 DK) to the case of the soul (22 B45/101 DK), he seems to criticize the methods, according to which Xenophanes reached the previous conclusion, namely that Earth is infinite. Xenophanes was known to be an empiricist and to infer conclusions concerning certain physical phenomena by means of digging and searching as a typical *physicist*.¹⁵ Heraclitus, on the contrary, does not seem to consider it necessary to make use of the same methods, in order to reach his conclusions concerning the cosmic procedures. He trusts Logos more than eyes and ears (22 B55 DK). To him, digging much Earth only reveals little gold (22 B22 DK), and the sun —though as small as

15 Graham 1997.

a foot (22 B3 DK)— governs the Earth which is without limits. The *logos*, on behalf of which he talks, is the only measure of all things, even the indefinite ones, as it is the case with the self-increasing Logos of the soul (22 B115 DK). Thereby, Heraclitus reverts the direction of the research methods of his time, the '*historiê*', which was based on the empirical observation of phenomena and whose main representatives were Xenophanes and Hecataeus both accused of polymathy (22 B40 DK). Indeed, Heraclitus turns away from deductive processes, aspiring to an intuitive and inductive concept of things, which is confirmed by all aspects of reality, as they are regulated by the Logos, which is common to all things, being both the cosmic principle *par excellence*, and the only reliable principle of their understanding. By accusing Xenophanes of 'polymathy', Heraclitus condemns his scientific interest in physics, rather than his rational theology, two subject matters that are treated quite separately in Xenophanes' epistemology (21 B34 DK).

In conclusion, the polymathy Heraclitus accuses Xenophanes of, is a key concept in his criticism against his contemporaries, because it is opposed to the unifying principle of perceiving reality, namely the Logos, which is one and yet common to all things. The unity of opposites, which Logos holds together, is illustrated through several examples taken from the natural, the political and the religious realms (*peri tou pantos kai politikôn kai theologikôn*), which he intends to unify under the same guiding principle (22 B1,5 DK). By conferring on them a paradigmatic character, that is to say a character of exempla, he transforms the notion of the '*historiê*' of his time, which consisted primarily on the knowledge of many distinct things, without any systematic attempt to unify them by means of a leading principle. If Heraclitus is the thinker best known for his idea of flux according to Plato, it is only because he tried to make sense of it by means of a unifying principle, the Logos, which could account for it, without disregarding it, or reducing it into a limited, fixed reality, as it is the case with the monists.

Yet, both Xenophanes and Heraclitus adopt the same stance against their predecessors for similar epistemological reasons. The

epic poets are accused of lying because of lack of firm knowledge. What is interesting from an intertextual viewpoint is that Plato reserves for his predecessors the same criticism Xenophanes and Heraclitus have addressed theirs. By dismissing all previous thinkers as poets, Plato echoes Xenophanes, who criticizes previous poets for lack of precise knowledge (*saphes*) and utility (*chrêston*) in their fictitious tales (21 B1,23-24/34 DK).

Indeed, both Xenophanes and Heraclitus have tried to set firm criteria and conditions, which could make knowledge possible, if not to reach it to a full extent as is the case with Heraclitus, who claims so in fragment 22B1. Xenophanes, for instance, tries to correct the Hesiodic claim in the *Theogony* (v. 27-28), according to which the Muses can tell lies, which seem like truths in a similar manner that they can utter truths, by distinguishing between the two. Furthermore, Xenophanes ascribes truth to the Gods and opinions resembling truth to humans (21 B35 DK), who can nevertheless progress in knowledge over time through research. Despite asserting the unstable ground, on which human knowledge resides, inasmuch as humans can never be definitely certain about anything (21 B34 DK), Xenophanes proves to be an epistemological optimist. While correcting Hesiod, he recognizes—in certain representations of things—claims to truth (21 B35 DK) paving thus the way to the notion of ‘*eoikos logos*’ in the *Timaeus*.

What is more, Diogenes’ assumption that Heraclitus and Xenophanes were supposed to be the only self-taught thinkers of their generation, relies also on their similar attitude towards knowledge: Xenophanes’ alleged epistemological skepticism is complemented by Heraclitus’ doctrine, according to which truth is not transmissible by teaching.¹⁶ Each human being has to find truth by oneself, his book

16 According to the proem of his discourse in 22 B1 DK, Heraclitus does not believe that the Logos is transmissible, though common in all things. Yet, it is liable to be understood (*akousai*) by each ‘hearer’ individually who can give the right interpretation to the signs of Logos itself by trying the words and the actions (*epea kai erga*) Heraclitus indicates. On the other hand, Xenophanes admits that even if an individual were to perceive the truth, he would not be

serving only as a guide signaling (*sêmeinein*) the way to truth: *edizêsamên emeôuton* (22 B101 DK).¹⁷ The Delphic precept 'Know thyself' is appropriated by Heraclitus, who presents himself as the interpreter of Apollo's oracles: 'The king in Delphi, neither tells, nor hides (the truth); he gives signs'. The 'logos' Heraclitus dedicates to the temple of Artemis in Ephesus is an interpretation of the 'book of nature', whose author is God, the 'Wise' par excellence. Heraclitus presents his discourse as a revelation, which could be guaranteed by Logos itself, on which he confers a divine status, both transcendental and immanent in the cosmos. Heraclitus relies fully on his own capacity to understand the works of the Universe thanks to the Logos which is common to everything, measuring his infinite soul, as well as regulating the works of the cosmos. Inherent in all individuals and still the governing principle of the whole world, the Heraclitean Logos comprises all the extremes and brings them together in a unity.

The "all is one" formula imputed by Plato to Xenophanes, the founder of the Eleatic monism, betrays its Heraclitean identity to the extent that it summarizes the unity of opposites in a most successful way. Yet, it is also quite fitting for Xenophanes' notion of God who perceives and moves all things by his unifying 'Noos', quite distinct from the 'noos' of men, which is not only dispersed in the different organs of perception, but also limited by time. The Unity as conceived by the *Nous* of God in Xenophanes, 'descends' to the mortals in Heraclitus by means of his Logos, which unifies the Universe, according to whose Laws he intends to model the human polis and the civic behavior. The stoic *homo-logoumenôs [têi phusei] zên* (living in accordance to the [natural] common Logos) was beyond any doubt inspired by the Heraclitean model of unification between the

aware of it because of the *dokos*, which permeates all things (21 B34 DK).

17 On the matter of the Heraclitean '*edizêsamên*', see also Parmenides' two ways of inquiry (*dizêsios*) (28 B2, v. 8-10) in relation to the '*sêmata*' (signs), which lead to the way approved by the goddess (28 B8,2 DK), its '*sêmata*' (signs) being no other than the attributes of the Xenophanean god: '*agennêton*', '*anôlethron*', '*oulomeles*', '*ateleston*'.

natural and the political–ethical realm that Plato takes upon in his *Laws*, where the true Law is presented as *kata phusin* and the anti-poets lawgivers as the composers of the best drama, an imitation of a true bios.



Dr Sylvana Chrysakopoulou
 Hellenic Parliament Foundation
 for Parliamentarism and Democracy
chryssyl@yahoo.com

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Primary Sources: Texts and Translations

- Diels H., 1879. *Doxographi Graeci*, 4th edn; reprinted, Berlin: de Gruyter, 1965.
- Diels H. and W. Kranz, 1974. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, three vols, original edn 1903; reprint of 6th edn, Berlin: Weidmann.
- Kahn C. H., 1979. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk G. S., 1954. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leshner J., 1992. *Xenophanes of Colophon: Fragments*, Toronto: University of Toronto Press.
- Marcovich M., 1967. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary (Editio Maior)*, Merida, Venezuela: Los Andes University Press.
- Robinson T. M., 1987. *Heraclitus: Fragments*, Toronto: University of Toronto Press.
- Sprague R. K. (ed.), 1972. *The Older Sophists*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Tarán L., 1965. *Parmenides*, Princeton: Princeton University Press.

Secondary Literature: Articles, Books, Collections, Surveys, Encyclopedias

- Adomenas M., 1999. "Heraclitus on Religion", *Phronesis* 44: 87-113.
- Austin S., 1986. *Parmenides: Being, Bounds, and Logic*, New Haven: Yale University Press.
- Barnes J., 1979. *The Presocratic Philosophers*, two vols, London: Routledge and Kegan Paul.
- Brunschwig J. and G.E.R. Lloyd, 2000. *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Burnet J., 1930. *Early Greek Philosophy*, 4th edn, London: Adam and Charles Black.
- Caston V. and D. Graham (eds), 2002. *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of A. P. D. Mourelatos*, Aldershot: Ashgate Publishing Co.
- Cherniss H., 1935. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Chrysakopoulou S., forthcoming. *Théologie versus Physique dans la Poésie Présocratique*, Leuven: Peeters (Studies in Philosophical Theology).
- Curd P., 2004. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1998, rev. edn, Las Vegas: Parmenides Press.
- von Fritz K., 1943. "NOOS and NOEIN in the Homeric Poems," *Classical Philology* 38: 79-93.
- _____. 1945 and 1946. "NOOS, NOEIN, and their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxagoras) I," *Classical Philology* 40: 223-242; and II "The Post-Parmenidean Period," *Classical Philology* 41: 12-34.
- Furley D. J. and R. E. Allen (eds), 1970 and 1975. *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols, London: Routledge and Kegan Paul.
- Furth M., 1993. "Elements of Eleatic Ontology," in A. P. D. Mourelatos (ed.) 1993, 241-270.
- Gemelli-Marciano L., 2005. „Xenophanes: Antike Interpretation und kultureller Kontext. Die Kritik an den Dichtern und der sogenannte ‚Monismus‘“, in G. Rechenauer (ed.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen, 118-134.

- Gemelli-Marciano L., 2006. "Indovini, 'magoi' e meteorologi: Interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V sec. a. C.," in: M. Michela Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici / The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, Pisa, 203-235.
- _____. 2009. "A chi profetizza Eraclito di Efeso? Eraclito 'specialista del sacro' fra Oriente e Occidente," in: Chr. Riedweg (ed.), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico/ Graecia Maior: Kulturaustausch Mit Asien in der archaischen Epoche. Akten des Symposiums aus Anlass des 75. Geburtstages von Walter Burkert*, Istituto Svizzero di Roma 2. 2. 2006, Basel, 99-122.
- Gill M. L. and P. Pellegrin (eds), 2006. *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Graham D. W., 1997. "Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15: 1-50.
- _____. 2006. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Hussey E., 1972. *The Presocratics*, London: Duckworth.
- _____. 1999. "Heraclitus," in Long 1999: 88-112.
- Kahn C., 1978. "Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58: 323-334.
- Keyser P. and G. L. Irby-Massie (eds), 2007. *The Routledge Biographical Encyclopedia of Ancient Natural Science*, Oxford: Routledge.
- Kirk G. S., J. E. Raven, and M. Schofield, 1983. *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laks A., 1993. "Mind's Crisis: On Anaxagoras' NOUS," *The Southern Journal of Philosophy* 3, Supplementary Volume: 19-38.
- _____. 2006. *Introduction à la 'philosophie présocratique'*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Laks A. and C. Louguet (eds), 2002. *Qu'est-ce que la Philosophie présocratique?*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Lebedev A. V., 2002. "Xenophanes on the Immutability of God: A Neglected Fragment in Philo Alexandrinus," *Hermes* 128: 385-391.

- Leshner J. H., 1991, "Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Xenophanes' fragment 18," *Ancient Philosophy* 11: 229-248.
- _____. 1994. "The Emergence of Philosophical Interest in Cognition," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12: 1-34.
- Lloyd G. E. R., 1966. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966; reprinted 1987 and 1992, Geo. Duckworth & Co., and Hackett Publishing Co.
- Long A. A. (ed.), 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackenzie M. M., 1988. "Heraclitus and the Art of Paradox," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 1-37.
- Mansfeld J., 1964. *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen: Van Gorcum.
- Mansfeld J. and D. T. Runia, 1997. *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Vol. I: The Sources*, Leiden: E. J. Brill.
- McDiarmid J. B., 1953. "Theophrastus on the Presocratic Causes," *Harvard Studies in Classical Philology* 61: 85-156.
- McKirahan R., 1994. *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Menn S., 1995. *Plato on God as Nous*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Mourelatos A. P. D., 1971. *The Route of Parmenides*, New Haven: Yale University Press.
- _____. 1987a. "Quality, Structure, and Emergence in Later Presocratic Philosophy," in J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2, Lanham, MD: University Press of America: 127-194.
- _____. (ed.), 1993. *The Pre-Socratics*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974; reprinted Princeton: Princeton University Press.
- Nehamas A., 2002. "Parmenidean Being/Heraclitean Fire," in Caston and Graham 2002: 45-64.
- Osborne C., 1987. *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Palmer J., 1998. "Xenophanes' ouranian god in the fourth century," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16: 1-34.
- _____. 1999. *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press.
- Salmon W. C., 2001. *Zeno's Paradoxes*, 2nd edn, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Sassi M. M. (ed.), 2006. *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa: Edizioni della Normale.
- Stokes M., 1971. *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, DC: The Center for Hellenic Studies.
- Vlastos G., 1947. "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies," *Classical Philology* 42: 156-178; reprinted in Vlastos 1995: 57-88.



Ηράκλειτος και Ξενοφάνης
στον *Σοφιστή* του Πλάτωνα :
Η αφανής αρμονία

ΣΥΛΒΑΝΑ ΧΡΥΣΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

Περίληψη

ΤΟ ΠΑΡΟΝ άρθρο πραγματεύεται την εκλεκτική συγγένεια μεταξύ Ξενοφάνη και Ηρακλείτου, όπως απηχείται στην πρώτη πλατωνική δοξογραφική μαρτυρία στον *Σοφιστή*, βάσει της οποίας ανασυγκροτείται ο μεταξύ τους διάλογος με αφορμή την δεδηλωμένη εκ μέρους τους ρήξη με τους προκατόχους τους επικούς ποιητές.

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΣΙΝΟΥ

Το *ἴδιον* των νομοθετών :
Η έννοια της καινοτομίας στη νομοθεσία
(Αριστοτέλους *Πολιτικά* Β.12)

ΤΙΣ ΝΕΕΣ ΙΔΕΕΣ, τους πρωτοπόρους θεσμούς και νόμους, τα καινοτόμα πολιτεύματα, θεωρητικά και εφαρμοσμένα σε κοινωνίες του τότε γνωστού κόσμου, συγκέντρωσε ο Αριστοτέλης μαζί με τους ερευνητές του κατά τη διάρκεια των περιηγήσεών του, αφότου αποχώρησε από την Ακαδημία μετά το θάνατο του Πλάτωνα (το 348/47),¹ και στη συνέχεια κατέγραψε στην ώριμη φάση του βίου του, κατά τη διάρκεια της δεύτερης παραμονής του στην Αθήνα, σε μια συλλογή (*συναγωγή*) 158 πολιτευμάτων διαφόρων πόλεων (*αἱ συνηγμένα πολιτεῖαι*),² αλλά και σε αρκετά χωρία των ηθικών και των πολιτικών πραγματειών του.

Πιο συγκεκριμένα, στα *Πολιτικά*, στο βιβλίο Β', ο Αριστοτέλης παρουσιάζει και στη συνέχεια ασκεί κριτική α) στα πολιτεύματα και τους νόμους που σχεδίασαν οι φιλόσοφοι και οι στοχαστές, σύγχρονοι ή εγγύτερα προγενέστεροί του, τα οποία όμως παρέμειναν ιδεα-

1 Σύμφωνα με τον Απολλόδωρο· Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 5.9.

2 Η συλλογή με τα 158 πολιτεύματα, με πρώτο στη σειρά την *Αθηναίων Πολιτεία*, που είναι το μόνο που διασώθηκε μέχρι σήμερα, συντάχθηκε αρχικά με σκοπό να δημοσιευθεί, βλ. Jaeger 1948: 24, 327-28· Ross 1993: 17, 32-35· Chroust 1973: 242, 332, 337· Rowe & Schopfield 2000: 312-13.

τές προτάσεις διότι ποτέ δεν εφαρμόστηκαν πρακτικά σε κάποια κοινωνία· τέτοια ήταν τα θεωρητικά πολιτεύματα της *Πολιτείας* και των *Νόμων* του Πλάτωνα, καθώς και τα πολιτεύματα του Φαλέα του Χαλκηδόνιου και του Ιππόδαμου του Μιλήσιου· β) στα ήδη θεσπισμένα πολιτεύματα τα οποία εκείνη την εποχή είχαν αποκτήσει φήμη ως επιτυχημένα στις πόλεις που εφαρμόστηκαν, όπως το πολίτευμα της Σπάρτης, της Καρχηδόνας, και της Αθήνας επί Σόλωνα. Στο τελευταίο μέρος του βιβλίου Β' των *Πολιτικῶν*, στο κεφάλαιο 12 (1273b27-1274b28), καταλέγονται συγκεντρωτικά οι σπουδαιότεροι νομοθέτες του αρχαίου κόσμου, φημισμένοι για το νομοθετικό τους έργο το οποίο περιλαμβάνει κάποιο «ἴδιον», δηλαδή ένα ιδιαίτερο γνώρισμα το οποίο καταλήγει να γίνεται προσδιοριστικό του συνόλου του έργου του νομοθέτη.

Στην παρούσα εργασία, αφού συζητήσουμε τις απόψεις σύγχρονων μελετητών όσον αφορά τη γνησιότητα, τη δομή και το περιεχόμενο του Β.12 των *Πολιτικῶν*, σκοπός είναι να καταδείξουμε ποιο είναι το «ἴδιον» κάθε νομοθέτη ξεχωριστά, το πολίτευμα, τους επιμέρους νόμους, τις διατάξεις και τα μέτρα που αυτός θέσπισε, και να επισημάνουμε ότι η αναζήτηση περί το «ἴδιον» απηχεί τη γενικότερη τάση του Αριστοτέλη σε όλα του τα έργα να εντοπίζει την καινοτομία, την πρωτοτυπία, καθώς και τον πρωτοπόρο, τον «πρῶτον» στις τέχνες και επιστήμες ο οποίος αξίζει να αναφερθεί και να καταγραφεί. Ωστόσο, όπως θα δούμε, το «ἴδιον» σε μια νομοθεσία δηλώνει μεν τους πρωτότυπους νόμους, αλλά πολλές φορές αυτοί οι νόμοι δεν αποδείχτηκαν οι κατάλληλοι ούτε απέβησαν αποτελεσματικοί στην επίλυση των προβλημάτων της κοινωνίας όπου θεσπίστηκαν.

Το κεφάλαιο 12 του βιβλίου Β' των *Πολιτικῶν*

Το α' μέρος του κεφ. 12 (1273b27-1274a21) αρχίζει με μια σύντομη προγραμματική εισαγωγή (1273b27-34) και συνεχίζει με την περιγραφή και την υπεράσπιση της νομοθετικής δραστηριότητας του Σόλωνα και την εξέλιξη του πολιτεύματος της Αθήνας από την εποχή του Σόλωνα, τον 6^ο αιώνα, μέχρι την εποχή του Αριστοτέλη,

τον 4^ο αιώνα (*εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν*, 1274a10).³ Το β' μέρος του κεφαλαίου (1274a22-b28) αποτελεί ένα παράρτημα περί νομοθετών, όπου παρουσιάζονται —σχεδόν άτακτα και άτεχνα— ο βίος και το έργο των νομοθετών της αρχαϊκής εποχής. Αρχικά, καταγράφονται τα ονόματα του Ζάλευκου του Λοκρού και του Χαρώνδα του Καταναίου, οι οποίοι νομοθέτησαν στις γενέθλιες πόλεις τους· στη συνέχεια, εξιστορείται αφηγηματικά ο βίος του Φιλόλαου του Κορίνθιου και οι νόμοι του στη Θήβα, και στο τέλος καταγράφεται το «ἴδιον» των νομοθετών, πρακτικών και θεωρητικών, με την εξής σειρά: του Χαρώνδα του Καταναίου, του Φαλέα του Χαλκηδόνιου, του Πλάτωνα του Αθηναίου, του Δράκοντα του Αθηναίου, του Πιττακού του Μυτιληναίου, και του Ανδροδάμαντα του Ρηγίνου.

Οι σύγχρονοι μελετητές αμφισβήτησαν άμεσα ή έμμεσα τη γνησιότητα του κεφαλαίου 12 με επιχειρήματα που βασίζονται τόσο στο περιεχόμενο όσο και στη γραμματική και συντακτική δομή του κειμένου. Ο Newman⁴ αμφισβήτησε τη γνησιότητα του κεφαλαίου 12 συνολικά και έθεσε υπό συζήτηση τη νοηματική συνάφειά του με τα προηγούμενα κεφάλαια του βιβλίου Β' υποστηρίζοντας ότι το κεφάλαιο 12 ως τελευταίο είναι προσθετική παρέμβαση άλλου συγγραφέα, πιθανόν μεταγενέστερου, στο αρχικό σχέδιο του βιβλίου. Το βασικό επιχειρήμά του είναι ότι το περιεχόμενο του κεφαλαίου 12 δεν συμφωνεί με το πρόγραμμα που ανακοινώθηκε στην αρχή του βιβλίου Β', παρά μόνο με κάποια στοιχεία του α' μέρους του κεφαλαίου. Επίσης, διαπίστωσε ασυνέπεια —όχι όμως αντίφαση— στην παρουσίαση των χαρακτηριστικών της πλατωνικής νομοθεσίας: στην κύρια πραγμάτευση του θέματος στο Β.7 (1266a34-36) αναφέρεται ότι ο Πλάτων εισήγαγε μόνο τους δύο θεσμούς, τα συσσίτια των γυναικών και την κοινοκτημοσύνη γυναικών και τέκνων, ενώ στο Β.12 (1274b9-11) προστίθεται επιπλέον ο θεσμός της κοινοκτη-

3 Το «Περὶ τῶν Σόλωνος ἀξόνων» αποδίδεται στον Αριστοτέλη από τον Ησύχιο, βλ. *Index Hesychii*, Rose 1971: 20.

4 Newman 1973, τ. 2, σσ. 372-73, 382-83. Προς επίρρωση της θέσης του επισημαίνει (τ. 2, σ. 384) ότι στη συντακτική δομή της παραγράφου ο αντιθετικός σύνδεσμος «μὲν» στο τέλος (1274b26) είναι ανανταπόδοτος χωρίς το αντίστοιχο «δὲ» στην επόμενη παράγραφο της αρχής του βιβλίου Γ'.

μοσύνης των περιουσιών. Ο Susemihl⁵ επεσήμανε σαφώς την παρέμβαση άλλου συγγραφέα στο κεφάλαιο 12 αμφισβητώντας συγκεκριμένα τη γνησιότητα του χωρίου 1274b9-15, και επανέλαβε το ερώτημα για τη σκοπιμότητα της επανάληψης της αναφοράς στον Πλάτωνα και τον Φαλέα όταν αυτοί είχαν ήδη παρουσιαστεί εκτενώς στα παραπάνω κεφάλαια του ίδιου βιβλίου.

Στο ίδιο ύφος, ο Wilamowitz⁶ αρνήθηκε τη γνησιότητα του χωρίου 1274b9-15 με το επιχείρημα της αδικαιολόγητης επανάληψης στους Πλάτωνα και Φαλέα. Από την άλλη, ο Jaeger,⁷ λαμβάνοντας υπόψη τη θέση του Wilamowitz, υπεραμύνθηκε της γνησιότητας του συνόλου των βιβλίων των *Πολιτικῶν* με εξαίρεση το συγκεκριμένο χωρίο. Η θέση του είναι ότι εδώ ο κατάλογος των νομοθετών φαίνεται να είναι ανεξάρτητος από το κείμενο, άρα προστέθηκε αργότερα στο τέλος του βιβλίου Β', και συγκεκριμένα η τελευταία παράγραφος είναι μεταγενέστερη διότι η τάση για συλλογή όλων των πιθανών επιμέρους περιπτώσεων και η μέθοδος εξέτασης των χαρακτηριστικών τους ανήκει στην ύστερη περίοδο του Αριστοτέλη, δηλαδή μετά το 335, όταν χρησιμοποιούσε τις ίδιες μεθόδους στην πολιτική και τη φυσική επιστήμη.

Τους παραπάνω ισχυρισμούς απέρριψε πιο πρόσφατα ο Keaney⁸ σε ένα διεξοδικό σχολιασμό του κεφαλαίου 12, το οποίο λαμβάνει εξαρχής ως προσθετική παρέμβαση στο αρχικό σχέδιο του βιβλίου Β', και προτάσσει ως ζήτημα προς διερεύνηση αν η παρέμβαση έγινε από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ή από άλλο συγγραφέα, και πότε έλαβε χώρα χρονικά. Με τη σειρά του ισχυρίστηκε ότι είναι δικαιολογημένη

5 Susemihl – Hicks 1976: 314, 318-20. Επιπλέον αναφέρουν (σ. 318) ότι η γενική «Θάλητος» (1274a29) είναι παρεμβολή άλλου συγγραφέα διότι ο Αριστοτέλης πιο πριν χρησιμοποίησε τη γενική του ονόματος στην ιωνική διάλεκτο, «Θάλεω» (1259a7).

6 Wilamowitz-Moellendorff 1985: 64-75.

7 Jaeger 1948: 285, υποσ. 1.

8 Keaney 1984: 98, εξετάζοντας τις χρονολογικές παρατηρήσεις και τα σχόλια των R. Weil, *Aristotle et l'histoire* (1960), σσ. 179-323, P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (1981), σ. 59, και G. Huxley, "On Aristotle's historical methods", *Greek, Roman and Byzantine Studies* τ. 13 (1972), σσ. 158-59, 163.

η επανάληψη της αναφοράς στο έργο του Φαλέα και του Πλάτωνα διότι και οι δύο προέβησαν σε καινοτόμες νομοθετικές διατάξεις, και ο σκοπός της συγγραφής της παραγράφου 1274b9-15 είναι να εντοπιστούν και να καταχωρηθούν μεμονωμένα οι καινοτομίες οι οποίες δεν συζητήθηκαν παραπάνω διότι δεν ήταν συναφείς με το περιεχόμενο. Επίσης, υποστήριξε ότι δεν είναι δυνατόν ο Αριστοτέλης να χρησιμοποιεί την ίδια μέθοδο έρευνας στην πολιτική και τη φυσική επιστήμη, όπως ισχυρίστηκε ο Jaeger, αλλά η έρευνά του περί πολιτικής είχε αρχίσει πολύ νωρίτερα από το 335, και αποτέλεσμα αυτής ήταν η συλλογή των πληροφοριών στο βιβλίο Β' των *Πολιτικών* το οποίο γράφτηκε κατά την περίοδο των ταξιδιών του φιλοσόφου στα παράλια της Μικράς Ασίας και στα νησιά πλησίον της περιοχής. Ο Keaney⁹ κατέληξε ότι το περιεχόμενο του β' μέρους του κεφαλαίου 12 «θυμίζει» αρκετά το έργο *Νόμοι* ή *Περὶ Νόμων* (μια συλλογή ελληνικών νόμων σε 24 βιβλία) του Θεόφραστου, συνεργάτη και διαδόχου του Αριστοτέλη, εισάγοντας έτσι το ενδεχόμενο να είναι ο Θεόφραστος ο συντάκτης αυτού του χωρίου.

Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι παραπάνω διαφορετικές ερμηνείες όσον αφορά τη δομή και τον τρόπο σύνταξης του Β.12 είναι επηρεασμένες κατά βάση από τη διαφορετική κατάταξη των οκτώ βιβλίων των *Πολιτικών* που προτείνουν οι μελετητές, στην παρούσα συζήτηση εδώ θα επικεντρωθούμε κυρίως στο περιεχόμενο του Β.12, δηλαδή στη συγκεντρωτική καταγραφή και την παρουσίαση του «ιδίου» των νομοθεσιών και των νομοθετών.

Το «*ἴδιον*»: η σημασία της έννοιας και η μέθοδος αναζήτησης αυτής

Το ουσιαστικοποιημένο επίθετο «*ἴδιον*» δηλώνει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, την ιδιομορφία, το ξεχωριστό πρωτότυπο, που αποδίδεται σε κάποιον ή κάτι και το κάνει διακριτό από τα υπόλοιπα

9 Keaney 1984: 100 σημ. 1: σύμφωνα με τον F. Jacoby, *Atthis, The local chronicles of Ancient Athens* (1949), σ. 386 σημ. 51, ο Πλάτων στους *Νόμους* «έκανε πρώτη χρήση του υλικού που συνελέγη υπό την εποπτεία του Αριστοτέλη» — κάτι όμως που δεν είναι δυνατό να αποδειχτεί με βεβαιότητα.

του είδους (Τοπικά 128b24-27).¹⁰ Για παράδειγμα, το «ἴδιον» του ανθρώπινου είδους, δηλαδή το διακριτό έργο που επιτελεί ο άνθρωπος έναντι των άλλων ειδών της οργανικής φύσης (τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινόν..., ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον), προσδιορίζεται ως ενέργεια της ψυχής σε κάποιου βαθμού συμφωνία με το λογικό (κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, Ἠθικά Νικομάχεια 1097b33-1098a8). Συνώνυμο του επιθέτου «ἴδιον» είναι το επίθετο «περιττόν», με θετικό περιεχόμενο,¹¹ με την έννοια του αξιοθαύμαστου αλλά και του εκκεντρικού,¹² καθώς και το επίθετο «ἀξιόλογον» με το οποίο αρχίζει το Β.12: «αν οι προηγούμενοι στοχαστές έχουν πει κάτι αξιόλογο (περὶ ὧν εἶ τι ἀξιόλογον), ήδη το αναφέραμε προηγουμένως» (Πολιτικά 1273b29-30). Σε άλλη περίπτωση το «ἴδιον» υποδηλώνει μια παραδοξότητα, αλλού με θετικό κι αλλού με αρνητικό περιεχόμενο: τῶν δ' ἄλλων αὐτοῦ νόμων ἴδιος μὲν μάλιστα καὶ παράδοξος (ο νόμος του Σόλωνα για όσους απέχουν από την πολιτική, Αριστοτέλης fr. 391.12-14 Rose).

Αντώνυμα στο σημασιολογικό περιεχόμενο των εννοιών «ἴδιον» και «περιττόν» είναι τα επιρρήματα «ἀπλουστέως» και «ικανῶς»: στην πραγμάτευση ενός ζητήματος ο συγγραφέας οφείλει να καταγράφει τα στοιχεία με τρόπο πολύ απλό (ἀπλουστέως) και σε επαρκή βαθμό (ικανῶς) χωρίς να επιδιώκει να εντοπίσει κάτι το ιδιαίτερο ή το παράδοξο (πβ. *Περὶ οὐρανοῦ* 304a11, *Πολιτικά* 1291a11).

Από την αρχή του βιβλίου Β' των *Πολιτικῶν* ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι όσον αφορά τα ζητήματα πολιτικής και νομοθεσίας θα ακολουθήσει τη δική του ερευνητική μεθοδολογία, διαφορετική από αυτήν των προγενέστερων και σύγχρονών του μελετητών, όχι επειδή θέλει

10 Βλ. Bonitz 1955: 339. Για τη λ. «ἴδιον» με τεχνική σημασία, βλ. *Τοπικά* 102a18-22: «το ἴδιον είναι αυτό που, ενώ δεν εκφράζει την ουσία ενός πράγματος, ωστόσο, δεν υπάρχει παρά μόνο αυτό, και αντικατηγορεῖται του πράγματος· για παράδειγμα, ἴδιον του ανθρώπου είναι ότι μπορεί να διαβάξει, κι αν κάποιος είναι ικανός στην ανάγνωση, είναι άνθρωπος. Δεν αποδίδεται «ἴδιον» σε κάτι που ανήκει σε άλλο υποκείμενο». Στους Στωικούς το «ἴδιον» αποκτά οντολογικό περιεχόμενο, δηλαδή το «ουσιώδες χαρακτηριστικό»· για τη διαφορά ανάμεσα σε αριστοτελικό και στωικό ἴδιον, βλ. Reesor 1983: 124-29.

11 Πβ. «περιττά και θαυμαστά» (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1141b6), «περιττότατα ἔχει» (*Περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν* 589a31-32).

12 Πβ. «περισσὸς ὧν ἀνὴρ», Ευριπίδης, *Ἰππόλυτος* στ. 948.

να κάνει επίδειξη γνώσεων (*μὴ δοκῆ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων*), όπως πιθανόν να τον κατακρίνουν κάποιοι, αλλά επειδή επιδιώκει να συντάξει ένα νέο πολίτευμα εφόσον τα ήδη εφαρμοσμένα δεν αποδείχτηκαν αποτελεσματικά για το συμφέρον του κοινωνικού συνόλου. Αυτή η μέθοδος της έρευνας συνίσταται, πρώτον, στη μελέτη των πολιτευμάτων τα οποία θεσπίστηκαν και εφαρμόστηκαν σε διάφορες κοινωνίες του τότε γνωστού κόσμου κατά τη διάρκεια της ιστορίας, δεύτερον, στην αναζήτηση και τον εντοπισμό των επιμέρους ορθών και ωφέλιμων διατάξεων που περιλαμβάνονται σε αυτά τα πολιτεύματα, και τρίτον, στην επινόηση και τον σχεδιασμό ενός νέου πολιτεύματος που θα ανταποκρίνεται στις προσδοκίες του συγγραφέα (*Πολιτικά* Β.1. 1260b27-36).

Σ' αυτό το πλαίσιο μεθοδολογίας εντάσσεται και η αναζήτηση περί το «*ἴδιον*» της νομοθεσίας, δηλαδή των καινοτόμων και πρωτότυπων νομοθετικών διατάξεων που προκάλεσαν έντονη εντύπωση ή και αντιδράσεις στην κοινωνία όπου θεσπίστηκαν. Ανάλογη μεθοδολογική προσπάθεια αναζήτησης της ιδιαιτερότητας και της πρωτοτυπίας απαντάται επίσης στο (ψευδο-) αριστοτελικό έργο *Ῥητορική πρὸς Ἀλέξανδρον*¹³ (1430b1-8): «όταν ο συγγραφέας θέλει να παρουσιάσει κάτι παράδοξο (*παράδοξον*), οφείλει πρώτα να προσδιορίσει για ποιο λόγο θα το παρουσιάσει, για να αποφύγει τα σχόλια και τη δυσπιστία των ακροατών, και να επιλέξει εκείνα τα παράδοξα που είναι συναφή με το βασικό αντικείμενο της συζήτησης (*τὰς γνώμας οἰκείας φέρειν τῶν πραγμάτων*), ώστε να μη δώσει την εντύπωση ότι λέει πράγματα άκομψα και άσχετα με το κύριο θέμα».

Το «*ἴδιον*» των νόμων και των νομοθετών

Όταν η συζήτηση αφορά συνολικά το «*ἴδιον ἔργον*» του νομοθέτη δηλώνει το έργο εκείνου που αναλαμβάνει να θεσπίσει πολίτευμα ή και νόμους σε μια κοινωνία, και το οποίο ορίζεται ως η διαμόρφωση

13 Για τις εικασίες που αφορούν την ταυτότητα του συγγραφέα του έργου, αν είναι ο Αριστοτέλης, ο Αναξιμένης, ή κάποιος Περιπατητικός στην αρχή του 3^{ου} αι., βλ. H. Rackham, *Aristotle – Rhetorica ad Alexandrum* (Loeb, 1937) σσ. 258-262.

πολιτών που υπακούουν τους νόμους και διάγουν βίο σύμφωνα με το πολίτευμα: «ὅπως δὲ γίνωνται τοιοῦτοι (= τέτοιοι ὅπως επιτάσσουν οι νόμοι), τοῦ νομοθέτου τοῦτ' ἔργον ἴδιόν ἐστιν» (Πολιτικά Β.5. 1263a39-40). Όταν το «ἴδιον» αποδίδεται σε επιμέρους νόμους ή και στον νομοθέτη ως πρόσωπο, συνήθως αφορά έναν ιδιαίτερο νόμο, διάταξη, ή μέτρο που αυτός ο νομοθέτης επινόησε, συντάξε και θέσπισε για πρώτη φορά σε μια κοινωνία εντυπωσιάζοντας ή και εκπλήσσοντας θετικά ή αρνητικά την κοινή γνώμη. Η θέσπιση πρωτότυπων ή και παράδοξων νόμων αποδεικνύει την επιδίωξη του νομοθέτη να ανακαλύψει ριζοσπαστικές λύσεις για τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η κοινωνία στην οποία καλείται να νομοθετήσει. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, το «ἴδιον» νόμων και νομοθετών αξίζει να μνημονευθεί και να καταγραφεί σε μια πραγματεία περί πολιτικής ὅπως είναι τα Πολιτικά: ὅ,τι καὶ μνείας ἄξιον (Β.12. 1274b17), τί ἀξιόλογον (1273b29), τοῦτ' ἐστὶν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου νενομοθετημένον (1274b4-5).

Στο βιβλίο Β' κεφάλαιο 12 το επίθετο «ἴδιον» καθώς και το επίρρημα «ἰδίως» αναφέρονται ἔξι φορές σε μια παράγραφο οκτώ μακροπερίοδων προτάσεων (1274b4-26), ενώ υπονοείται μία φορά (b9). Η καταγραφή αρχίζει με τον νομοθέτη Σόλωνα τον Αθηναίο ο οποίος χαρακτηρίζεται ως «σπουδαῖος» και κατατάσσεται στους καλύτερους νομοθέτες του κόσμου (βελτίστους νομοθέτας) (Πολιτικά 1296a18-19)¹⁴ οι νόμοι του επιδοκιμάζονται διότι κατέλυσαν την ακραία ολιγαρχία, απάλλαξαν το λαό από τη δουλεία καθιστώντας τον κυρίαρχο του πολιτεύματος, και θεμελίωσαν την «πάτριον δημοκρατία» αναμιγνύοντας χαρακτηριστικά από διαφορετικά πολιτικά συστήματα (Πολιτικά 1273b36-39). Μολονότι κατά την αξιολόγηση του νομοθετικού έργου του Σόλωνα στο Β.12 δεν του αποδίδεται ἄμεσα κανένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, ωστόσο η παρουσία του ονόματός του εδώ συνοδεύεται με την ιδιαιτερότητα του νόμου του ὅσον αφορά τη σύνθεση των δικαστηρίων: α) κατέστησε τα δικαστήρια δημοκρατικά (δημοτικόν), δηλαδή οι δικαστές θα προέρχο-

14 Πβ. Πλάτωνος Πολιτεία 599e2-3: «νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφᾶς ὠφελικένας; Χαρώνδαν μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνα».

νταν, κατόπιν κλήρωσης, από πολίτες που ανήκαν στον «δήμον», β) κατέστησε αυτά τα δημοκρατικά πλέον δικαστήρια κυρίαρχα έναντι των δύο άλλων θεσμών, της Βουλής και των αιρετών αρχόντων, το αξίωμα των οποίων δεν κατήργησε αλλά περιόρισε την εξουσία τους έναντι του «δήμου» (*Πολιτικά* 1273b41-1274a5).

Στη συνέχεια του Β.12 παρουσιάζεται ο νομοθέτης Φιλόλαος ο Κορίνθιος (1274a31-b5) ο οποίος θέσπισε νόμους στην περιοχή των Θηβών, και «ἴδιον» της νομοθεσίας του ήταν αφενός οι «θετικοὶ νόμοι» (1274b4) που αφορούσαν ζητήματα παιδοποιίας και υιοθεσίας τέκνων, και αφετέρου ο «νόμος περὶ κλήρων»· σκοπός της θέσπισης αυτών ήταν η διατήρηση σταθεροῦ του αριθμοῦ των κτηματικῶν κλήρων (1274b2-5). Για το ίδιο ζήτημα, το οποίο αποδεικνύεται οξύτατο στις Θήβες, ο Αιλιανός (*Ποικίλη Ἱστορία* 2.7) μας πληροφορεῖ διεξοδικά ὅτι ἐκεῖ απαγορευόταν με την απειλή της θανατικῆς ποινῆς ἡ εγκατάλειψη καὶ ἐκθεση βρέφους, πράξη στην οποία προέβαιναν οἱ γονεῖς λόγω οικονομικῶν δυσχερειῶν. Σύμφωνα με το νέο νόμο του Φιλόλαου, ο γονεὺς, ἀντὶ να εγκαταλείπει το τέκνο του, εἶχε το δικαίωμα να το παραδίδει σε αξιωματοῦχο της πόλεως ο οποίος ἀπέδιδε με τη σειρά του στο γονεὺ ἀντίτιμο ἀπαξ, καὶ ἀναλάμβανε την υποχρέωση να ἀναθρέψει το τέκνο καὶ κατόπιν να το χρησιμοποιήσει σαν βοηθητικό προσωπικό στις ἐργασίες του. Ἐτσι, ὅταν δεν υπήρχε ἀμεσος φυσικός κληρονόμος, ἡ περιουσία καταλειπόταν στο υιοθετημένο μέλος της οικογένειας. Σκοπός του νομοθέτη ἦταν να ἀποτραπεί ἡ συγχώνευση των μικρότερων γαιοκτημάτων των οἰκῶν σε μεγαλύτερης ἔκτασης γαιοκτήματα, καὶ συνεπώς, να διατηρηθεῖ σταθερό το ποσοστό γαιοκτησίας που κατεῖχε κάθε πολίτης ἀνεξαρτήτως της οικονομικῆς καὶ κοινωνικῆς του προέλευσης. Το ζήτημα της γαιοκτησίας ἀπασχολεῖ πολλές φορές τον Αριστοτέλη στα *Πολιτικά*, διότι ἀποτελεῖ βασικό παράγοντα που διαμορφώνει τη δομὴ της κοινωνίας, καθορίζει το εἶδος του πολιτεύματος καὶ ἐπηρεάζει την πολιτικὴ κατάσταση. Γι' αὐτό, εἶναι ἀναγκαῖο ο προσδιορισμός του αριθμοῦ των κτηματικῶν μεριδίων να συνοδεύεται πάντα με ρυθμίσεις περὶ τεκνογονίας καὶ με προσδιορισμό του πληθυσμοῦ των κατοίκων.¹⁵

15 Πβ. *Πολιτικά* Β.6. 1265a38-41· Β.7. 1266b14-24· Ε.7. 1309a23-26.

Στη νομοθεσία του Χαρώνδα (μέσα 7^{ου}-6^{ου} αιώνα),¹⁶ ο οποίος φαίνεται ότι συντάξε ολοκληρωμένο πολίτευμα —αριστοκρατικό, σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις— στην Ιταλία και τη Σικελία (*Πολιτικά* 1297a7-10, a21-24, 1296a21),¹⁷ το «ἴδιον» ήταν ο νόμος περί ψευδομαρτυριών, εφόσον «πρῶτος» αυτός προέβλεψε και απέδωσε αυτό το είδος ενοχής· χάρη στο νόμο του Χαρώνδα, όσοι είχαν καταδικαστεί εξαιτίας ψευδομαρτύρων, είχαν το δικαίωμα να ζητήσουν την επανεξέταση της υπόθεσης. Πράξεις ψευδομαρτυρίας φαίνεται ότι ταλάνιζαν τις κοινωνίες μέχρι την εποχή του Αριστοτέλη (πβ. *Πολιτικά* Β.5. 1263b20-21), ο οποίος αναζητά την πρώτη χρονικά νομοθετική ρύθμιση του αδικήματος.

Η συζήτηση συνεχίζεται αναφορικά με τον Πλάτωνα και τον Φαλέα, το νομοθετικό έργο των οποίων, όπως είδαμε, είχε παρουσιαστεί αναλυτικά στα προηγούμενα κεφάλαια του βιβλίου Β' των *Πολιτικών* (για τον Πλάτωνα Β.2-6, για τον Φαλέα Β.7). Εδώ, στο Β.12, εντοπίζεται το «ἴδιον» της νομοθεσίας τους και δίνεται ένα γενικό συμπέρασμα για το σύνολο των νομοθετικών προτάσεών τους. Το «ἴδιον» της νομοθεσίας του Φαλέα είναι η εξίσωση των περιουσιών (*Φαλέου δ' ἴδιον ἢ τῶν οὐσιῶν ἀνομάλωσις*, Β.12. 1274b9)· «πρῶτος» ο Φαλέας από τους νομοθέτες πρότεινε να εξισωθούν οι περιουσίες όλων των πολιτών με σκοπό τη σταθερότητα του πολιτεύματος και την αποτροπή των στάσεων που διαταράσσουν την κοινωνική ειρήνη και καταλύουν το ισχύον πολίτευμα (*Πολιτικά* Β.7. 1266a37-40). Από την άλλη, η λέξη «ἴδιον» παραλείπεται στο χωρίο που αφορά το πολιτικό πρόγραμμα του Πλάτωνα,¹⁸ ωστόσο υπονοείται σαφώς, διότι

16 Ο Χαρώνδας επελέγη ως νομοθέτης στους Θουρίους (Κ. Ιταλία) από την ίδρυση της πόλεως, επειδή ήταν ο καλύτερος μεταξύ των πολιτών και θαυμαστός για τη μόρφωσή του. Μελέτησε τη νομοθεσία άλλων λαών και υιοθέτησε τα καλύτερα στοιχεία τους στους νόμους του. Πολλές οι ομοιότητες των νόμων του με αυτούς του Σόλωνα όσον αφορά τις επικλήρους, τα ορφανά, τη λιποταξία, την κοινωνική συμπεριφορά (Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη Ιστορική* 12.11, 12.18· Πλούταρχος, *Σόλων* 21· Στοβαίος, *Ἀνθολόγιον* 44.40).

17 Το σώμα των νόμων σ' αυτές τις περιοχές λεγόταν «Νόμιμα Χαλκιδικά». Ένας από τους νόμους του Χαρώνδα βρέθηκε στο Ρήγιο της Κ. Ιταλίας (Ηρακλείδης Ποντικός, *Περὶ Πολιτειῶν* 25.4) όπου πιθανόν έζησε για κάποιο διάστημα ως εξόριστος (Αιλιανός, *Ποικίλη Ιστορία* 3.17).

18 Στο σύνολό της η φιλοσοφία του Πλάτωνα περιλαμβάνει πολλά «ἴδια» που τη

τόσο το πολίτευμα της *Πολιτείας* όσο και εκείνο των *Νόμων* έχουν αρκετές ιδιομορφίες, άρα, το επίθετο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί σε πληθυντικό αριθμό. Έτσι, λοιπόν, θα λέγαμε ότι τα «ἴδια» της πλατωνικής πολιτικής θεωρίας όπως καταγράφονται συγκεντρωτικά (1274b9-15) είναι τα εξής: α) η κοινοκτημοσύνη, ή αλλιώς η *κοινότης*, τέκνων, γυναικών, περιουσιών (πβ. *Πολιτικά* Β.7. 1266a34-36), β) τα συσσίτια των γυναικών, γ) ο νόμος περί μέθης, σύμφωνα με τον οποίο απαγορευόταν η οινοποσία σε δούλους, στρατιώτες, αξιωματούχους, πλοιάρχους και δικαστές κατά την ώρα υπηρεσίας, και επιτρεπόταν μόνο στους νηφάλιους να προεδρεύουν στα συμπόσια — τα οποία ως κοινωνικές εκδηλώσεις αποσκοπούσαν στη διαμόρφωση ηθικών ιδιοτήτων της προσωπικότητας,¹⁹ δ) η άσκηση των δύο άνω άκρων κατά τη στρατιωτική εκγύμναση των νέων, με σκοπό αυτοί να γίνουν αμφιδέξιοι στη χρήση όπλων.²⁰ Ωστόσο, το θεμελιώδες «ἴδιον» της *Πολιτείας*, η κοινοκτημοσύνη τέκνων, γυναικών, και περιουσιών, απορρίπτεται καθ' ολοκληρίαν από τον Αριστοτέλη ο οποίος ασκεί διεξοδική κριτική σε καθεμία από αυτές τις διατάξεις (*Πολιτικά* Β.2-5) για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αν το σύστημα της κοινοκτημοσύνης ήταν ωφέλιμο για την κοινωνία και αποτελεσματικό στην επίλυση των προβλημάτων, δεν θα παρέμενε άγνωστο και ανεφάρμοστο στο πέρασμα των χρόνων (*Πολιτικά* Β.5. 1264a1-3).

Στη συνέχεια του Β.12 παρουσιάζεται ο Δράκων ο οποίος θέσπισε επιμέρους νόμους στην Αθήνα, αλλά δεν συνέταξε νέο ολοκληρωμένο

διακρίνουν από τη φιλοσοφία των Πυθαγορείων με την οποία έχει πολλά κοινά σημεία. Τα «ἴδια» της πλατωνικής φιλοσοφίας παρουσιάζονται συνολικά και διεξοδικά από τον Αριστοτέλη στα *Μεταφυσικά* 987a29-988b22: τα αντικείμενα των μαθηματικών είναι μεταξύ των Ιδεών και των αισθητών πραγμάτων, η υλική αρχή είναι μεγάλη και μικρή (ὡς ... ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς), η ουσία είναι το ένα (ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν), η αιτία του καλού και του κακού αποδίδεται στην ουσία και την ὕλη (τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν), και κανένας άλλος πριν από τον Πλάτωνα δεν εντόπισε άλλη μορφή αιτίας εκτός από τις τέσσερις.

19 Πλάτων, *Νόμοι* 645c-650b, 666a, 671d-672a.

20 Πλάτων, *Νόμοι* 794d-795d. Για τον Αριστοτέλη η διαφορά αριστερού και δεξιού χεριού είναι εκ φύσεως, *Περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν* 497b31-32, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1134b33-35, *Ἠθικά Μεγάλα* 1194b33-37.

πολίτευμα επειδή ήταν ήδη σε ισχύ το προηγούμενο (B.12. 1274b15).²¹ Μελετώντας το έργο του διαπιστώνεται ότι δεν πρότεινε κάτι αξιομνημόνευτο (*μνείας ἄξιον*) και αξιέπαινο, ωστόσο, το «ἴδιον» της νομοθεσίας του εντοπίζεται στην αυστηρότητα των ποινών: *ἡ χαλεπότης διὰ τὸ τῆς ζημίας μέγεθος* (1274b17-18), *οὐκ ἂν ἀνθρώπου οἱ νόμοι ἀλλὰ δράκοντος – χαλεποὶ γάρ* (Ρητορική 1400b22-23).²² Αυτές οι αναφορές εκφράζουν αποδοκιμασία απέναντι στην αυστηρότητα των νόμων του Δράκοντα που έδιναν την εντύπωση ότι σκοπός τους δεν ήταν ο σωφρονισμός των παραβατών αλλά η ακραία εκδίκηση.

Κατόπιν, παρουσιάζεται ο Πιπτακός που θέσπισε επιμέρους νόμους (στη Λέσβο, τέλος 6^{ου} αιώνα) (1274b18), αλλά όχι ολοκληρωμένο πολίτευμα, και το «ἴδιον» της νομοθεσίας του εντοπίζεται στο «νόμο περί μέθης»: το ελαφρυντικό της μέθης δεν θα λαμβάνεται υπόψη στον καταλογισμό της ποινής, και όσοι συλλαμβάνονται να διαπράττουν αδίκημα σε κατάσταση μέθης, δεν θα αντιμετωπίζουν επιεική ποινική μεταχείριση, αλλά θα τιμωρούνται πιο αυστηρά απ' ό,τι αν διέπρατταν το ίδιο αδίκημα σε κατάσταση νηφαλιότητας. Όπως δηλώνεται σαφώς, σκοπός της θέσπισης ενός τέτοιου νόμου δεν ήταν η συγχώρεση του δράστη αλλά το δημόσιο συμφέρον (1274b18-23).²³

Τέλος, σ' αυτή την καταγραφή των νομοθετών περιλαμβάνεται το όνομα του Ανδροδάμαντα του Ρηγίνου²⁴ ο οποίος νομοθέτησε

21 Οι νόμοι του Δράκοντα αποκαλούνταν «θεσμοί» και αντικαταστάθηκαν από τους νόμους του Σόλωνα ο οποίος διατήρησε μόνο τους «φονικούς», Αιλιανού *Ποικίλη Ιστορία* 8.10.

22 Πβ. Πλούταρχος, *Σόλων* 17· Αιλιανός, *Ποικίλη Ιστορία* 8.10.

23 Πβ. *Ρητορική* 1402b11: «ἐνστασις...μεθύων ἀμαρτάνη». *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1113b30: «καὶ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν...μὴ μεθυσθῆναι». Όπως οι νόμοι του Δράκοντα, έτσι και ο νόμος του Πιπτακού για τους μεθυσμένους ήταν διαβόητος για την αυστηρότητά του («τὸν σὸν ἐκείνον τὸν χαλεπὸν φοβεῖται νόμον», Πλούταρχος, *Ἰων ἐπιτὰ σοφῶν συμπόσιον* 155f.9). Παρόμοια, Πλάτων, *Νόμοι* 637 κ.εξ., 643 κ.εξ., 664-672, 673d κ.εξ.

24 Ο Ανδροδάμας αναφέρεται μόνο από τον Αριστοτέλη και μόνο εδώ. Άγνωστο πότε έζησε. Το Ρήγιο ήταν λιμάνι στην Κ. Ιταλία απέναντι από τη Σικελία, αποικία των Χαλκιδαίων της Εύβοιας που αποίκισαν την περιοχή του Β. Αιγαίου τον 8^ο αι. και την Ιταλία τον 7^ο αι., πβ. «(Έρέτρια καὶ ἡ Χαλκίς) διαφερόντως ἀύξηθῆσαι καὶ ἀποικίας ἔστειλαν ἀξιολόγους εἰς Μακεδονίαν· Έρέτρια μὲν γάρ

στην περιοχή των Χαλκιδίων της Θράκης²⁵ για ζητήματα δολοφονικών ενεργειών καθώς και για ζητήματα επικλήρων, δηλαδή τα κληρονομικά των μονογενών θυγατέρων. Ωστόσο, δεν διαπιστώνεται καμία πρωτοτυπία στη νομοθεσία του (*ἴδιόν γε οὐδέν*), διότι νόμοι που αφορούσαν τα παραπάνω ζητήματα ήταν συνήθεις σε αρκετές πόλεις (1274b23-26).

Παρόμοια, καταγράφεται το όνομα του Ζάλευκου,²⁶ νομοθέτη στους Επιζεφύριους Λοκρούς²⁷ (1274a22), αλλά δεν του πιστώνεται κάποια καινοτομία ή ιδιαιτερότητα όσον αφορά τη νομοθεσία του. Ωστόσο, από άλλες πηγές μαθαίνουμε ότι ο Ζάλευκος εισήγαγε δύο νομοθετικές καινοτομίες (*καινίσαι*): α) αφαίρεσε από τους δικαστές την τελική απόφαση στην εκδίκαση αδικημάτων, και την περιέλαβε στο νόμο (Στράβων *Γεωγραφικά* 6.1.8, Έφορος fr. 139), β) συνέταξε νόμο ότι αν κάποιος ήθελε να προτείνει κάτι καινοτόμο όσον αφορά τα δημόσια πράγματα, μπορούσε να το κάνει έχοντας δεμένο στο λαιμό του μια θηλιά, έτσι ώστε αν η πρότασή του αποδοκιμαζόταν

συνώκισε τὰς περὶ Παλλήνην καὶ τὸν Ἄθω πόλεις, ἢ δὲ Χαλκίς τὰς ὑπὸ Ὀλύμπῳ, (...) καὶ τῆς Ἰταλίας δὲ καὶ Σικελίας πολλὰ χωρία Χαλκιδίων ἐστίν» (Αριστοτέλης fr. 212 (551) Rose· Στράβων, *Γεωγραφικά* 10.447).

- 25 Η χερσόνησος της Χαλκιδικής. Οι κάτοικοι ονομάζονταν Χαλκιδείς όπως και οι κάτοικοι της μητρόπολής τους, της Χαλκίδας. Τα όρια Θράκης και Μακεδονίας ήταν ασαφή αλλά προφανώς το βόρειο τμήμα της σημερινής Μακεδονίας ανήκε στη Θράκη. Οι «*Θρήικες (...) καὶ τὸ Χαλκιδικὸν γένος*» συμμετείχαν στο στρατό του Ξέρξη (Ηροδότος, *Ἱστορίαι* 7.185). Ο Αριστοτέλης μιλά συχνά για αυτούς αφού ο ίδιος καταγόταν από την περιοχή, πβ. «ἐν τῇ Χαλκιδικῇ τῇ ἐπὶ Θράκης» (*Περὶ θανμασιῶν ἀκουσμάτων* 842a5, *Περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν* 519a15, κ.ά.).
- 26 Περίπου στα μέσα του 7^{ου} αι. Οι νόμοι του ήταν οι πρώτοι γραπτοί (Στράβων, *Γεωγραφικά* 6.1.8· Πλούταρχος, *Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως* 543a, *Νουμάς* 4.11). Ο Ζ. έγινε συμφιλιωτής των αντιμαχόμενων παρατάξεων της περιοχής, επελέγη ως νομοθέτης και συνέταξε νέους νόμους για ζητήματα θρησκευτικά και οικονομικά καθώς και για την πρόβλεψη κοινωνική συμπεριφορά. Ωστόσο, οι νόμοι του ήταν πολύ σκληροί και επεδίωκαν την αυστηρή τιμωρία (Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη Ἱστορικῆ* 12.20-21· Αιλιανός, *Ποικίλη Ἱστορία* 13.24· Στοβαίος, *Ἀνθολόγιον* 44.20, 44.289, *Ἐκλογαὶ* 4.4.25· Κικέρων, *De legibus* 2.7, 8-10).
- 27 Λιμάνι στο ακρωτήριο Ζεφύριο στην Κάτω Ιταλία, πόλη της Μ. Ελλάδας, αποικία των Λακεδαιμονίων (Παυσανίας, *Ἑλλάδος περιήγησις* 3.3.1).

από τους πολίτες, η άμεση τιμωρία του να ήταν ο θάνατος (Στοβαίος *Άνθολόγιον* 3.39.36.12-17).

Από την άλλη, η πρωτοτυπία και η καινοτομία που χαρακτηρίζει το έργο ενός νομοθέτη δεν προϋποθέτει πάντοτε ωφέλεια και αποτελεσματική επίλυση των προβλημάτων της κοινωνίας όπου εφαρμόζεται. Έτσι, σε αρκετά σημεία του Β.12 των *Πολιτικῶν* το «ἴδιον» γίνεται αντικείμενο επίκρισης και υπαινικτικής ειρωνείας, και τείνει να αποκτά αρνητική σημασιολογική απόχρωση. Ίσως γι' αυτό τον λόγο, ο Αριστοτέλης δεν αποδίδει κανένα «ἴδιον» στη νομοθεσία του «σπουδαίου» Σόλωνα, ούτε στο πολιτικό σύστημα που προτείνει ο ίδιος στα βιβλία Η' και Θ' των *Πολιτικῶν*. Με αυτή την αρνητική απόχρωση, «ἴδιον» αποδίδεται στους διαλόγους του Σωκράτη που περιέχουν ποικίλες ιδιαιτερότητες και πρωτοτυπίες, είναι ευχάριστοι, χαριτωμένοι, και διερευνητικοί, όμως, με δυσκολία ανακαλύπτουν την αλήθεια (*Πολιτικά* Β.6 1265a10-13). Παρόμοια, αποδοκιμάζεται το «ἴδιον» της νομοθεσίας της πλατωνικής *Πολιτείας*, η κοινοκτημοσύνη· χαρακτηρίζεται ως πρωτότυπη νομοθετική ρύθμιση, φιλόανθρωπη και ελκυστική, γι' αυτό το λόγο, στο πρώτο άκουσμά της γίνεται ευχάριστα αποδεκτή εφόσον δίνει την εντύπωση ότι θα επιφέρει αξιοθαύμαστη φιλία ανάμεσα σε όλους. Ο Αριστοτέλης απορρίπτει συλλήβδην τη θέσπιση της κοινοκτημοσύνης διότι σύμφωνα με την ηθική θεωρία του, η αιτία που οι άνθρωποι διαπράττουν αδικίες δεν είναι η μη εφαρμογή της κοινοκτημοσύνης αλλά η εγγενής κακία στην ανθρώπινη ψυχή (*Πολιτικά* Β.5 1263b15-25).

Η έρευνα περί το «ἴδιον» στην πολιτική ιστορία της αρχαιότητας

Η αναζήτηση του Αριστοτέλη όσον αφορά το «ἴδιον» αναδεικνύει την ικανότητά του ως ερευνητή και μελετητή της πολιτικής και της ιστορίας. Με την καταγραφή που μας παραδίδει, αποτέλεσμα της εκτενούς έρευνας που είχε διεξάγει, αποδεικνύεται η ευρυμάθειά του, οι πραγματολογικές γνώσεις που διαθέτει, καθώς και οι γνώσεις του

όσον αφορά τη γεωγραφία, την ιστορία και τη χρονολογική κατάταξη των γεγονότων: με συγκριτική γνώση των ελληνικών νόμων και των ειδικών νομικών ζητημάτων, κατόπιν μελέτης του νομικού κώδικα κάθε περιοχής, ο συγγραφέας έχει την ικανότητα να επισημαίνει ένα νόμο ή κάποια επιμέρους χαρακτηριστικά του νόμου και να τα αποδίδει ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, «ἴδιον», και χάρη στη χρονολογική γνώση των γεγονότων τακτοποιεί χρονικά το έργο των νομοθετών με τους οποίους ασχολείται.

Συγχρονος του Αριστοτέλη, ο Έφορος (από την αιολική Κύμη της Μ. Ασίας, *Στράβων Γεωγραφικά* 13.3.6), ερεύνησε και μελέτησε, επίσης, το «ἴδιον» στην πολιτική και τη νομοθεσία. Συγκεκριμένα, ο Έφορος εντόπισε και συζήτησε το «ἴδιον» της πολιτείας των Λακεδαιμονίων το οποίο περιλαμβάνει τα εξής: τους νόμους περί γαιοκτησίας (*τὰ περὶ τὰς ἐγγαίους κτήσεις*) σύμφωνα με τους οποίους όλοι οι πολίτες κατείχαν ίσα μερίδια γης, την αδιαφορία των Σπαρτιατών απέναντι στην ιδιοκτησία και το χρήμα (*τὰ περὶ τὴν τοῦ διαφοράρου κτήσιν*), την διά βίου εκλογή αξιωματούχων στην πολιτική εξουσία: οι μεν βασιλείς κατείχαν κληρονομικό αξίωμα, τα δε μέλη της γερουσίας εκλέγονταν ισοβίως (*Πολύβιος, Ιστορίαι* 6.45.3-5).

Ο Έφορος, λοιπόν, αποτελεί εξαίρεση, διότι διαπιστώνεται ότι αυτή την πρακτική καταγραφής και διερεύνησης του «ιδίου» στην πολιτική και τη νομοθεσία που εισήγαγε ο Αριστοτέλης δεν ακολούθησε κάποιος άλλος από τους μεταγενέστερους συγγραφείς και ερευνητές ούτε κάποιος από τους μαθητές και συνεργάτες του φιλοσόφου.



Χριστίνα Σίνου
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας
Διδάσκουσα στο Τμήμα Δημόσιας Διοίκησης
Πάντειο Πανεπιστήμιο
chrisinou@yahoo.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Bonitz H., 1955. *Index Aristotelicus*, 2nd ed., Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Chroust A.-H., 1973. *Aristotle, New light on his life and on some of his lost works*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Jaeger W., 1948. *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, transl. R. Robinson, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press.
- Keaney John J., 1984. «Aristotle, *Politics* 2.12.1274a22-b28», *American Journal of Ancient History* 6: 97-100.
- Newman W.L., 1973 [1887]. *The Politics of Aristotle*, vol. 1-4, New York: Arno Press.
- Reesor M.E., 1983. «The Stoic ἴδιον and Prodicus' Near Synonyms», *American Journal of Philology* 104: 124-133.
- Rose V., 1971 [1863]. *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig: Teubner Verlag.
- Ross W.D., 1993. *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, 2^η έκδ., Αθήνα: MIET.
- Rowe Chr. – M. Schopfield, 2000. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Saunders Trevor J., 1995. *Aristotle, Politics books I and II*, Oxford: Clarendon Press.
- Susemihl F. – R.D. Hicks, 1976 [1894]. *The Politics of Aristotle, books I-V*, London: McMillan.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, 1985 [1893]. *Aristoteles und Athen*, Berlin: Weidmann.



Originality and innovation in laws and legislation – Aristotle’s *Politics* II.12

CHRISTINA SINOU

Summary

THIS ARTICLE discusses the ambiguities in II.12 of the *Politics*, which records a list of lawgivers who were the first to make some discovery or invention relating to societal and political organization, to which they then gave material form in some law or body of legislation. The piece considers the doubts regarding the authenticity of this passage harbored by most modern scholars, who argue that the passage is an interpolation, in view of the messy context and the grammatical inconsistencies evident in the paragraph. The article particularly considers the use of the adjective *idion* (ἴδιον), which the passage employs as an index of the uniqueness, the originality and the priorities in the work of a lawgiver. Aristotle’s quest for the *idion* is here an expression of the widespread interest on the part of the Ancients both in the question of who was “the first” to find or discover some innovation and in the matter of innovations themselves in various fields of knowledge. *Idion*, however, does not serve as an index of importance here, since, in Aristotle’s view, provocative ideas and radical changes to laws were capable of threatening the stability of the state, thereby defeating the purpose of legislation, which is the attainment of the common good. The list of lawgivers in the passage contains both legislators from the past and lawgivers contemporary with Aristotle, from all over the Greek world.

ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ ΚΑΝΑΒΟΥ

Πάρ' τον στο γάμο σου...: Φιλόγελως 72*

ΤΟ ΕΙΔΟΣ της σύντομης, αστείας αφήγησης, που συνηθίζουμε σήμερα να χαρακτηρίζουμε με τον όρο «ανέκδοτο» (=διήγηση ευτράπελου και διασκεδαστικού επεισοδίου),¹ ανάγεται στην αρχαιότητα. Οργανωμένες συλλογές μαρτυρούνται τόσο στην αρχαία ελληνική, όσο και στη λατινική γραμματεία.² Οι μελετητές δέχονται ότι τα αρχαία ανέκδοτα, 'an elusive but documentable oral genre,³ τείνουν να συνδυάζουν δύο βασικά γνωρίσματα, μια διήγηση για ένα γνωστό ή σημαντικό πρόσωπο, και μια αξιομνημόνευτη ρήση του προσώπου αυτού. Λόγω του δεύτερου αυτού στοιχείου σχετίζονται με είδη λαϊκής σοφίας.⁴

* Οι μεταφράσεις των αρχαίων κειμένων που παρατίθενται είναι της γράφουσας. Ευχαριστώ τους Μ. Ταμιωλάκη και Α. Βέργαδο για τα σχόλιά τους σε προηγούμενες μορφές αυτής της εργασίας.

1 Βλ. *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, λ. ανέκδοτο (2). Η έννοια του «αστείου» είχε (και έχει) βέβαια ποικίλες αποχρώσεις, με τις οποίες η έρευνα έχει ασχοληθεί εκτεταμένα. Αυτές αντανακλώνται στην ποικιλία του σχετικού λεξιλογίου, βλ. Andreassi 2004: 13-4. Συστηματική μελέτη του γέλιου στην ελληνική αρχαιότητα από κοινωνιολογική και ψυχολογική σκοπιά, με αναφορά στα διάφορα είδη του «χιούμορ», εκπονήθηκε πρόσφατα από το Halliwell (2008).

2 Π.χ. βιβλία ανεκδότων φέρονται να χρησιμοποιούν οι «παράσιτοι» του Πλάτου (*Persa* 392-5, *Stichus* 400, 454-7). Βλ. Baldwin 1983: ix-xi, και πιο αναλυτικά Andreassi 2004: 17 κ.εξ.

3 Russo 1997: 50.

4 Βλ. Russo 1997: 50-1, 144 σημ.5.

Η παρούσα μελέτη θα ενισχύσει την παραπάνω άποψη αναλύοντας το παράδειγμα στο οποίο χρωστάει τον τίτλο της. Στις επόμενες σελίδες θα μας απασχολήσει ένα αστείο από την ελληνική συλλογή αστείων ιστοριών με τον τίτλο *Φιλόγελως* («Εραστής του γέλιου»), που χρονολογείται στην ύστερη αρχαιότητα και σώζεται με τα ονόματα των (κατά τα άλλα άγνωστων) Ιεροκλή και Φιλάγριου.⁵ Το αστείο αυτό θα δώσει αφορμή για μερικές παρατηρήσεις γύρω από τα ειδολογικά γνωρίσματα και τη λειτουργία των ανεκδότων, καθώς και για μία ανίχνευση της σχέσης τους με άλλα είδη λαϊκής λογοτεχνίας με προφορική βάση, και με είδη του έντεχνου λόγου.

Στα 265 ανέκδοτα της συλλογής *Φιλόγελως* τα αστεία δεν μοιάζουν να διακωμωδούν συγκεκριμένα πραγματικά πρόσωπα (άλλωστε δεν αναφέρονται κύρια ονόματα),⁶ αλλά τύπους χαρακτήρων: οι περισσότεροι έχουν να κάνουν με γνωρίσματα προσωπικότητας (φιλάργυρος, ἀλαζών, εὐτράπελος) ή επαγγέλματα (ιατρός), αλλά και με την εθνική καταγωγή (των Αβδηριτών, των Σιδωνίων, των Κυμαίων· τα αστεία αυτού του είδους θυμίζουν τα σύγχρονα «Ποντικά» ανέκδοτα). Πάνω από τα μισά ανέκδοτα της συλλογής (1-103, 253-259, 265) στρέφονται γύρω από το χαρακτήρα του *σχολαστικού*, καρικατούρας «σοφού» ο οποίος, εξαιτίας της άσκοπης και κενής πνευματικότητάς του,⁷ αδυνατεί να κατανοήσει απλά συμφραζόμενα της καθημερινής ζωής. Ένα από αυτά τα ανέκδοτα είναι και το αρ. 72:

5 Η πιο πρόσφατη έκδοση (που ακολουθείται εδώ) είναι αυτή του R.D. Dawe (Teubner, 2000). Η ακριβής χρονολόγηση της συλλογής και η ταυτοποίηση των «συγγραφέων» αποτελούν δυσεπίλυτα προβλήματα, βλ. π.χ. Baldwin 1983: iv-viii.

6 Κάποια ανέκδοτα συνδέονται με ιστορικά πρόσωπα σε άλλες πηγές, π.χ. *Φιλόγελως* 148 = Πλουτ. *Ηθικά* 177a, για τον Αρχέλαο της Μακεδονίας (*Λεξικό της κοινής νεοελληνικής* λ. ανέκδοτο (1) «Επεισόδιο ή συμβάν που αναφέρεται σε ιστορικό πρόσωπο, αλλά η αλήθεια του δεν επιβεβαιώνεται από έγκυρες ιστορικές πηγές»).

7 Για τη σημασία του όρου «σχολαστικός» (κυριολεκτικά: αυτός που αφιερώνει τον ελεύθερο χρόνο του στη μάθηση, σοφός [Διογ. Λαέρτιος 5.37, Πλουτ. *Κικ.* 5] αλλά και με ειρωνική σημασία, 'pedant, learned simpleton'), βλ. LSJ και αναλυτικότερα Andreassi 2004: 43-51. Μία από τις σημασίες της λέξης είναι και δικηγόρος στο επάγγελμα.

Σχολαστικὸς ἐν γάμοις ἐστιαθεὶς εἶτα ἀναχωρῶν
Εὐχομαι, εἶπεν, εὐτυχῶς καὶ ἀεὶ ταῦτα ὑμᾶς ποιεῖν.

Ένας σχολαστικός, αφού παρακάθησε σε γαμήλιο γλέντι, εἶπε τη στιγμή της αναχώρησής του: «Εὐχομαι να κάνετε πάντα τόσο ευτυχισμένους γάμους.»

Ο σχολαστικός του ανεκδότου αυτού απολαμβάνει ένα γαμήλιο γλέντι, για να χαιρετήσει στο τέλος με μια εντελώς παράταιρη ευχή. Αυτή θυμίζει έντονα την πασίγνωστη νεοελληνική παροιμία:

Πάρ' τον στο γάμο σου, να σου πει και του χρόνου.

Η παροιμία αυτή, με τις παραλλαγές της, βρίσκεται καταγεγραμμένη στη συλλογή παροιμιών του Ν. Πολίτη,⁸ ο οποίος παρατηρεί την ομοιότητα με το αρχαίο ανέκδοτο και σχολιάζει:

Ἡ εὐχή «καὶ τοῦ χρόνου» ἢ «κι' ἀπὸ χρόνου» ἐπιλέγεται ἐπὶ πράξεων ἢ ἐπὶ καταστάσεων κανονικῶς καθ' ἕκαστον ἔτος ἐπαναλαμβανομένων· οἷον ἐν μεγάλαις ἐορταῖς, ἢ κατὰ τὴν γεῦσιν τῶν πρωτολείων τῶν καρπῶν· ἔλλειπτικῶς ἀντὶ τοῦ νὰ ζήσωμεν ἵνα συνεορτάσωμεν καὶ τὸ ἐπόμενον ἔτος τὴν ἐορτὴν ταύτην, ἢ νὰ γευθῶμεν καὶ πάλιν τῶν καρπῶν. Ὅθεν κατάραν ἀντὶ εὐχῆς ἐκφέρει ὁ ἐπιλέγων «καὶ τοῦ χρόνου» κατὰ τοὺς γάμους, διότι εὐχεται οὕτω οὐ μόνον ν' ἀποθάνῃ ὁ ἕτερος τῶν νεονύμφων πρὸ τῆς παρελεύσεως ἔτους, ἀλλὰ καὶ εἰς νέον νὰ ἔλθῃ γάμον ὁ ἐπιζήσας.

Εἶναι ευνόητο πράγματι ὅτι ἡ ευχή «και του χρόνου» ταιριάζει σε γεγονότα ἢ περιστάσεις, ἡ επανάληψη των οποίων εἶναι καταρ-

8 Πολίτης 1901: 387-8. Βλ. και νωρίτερα Βερέττας 1860: 52.

χήν επιθυμητή (όπως είναι π.χ. οι γιορτές της καρποφορίας)· στα συμφραζόμενα όμως ενός γάμου αποκτά την αξία κατάρας, αφού για να εορτασθεί ξανά τον άλλο χρόνο γάμος θα πρέπει να έχει πάψει να υφίσταται αυτός που εορτάζεται τώρα, λόγω θανάτου ενός από τους δύο συζύγους — ή τουλάχιστον, με τα δεδομένα κυρίως της δικής μας εποχής, λόγω διαζυγίου. Γράφει όμως στη συνέχεια ο Πολίτης:

Λέγεται δ' ή παροιμία ἐπὶ τῶν ἄκαιρα καὶ ἀλόγιστα
λαλούντων καὶ ἐπὶ τῶν μεμψιμοίρως ἀποδεχομένων τὰς
πρὸς αὐτοὺς γινομένας χάριτας.

Με άλλα λόγια, η άστοχη αυτή ευχή, που μπορεί να έχει το τρομακτικό άκουσμα κατάρας, μπορεί εξίσου να ερμηνευτεί ως αχαριστία και αδικαιολόγητη γκρίνια απέναντι στην καλοσύνη του οικοδεσπότη του γαμήλιου γλεντιού, αλλά και ως μη εσκεμμένη, παρόλα αυτά ανεπίτρεπτη απεισκευσία· συχνά στο άκουσμα της παροιμίας σήμερα απαντάμε με μειδίαμα, που οφείλεται στην τελευταία αυτή ερμηνεία. Με τον τρόπο αυτό η παροιμία πλησιάζει στο πνεύμα του αρχαίου αστείου: για το σχολαστικό του ανεκδότου μπορεί κανείς με ασφάλεια να συναγάγει ότι η αταίριαστη ευχή του προδίδει και διακωμωδεί τη χωρίς όρια αφηρημάδα του, ή ακόμη και την έλλειψη ικανότητας στις διαπροσωπικές σχέσεις που οφείλεται στο υπερβολικό του «βύθισμα» σε μια κατ' επίφαση μόνο πνευματική ζωή.

Είναι εύλογη η απορία για το είδος της σχέσης μεταξύ του αρχαίου ανεκδότου και της νεοελληνικής παροιμίας, και για την αρχική μορφή του κοινού τους περιεχομένου. Πριν ανιχνεύσουμε, όμως, τη σχέση μεταξύ ανεκδότων και παροιμιών, μπορούμε να εξετάσουμε αν και πού απαντά η θεματική του ανεκδότου του Φιλόγελω στην αρχαία γραμματεία. Ο Φιλόγελωσ δεν περιέχει άλλο ανέκδοτο που να μπορεί να παραλληλιστεί με το 72· παροιμίες με αυτό ή παρόμοιο περιεχόμενο έχουν ευρεία χρήση στο βαλκανικό χώρο,⁹ αλλά

9 Βλ. Πολίτης 1901: 388, με παραδείγματα βουλγαρικά, ρουμάνικα και κουτσοβλάχικα.

δεν συναντώνται στο *corpus* των αρχαίων παροιμογράφων,¹⁰ ούτε στη συλλογή του Strömberg, κάποια ενδιαφέροντα αρχαιοελληνικά παράλληλα όμως βρίσκονται σε κείμενα διαφορετικού χαρακτήρα. Η στάση του ανάγωγου καλεσμένου του ανεκδότου και της παροιμίας παρουσιάζει αξιοσημείωτη ομοιότητα με τη συμπεριφορά που σκιαγραφείται σε δύο *Χαρακτήρες* του Θεόφραστου (4^{ος} αι. π.Χ.). Στο κεφ. 12 (*Ἄκαιρος*), ένα από τα παραδείγματα του *ἄκαιρου* χαρακτήρα έχει να κάνει με ανάρμοστη συμπεριφορά σε γάμο:

καὶ κεκλημένος εἰς γάμους τοῦ γυναικείου γένους
κατηγορεῖν.

Καλεσμένος σε γάμο, κατηγορεί το γυναικείο φύλο.

Ὡς *ἄκαιρία* φαίνεται να εννοείται η ἔλλειψη «τακτ»,¹¹ η αποτυχία προσαρμογῆς της συμπεριφοράς στις περιστάσεις, η ακατάλληλη αντίδραση. Ο Θεόφραστος δίνει και άλλα ποικίλα παραδείγματα *ἄκαιρίας*,¹² αλλά ένα ακόμη παράδειγμα σε συμφραζόμενα γάμου βρίσκουμε στο Λουκιανό. Στο ἔργο του *Συμπόσιο* παραθέτει κουβέντες και μαλώματα φιλοσόφων σε γαμήλια συνάθροιση: ένας από

10 Παροιμίες με θέμα το γάμο αναφέρονται στις συμβάσεις και εθιμικές προϋποθέσεις του (*CPG 2: Αποστόλου συναγωγή παροιμιῶν* 5.24, 26a-b). Το θέμα της ευχής στις παροιμίες κυρίως εμφανίζεται σε προτροπές να μην εὐχεται κανείς τα αδύνατα: Μηδὲν κατὰ βοδὸς εὐξῆ: μὴ πάντα ἐπιτρέπῃν ταῖς εὐχαῖς (*CPG 1: Διογενιανός* 6.55 = Μάντισσα 2.7). Πβ. *CPG 1: Ζηνόβιος* 5.18 (μὴ κίνει Καμάριαν). Βλ. και Lelli 2009: 512.

11 Diggle 2004: 321 ('The tactless man'), 324. Αυτοῦ του εἶδους η επιπολαιότητα διαφέρει ἀπὸ τη σκόπιμη πειρακτικὴ διάθεση ενός ἄλλου καλεσμένου σε γάμο, που κοροϊδεύει τὴν ἀγάπη του οικοδεσπότη του (ενὸς παράσιτου) για τὸ φαγητό (*Μάχων Χρεῖες* ἀπόσπ. 3 Gow).

12 Στο ἴδιο κεφάλαιο: ἡ προσπάθεια να τραβήξει τὴν προσοχὴ κάποιου ἐνὼ εἶναι ἀπασχολημένος· ἡ καντάδα στὴν ἐρωμένη του ἐνὼ αὐτὴ ψήνεται στὸν πυρετό· ἡ ἀφιξὴ του ὡς μάρτυρα σε ὑπόθεση που ἔχει κλείσει· ἡ πρόταση για περίπατο σε φίλο που μόλις ἔχει ἐπιστρέψει ἀπὸ μακρὰ διαδρομὴ, κ.ά. Ἐνα ἀκόμη παράδειγμα ἔλλειψης τακτ συναντάμε στὸ ἀστεῖο ἀρ. 67 (σχολαστικὸς λέει στὸν πεθερό του ὅτι ἕνας φίλος του εἶναι χαρούμενος ἐπειδὴ ἔθαψε τὸ δικό του πεθερό!).

τους καλεσμένους απαξιώνει το θεσμό του γάμου (39-40): «το καλύτερο θα ήταν να μη χρειαζόμαστε το γάμο, αλλά ακολουθώντας τον Πλάτωνα και το Σωκράτη να επιδιδώμαστε στον έρωτα για νεαρά αγόρια ... αλλά αν είναι απαραίτητος και ο γάμος με γυναίκες, καλό θα ήταν να είχαμε τις συζύγους μας κοινές, σύμφωνα με τις απόψεις του Πλάτωνα, ώστε να μένουμε μακριά από το φθόνο». Στο πνεύμα της συμποτικής ελαφρότητας, ο καλεσμένος αυτός προκαλεί το γέλιο με την ακαταλληλότητα της κριτικής του:

Γέλωσ ἐπὶ τούτοις ἐγένετο ὡς οὐκ ἐν καιρῷ λεγομένοις.

Γέλασαν με τα λεγόμενά του, που έρχονταν σε ακατάλληλη στιγμή.

Ο δεύτερος θεοφράστειος χαρακτήρας που φαίνεται άμεσα σχετικός με τη συμπεριφορά του γαμήλιου καλεσμένου είναι αυτός που περιγράφεται στο κεφ. 14, το οποίο παρουσιάζει την *άναισθησίαν*, δηλαδή την έλλειψη ευαισθησίας και συναισθηματικής αντίληψης, που αγγίζει όμως τα όρια της ηλιθιότητας.¹³ Τα παραδείγματα δείχνουν ότι *άκαιρία* και *άναισθησία* δεν διαφέρουν τόσο ως προς το είδος της συμπεριφοράς με την οποία συνδέονται (αν και υπονοείται ότι η ερμηνεία της συμπεριφοράς αυτής είναι σε κάθε περίπτωση διαφορετική). Το παράδειγμα του ανόητου σε κηδεία (η οποία, για το κοινό αίσθημα, είναι έννοια αντίθετη του γάμου) θυμίζει αρκετά τον ανάγωγο σε γάμο:

καὶ ἀπαγγέλλοντος αὐτῷ, ὅτι τετελεύτηκέ τις αὐτοῦ τῶν φίλων, ἵνα παραγένηται, σκυθρωπάσας καὶ δακρύσας εἰπεῖν· Ἀγαθῆ τύχη.

Όταν του αναγγέλλουν ότι πέθανε κάποιος από τους φίλους του, ώστε να παραστεί [στην κηδεία], σκυθρωπός και με δάκρυα στα μάτια λέει: «Καλή του τύχη».

13 Diggle 2004: 333 ('The obtuse man').

Ο ανόητος αυτός εκδηλώνει συναισθηματική συμμετοχή (δάκρυ) αλλά εκστομίζει άκαιρο λόγο (καλή τύχη ως ευχή για νεκρό).¹⁴

Οι *Χαρακτήρες* αποδεικνύουν ότι η ιδέα της αταίριαστης ευχής (γενικότερα, αλλά και σε γάμο ειδικότερα) είχε παλαιά και ευρύτερη χρήση στην αρχαία γραμματεία πέρα από τη συλλογή των αρχαίων ανεκδότων, από την οποία ξεκινήσαμε. Έχει σημασία ότι αυτό δεν είναι το μόνο σημείο στο οποίο συναντώνται ο Θεόφραστος με το Φιλόγελο: και αλλού οι *Χαρακτήρες* αναφέρονται σε στοιχεία συμπεριφοράς που διακωμωδούνται σε ανέκδοτα του Φιλόγελο.¹⁵ Αξιοσημείωτο είναι ότι στη μορφή που μας έχουν σωθεί, που μαρτυρεί παρεμβάσεις μεταγενέστερες της αρχικής συγγραφής, οι *Χαρακτήρες* περιέχουν ενδείξεις ηθικοπλαστικού σκοπού (στο προοίμιο, τον επίλογο και τους ορισμούς), αλλά και διασκεδαστικό τόνο, που θεωρείται ο πρωταρχικός σκοπός του έργου.¹⁶ Αυτό συνάδει με τη διπλή δυνατότητα λειτουργίας της αρνητικής γαμήλιας ευχής, ως παραδείγματος συμπεριφοράς ενός προβληματικού χαρακτήρα, αλλά και ως αστείου. Η πρώτη δυνατότητα δεν απέχει πολύ από την ουσία της παροιμίας. Η δεύτερη δυνατότητα συνδέεται άμεσα με το ανέκδοτο, με το οποίο οι *Χαρακτήρες* μπορεί να μοιράζονται ένα ακόμη στοιχείο: το συμπόσιο, το περιβάλλον στο οποίο τα ανέκδοτα σίγουρα, και οι *Χαρακτήρες* πιθανότατα, είχαν ιδιαίτερη θέση· αν και ο ακριβής σκοπός των *Χαρακτήρων* του Θεόφραστου παραμένει αντικείμενο διαφωνίας, έχει υποστηριχθεί (όπως υπαινιχθήκαμε παραπάνω) η πιθανότητα να προορίζονταν για τη διασκέδαση των φίλων του — γιατί όχι σε συμποτικό περιβάλλον.¹⁷ Το παράδειγμα *ἀκαιρίας*

14 Άλλα παραδείγματα «αναισθησίας» από το Θεόφραστο (κεφ. 14): να αποκοιμητά κανείς στο θέατρο· να μη βρίσκει τα ίδια του τα πράγματα· να ενοχλείται επειδή ο δούλος του δεν βρήκε να αγοράσει αγγούρια το χειμώνα· να αναφωνεί, όταν έχει βρέξει, ότι ευωδιάζουν τ'αστέρια, αντί η γη, κ.ά. Πβ. τα ανέκδοτα του Φιλόγελο 196-205 για τους *ἀφνεῖς* (ανόητους). Η ηλιθιότητα είναι και αυτή θέμα παροιμιών.

15 Π.χ. στη δειλία, θέμα των *Χαρακτήρων* (κεφ. 25) και των ανεκδότων 96, 206-10, 217-8. Βλ. επίσης Baldwin (1983: 59).

16 Diggle 2004: 12-16.

17 Μια άλλη, όχι τόσο άσχετη εκδοχή είναι ότι είχαν σχεδιαστεί από το Θεόφρα-

από το Λουκιανό ανήκει σε λογοτεχνικό συμπόσιο, αλλά διαφέρει από την άποψη ότι δεν περιέχει ευχή.¹⁸ Το μισογυνικό πνεύμα που το διακρίνει όμως το συναντάμε και σε παροιμίες: «Γυναῖκα θάπτειν κρείσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν» (CPG 2: Αρσένιος 5.77b), «Δύ' ἡμέραι γυναικός εἰσιν ἥδιστα· ὅταν γαμῆ τις κάκφερη τεθνηκυῖαν» (CPG 2: Αρσένιος 6.38c), «Ζευχθεῖς γάμοισιν οὐκέτ' ἔστ' ἐλεύθερος» (CPG 2: Αρσένιος 8.29a). Το συναντάμε επίσης σε κάποια ανέκδοτα του Φιλόγελο (246-9, *Περὶ μισογυναικῶν ἀνδρῶν*).¹⁹

Μπορούμε τώρα να εξετάσουμε τη σχέση ανεκδότων και παροιμιών. Τα δύο είδη έχουν βέβαια σαφείς διαφορές: οι παροιμίες ανήκουν σε κάθε στιγμή της καθημερινότητας και δεν συνδέονται, όπως τα ανέκδοτα, με συγκεκριμένο περιβάλλον.²⁰ Η παροιμία έχει ιδιαίτερα εκφραστικά και δομικά γνωρίσματα, που διαφέρουν από αυτά του ανεκδότου, έχει ανώνυμη προέλευση και δεν καταλαμβάνει πάνω από μια πρόταση,²¹ ενώ το ανέκδοτο, σύντομο κι αυτό, μπορεί να έχει μεγαλύτερη έκταση και επώνυμη πηγή. Παρ' όλα αυτά, παροιμία και ανέκδοτο έχουν κοινά ειδολογικά χαρακτηριστικά: είναι είδη λαϊκής έκφρασης, έχουν προφορική προέλευση, και ολοφάνερα παρουσιάζουν μεγάλη αντοχή στο χρόνο. Είναι κοινή γνώση ότι οι παροιμίες έχουν καθολικότητα και διάρκεια²² (και αρκετές παροιμίες σώζονται αυτούσιες από την αρχαιότητα), αλλά

στο ως ευχάριστα διαλείμματα σε διαλέξεις του για θέματα ηθικής· ο ασύμμετρος χαρακτήρας του έργου αποθαρρύνει την πιθανότητα να επρόκειτο για οργανωμένο εγχειρίδιο ρητορικής (βλ. Diggle 2004: 15-6).

- 18 Άλλο σημείο συνάντησης ανάμεσα στο Λουκιανό και στο Φιλόγελο είναι το ανέκδοτο 69, που όπως το έργο *Περὶ πένθους* (13), διακωμωδεί τα λόγια με τα οποία θρηνούν οι γονεῖς το νεκρό γιο.
- 19 Το μισογυνικό συναίσθημα ανάγεται στον ίαμβο (ο ψόγος γυναικῶν του Σημωνίδη [ἀπόσπ. 7W] είναι το γνωστότερο δείγμα), για τον οποίο βλ. και παρακάτω, σελ. 128.
- 20 Όπως παρατηρεί ο Bremmer (1997: 13): 'It was typical of Greek civilization that the occasions for laughter and mockery were not those of everyday life but those of conviviality and festivity'.
- 21 Βλ. τον ορισμό του Russo (1983: 121).
- 22 Russo 1983: 121. Παροιμίες αρχαίες που χρησιμοποιούμε ακόμη: χεῖρ χεῖρα νίπτει, ἐὰν μὴ πάθῃς οὐ μὴ μάθῃς, τυφλὸς ὁ ἔρωσ, τὰ σῦκα σῦκα.

το ίδιο ισχύει και για μερικά ανέκδοτα.²³ Και τα δύο είδη ενσωματώνονται σε λογοτεχνικά κείμενα, αλλά υπάρχουν και ανεξάρτητα από αυτά, και διαθέτουν στοιχεία αυτόνομης λογοτεχνικής αξίας.²⁴ Συνήθως η προφορική χρήση και διάδοση προηγείται, και η καταγραφή (εντός παντοειδών κειμένων ή σε εξειδικευμένες συλλογές) έπεται. Τέλος τα αστεία, όπως και οι παροιμίες, συχνά εκφράζουν κοινώς αποδεκτές αλήθειες και έχουν αναγνωρίσιμο ηθικό δίδαγμα.²⁵

Ας επιστρέψουμε τώρα στο *Φιλόγελω*. Οι ιδιότητες που σχολιάστηκαν παραπάνω με αφορμή το ανέκδοτο 72 (αγνωμοσύνη, *ἀκαιρία*, αναισθησία), αποτελούν θέμα παροιμιών.²⁶ Στενοί δεσμοί με το είδος της παροιμίας αποδεικνύονται και για άλλα ανέκδοτα του *Φιλόγελω*, όπως το 33 (γιος σχολαστικού διαλέγεται με την αντανάκλασή του στο νερό), που μπορεί να παραλληλιστεί με την ιστορία για την ανόητη γυναίκα που διηγείται ο Ζηνόβιος (1.53).²⁷ Το ανέκδοτο 55

23 Η S.R. West (*OCD*³ λήμμα *Philogelos*) αναφέρει το παράδειγμα του ανεκδότη 257 (σχολαστικός αγόρασε κοράκι με σκοπό να ελέγξει την κοινή πεποίθηση ότι το πουλί συχνά ζούσε πάνω από 200 χρόνια), σημειώνοντας μια παρόμοια διήγηση για σύγχρονο πολιτικό ο οποίος επιδόθηκε στην εκτροφή χελωνών για τον ίδιο σκοπό, μετά την αποχώρησή του από τα κοινά. Ο Baldwin (1983: 58) σημειώνει την ομοιότητα του αστείου 17 με ένα τύπο χιούμορ γνωστό στην Αγγλία του 16^{ου} αι., και ότι το συγκεκριμένο αστείο απαντά και σε ιρλανδέζικη συλλογή ανεκδότην. Βλ. και ό.π.: 67 (για το αστείο 52), 68 (για το αστείο 56), 70 (για το αστείο 61), 105 (για το 227).

24 Βλ. Russo (1987: 122-25) για τις εκφραστικές αρετές της παροιμίας (π.χ. χρήση μεταφοράς και ακουστικών τεχνασμάτων, επαναλήψεων, παρηχήσεων), τις οποίες είχε υπαινιχθεί και ο Αριστοτέλης με τον όρο *δεξιότητα* (σύμφωνα με το Συνέσιο, *Φαλάκρας εγκώμιο* 22). Η δήλωση 'proverbs are the equivalent of complete little poems' (Russo 1987: 123) έχει αλήθεια για κάποιες τουλάχιστον παροιμίες (δεν λείπουν και πιο άτεχνες εκδοχές, ό.π.: 125). Οι παροιμίες γίνονται καλύτερα κατανοητές στη «ζωντανή» χρήση, που απαντά μερικές φορές στα κείμενα (ό.π.: 126-27).

25 Βλ. π.χ. τον ορισμό της παροιμίας στο *OCD*³ λ. *paroemiographers*: 'concise saying in common and recognized use, often summarizing experience or embodying practical wisdom ... it contributed to the formulation of moral philosophy'.

26 Έδίδαξά σε κυβισᾶν καὶ σὺ βυθίσαι με ζητεῖς (ἐπὶ τῶν κακᾶ ἀντὶ ἀγαθῶν ἀποδιδόντων — *αγνωμοσύνη*), Αποστολ. 6.49· Εὐήθει δάκτυλον μὴ δεῖξις, ἴνα μὴ καὶ τὴν παλάμην σου καταπίῃ (ὅτι οὐ χρὴ θάρρος διδόναι τοῖς ἀνοήτοις — *ανοησία*), Αποστολ. 8.10. Πβ. και Strömberg 1961: 24, 30.

27 Βλ. την πρόσφατη έκδοση του Lelli (αναθεωρημένη μορφή του κειμένου του CPG).

(σχολαστικός πουλά τα βιβλία του για να ζήσει) ηχεί σαν ειρωνεία ή παρωδία της κοινώς αποδεκτής αντίληψης ότι η ανάγνωση βιβλίων αποφέρει πνευματικό κέρδος (π.χ. Ξενοφών, *Απομν.* 1.6.14). Το 127 βασίζεται σε μια ιδέα («τα μουλάρια είναι καλύτερα από τα γαϊδούρια») που απαντά στο Θέογνη (996) με βαρύτητα παροιμίας.²⁸ Παροιμιακά θέματα εμφανίζονται και σε άλλα ανέκδοτα, όπως αυτό για το χοίρο που σκάβει σε ξένο χωράφι (146), τον πετεινό που διακόπτει τον ύπνο (147) και το φλύαρο κουρέα (148).²⁹ Κάποιες παροιμίες συνδέουν το θέμα τους με την εθνική καταγωγή, όπως συμβαίνει και σε ανέκδοτα του *Φιλόγελω*.³⁰

Τίθεται τώρα το ερώτημα τι προηγείται χρονικά, η παροιμία ή το ανέκδοτο. Αυτό το ερώτημα είναι δύσκολο να το απαντήσουμε με ακρίβεια, καθώς θέματα του περιεχομένου των ανεκδότην ανιχνεύονται και σε άλλα λογοτεχνικά είδη, όπως τις συλλογές αποφθεγμάτων που η παράδοση αποδίδει στον Πλούταρχο: *Αποφθέγματα βασιλέων και στρατηγών* (= *Ηθικά* 172b – 208a) και *Λακωνικά Αποφθέγματα* (= *Ηθικά* 208b – 242d).³¹ Τα αποφθέγματα ως διακριτό είδος λαϊκής σοφίας³² συγγενεύουν με τα ανέκδοτα, και οι συλλογές του «Πλουτάρχου» πρέπει να συγκαταλέγονται στις πηγές της συλλογής *Φιλόγελω*.³³ τα αποφθέγματα που περιέχουν είναι παρόμοιας

28 Baldwin 1983: 62, 68, 84. Στο στίχο αυτό του Θέογνη ο Van Groningen (1996: 373) σχολιάζει: 'la comparaison des mulets et des ânes n'est pas fortuite', με επιχείρημα ότι το γαϊδούρι είναι γόνιμο ενώ το μουλάρι στείρο· το ανέκδοτο 127 όμως επιβεβαιώνει ότι στην παραδοσιακή σύγκριση υπερέχει το μουλάρι. Το δίδαγμα της παροιμιακής ρήσης ίσως είναι ότι οι περιστάσεις υπαγορεύουν ποιο από τα συγκρινόμενα υπερέχει σε κάθε σύγκριση, πβ. τους στίχους του Ανανίου (απόσπ. 3W) για τα σύκα τα οποία η περίσταση καθιστά πολυτιμότερα από χρυσάφι.

29 Baldwin 1983: 89 (με αναφορές σε παράλληλα κείμενα).

30 Π.χ. Ζηνόβιος 2.24, Ἄ φιλοχρηματία Σπάρταν ἔλοι, ἄλλο δὲ οὐδέν (αὕτη λέλεκται ἐπὶ τῶν ἐξ ἅπαντος κερδαίνειν προαιρουμένων). Μένανδρος 426 K-A = ΠΑ 11.438, Κορινθίω πίστευε καὶ μὴ χρῶ φίλφ. Βλ. Strömberg 1961: 18-23.

31 Για την αυθεντικότητα των συλλογών αυτών (όχι αποδεκτή από όλους) βλ. την εισαγωγή της έκδοσης *Belles Lettres* σελ. 1-10, 133-39 και τη βιβλιοκρισία του Swain.

32 Russo 1997: 57-63.

33 Βλ. και Bremmer 1997: 17.

έκτασης με τα ανέκδοτα του Φιλόγελω και μοιάζουν στο ύφος. Διαφέρουν από τα ανέκδοτα και τις παροιμίες από την άποψη ότι συνδέονται με συγκεκριμένα πρόσωπα και ιστορικά συμφραζόμενα, συχνά όμως αποδεσμεύονται από τα συμφραζόμενα αυτά και προσεγγίζουν στη φύση της γνωμικής ρήσης.³⁴ Κάποια ανέκδοτα του Φιλόγελω μπορούν άμεσα να παραλληλιστούν με συγκεκριμένα αποφθέγματα, όπως και με άλλα χωρία των *Ηθικών* (Φ. 263 // *Ηθικά* 235e, 525d (*Περί φιλοπλουτίας*)· Φ. 264 // *Ηθικά* 178f-179a κ.α.).³⁵

Παράλληλη παρουσία ψυχαγωγίας/ γέλιου και διδασχής εντοπίζεται βέβαια και στους παροιμιόμυθους του Αισώπου. Οι μύθοι με ζώα, αν και αποτελούν αυτόνομο είδος, έχουν στοιχεία τόσο από το είδος της παροιμίας όσο και από τον κωμικό χαρακτήρα των ανεκδότων.³⁶ Οι μύθοι του Αισώπου έχουν θέση στα διαλείμματα του δικαστηρίου, όσο και στο συμπόσιο (Αριστοφ. *Σφήκες* 566, 1258-60). Και σε αυτούς βρίσκουν τα ανέκδοτα του Φιλόγελω συγκεκριμένα παράλληλα (Φ. 142 // Αισώπου *Μύθοι* 57 Hausrath).³⁷ Ομοιότητες υπάρχουν και με μύθους άλλων συλλογών: το ανέκδοτο 139 βρίσκεται παράλληλο στους *Μύθους* του Βάβριου (75 Perry) για το θέμα του *ἄτεχνου* ιατροῦ (Σιδωνίου στο ανέκδοτο)· το ίδιο και το (ημιτελές) 114 (*Μύθοι* 54 Perry), με θέμα ένα ευνούχο (τη θηλυπρέπεια και την αδυναμία του να τεκνοποιήσει).³⁸

Οι ισχυροί ειδολογικοί συσχετισμοί μεταξύ ανεκδότου, παροιμίας και μύθου (είδη λαϊκής λογοτεχνίας «σοφίας»)³⁹ σίγουρα ευνο-

34 Βλ. παραπάνω, υποσημ. 6 και Russo (1997: 59), που συνδέει απόφθεγμα, γνωμικό/ παροιμία και ανέκδοτο ως δυνάμει τμήματα της ίδιας εξελικτικής γραμμής.

35 Baldwin 1983: 112. Το περιεχόμενο του ανεκδότου 150 ταυτίζεται απόλυτα με την ιστορία από τα *Ηθικά* 534b (*Περί δυσωπίας*).

36 Βλ. Adrados 1999: 17-8.

37 Το ανέκδοτο 173 (ποντίκι πέφτει στο μέλι) θυμίζει το *Μύθο* 60 Perry (ποντίκι πέφτει στη σούπα), αν και το θέμα είναι διαφορετικό (στην πρώτη περίπτωση η ανοησία ενός Κυμαίου, στη δεύτερη η λαιμαργία). Μια παροιμία από τον Αίσωπο (Perry 1952: 187, αρ. 149) θυμίζει έντονα το ανέκδοτο Φ. 23. Βλ. και Baldwin 1983: 59, 88, 95-6.

38 Baldwin 1983: 70, 82, 86, 94.

39 Βλ. Hansen 1998: 65. Η λαϊκή λογοτεχνία δεν είναι εύκολο να οριστεί, αν και το αισθητικό κριτήριο μπορεί να βοηθήσει στον καθορισμό της (λογοτεχνική

ούν τη διακίνηση θεμάτων ανάμεσά τους. Τα είδη αυτά όμως δεν είναι εντελώς ξένα προς τον έντεχνο λόγο, στο βαθμό που έχουν αισθητικές αξιώσεις και αποδέκτες-κοινό.⁴⁰ Είδαμε ήδη τις θεματικές ομοιότητες με τους *Χαρακτήρες* του Θεόφραστου και με χωρία από το Λουκιανό. Άλλο ένα λογοτεχνικό είδος που φαίνεται σχετικό είναι οι *Χρείες* του Μάχωνα, διηγήσεις ανεκδοτολογικού χαρακτήρα σε ιαμβικό τρίμετρο στίχο, με αναφορά σε ιστορικά πρόσωπα.⁴¹ Οι *Χρείες* συγγενεύουν με τα αποφθέγματα, αλλά λόγω του συχνά «σκαμπρόζικου» περιεχομένου τους θυμίζουν ακόμη μύθους σε ιαμβικό μέτρο, αλλά και ιαμβικά ποιήματα της αρχαϊκής εποχής, τα οποία, όπως είναι γνωστό, έχουν σχέση με τον αίνο⁴² / μύθο.⁴³

Μία ακόμη λογοτεχνική μορφή που εμφανίζει θεματική συνάφεια με τα ανέκδοτα του *Φιλόγελω* (και συνδέεται και αυτή με το συμπόσιο) είναι τα σατιρικά επιγράμματα του ενδέκατου βιβλίου της *Παλατινής Ανθολογίας*.⁴⁴ Κάποια από τα επιγράμματα αυτά διακωμωδούν τύπους χαρακτήρων και επαγγέλματα, όπως τα ανέκδοτα του *Φιλόγελω*. Ένας τύπος που διακωμωδεύεται σε αρκετά επιγράμματα είναι αυτός του φιλοσόφου, για γνωρίσματα που θυμίζουν αρκετά τους σχολαστικούς των ανεκδότων: την επιφανειακή σοφία και την εσωτερική κενότητα· παρόμοια χαρακτηριστικά αποδίδουν κάποια επιγράμματα και σε άλλους τύπους, του *γραμματικού* και του *ρήτορα*/ δικηγόρου, που επίσης έχουν συγγένεια με το *σχολαστικό*.⁴⁵ Αλλά και άλλοι τύποι χαρακτήρων είναι κοινοί σε ανέκδοτα

παραγωγή που χαρακτηρίζεται από απλότητα και αμεσότητα έκφρασης και νοήματος, Hansen, ό.π.: xiv-xvii).

40 Βλ. και Russo 1997: 49-50.

41 Το ανέκδοτο 32 (πβ. 96 *bis*) θυμίζει κάπως τις *Χρείες*, απόσπ. 5 Gow (όπου όμως η αιτία της απροθυμίας του παράσιτου να φάει *κωβιούς*, ενώ τρώει όλα τα άλλα *ψα*, είναι κάπως ασαφής, ενώ ο σχολαστικός του ανεκδότου φοβάται μη δώσει την εντύπωση ότι ήρθε σε δείπνο *τοῦ φαγεῖν ἔνεκα*).

42 Αφηγηματικό είδος της αρχαϊκής εποχής που απευθύνεται σε ένα μόνο άτομο (π.χ. Αρχίλοχος απόσπ. 174W, 185W) — ο όρος χρησιμοποιείται και ευρύτερα για κείμενα διδακτικού χαρακτήρα, π.χ. τους μύθους του Αισώπου.

43 Βλ. Gow 1965: 12-5.

44 «Συμποτικά και σκωπτικά». Για μια γενική θεώρηση του είδους βλ. Nisbet 2007.

45 Π.χ. οι κυνικοί φιλόσοφοι σατιρίζονται στα επιγράμματα: ΠΑ 11.153-158, 410,

και σατιρικά επιγράμματα. Για παράδειγμα, τόσο το ανέκδοτο 27 (για σχολαστικό) όσο και το επίγραμμα 171 (για φιλάργυρο) διακωμωδούν τη φιλαργυρία ασθενούς (τα ανέκδοτα 104-5 αναφέρονται ειδικά στον τύπο του φιλάργυρου, όπως και τα επιγράμματα 165-73 και το κεφ.10 των *Χαρακτήρων* του Θεόφραστου).⁴⁶ Το προαναφερθέν ανέκδοτο 139 θυμίζει το επίγραμμα 382 (για ένα ανίκανο [πλατυλέσχη] ιατρό) ως προς το θέμα. Αρκετά επιγράμματα έχουν θέμα το γάμο: το 6 και το 388, για τα χαρακτηριστικά του γάμου του φτωχού, θυμίζουν παροιμία· δεν λείπει ο ηθικός και σωφρονιστικός χαρακτήρας από τα ποιήματα του ενδέκατου βιβλίου,⁴⁷ τα οποία έτσι προστίθενται στην ομάδα κειμένων που συνδυάζουν την ελαφριά ψυχαγωγία με τη διδαχή. Άλλα επιγράμματα, όπως το 50 και το 79 αποτελούν καθαρή σάτιρα (αντίστοιχα, οι μισογυνικές παροιμίες που είδαμε παραπάνω έχουν σατιρικό ύφος). Υπάρχει επίσης κοινότητα σε λογοπαίγνια και εκφραστικούς τρόπους (*ΠΑ* 252, πβ. 219 και *Φιλόγελως* 234).⁴⁸

Τέλος, θεματική συγγένεια υπάρχει και με το είδος του μίμου: το μοτίβο των ανόητων απαντήσεων σε ερωτήσεις σχολικού τύπου απαντά στο ανέκδοτο αρ. 136, αλλά και στον Ηρώνδα (3.22-36).⁴⁹ Το ανέκδοτο αρ. 9, για την ανοησία ιδιοκτήτη γαϊδάρου, μπορεί να παραλληλιστεί με χωρίο από μιμιάμβο του Ηρώνδα (3.27), όπου το να ασκεί κανείς επάγγελμα σχετικό με γαϊδάρους θεωρείται δείγμα χαμηλής νοημοσύνης. Φαίνεται όμως πως η δήλωση αυτή

434, 435· οι γραμματικοί στα: *ΠΑ* 11.321, 322, 347· και οι ρήτορες στα *ΠΑ* 11.141-152. Βλ. και Brecht 1930: 18-30, 34-7. Η σάτιρα των φιλοσόφων ήταν δημοφιλές λογοτεχνικό θέμα ήδη από την αρχαία κωμωδία.

46 Επιπλέον παραδείγματα θεματικής ομοιότητας: *Φ.* 112 // *ΠΑ* 11.169, *Φ.* 113 και 119 // *ΠΑ* 11.342 και 393, *Φ.* 121 // *ΠΑ* 11.208 (Baldwin 1983: 81-84, 87). Οι Σιδώνιοι διακωμωδούνται στα αστεία 128-39· για το επίγραμμα 11.327 σημειώνει ο Baldwin (ό.π.: 84) ότι σατιρίζει τις γυναίκες της Σιδώνας, η διόρθωση όμως του Hillscher (Σιθονίων αντί Σιδονίων) φαίνεται να επιβάλλεται από τα συμφραζόμενα του επιγράμματος, που υπονοεί άξεστες γυναίκες από τη βαρβαρική Σιθόνα της Θράκης (βλ. και Beckby 1958: 830, Aubretton 1972: 186).

47 Βλ. Nisbet 2007: 356 και σημ. 10.

48 Βλ. και τη σχετική σημείωση του Beckby (1958: 827), και Aubretton (1972: 160).

49 Baldwin 1983: 86.

είχε αποκτήσει αξία παροιμίας.⁵⁰ Η εκτέλεση μίμων έχει και αυτή τη θέση της στο περιβάλλον του συμποσίου,⁵¹ μαζί με το τραγούδι, τη μουσική και το χορό (πβ. το μίμο Διονύσου και Αριάδνης στο *Συμπόσιο του Ξενοφώντα*, 9.2-7).



Η παραπάνω επισκόπηση ευνοεί το συμπέρασμα ότι η παρουσία βασικών θεμάτων του περιεχομένου των ανεκδότων σε τόσα διαφορετικά λογοτεχνικά είδη δυσκολεύει την ανίχνευση της ιστορίας των θεμάτων αυτών, ανάμεσά τους και του θέματος της άκαιρης ευχής. Η παρουσία παραπλήσιου θέματος σε άλλα κείμενα συντείνει στην πιθανότητα ότι η άκαιρη ευχή είχε ήδη στην αρχαιότητα αποκτήσει παροιμιακή αξία. Στο ερώτημα όμως αν προηγείται χρονικά το ανέκδοτο ή η διαπίστωση με γενικό, παροιμιακό χαρακτήρα, θα πρέπει να μείνουμε αναποφάσιστοι, τονίζοντας μόνο ότι το περιεχόμενο του αστείου 72, που υπήρξε η αφορμή για την παρούσα μελέτη, σίγουρα ταιριάζει και στις δυο μορφές. Το ανέκδοτο είναι αρχαιότερο, αλλά δεν μπορεί να αποκλειστεί η ύπαρξη αρχαίας παροιμίας με αντίστοιχο περιεχόμενο, έστω και αν δεν μαρτυρείται. Εξάλλου οι συλλογές παροιμιών δεν είναι εξαντλητικές, αφού η παροιμία είναι είδος δύσκολο να ταυτοποιηθεί (η διάκριση μεταξύ παροιμίας, γνώμης, αποφθέγματος κτλ. είναι συχνά λεπτή), και η αρχή της αδύνατο να προσδιοριστεί.⁵² Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, σώζονται παροιμίες με περιεχόμενο συναφές με αυτό των ανεκδότων. Επιπλέον, το ανέκδοτο συνδέεται και με το κωμικό είδος· κάποιες παροιμίες μπορεί να έλκουν την καταγωγή τους από το δράμα, ιδίως την κωμωδία:⁵³ στίχοι των δημοφιλών και πολυθαυμαζόμενων ποιητών μπορεί στη

50 Baldwin 1983: 55. Απαξίωση για τη δουλειά του *ὄρεοκόμου* (ὄρεός = ἡμίονος) διαφαίνεται στον Αριστοφάνη (*Θεσμοφ.* 491-92). Βλ. Sommerstein 1994: 188, Zanker 2009: 84.

51 Pellizer 1990: 178. Hordern 2004: 8-9 (για τους μίμους Σωφρονίου και Ηρώνα). Για το δύσκολο πρόβλημα αν οι μιμίμβοι του Ηρώνα προοριζόνταν για απαγγελία/ παράσταση ή ανάγνωση βλ. Mastromarco 1984: 9-19.

52 Βλ. π.χ. Strömberg 1954: 8.

53 Βλ. και παραπάνω, υποσημ. 30 για μία παροιμιακή ρήση που απαντά στο Μένανδρο.

συνέχεια να απέκτησαν αξία παροιμίας, αλλά πώς να αποκλειστεί η πιθανότητα ότι οι ποιητές αυτοί αντλούσαν από τον ήδη υπάρχοντα θησαυρό προφορικής σοφίας;

Στην εισαγωγή του στην έκδοση των *Αποφθεγμάτων* του Πλουτάρχου στη σειρά Loeb,⁵⁴ ο Babbitt παρατηρεί: 'It is an interesting academic study, for those to whom such studies appeal, to compare the different versions of the same story, and to try to draw conclusions as to which version is derived from the other, or the others ... but such studies are bound to be unconvincing at best.' Η δυσκολία που παρατηρεί ο Babbitt είναι υπαρκτή· όπως ήδη αναφέρθηκε, η χρονική σειρά ανεκδότου και παροιμίας είναι δύσκολο να αποφασιστεί. Παρ' όλα αυτά, θα ήταν λογικό να υποθέσει κανείς ότι αφετηρία είτε του ενός είτε του άλλου είδους ήταν μια συγκεκριμένη περίπτωση, στην οποία κάποιος αντιδρά με το να χρησιμοποιεί μια αξιομνημόνευτη (λόγω δομής και περιεχομένου) φράση· μια φράση που εντυπώνεται μπορεί μετά να επαναχρησιμοποιηθεί σε διάφορες περιστάσεις. Η ανάλυση του Russo⁵⁵ προσφέρει επιχειρήματα για μια εξελικτική πορεία στην οποία προηγείται το απόφθεγμα, ως ρήση-απάντηση σε συγκεκριμένη περίπτωση, έπεται η γενίκευση του περιεχομένου του αποφθέγματος ως ρήσης με καθολική ισχύ (γνώμη – παροιμία), και τελευταίο σχηματίζεται το ανέκδοτο, όταν η ρήση μετατρέπεται σε *αφήγηση*· τέτοιες αφηγήσεις έχουν γενικό χαρακτήρα υπό την έννοια ότι προσκολλώνται σε πρόσωπα στα οποία ταιριάζουν, συχνά αδιαφορώντας για την ιστορική αλήθεια.⁵⁶ Από τη μια όμως, θα μπορούσε η γένεση παροιμίας και ανεκδότου να είναι σχεδόν ταυτόχρονη — από την άλλη, παρά τη φαινομενικά στενότερη σχέση των αποφθεγμάτων με ιστορικά πρόσωπα και καταστάσεις, ο παροιμιακός τους χαρακτήρας επιτρέπει την πιθανότητα οι όποιες ιστορικές συνδέσεις τους να μην είναι πάντα ακριβείς.⁵⁷ Η ίδια η φύση της συλλογής *Φιλόγελως*, που αποτελεί ρεπερ-

54 Σελ. 6.

55 Russo 1997: 59.

56 Βλ. και Gow 1965: 7.

57 Δύο παραδείγματα από τη συλλογή *Αποφθέγματα βασιλέων και στρατηγών*

τόριο αστείων με προσαρμοστικότητα σε διαφορετικές περιστάσεις, επιβεβαιώνει την ειδολογική ευελιξία του υλικού.



Νικολέττα Καναβού
Ανοικτό Παν/μιο Κύπρου
knikoletta@yahoo.com

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Βερέττας Ι.Φ., 1860. *Συλλογή παροιμιών των νεωτέρων Ελλήνων μετά παραλληλισμού προς τας των αρχαίων*. Λαμία.
- Λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 1998. Θεσσαλονίκη.
- Πολίτης Ν.Γ., 1901. *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Τόμος Γ΄*. Αθήνα.
- Adrados F.R., 1999. *History of the Graeco-latin fable 1: Introduction & from the origins to the hellenistic age* (μτφρ. L.A. Ray). Leiden.
- Andreassi M., 2004. *Le facezie del Philogelos*. Lecce.
- Aubretton R., 1972. *Anthologie Grecque, 1ere partie: Anthologie Palatine, Tome X (Livre XI)*. Paris (Belles Lettres).
- Baldwin B., 1983. *The Philogelos or Laughter-Lover*. Amsterdam.
- Beckby H., 1958. *Anthologia Graeca: buch IX-XI*. Munich.

(173-74): το απόφθεγμα του Ορόντη (γαμπρού του βασιλιά Αρταξέρξη) είναι σχεδόν ταυτόσημο με μία ρήση που αποδίδεται στο Σόλωνα από το Διογένη Λαέρτιο (Α 59). Το τρίτο απόφθεγμα του Κύρου είναι μάλλον δάνειο από τον Ηρόδοτο (Θ 122, πβ. και Πλάτωνα *Νόμοι* 695a), ο οποίος αποδίδει στον Πέρση βασιλιά μία ιδέα που συναντάται και στο ιπποκρατικό *corpus* (*Περί αέρων υδάτων τόπων* 23-4), ότι ο χαρακτήρας των ανθρώπων είναι ανάλογος με τη γεωγραφία και το κλίμα της χώρας στην οποία ζουν. Στον Ηρόδοτο το απόφθεγμα συμπληρώνει την εξιδανίκευση του Κύρου (που ανάγεται σε μορφή σοφού) και ταιριάζει με το διδακτικό χαρακτήρα των συμφραζομένων (βλ. και Vannicelli 2006: 342-43).

- Brecht F.J., 1930. *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepi-gramms*. Leipzig.
- Bremmer J., 1997. 'Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture.' Στο: J. Bremmer and H. Roodenburg (επιμ.), *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*: 11-28. Cambridge.
- Bühler W., 1982-. *Zenobii Athoi proverbialia* (3 τόμοι). Goettingen.
- CPG = *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. E. Leutsch – F. G. Schneidewin (επιμ.), Goettingen 1839, 1851 (2 τόμοι).
- Desclos M.L. (επιμ.), 2000. *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble.
- Diggle J., 2004. *Theophrastus: Characters*. Cambridge.
- Gow A.S.F., 1965. *Machon: the fragments*. Cambridge.
- Gow A.S.F. – Page, D.L., 1965. *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams* (2 τόμοι). Cambridge.
- Hansen W.F., 1998. *Anthology of ancient Greek popular literature*. Indiana.
- Hausrath A. (επιμ.), 1957. *Corpus Fabularum Aesopicarum*. Lipsiae (Teubner).
- Hordern J.H., 2004. *Sophron's mimes: text, translation and commentary*. Oxford.
- Krumbacher K., 1893. *Mittelgriechische Sprichwörter*. Munich.
- Lelli E. (επιμ.), 2009. *I proverbi greci: le raccolte di Zenobio e Diogeniano*. Soveria Mannelli.
- LSJ = H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones (επιμ.), 1940. *A Greek-English Lexicon* (9^η έκδ.)· Supplements 1968, 1996. Oxford.
- Mastromarco G., 1984. *The public of Herondas*. Amsterdam.
- Nisbet G., 2007. 'Satiric epigram.' Στο: P. Bing – J.S. Bruss (επιμ.), *Brill's companion to hellenistic epigram down to Philip*: 353-69. Leiden / Boston.
- OCD³ = S. Hornblower – A. Spawforth (επιμ.), 1996 (3^η έκδ.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford.
- Pellizer E., 1990. 'Outlines of a morphology of sympotic entertainment.' Στο: O. Murray (επιμ.), *Sympotica: a symposium on the symposion*: 177-84. Oxford.
- Perry B.E., 1952. *Aesopica*. Urbana.
- _____. 1965. *Babrius and Phaedrus*. London / Cambridge, Mass. (Loeb).

- Russo J., 1983. 'The poetics of the ancient Greek proverb.' *Journal of Folklore Research* 20: 121-30.
- _____. 1997. 'Prose genres for the performance of traditional wisdom in ancient Greece: proverb, maxim, apothegm.' Στο: L. Edmunds – R.W. Wallace (επιμ.), *Poet, public and performance in ancient Greece*: 49-64. Baltimore and London.
- Sommerstein A.H., 1994. *Aristophanes: Thesmophoriazusae*. Warminster.
- Strömberg R., 1954. *Greek proverbs: a collection of proverbs and proverbial phrases which are not listed by the ancient and byzantine paroemiographers*. Goeteborg.
- _____. 1961. *Griechische Sprichwörter: eine neue Sammlung*. Goeteborg.
- Swain S., 1990. 'Plutarch's *Apophthegmata*.' *CR* 40: 247-48. Βιβλιοκρισία του: F. Fuhrmann (ed., transl.), *Plutarque, Oeuvres Morales III: Apophthegmes de rois et de generaux et apophthegmes laconiens*. Paris (Belles Lettres) 1988.
- Thierfelder A., 1968. *Philogelos: der Lachfreund*. Munich.
- _____. 1968a. 'Philogelos.' *RE Suppl.* 11: 1062-68.
- Van Groningen B.A., 1966. *Theognis: le premier livre*. Amsterdam.
- Vannicelli P., 2006. *Erodoto: le Storie, libro IX, la battaglia di Platea*. Milan.
- W = M.L. West (επιμ.), 1989, 1992 (2^η έκδοση). *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati* (2 τόμοι). Oxford (OCT).
- Zanker G., 2009. *Herodas: mimiamb*s. Oxford.



**‘May all your weddings be happy ones!’ :
Philogelos 72**

N. KANAVOU

Summary

THE ANCIENT collection of jokes entitled *Philogelos* is considered to be of mediocre value, but some of its contents do not fail to amuse us. Another striking feature of the collection is the durability of some jokes, which still survive in several European languages. However, the form of ‘joke’ or ‘anecdote’ is not the only form in which the content of jokes can appear, and this is certainly true of the *Philogelos* examples. This paper discusses a modern Greek proverb, which is almost identical in sense to the *Philogelos* joke no. 72: ‘Having attended a wedding reception, an egghead (*scholastikos*) took his leave with these words: “May all your weddings be happy ones!”’ (transl. B. Baldwin). It is then shown that similar content is found in texts not belonging to either the proverb or the anecdote genre. This provides stimulus for comment on the broader issue of the relationship between jokes and types of the so-called ‘wisdom literature’ (proverb, apophthegm and fable). Common elements between jokes and literary genres such as satiric epigrams and the mime, are also brought into the discussion. The paper culminates in some thoughts on the antiquity of the discussed proverb and joke, and on the question whether it is possible to support the chronological priority of one over the other.

ΜΑΡΙΝΟΣ ΣΑΡΗΓΙΑΝΝΗΣ

Συμβολή στην ιστορία του σιναϊτικού μετοχίου του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο

Η ΙΣΤΟΡΙΑ του σιναϊτικού μετοχίου του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο είναι αρκετά γνωστή, καθώς η παρουσία των μοναχών του Σινά στην Κρήτη έπαιξε σημαντικό ρόλο στην εκκλησιαστική (και όχι μόνο) ιστορία του νησιού και ιδιαίτερα κατά την οθωμανική περίοδο. Ωστόσο όσοι μελετητές έχουν ασχοληθεί στο παρελθόν με το θέμα, με την εξαίρεση του Ν. Σταυρινίδη, χρησιμοποίησαν κατά κύριο λόγο αποκλειστικά ελληνικές πηγές, με συνέπεια διάφορες πλευρές του ζητήματος να έχουν μείνει ανεξερευνήτες. Η μελέτη του οθωμανικού αρχείου του μετοχίου, σε συνδυασμό με άλλα οθωμανικά έγγραφα που έχουν ήδη δημοσιευθεί, μπορεί να φωτίσει περαιτέρω σημαντικές πτυχές της σιναϊτικής παρουσίας στην Κρήτη και να θέσει νέα ερωτήματα για την έρευνα.

Το οθωμανικό αρχείο του Σιναϊτικού Μετοχίου στο Ηράκλειο σώζεται στο κτήριο του Μετοχίου, το οποίο βρίσκεται δίπλα στο ναό του Αγίου Ματθαίου.¹ Περιλαμβάνει 36 έγγραφα, το παλαιό-

¹ Τα έγγραφα του αρχείου φωτογραφήθηκαν σε αποστολή του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών/Ι.Τ.Ε. από τον γράφοντα και τον κ. Γιάννη Σπυρόπουλο, μεταπτυχιακό φοιτητή του Πανεπιστημίου Κρήτης και του Προγράμματος Τουρκικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών, στις 30 Οκτωβρίου 2007. Σε μια πρώτη, ενημερωτικού χαρακτήρα, επίσκεψη, τα μέλη

τερο χρονολογημένο από τα οποία φέρει ημερομηνία 1573, ενώ το νεότερο 1849. Συνολικά, 6 έγγραφα χρονολογούνται από το 17^ο αιώνα, 13 από το 18^ο και 12 από το 19^ο. Τέσσερα έγγραφα είναι αχρονολόγητα. Από την άποψη του είδους των εγγράφων, υπάρχουν τρία αντίγραφα του *αχτναμέ* με τα προνόμια της μονής του Όρους Σινά, τέσσερα *φιρμάνια* (σουλτανικά διατάγματα), τέσσερα αντίγραφα *φιρμανιών*, τρεις *μουλκναμέδες* (τίτλοι πλήρους ιδιοκτησίας), ένα σουλτανικό *μπεράτι* (παραχωρητήριο έγγραφο), επτά *χοτζέτια* (ιεροδικαστικά έγγραφα), τέσσερα *αρζουχάλ* (αιτήσεις), μαζί με τις αντίστοιχες γνωμοδοτήσεις ή αποφάσεις (*ιλάμι*) γραμμένες στα περιθώριά τους, μία τέτοια γνωμάτευση και απόφαση (*ιλάμι*), δύο πανομοιότυπες αποφάσεις του νομαρχιακού συμβουλίου του Χάνδακα (Ηρακλείου), ένα αντίγραφο καταστίχου (*σουρέτ-ι ντεφτέρ*) του ντεφτερντάρη Κρήτης, μία αναφορά του καδή (*μουρασελέ*), μία επιστολή μεταξύ αξιωματούχων των γενιτσάρων της Κρήτης, τέλος

του Ινστιτούτου κκ. Ε. Α. Ζαχαριάδου και Β. Δημητριάδης, σε συνεργασία με την ΙΓ' Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων Κρήτης και τον τότε επιμελητή αρχαιοτήτων κ. Δ. Καλομοιράκη, είχαν αριθμήσει και αποδελτιώσει τα έγγραφα του αρχείου. Χρησιμοποιούμε τη νέα αυτή αρίθμηση, παραθέτοντας και την παλαιά, όπου υπήρχε. Το 1997 είχε γίνει κεφαλαιώδης καταγραφή και του ελληνικού αρχείου από τους Α. Μαρμαρέλη και Εμμ. Δρακάκη (πρβ. Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]). Ευχαριστώ και από εδώ τους μοναχούς του μετοχίου και ιδιαίτερα τον π. Σοφρώνιο, του σιναϊτικού μετοχίου της Αγίας Τριάδας στα Χανιά, για την πολύτιμη βοήθειά τους. Ο κ. Σπυρόπουλος, εκπόνθησε, με την επίβλεψη του γράφοντος, τις μεταγραφές και τις περιλήψεις των οθωμανικών εγγράφων του μετοχίου. Τον ευχαριστώ και από εδώ, όπως και τον επίσης μεταπτυχιακό φοιτητή του ίδιου Προγράμματος κ. Νεκτάριο Νικολακάκη για τις χρήσιμες συζητήσεις μαζί του. Μια πρώτη μορφή του παρόντος δημοσιεύτηκε με τίτλο «Το οθωμανικό αρχείο του σιναϊτικού μετοχίου του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο Κρήτης (1573-1849)», στο Συλλογικό χ.χ. [2009]: 71-98· κάποια συμπεράσματα επίσης, με έμφαση στη λειτουργία του ιεροδικείου, ανακοινώθηκαν στο 18^ο Διεθνές Συμπόσιο του International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) (Ζάγκρεμπ, 25-30.8.2008) και συμπεριλήφθηκαν στην ηλεκτρονική δημοσίευση «Le fonds ottoman du *metochion* sinaïtique à Candie», *Documents de travail du CETOBAC* No 1 (Janvier 2010): Les archives de l'insularité ottomane, sous la direction de Nicolas Vatin et Gilles Veinstein (<http://cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390>), 28-32. Ευχαριστώ ιδιαίτερα τον κ. Καλομοιράκη, που μου έδωσε την ευκαιρία να ασχοληθώ με το σημαντικό αυτό αρχείο.

τέσσερα έγγραφα ιδιωτικού χαρακτήρα (*βαράκ, βεσικά, τεμεσούκ*), συχνά υπογεγραμμένα από οθωμανούς αξιωματούχους. Τα περισσότερα έγγραφα φέρουν στο νότο ελληνικές σημειώσεις, είτε συγκαρινές είτε μεταγενέστερες (όπως φαίνεται από τη γραφή), σχετικές με το περιεχόμενό τους, ορισμένες από τις οποίες είναι εσφαλμένες. Ένα από τα σημειώματα αυτά είναι ασκήσεις γραφής του λατινικού αλφαβήτου, ενώ ένα έγγραφο φέρει σημείωμα στα εβραϊκά.² Μαζί με τα οθωμανικά φυλάσσονται και δέκα ελληνικά έγγραφα, συγχωρητικά γράμματα, πατριαρχικά σιγίλλια, επιστολές, ιδιωτικά συμφωνητικά και άλλα, από τα οποία ορισμένα έχουν ήδη δημοσιευθεί και συμπληρώνουν την εικόνα της ιστορίας των Σιναϊτών, κυρίως όσον αφορά τις σχέσεις τους με την μητρόπολη της Κρήτης.³

Αν και μικρό σχετικά με άλλα μοναστηριακά αρχεία του ελληνικού χώρου, το αρχείο του Μετοχίου περιέχει αρκετά σημαντικά έγγραφα, τόσο για την ιστορία της ίδιας της μονής όσο και για την ιστορία της Κρήτης.⁴ Πρέπει εξαρχής να τονίσουμε, ωστόσο, ότι ένα σημαντικό πρόβλημα που εγείρει η μελέτη του αρχείου είναι η αποσπασματικότητά του. Πράγματι, ο αριθμός των εγγράφων που περιέχει είναι εντυπωσιακά μικρός σε σχέση με τα αρχεία άλλων μοναστηριών, έστω και αν συνυπολογίσουμε την μικρή σχετικά χρονική διάρκεια της ζωής του μετοχιού. Θα πρέπει να υποθέσει κανείς ότι μεγάλο μέρος του αρχείου χάθηκε ή καταστράφηκε στο πέρασμα των αιώνων. Εξάλλου, οι κώδικες του ιεροδικείου Χάνδακα (Ηρακλείου) περιέχουν πολλές καταχωρήσεις που συμπληρώνουν το αρχείο του Μετοχίου και κανονικά θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνονται σε αυτό. Προξενεί εντύπωση ωστόσο το γεγονός ότι καμία από τις καταχωρήσεις αυτές δεν υπάρχει στο αρχείο, και ακόμα περισσό-

2 Οθωμανικό αρχείο Αγίου Ματθαίου, έγγρ. 6β (παλαιά αρίθμηση)/10 (νέα αρίθμηση) και 7 (παλαιά αρίθμηση)/14 (νέα αρίθμηση) αντίστοιχα· βλ. και σημ. 40. Η εβραϊκή σημείωση, γραμμένη από δύο διαφορετικά χέρια, διαβάζεται «*χοτζέτι della casa*». Ευχαριστώ και από εδώ τον κ. Γιακώβ Σιμπή για την ανάγνωση.

3 Ελλ. έγγρ. 4, 5, 8· πρβ. Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009].

4 Για παραδείγματα της χρήσης του αρχείου όσον αφορά τη λειτουργία του ιεροδικείου του Χάνδακα (Ηρακλείου), βλ. Βαρούχα – Χαϊρέτη – Σαρηγιάννης 2008: 23 και 37.

τερο ότι κανένα από τα λυτά έγγραφα του αρχείου δεν φαίνεται να έχει καταγραφεί στους ιεροδικαστικούς κώδικες. Μια πρώτη ερμηνεία θα υπέθετε ότι οι μοναχοί κρατούσαν λυτά αντίγραφα για όσα έγγραφα εξέδιδε όχι ο καδής του Χάνδακα αλλά κάποιος ναΐπης (αναπληρωτής καδής), ίσως γιατί τα υπόλοιπα ήταν εύκολα προσβάσιμα χάρη στους ιεροδικαστικούς κώδικες, ή ίσως πάλι επειδή δεν εμπιστεύονταν τόσο τους ναΐπηδες και τα κατάστιχά τους (αν αυτά υπήρχαν). Ωστόσο, η εξήγηση αυτή αγνοεί το γεγονός ότι όχι μόνο ιεροδικαστικά έγγραφα, αλλά και σουλτανικές διαταγές (φιρμάνια), απευθυνόμενα στον καδή ή τον διοικητή του Χάνδακα, απουσιάζουν από τους κώδικες του ιεροδικείου, οι οποίοι κανονικά καταγράφουν όλα τα εισερχόμενα έγγραφα. Η πιθανότητα τα φιρμάνια του αρχείου να είναι πλαστά δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τη μελέτη τους. Θα μπορούσε επίσης κανείς να υποθέσει πως ο καδής αντέγραφε στους κώδικες μόνον όσα έγγραφα δεν αποδίδονταν στους διαδίκους ή γενικότερα τους ενδιαφερόμενους. Η συζήτηση αυτή, που αφορά γενικότερα προβλήματα της λειτουργίας των ιεροδικείων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, απαιτεί ευρύτερη μελέτη του συνόλου των κωδίκων του Χάνδακα, καθώς και ενδεχομένως άλλων ιδιωτικών αρχείων της Κρήτης.⁵ Εκτός από το Τουρκικό Αρχείο Ηρακλείου, το σώμα των εγγράφων που σχετίζονται με το μετόχι του Αγίου Ματθαίου συμπληρώνεται και από το οθωμανικό αρχείο της Αγίας Αικατερίνης στο Όρος Σινά.⁶

5 Πρβ. και Gradeva 2008: 196-97. Ως γνωστόν, οι μεταφράσεις του Σταυρινίδη (Σταυρινίδης 1975-1985) είναι επιλεκτικές, αν και οπωσδήποτε περιλαμβάνουν τα περισσότερα έγγραφα που σχετίζονται με την εκκλησιαστική ιστορία της Κρήτης (ενδεικτικά, οι πλήρεις μεταφράσεις του τρίτου και του πέμπτου κώδικα του ιεροδικείου δεν απέφεραν περισσότερα έγγραφα σχετικά με τον Άγιο Ματθαίο από όσα ήταν ήδη γνωστά από το Σταυρινίδη: Καραντζίκου – Φωτεινού 2003· Βαρούχα – Χαιρέτη – Σαρηγιάννης 2008)· από την άλλη, σταματούν το έτος 1765.

6 Schwarz 1970. Για το οθωμανικό αρχείο του Όρους Σινά βλ. και Kamil 1970 και ιδίως σελ. 203-13 (και 162-202 για τα αραβικά έγγραφα, μεγάλο μέρος των οποίων εκδόθηκε κατά την οθωμανική περίοδο).

I. Το πρόβλημα της ίδρυσης του μετοχίου

Κατά τη γνωστή παράδοση, το μετόχι του Αγίου Ματθαίου ιδρύθηκε λίγο μετά την παράδοση του Χάνδακα το τέλος Σεπτεμβρίου 1669. Η επικρατέστερη ελληνική παράδοση βασίζεται κυρίως στο έμμετρο χρονικό του ιερέα Παύλου Κλαδόπουλου, γραμμένο το 1736 ή λίγο μετά, αλλά και σε άλλες πηγές της ίδιας εποχής.⁷ Σύμφωνα με αυτήν, ο Παναγιώτης Νικούσιος, ο περίφημος φαναριώτης διερμηνέας του μεγάλου βεζίρη Κιοπρουλού Φαζίλ Αχμέτ Πασά, ο οποίος έπαιξε σημαντικό ρόλο στις διαπραγματεύσεις με τους βενετούς υπερασπιστές του Χάνδακα,⁸ ζήτησε από τον βεζίρη την εκκλησία του Αγίου Ματθαίου, τη μόνη που δεν είχε μετατραπεί σε τζαμί,⁹ και σκόπευε να την παραχωρήσει στην Εκκλησία της Κρήτης. Ωστόσο, επειδή ήρθε για αδιευκρίνιστο λόγο σε προστριβές με τον μητροπολίτη Νεόφυτο Πατελάρο, προτίμησε να αφιερώσει το ναό στους σιναΐτες μοναχούς, οι οποίοι πριν από την παράδοση του Χάνδακα κατείχαν την εκκλησία της Αγίας Αικατερίνης.¹⁰ Ο Νικόλαος Σταυρινίδης, ο οποίος είχε

7 Βλ. σχετικά Τωμαδάκης 1974: 77-99 και ειδικότερα 78-79 κ.α.· Άμαντος 1953: 58. Η «απόδοση» (και όχι πώληση) της εκκλησίας στο Νικουσίο επαναλαμβάνεται και από τον Α. Κομνηνό-Υψηλάντη 1972: 163 (*οι Τούρκοι... έκαμαν όλας τας εκκλησίας τζαμιά, δόντες μίαν μόνην τω Παναγιώτη, ήν τινα αφωσιώσατο τοις Σιναΐταις*). Το ίδιο αναφέρεται σε μια βιογραφία του Νικουσίου (που εδώ ονομάζεται Μαμωνάς) η οποία συνοδεύει την περιγραφή μιας συνομιλίας του με τον Βανή Εφέντη: Σακελλίων 1889: 241 (*εζήτησε παρά του βασιλικού επιτρόπου και τον περικαλλή ναόν του αγίου Αποστόλου Ματθαίου, και λαβών αυτόν τον αφιέρωσεν εις το Σινά Όρος, ποιήσας αυτόν και σταυροπήγιον, ώστε μηκέτι είναι υπό την εξουσίαν του αρχιερέως*).

8 Για τον Νικουσίο βλ. Zervos 1992· Hering 1994· Janos 2005/6.

9 Ο ναός του Αγίου Ματθαίου χτίστηκε το 1600, σύμφωνα με εντοχισημένη επιγραφή, και αποτελούσε ιδιωτική εκκλησία (Άγιος Ματθαίος του Μαρκοφεουτέου)· βλ. και Gerola 1905-32, τ. II, 173 και τ. IV, 399· για την παραπομπή ευχαριστώ και από εδώ τις κκ. Όλγα Γκράτζιου και Μαρία Βακονδίου. Για το ναό βλ. και Βολανάκης [2009].

10 Το μετόχι της Αγίας Αικατερίνης στην πόλη, η οποία φέρεται να λειτουργούσε ως σχολή (Φραγκούλη 1981, Lassithiotakis 2006· πρβ. και Παντελάκης 1938).

μελετήσει το οθωμανικό αρχείο του Αγίου Ματθαίου, επεσήμανε ότι σύμφωνα με τα οθωμανικά έγγραφα ο ναός δεν είχε παραχωρηθεί στο Νικουσίο, αλλά αγοράστηκε από αυτόν.¹¹ Πράγματι, στο αρχείο σώζονται δύο *μουλκναμέδες* (τίτλοι ιδιοκτησίας), ο ένας από τους οποίους σε δύο αντίγραφα, με ημερομηνίες 17 Ραμαζάν 1080 [8 Φεβρουαρίου 1670] και 2 Σεβάλ 1080 [23 Φεβρουαρίου 1670].¹² Σύμφωνα με τα έγγραφα αυτά, τα οποία εκδόθηκαν στο κάστρο του Χάνδακα από το μεγάλο βεζίρη, ο Νικουσίος (αναφέρεται ως «διερμηνέας Παναγιώτης», *Panayot tercüman*) αγόρασε σε πλειστηριασμό από το κράτος: με το πρώτο έγγραφο το σπίτι του Μιχάλη Ισφάκου (;), που περιλαμβάνει κήπο με δέντρα, δύο δεξαμενές, δύο πηγάδια, ένα ανώγειο και πέντε ισόγεια δωμάτια, μία αποθήκη, ένα φούρνο και μία σκευοθήκη, διαστάσεων 52 x 50 πήχων, το οποίο συνορεύει με σπίτι του Πρωτοκορίτη (;) και δημόσιο δρόμο, για 200 ασλάνια γρόσια ή 20.000 άσπρα· με το δεύτερο έγγραφο, (α) τα προσαρτήματα (*tetimmât*) του μοναστηριού του Αγίου Ματθαίου, δηλαδή δεκατρία ισόγεια και ένα ανώγειο δωμάτιο, μία σκευοθήκη, ένα φούρνο, τρία ερειπωμένα ισόγεια δωμάτια, τρία πηγάδια, κήπο με δέντρα, διαστάσεων 64 x 20 πήχων, που συνορεύουν με κτήμα του Αυγουστή, κήπο του Βαρσάμη και δημόσιο δρόμο, για 640 ασλάνια γρόσια, καθώς και (β) το σπίτι του Αυγουστή Πρωτοκορίτη (;), που περιλάμβανε δύο ισόγεια δωμάτια, ένα ερειπωμένο δωμάτιο, ένα πηγάδι και σιδερένιο παράθυρο, διαστάσεων 24 x 18 πήχων, το οποίο συνορεύει με το σπίτι του Μιχάλη Ισφάκου (;) και δημόσιο δρόμο, για 60 ασλάνια γρόσια, συνολικά 700 γρόσια ή 70.000 άσπρα.

11 Σταυρινίδης 1971: 186. Σιγίλλιο του Πατριάρχη Διονύσιου Δ', του 1672, αναφέρει ότι ο Νικουσίος «χρήμασιν ιδίοις εξωνήσατο» την εκκλησία (Τωμαδάκης 1974: 514).

12 Έγγρ. 1α/2, 9α/3 και 3/4 αντίστοιχα. Το έγγρ. 9α/3, μάλιστα, φέρει επικύρωση του Αμπντουλλάχ, καδή (ιεροδικη) του Χάνδακα· πρέπει να πρόκειται για τον καδή των Χανίων, ο οποίος σύμφωνα με τον περιηγητή Εβλιγιά Τσελεμπή, παρόντα στην κατάκτηση, τοποθετήθηκε στο ιεροδικείο του Χάνδακα μέχρι την άφιξη του πρώτου διορισμένου κανονικά καδή της πόλης, του Τσαούζαντέ Μουσταφά Εφέντη. Βλ. σχετικά Βαρούχα – Χαιρέτη – Σαρηγιάννης 2008: 23. Για παρόμοιους *μουλκναμέδες* του Χάνδακα της ίδιας περιόδου πρβ. Ιβανόβα 2008: 293.

Η αγοραπωλησία του δευτέρου εγγράφου έγινε στις 26 Ρετζέπ 1080 [20 Δεκεμβρίου 1669].¹³

Οι αγοραπωλησίες αυτές επιβεβαιώνονται σε μια οθωμανική απογραφή των ακινήτων του Χάνδακα, που συντάχθηκε αμέσως μετά την κατάκτηση και κατέγραφε κατόπιν τους αγοραστές των κτηρίων.¹⁴ Μια σημαντική επιπλέον πληροφορία αφορά το καθαυτό μοναστήρι (το ακίνητο που περιγράφεται στον μουλκναμέ ως «προσαρτήματα» του μοναστηριού): στο κατάστιχο καταγράφεται ως μοναστήρι του Αγίου Ματθαίου και περιλαμβάνει, πέρα από τα δωμάτια και τον κήπο που περιγράφηκαν παραπάνω, μία εκκλησία· στη σημείωση για τον πλειστηριασμό, ωστόσο, δηλώνεται ρητά ότι η αγοραπωλησία δεν συμπεριέλαβε την εκκλησία (*gayr ez kilise*). Το τι συνέβη με το κτήριο του ναού δεν είναι σαφές. Ίσως θα μπορούσαμε να πιστέψουμε την ελληνική παράδοση και να δεχθούμε ότι η ίδια η εκκλησία όντως παραχωρήθηκε από το μεγάλο βεζίρη στο Νικουσίο, ο οποίος κατόπιν αγόρασε τα γύρω ακίνητα και στη συνέχεια αφιέρωσε το σύνολο του συγκροτήματος στους Σιναίτες. Παρόλα αυτά, η απουσία καταγραφής της ιδιοκτησίας της εκκλησίας στο κατάστιχο, αλλά και οποιουδήποτε σχετικού εγγράφου στο αρχείο του Αγίου Ματθαίου δημιουργεί ερωτηματικά.

Το πότε ακριβώς έγινε η αφιέρωση δεν μπορεί ωστόσο να απαντηθεί με ακρίβεια. Σύμφωνα με χειρόγραφους καταλόγους,

13 Ας σημειωθεί ότι ο Ν. Σταυρινίδης περιγράφει έναν *μουλκναμέ* που σώζεται «εις το πολύτιμον, πλην ανερευνήτον Αρχεῖον του Σιναϊτικού Μετοχίου του Αγίου Ματθαίου», τον χρονολογεί όμως στις 9 Δεκεμβρίου 1669 (Σταυρινίδης 1971). Από τα παραπάνω έγγραφα, το 3/4 φέρει ιδιόχειρες σημειώσεις του Σταυρινίδη, είδαμε όμως ότι έχει διαφορετική χρονολογία. Εσφαλμένα ο Τωμαδάκης ταυτίζει το έτος 1080 Εγίρας με το χριστιανικό 1680 (Τωμαδάκης 1960: 19: «ήτοι 11 όλα έτη μετά την άλωσην της πρωτευούσης»).

14 Κωνσταντινούπολη, Οθωμανικό Αρχείο Πρωθυπουργίας (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Tapu Tahrir (TT) 798, σελ. 183· βλ. και Gülsoy 2004, xxiv και 251 σημ. 104. Κολοβός – Σαρηγιάννης 2008: 198 και 208-14). Ευχαριστώ και από εδώ τους Ηλία Κολοβό και Γιώργο Βίδαρη για την πολύτιμη βοήθειά τους. Για ένα παρόμοιο κατάστιχο που αφορά την Τριπολιτσά μετά την επανάκτησή της από τους Οθωμανούς το 1715 βλ. Alexander 2005/06. Για τη διανομή των σπιτιών του ερειπωμένου Χάνδακα μετά την πτώση του πρβλ. Καραντζίκου – Φωτεινού 2003: 291-92 (αρ. 592).

στο Όρος Σινά σώζεται «πατριαρχικόν αφιερωτικόν γράμμα του μακαρίτου δραγομάνου Παναγιώτη κατά το ,αχοβ' [1672] δια τον εν τη Κρήτη άγιον Ματθαίον». ¹⁵ Ωστόσο, οθωμανικό αφιερωτήριο έγγραφο (*βακφιγιέ, βακουφναμές*) δεν σώζεται ούτε στο αρχείο του Μετοχίου ούτε στους ιεροδικαστικούς κώδικες, παρότι θα περίμενε κανείς να έχει φυλαχθεί ως κόρη οφθαλμού. ¹⁶ Επιπλέον, σε όσα οθωμανικά έγγραφα σώζονται για τον Άγιο Ματθαίο τη δεκαετία του 1670 η σύνδεση με το Σινά δεν αναφέρεται καθόλου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπήρχε. Μόνο το 1695 ένα φερμάνι μιλά για την εκκλησία Αγία Καλιώ (*sic*, κατά την ανάγνωση του Σταυρινίδη), την οποία κατέχουν οι Σιναΐτες σύμφωνα με *χοτζέτι* και *μουλκναμέ*. όπως είδαμε, ο *μεν* *μουλκναμές* αφορά την ιδιοκτησία του Νικούσιου (και όχι του Σινά), ενώ το *χοτζέτι* που αναφέρεται δεν έχει σωθεί. Ένα έγγραφο εκδεδομένο λίγες μέρες αργότερα, εξάλλου, αναφέρει ότι η εκκλησία του Αγίου Ματθαίου αγοράστηκε από το Νικούσιο και αφιερώθηκε στο Σινά. ¹⁷

II. Τα άλλα μετόχια των Σιναϊτών στην Κρήτη

Παρόμοια προβλήματα γεννιούνται σχετικά και με τα υπόλοιπα μετόχια του Όρους Σινά στο νησί. Εκτός από τον Άγιο Ματθαίο, άλλα τρία κρητικά μοναστήρια είναι γνωστά ως σιναϊτικά κατά την οθωμανική περίοδο: η Σπηλιώτισσα (Κοίμηση της Θεοτόκου) στον Άγιο Βασίλειο Πεδιάδας, οι Άγιοι Απόστολοι στο Ρίζο και η Αγία Τριάδα των Κήπων στις Μουρνιές Χανίων. Η ακριβής χρονική στιγμή που αποκτήθηκαν από τους Σιναΐτες, ωστόσο, αποτελεί άλλο ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα. Κανένα από τα μοναστήρια δεν καταγράφεται στην (προβληματική από διάφορες απόψεις) οθωμανική

¹⁵ Αμαντος 1953: 95 (πρβ. στο ίδιο, 63).

¹⁶ Για τον όρο «βακούφι» σε χριστιανικά ιδρύματα, βλ. Fotić 1994· Alexander 1997· Λαΐου 2002: 149 κ.ε. Η αφιέρωση δεν γινόταν στο ίδιο το ίδρυμα, όπως συνέβαινε με τα μουσουλμανικά βακούφια, αλλά στους φτωχούς μοναχούς (*ruhban fukarasi*) και σε άλλους ταξιδιώτες και πένητες.

¹⁷ Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Γ', 133 (αρ. 1346) και 92-94 (αρ. 1299) αντίστοιχα.

απογραφή του 1650.¹⁸ Η ύπαρξη της Σπηλιώτισσας ως μονής χρονολογείται τουλάχιστον από το 1663, σύμφωνα με ελληνικά έγγραφα που έχουν επικοληθεί σε ελληνικό κώδικα του αρχείου του Αγίου Ματθαίου.¹⁹ Στην οθωμανική απογραφή του 1670 μαζί με τη Σπηλιώτισσα αναφέρονται τα μοναστήρια Αγία Κυριακή στο χωριό Άγιος Βασίλειος και Αγ. Γεωργίου στο χωριό Βόνη, χωρίς καμία αναφορά στο Σινά: τα ονόματα των μοναχών που αναφέρονται είναι Νεόφυτος, Γεννάδιος, Μελέτιος και Γρηγόριος.²⁰ Ένα *χοτζέτι* της 28 Τζεμαζιουλέβελ 1083 [21 Σεπτεμβρίου 1672] αφορά δάνειο, το οποίο είχε συνάψει ο πατέρας του προαναφερθέντος Γεννάδιου προς μουσουλμάνοι.²¹ Η Σπηλιώτισσα και η Αγία Κυριακή αναφέρονται σε διάφορα οθωμανικά έγγραφα χωρίς αναφορά στο Σινά, το δεύτερο μοναστήρι (ή μάλλον ναϊδριο) πουλήθηκε μάλιστα όντας ερειπωμένο πια το 1683.²² Στο αρχείο του Αγίου Ματθαίου σώζονται διάφορα έγγραφα που αφορούν τη Σπηλιώτισσα, το πρώτο όμως στο οποίο αυτή αναφέρεται ως σιναϊτική χρονολογείται μόλις το 1843, όταν το νομαρχιακό συμβούλιο του Χάνδακα και ο καδής της πόλης επιβεβαιώνουν τις φοροαπαλλαγές των τεσσάρων σιναϊτικών μετοχίων της Κρήτης.²³

Οι Άγιοι Απόστολοι, πάλι, καταγράφονται και αυτοί στην απογραφή του 1670 χωρίς αναφορά στο Σινά.²⁴ Την ίδια χρονιά,

18 ΤΤ 820, σελ. 63-64.

19 Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]: 66.

20 ΤΤ 825, σελ. 179. Ο Γρηγόριος ίσως ταυτίζεται με τον Γρηγόριο γιο Νικολού, μοναχό της Αγίας Κυριακής, που εμφανίζεται σε έγγραφο του 1672: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Β', 78 (αρ. 641).

21 Έγγρ. 13 (πρβ. και Βαρούχα – Χαιρέτη – Σαρηγιάννης 2008: 37-38). Στην κατηγορία αυτή θα μπορούσαν να ενταχθούν και δύο έγγραφα του 1697, τα οποία σώζονται στα ιεροδικαστικά αρχεία του Χάνδακα, και αφορούν διεκδίκηση μισθών και αφιέρωσης στο μοναστήρι των Σιναϊτών από εξισλαμισμένο τέως Σιναίτη: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Γ', σελ. 142-43 (αρ. 1358-59).

22 Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Β', 78 (αρ. 641) και 215-16 (αρ. 806), τ. Δ', 350 (αρ. 2438): Πρακτικήδης 1983: 50. Ενδιαφέρον είναι ότι σύμφωνα με οθωμανικό έγγραφο, ο επίσκοπος Πεδιάδος (Χερρονήσου) Νεκτάριος ζούσε και πέθανε στο ίδιο μοναστήρι: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Δ', 342-43 (αρ. 2426-28).

23 Έγγρ. 12β/30 και 31, 7β/29 αντίστοιχα. Κατά τον Καλομοιράκη [2009]: 108-9, είναι πιθανό η Σπηλιώτισσα να έγινε σιναϊτικό μετόχι μετά την κατάκτηση της περιοχής από τους Οθωμανούς, πριν όμως την πτώση του Χάνδακα.

24 ΤΤ 822, σελ. 381.

ένα σουλτανικό μπεράτι με ημερομηνία 16 Τζεμαζιουλάχιρ 1081 [31 Οκτωβρίου 1670]²⁵ αφορά τη φορολογία των Αγίων Αποστόλων, οι οποίοι πλήρωναν κατ' αποκοπήν 5.000 άσπρα ετησίως· πάλι όμως οι Σιναΐτες δεν μνημονεύονται καθόλου. Σύμφωνα ωστόσο με πατριαρχικό σιγίλλιο του 1777, το μετόχι αυτό είχε αφιερωθεί στους Σιναΐτες από το Νικούσιο, μαζί με το ναό του Αγίου Ματθαίου.²⁶ γνωρίζουμε όμως ότι ο Νικούσιος εγκατέλειψε την Κρήτη μαζί με τον Φαζίλ Αχμέτ Πασά το Μάιο του 1670, άρα πριν από το μπεράτι που αναφέραμε. Από την άλλη, πατριαρχικά έγγραφα του 1672 αναφέρουν μαζί τον Άγιο Ματθαίο και τους Αγίους Αποστόλους, σημειώνοντας ότι δίνοντας ετησίως πενήντα οκάδες λάδι στο Πατριαρχείο είχαν μετατραπεί σε σταυροπηγιακές μονές, αυτόνομες δηλαδή από τη μητρόπολη της Κρήτης· εξάλλου, οι Άγιοι Απόστολοι περιγράφονται ως σιναϊτικό μετόχι σε ελληνικό δωρητήριο έγγραφο του 1696.²⁷ Θα πρέπει λοιπόν να υποθέσουμε ότι τα δύο μετόχια της ανατολικής Κρήτης (Σπηλιώτισσα και Άγιοι Απόστολοι) αποκτήθηκαν από τους Σιναΐτες κάποια μη προσδιορίσιμη στιγμή γύρω στο τέλος του 17^{ου} αιώνα, και οπωσδήποτε μετά την οθωμανική απογραφή.²⁸

Η Αγία Τριάδα Χανίων, από την άλλη, ήταν σιναϊτικό μετόχι ήδη πριν από την οθωμανική κατάκτηση· αναφέρεται ως τέτοιο σε βενετική απογραφή του 1637, ενώ είναι το μοναδικό από τα μετόχια που καταγράφεται ρητά ως «βακούφι του Όρους Σινά» (*vakf-i Tûr-i Sinâ*) στο απογραφικό κατάστιχο του 1670.²⁹ Η απουσία της από τα

25 Έγγρ. 2α/5.

26 Τωμαδάκης 1974: 311. Το μετόχι δεν αναφέρεται σε μια περιγραφή του Ρίζου των αρχών του 19^{ου} αιώνα: Πρακτικίδης 1983: 53.

27 Τωμαδάκης 1960: 13 σημ. 1 και 159-61· Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]: 66.

28 Σύμφωνα με το σιναϊτικό κώδικα 2197, τα μετόχια της μονής στην Κρήτη ήταν εις Χάνδακα ο άγιος Ματθαίος. *Εις Ριζόκαστρον εις άγιοι Απόστολοι η κυρία Σπηλιώτισσα. Εις Κυδωνίαν η αγία Τριάς και ο άγιος Γεώργιος της Χαρουδίας* (Άμαντος 1953: 99). Από την καταγραφή αυτή, Άγιοι Απόστολοι και Σπηλιώτισσα φαίνεται να ταυτίζονται, ωστόσο πρόκειται σαφώς για ξεχωριστά μοναστήρια. Πρβλ. και Παντελάκης 1938: 183· Τωμαδάκης 1960: 161-63. Έγγραφα που αφορούν αφιερώσεις στο σιναϊτικό μετόχι της Σαντορινής βρίσκονται στο αρχείο του Αγίου Ματθαίου· φαίνεται ότι το μετόχι της Σαντορινής εξαρτιόταν από το τελευταίο: Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]: 66-67.

29 ΤΤ 822 σελ. 80· Νικολακάκης 2008. Αναφέρονται οι μοναχοί: ηγούμενος Μακάριος, κατά κόσμον Μανόλης Ραμογιάννης γιος Κωνσταντίνου· Ιωακείμ, κατά

έγγραφα του αρχείου του Αγίου Ματθαίου μπορεί ίσως να αποδοθεί σε μια σχετική αυτονομία της, ως άμεσα υπαγόμενης στο κεντρικό μοναστήρι του Σινά, με δικά της μετόχια. Εκτός από τα έγγραφα του 1843 που αναφέραμε παραπάνω, το μόνο σχετικό έγγραφο στο αρχείο του Αγίου Ματθαίου είναι μια επιστολή της 21^{ης} Μουχαρέμ 1196 [6 Ιανουαρίου 1782], η οποία αφορά το «τσιφλίκι (*çiftlik*) στο κάστρο των Χανίων που ανήκει στα βακούφια του Όρους Σινά». ³⁰ Την επιστολή, προς τον Μεχμέτ Εμίν Αγά, αγά της αριστερής πτέρυγας (*ağa-yi yesari*) των Χανίων, υπογράφει ο Σουλεϊμάν (;), κεχαγιάς των σουλτανικών γενιτσάρων, ο οποίος δηλώνει ότι ο διορισμένος γιασακτής (*yasakçi*, αστυνόμος) των σουλτανικών γενιτσάρων καταπιέζει τους μοναχούς, διορίζοντας ως υπεύθυνο για τις υποθέσεις των μοναχών όποιον μοναχό θέλει εκείνος, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του την επιθυμία της μοναστικής κοινότητας· ο αποστολέας ζητά την αντικατάσταση του γιασακτή.

III. Επιδιορθώσεις του ναού, αφιερώσεις και αγοραπωλησίες περιουσιών

Ειδικότερα όσον αφορά τον Άγιο Ματθαίο, διάφορα έγγραφα σχετίζονται με την εκκλησία και τα προσκτίσματά της. Μια σειρά αιτήσεων (*αρζουχάλ*) αφορούν επιδιορθώσεις του ναού. Σύμφωνα με τον ισλαμικό Ιερό Νόμο (*σεριάτ*), χριστιανικοί (και εβραϊκοί) ναοί μπορούσαν να επισκευασθούν ή να ανακατασκευασθούν, με την προϋπόθεση όμως ότι δεν θα προστίθονταν καινούρια κτίσματα και δεν θα επεκτείνονταν τα παλιά. Τέτοιες επισκευές ή αποκαταστάσεις γίνονταν μετά από αίτηση των μοναχών ή κληρικών, στην οποία συνήθως τονίζονταν στοιχεία όπως η απόσταση από μουσουλμανικά λατρευτικά ιδρύματα, το τεκμήριο της αρχαιότητας ή η νομιμότητα της κτήσης και της λειτουργίας του ναού. ³¹ Ήδη με την

κόσμον Μανόλης Γαβρ[ιάς] γιος του Γλαβά· Μακάριος, κατά κόσμον Μανόλης Κουμής γιος Γιώργη. Πρβ. και Χαιρέτη 1972: 574· Ανδριανάκης [2009].

³⁰ Έγγρ. 8α/24.

³¹ Βλ. Αλεξανδρόπουλος 1994· Alexander 1999· Gradeva 1994, 2006, 2008· Κολο-

αφιέρωση του ναού στους Σιναΐτες, οι μοναχοί ξεκίνησαν τις διαδικασίες για την επισκευή του. Δύο έγγραφα που δεν σώζονται στο αρχείο του Μετοχίου χρονολογούνται το 1671 και το 1673 και καταγράφουν την έγκριση επισκευών: σε τοίχο στο κέντρο της εκκλησίας, ο οποίος είχε υποστεί ρωγμές και είχε καταρρεύσει σε ύψος δύο πήχων, στο πρώτο έγγραφο, και στο επίχρισμα της στέγης, το οποίο είχε υποστεί ρωγμές, στο δεύτερο.³² Σε έγγραφο πάλι του 1695, καταγράφονται ως ετοιμόρροποι ο τοίχος προς τον κήπο (15 x 8 πήχεις) και προς την εξωτερική θύρα (4 x 1 πήχη), καθώς και η στέγη της εκκλησίας προς τον κήπο και οι τέσσερις λίθινοι κίονες (προφανώς το εξωτερικό επιστέγασμα).³³ Το αρχείο του Μετοχίου περιέχει πέντε ακόμα έγγραφα σχετικά με επισκευές του ναού. Δύο από αυτά χρονολογούνται στις 27 Τζεμαζιουλέβελ και 1 Σαμπάν 1148 [15 Οκτωβρίου και 17 Δεκεμβρίου 1735 αντίστοιχα].³⁴ Το πρώτο είναι αίτηση (*αρζουχάλ*) των «χριστιανών του Χάνδακα», με την οποία ζητούν άδεια για την επιδιόρθωση στέγης (14 x 6 πήχων) και κιώνων στη νότια πλευρά του ναού, την ανακατασκευή της στέγης (15 x 6 πήχων) και των κιώνων του σχολείου (*ta'lim-i incil içün ... mekteb*), το οποίο λειτουργούσε παλαιόθεν για την εκμάθηση του Ευαγγελίου στα παιδιά των χριστιανών, καθώς και την επισκευή του προστεγάσματος (*sundurma*), 16 x 7 πήχων, της εξωτερικής πύλης στη βόρεια πλευρά του ναού. Στο ίδιο έγγραφο καταγράφεται η αυτοψία που έγινε από τον φρούραρχο Ισμαήλ Αγά, τον αρχι-

βός 1997.

32 Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Α', 228-29 (αρ. 329) και τ. Β', 159-60 (αρ. 722): το δεύτερο έγγραφο έχει δημοσιευθεί και στο Βαρούχα – Χαιρέτη – Σαρηγιάννης 2008: 133 (αρ. 173).

33 Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Γ', 120-21 (αρ. 1340). Κατά τον Βολανάκη [2009]: 41, το κλίτος της Αγίας Μεγαλομάρτυρος Παρασκευής, νότια του ναϊδρίου του Αγίου Ματθαίου, προστέθηκε μεταξύ των ετών 1669 και 1697 (πρβ. Μπορμπουδάκης [2009]: 52). Ωστόσο δεν έχει βρεθεί έγγραφο που να επιτρέπει τόσο ριζική κατασκευή· θα μπορούσε να υποθέσει κανείς, βέβαια, ότι οι μοναχοί την υπέκρυσαν κάτω από το πρόσχημα των επισκευών που αναφέρονται. Το ίδιο ισχύει για τον νάρθηκα, δυτικά των δύο κλιτών, ο οποίος σύμφωνα με την κτητορική επιγραφή προστέθηκε το 1697 (Βολανάκης [2009]: 44· πρβ. Μπορμπουδάκης [2009]: 52).

34 Έγγρ. 9/20 και 8/21 αντίστοιχα.

τέκτονα, τον τσοχαντάρη (υπάλληλο) του δικαστηρίου και άλλους χριστιανούς και μουσουλμάνους· στην αυτοψία προσδιορίζεται ότι το σχολείο βρισκόταν στη δυτική πλευρά της αυλής. Καταγράφεται επίσης η παροχή της άδειας (*ιλάμ*) για τις ζητούμενες επισκευές. Το δεύτερο έγγραφο είναι πραγματογνωμοσύνη (*αρζ*) του εντεταλμένου αξιωματούχου, σύμφωνα με την οποία οι ζητούμενες επισκευές δεν επεκτείνουν τα υφιστάμενα κτίσματα. Μισό αιώνα αργότερα, ο ναός χρειαζόταν πάλι επισκευές, όπως φαίνεται από αίτηση της 27 Σαμπάν 1200 [25 Ιουνίου 1791],³⁵ με την οποία ο Μωϋσής, πληρεξούσιος του μουτεβελή του μοναστηριού, ζητά την επιδιόρθωση του τοίχου ανάμεσα στην πύλη του ναού και το δρόμο, καθώς και του τοίχου των κελιών στον κήπο, των στεγών δύο κελιών, δέκα παραθύρων, της εξωτερικής και της ενδιάμεσης πύλης, με την αιτιολογία ότι μπορεί να γκρεμιστούν και να τραυματιστεί κάποιος διαβάτης. Μετά από αυτοψία του φρούραρχου Χουσεΐν Αγά, στην οποία λαμβάνεται επίσης υπόψη σχετικός φετβάς στα χέρια των μοναχών, παρέχεται η άδεια για τις επισκευές. Στις 21 Τζεμαζιουλέβελ 1220 [17 Αυγούστου 1805], πάλι, ο οικονόμος του Αγίου Ματθαίου Μελχισεδέκ υποβάλλει ξανά αίτηση για επιδιορθώσεις σε κουζίνες και δωμάτια του μοναστηριού, προσθήκες αποχωρητηρίων, στάβλου και αχυρώνα, καθώς και διάφορες μεταβολές στη χρήση δωματίων και κτισμάτων της μονής· η άδεια δίνεται από τον διοικητή Κρήτης, ο οποίος μάλιστα αναφέρει και σχετικό μπουγιουρντί του προκατόχου του Οσμάν Πασά.³⁶ Μία αχρονολόγητη αίτηση³⁷ αφορά επίσης μη προσδιοριζόμενες επιδιορθώσεις στο μοναστήρι. Τέλος, ένα έγγραφο της 17 Τζεμαζιουλάχιρ 1149 [23 Οκτωβρίου 1736], υπογεγραμμένο από το φρούραρχο του Χάνδακα Ισμαήλ Αγά,³⁸ γνωστοποιεί ότι παρέχεται

35 Έγγρ. 10α/25.

36 Έγγρ. 27. Για τον Μελχισεδέκ πρβ. Τωμαδάκης 1974: 358-59 (έγγραφο του 1818 για την αποκατάστασή του στη θέση του οικονόμου, παρά κάποια παλαιότερα *παρατράγωδα κινήματά του*).

37 Έγγρ. 11α/33.

38 Ο Ισμαήλ Αγάς, γιος του φρούραρχου του Χάνδακα Αχμέτ και εγγονός του επίσης φρούραρχου Γιουσούφ Αγά (πέθ. 1688), ανέλαβε το αξίωμα του πατέρα του μετά το θάνατο του τελευταίου το 1729. Το 1761, εξαιτίας παραπόνων για

στον μοναχό του Αγίου Ματθαίου Γεράσιμο, προφανώς ως αντιπρόσωπο της μοναστικής κοινότητας, μισή μασουρά νερό, σε αντάλλαγμα για οικόπεδο 28 x 12 πήχεων από το περιβόλι του μοναστηριού, το οποίο συνόρευε με την οικία του.³⁹

Μια άλλη κατηγορία εγγράφων αφορά διάφορες αγοραπωλησίες και αφιερώσεις, οι οποίες εδραίωσαν ή επέκτειναν τα σιναϊτικά μετόχια στην Κρήτη. Έτσι, *χοτζέτι* της 4 Σαμπάν 1118 [9 Ιανουαρίου 1707] αφορά την πώληση ενός μεγάλου σπιτιού, με οκτώ ανώγεια και έξι ισόγεια δωμάτια, μεγάλη αίθουσα υποδοχής, αυλή και τρία πηγάδια, στη συνοικία του τζαμιού του Ιμπραήμ Χαν στο Χάνδακα (λατινική εκκλησία του Αγίου Πέτρου στη σημ. λεωφόρο Σοφοκλή Βενιζέλου) από τον Ομέρ Τσελεμπή γιο Αλή Αγά στον εβραίο Βαφαήλ (πιθανότατα λάθος του γραμματικού αντί για: Ραφαήλ) γιο Ισαήλ για 300 ασλάνια γρόσια.⁴⁰ Ένα ιδιωτικό συμφωνητικό (*τεμεσούκι*) της 10^{ης} Ρετζέπ 1195 [2 Ιουλίου 1781] καταγράφει την αφιέρωση μεριδίου σπιτιού, δύο ανώγειων και ενός ισόγειου δωματίου με αυλή, στη συνοικία Ντιζνάρ Αγά του Χάνδακα κοντά στο Κιουτσούκ Χαμάμ, από την Μαρία Γατσοπούλα (Χατζοπούλα;) κόρη Χατζή Κωνσταντίνου, στο μουτεβελή του Αγίου Ματθαίου μοναχό Μωυσή. Η αφιέρωση θα ισχύει μετά το θάνατο της δωρήτριας. Αξίζει να σημειωθεί ότι μεταξύ των μαρτύρων της διαδικασίας υπογράφουν τέσσερις μουσουλμάνοι γενίτσαροι.⁴¹ Δέκα χρόνια αργότερα, σύμφωνα με ένα πολύ κακογραμμένο και ανορθόγραφο ιδιωτικό αφιερωτήριο (*τεμεσούκι*) της 3 Σεβάλ 1205 [5 Ιουνίου 1791],⁴² η Ερικό (;)

αυθαιρεσίες του, παύθηκε και εξορίστηκε στο κάστρο της Γραμβούσας, αθώωθηκε όμως και αποκαταστάθηκε σχεδόν αμέσως. Βλ. Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Δ', 177 (αρ. 2168)· τ. Ε', 162-64 (αρ. 2730), 188-89 (αρ. 2759^α, 2760), 191 (αρ. 2764).

³⁹ Έγγρ. 2/22.

⁴⁰ Έγγρ. 7/14. Ο πωλητής πρέπει να ήταν σημαίνον πρόσωπο στο Χάνδακα, καθώς ως μάρτυρες παρίστανται και υπογράφουν πρόσωπα όπως ο φρούραρχος Αχμέτ Αγάς γιος Γιουσούφ Αγά (για τον οποίο βλ. σημ. 38). Το έγγραφο εκδόθηκε από τον καδή Σουρουριζαντέ Μουσταφά και στο νότο φέρει σημείωση στα ελληνικά και τα εβραϊκά (βλ. και σημ. 2).

⁴¹ Έγγρ. 4/23.

⁴² Έγγρ. 5α/26.

κόρη Μιχελή αφιερώνει στον άγιο Ματθαίο —με πληρεξούσιο τον μοναχό Μωυσή, μουτεβελή της μονής— σπίτι ενός ισογείου και ενός ανωγείου δωματίου, με αυλή, πηγάδι, δεξαμενή και αποχωρητήριο, στη συνοικία Τουρνατζή Ιμπραήμ Αγά. Εδώ, μεταξύ των μαρτύρων υπογράφει ο επίσκοπος Ρίζου Αρκάδιος. Λίγο αργότερα, ένα *χοτζέτι* χρονολογημένο την 1^η Ζιλκαντέ 1206 [21 Ιουνίου 1792]⁴³ και επικυρωμένο από τον ναίπη Χάνδακα Σεγίτ Ιμπραήμ Γκιουλζάρ, αναφέρει ότι ο Γιάννης γιος Νικολού και η σύζυγός του Ειρήνη κόρη Γιώργη, κάτοικοι της συνοικίας Κεχαγιά Μπέη (Αγία Αικατερίνη), αφιερώνουν ενώπιον του Νεκτάριου, μοναχού του μοναστηριού του Αγίου Τάφου Ιεροσολύμων —με πληρεξούσιο τον Καλαϊτζή Κωνσταντίνο— και του Μωυσή, μουτεβελή της μονής του Σινά —με πληρεξούσιο τον Ντοκμετζή Μιχελιό— από σπίτι στην ίδια συνοικία (δύο ισόγειων, δύο ανώγειων δωματίων, με πηγάδι, δεξαμενή, αποχωρητήρια, αυλή) τα 3/4 στους Σιναίτες και το 1/4 στον Πανάγιο Τάφο, με τον όρο να κατοικούν εκεί μέχρι το θάνατό τους.⁴⁴ Μεταξύ των μαρτύρων παρίσταται ο Νικόλαος, από την επισκοπή Μυλοποτάμου, κάτι που όπως θα δούμε στη συνέχεια έχει να κάνει με τον διακανονισμό της μακροχρόνιας διαμάχης μεταξύ της Μητρόπολης Κρήτης και των Σιναϊτών.

Οι αφιερώσεις όμως δεν περιορίζονται στην πόλη του Χάνδακα. Σε ιδιωτικό έγγραφο (*βεσικά*) της 17 Μουχαρέμ 1229 [9 Ιανουαρίου 1814], σημειώνεται ότι ο μοναχός παπα-Άνθιμος Καραβέλας, κάτοικος Νεφς Καστέλι Ιεράπετρας, είχε αφιερώσει 1/4 κήπου στους σιναίτες μοναχούς. Μετά το θάνατό του, οι κληρονόμοι του παπα-Νικόλας Καλύβας, Αδάμης Καλύβας και Αντώνης Βρυώνης αποδέχθηκαν την αφιέρωση και την επιβεβαίωσαν ενώπιον του οικονόμου Μελχισεδέκ, μουτεβελή του σιναϊτικού μετοχίου.⁴⁵ Στην ίδια περιοχή, στο

43 Έγγρ. 6/15.

44 Δεν είναι σίγουρο αν αυτός ο Μωυσής ταυτίζεται με τον οικονόμο του Αγίου Ματθαίου που αποβίωσε το 1818 (Τωμαδάκης 1974: 358-59). Ένας Μωυσής οικονόμος αφιερώνει το 1773 μια εικόνα στο ναό του Αγίου Ματθαίου (Μπορμπουδάκης [2009]: 62).

45 Έγγρ. 4α/28. Σε σημείωση στο νότο αναγράφεται η ημερομηνία «,αωζ' [1817] μαρτίου».

χωριό Χανδρά της Σητείας, η Καλή κόρη παπα-Αντώνη Σουρμπή (:), με πληρεξούσιο το σύζυγό της παπα-Στιγιάβλακη (:), αφιερώνει, παρουσία του ναΐπη του Χάνδακα Αλή Φαϊκ, διάφορα ακίνητα στο μοναστήρι του Σινά μέσω του διαχειριστή του (*μουτεβελή*), ονόμου Ιλάδιου (Ιλαρίων;) γιου Μιχελή, σύμφωνα με *χοτζέτι* της 15 Ρεμπιουλάχιρ 1259 [15 Μαρτίου 1843],⁴⁶ ενώ και στο χωριό Πεύκο της Σητείας πάλι, λίγο αργότερα, η Εργινούσα κόρη Τζώρτζη αφιερώνει πολυάριθμα ακίνητα παρουσία του διαχειριστή του Σινά Ιωσήφ γιου Κωνσταντίνου, σύμφωνα με *χοτζέτι* από τα τέλη Σεβάλ 1265 [9-17 Σεπτεμβρίου 1849].⁴⁷

Τέλος, δύο σχετικά όψιμα *χοτζέτια* αφορούν αγορές σπιτιών και άλλων ακινήτων στη Φορτέτσα του Χάνδακα (Ιναντιγέ)⁴⁸ από τον Σεγίτ Εμπού Μπεκίρ Ρατίπ Εφέντη, *ναζίρη* (επόπτη) του συμβουλίου του Χάνδακα. Στο πρώτο, του τέλους Σαφέρ 1255 [6-14 Μαΐου 1839] ο πωλητής είναι ο Χανιεβιζαντέ Αχμέτ Ζιχνί Μπέης γιος Χασάν Αγά και η αγοραπωλησία μεγάλης αξίας: πρόκειται για μεγάλο κονάκι, κήπο, σπίτι, αμπέλι, χωράφια, με αντίτιμο 8.000 γρόσια· ως μάρτυρες υπογράφουν διάφοροι μεγαλόσχημοι, μεταξύ των οποίων ο φρούραρχος Χάνδακα. Το δεύτερο, αντίθετα, της 10^{ης} Σαφέρ 1256 [13 Απριλίου 1840]⁴⁹ ο Δημήτρης Τυροκόμος γιος Γιώργη πουλά σπίτι στο ίδιο χωριό για 165 γρόσια. Δεν είναι σαφής η σχέση των εγγράφων με τη μονή, μπορούμε όμως να υποθέσουμε με ασφάλεια ότι τα ακίνητα που αναφέρονται κατέληξαν κάποια στιγμή στα χέρια κάποιου σιναϊτικού μετοχίου στο νησί. Πάντως, τα μετόχια των Σιναϊτών στην Κρήτη φαίνεται να ακολούθησαν μια μάλλον συντηρητική οικονομική στρατηγική, καθώς από το αρχείο δεν προκύπτει έντονη δραστηρι-

46 Έγγρ. 9/18. Από τα ακίνητα θα δίνονται ετησίως πέντε οκάδες λάδι ως μη προκαταβαλλόμενο ενοίκιο (*icare-i müeccele ile*) στους «φτωχούς της μονής του Σινά»· η κυριότητα θα παραμείνει στην αφιερώτρια και τους απογόνους της και θα περάσει εξ ολοκλήρου στο μοναστήρι μετά την εξαίρεση της γραμμής των απογόνων της. Πρόκειται για το λεγόμενο «προσωπικό βακούφι» (βλ. π.χ. Λαΐου 2002: 84-85).

47 Έγγρ. 7α/19. Η αφιέρωση γίνεται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο όπως και η προηγούμενη.

48 Για τη Φορτέτσα (Ιναντιγέ, Candia Nova) βλ. Kolonos 2008.

49 Έγγρ. 6α/16 και 3α/17 αντίστοιχα.

ότητα, σε σύγκριση με άλλα μοναστηριακά αρχεία όπου αφθονούν έγγραφα σχετικά με αγοραπωλησίες, δάνεια κλπ.⁵⁰ Πάντως, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι δεν σώζονται στο αρχείο του Μετοχίου όλα τα έγγραφα τα σχετικά με τα κτήματα της μονής.⁵¹

IV. Φοροαπαλλαγές και προνόμια των σιναϊτικών μετοχίων

Περνώντας τώρα σε γενικότερα ζητήματα, το μετόχι ιδρύθηκε βάσει των προνομίων του περίφημου *αχτναμέ*, της προνομιακής συνθήκης την οποία υποτίθεται ότι παραχώρησε ο προφήτης Μωάμεθ στη μονή του Σινά.⁵² Τα τρία αντίγραφα του εγγράφου αυτού φαίνεται να θεωρούνταν το σπουδαιότερο τμήμα του αρχείου, όπως φαίνεται από το γεγονός ότι και τα τρία είναι ραμμένα σε πανί για λόγους συντήρησης.⁵³ Σε διάφορα έγγραφα του αρχείου, οι μοναχοί επικαλούνται τον *αχτναμέ* προκειμένου να υποστηρίξουν τις θέσεις τους, για παράδειγμα σχετικά με διάφορες φοροαπαλλαγές τους ή με την ανεξαρτησία τους από τον μητροπολίτη Κρήτης.⁵⁴ Οι *αχτναμέδες* του αρχείου, ή μάλλον τα αντίγραφα αυτά, φαίνεται να αντιγράφη-

50 Βλ. π.χ. Κοτζαγεώργης 2002· Λαΐου 2002: 145-68.

51 Για παράδειγμα, το έγγραφο του 1749 για σπίτι στο Χάνδακα, το οποίο αφιερώνει στο σιναϊτικό μοναστήρι η Ελενίτσα Βενεροπούλα κόρη Πάννη, έχει καταγραφεί στα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Χάνδακα, δεν σώζεται όμως στο αρχείο του Μετοχίου: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Δ', 347 (αρ. 2433). Άλλο σχετικό έγγραφο που δεν σώζεται στο αρχείο του μετοχίου, αφορά πώληση ακινήτων στη Σηπλαιώτισσα το 1691: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Β', 397-98 (αρ. 1066).

52 Για το κείμενο του *αχτναμέ* βλ. Παπαμιχαλόπουλος 1932: 203-6· Άμαντος 1936. Πρβλ. και Άμαντος 1953: 26 και σημ. 2 (όπου και βιβλιογραφία)· Veselá-Přenosilová 1969. Όπως φαίνεται, το κείμενο είναι μεταγενέστερο του Μωάμεθ (Άμαντος 1953: 27). Για την ανανέωση των προνομίων από την οθωμανική εξουσία βλ. Παπαμιχαλόπουλος 1932: 281 κ.ε.· Άμαντος 1953: 46 κ.ε.

53 Έγγρ. 13α/36, 9β/35, 14α/34. Τα δύο τελευταία αντίγραφα είναι αχρονολογητά· ανανέωση των προνομίων του *αχτναμέ* από τον σουλτάνο έχει καταγραφεί στα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Χάνδακα και φαίνεται να χρονολογείται το 1695: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Γ', 131-32 (αρ. 1345).

54 Π.χ. έγγρ. 10β/6.

καν στην Κωνσταντινούπολη· το ένα ωστόσο (το μόνο στα αραβικά, ενώ τα υπόλοιπα είναι τουρκικές μεταφράσεις) φέρει επικύρωση του Σεγίτ Σουλεϊμάν, ναΐπη Χάνδακα.⁵⁵ Αντίγραφο *αχτναμέ*, άλλωστε, είναι και το παλαιότερο έγγραφο του αρχείου, εκδεδομένο ήδη πολύ πριν από την κατάκτηση της Κρήτης από τους Οθωμανούς, στις αρχές Σαμπάν 981 [26 Νοεμβρίου–5 Δεκεμβρίου 1573]· πιθανότατα ανήκε στη Μονή του Σινά, και στάλθηκε στην Κρήτη με τους μοναχούς που ίδρυσαν το Μετόχι. Φέρει ωστόσο μεταγενέστερη προφανώς επικύρωση του ναΐπη Χάνδακα. Παρόμοια πρέπει να είναι και η προέλευση ενός αντιγράφου φερμανίου, με χρονολογία 11 Σαφέρ 1027 [7 Φεβρουαρίου 1618, νέο ημερολόγιο], το οποίο αφορά τις φοροαπαλλαγές των μετοχίων του όρους Σινά.⁵⁶ Το φερμάνι, που απευθύνεται στους καδήδες της Ρούμιλης, της Ανατολής, του Καϊρου, της Δαμασκού, της Βαγδάτης και των υπόλοιπων καζάδων της αυτοκρατορίας, καθώς και σε μια σειρά άλλων αξιωματούχων, αναφέρει συγκεκριμένα ότι εκδόθηκε μετά από αίτηση του μητροπολίτη του Σινά, Γαβρήλ. Κατά το φερμάνι αυτό, σύμφωνα και με τον *αχτναμέ* και παρόμοια έγγραφα των τεσσάρων πρώτων χαλίφηδων, έχει καταγραφεί στα κατάστιχα του μουκατά των επισκόπων (*riskopos mukata'asi defterleri*) ότι οι σιναΐτες μοναχοί, όταν περιηγούνται τις πόλεις και τα χωριά της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, προκειμένου να συγκεντρώσουν εισφορές που προορίζονται για τη διατροφή και ένδυση των ίδιων και των φτωχών ταξιδιωτών που φιλοξενούνται στα μοναστήρια τους,⁵⁷ απαλλάσσονται από την καταβολή κεφαλικού φόρου, ισπέντζε, τελωνειακών δασμών και των άλλων φόρων. Επιπλέον, οι περιουσίες των θανόντων μοναχών περιέρχονται στο μοναστήρι. Επίσης, δεν παρεμβαίνει κανείς, ούτε ζητάει

55 Έγγρ. 14α/34.

56 Έγγρ. 8β/1. Παραπλήσιο έγγραφο αναφέρεται στον κατάλογο πατριαρχικών γραμμάτων του Σινά: *σουρέτ φερμάνι δια τους Σιναΐτας οπού πηγαίνουσιν εις τα ταξίδια να μην ενοχλούνται υπό των κατά τόπον εξουσιαστών* (Άμαντος 1953: 95).

57 Οι εκφράσεις αυτές παραπέμπουν στον ορισμό των χριστιανικών βακουφιών όπως διαμορφώθηκε μετά την «κρίση της δήμευσης» του 1568 (βλ. παραπάνω, σημ. 16).

ταπού, για τα βακουφικά κτήματα των Σιναϊτών, στη Ρούμιλη, την Ανατολή, την Αίγυπτο (συνοικία Τζεβανίγε, Τζουανία), την Αλεξάνδρεια, τη Ροσέτα (Ρασίντ), και άλλες περιοχές. Τέλος, εκτός από τους αρχιεπίσκοπους (*piskopos re'isleri*) που εκλέγουν οι ίδιοι, δεν παρεμβαίνει άλλος μητροπολίτης ή πατριάρχης στις υποθέσεις τους. Το φερμάνι επιβεβαιώνει τα παραπάνω προνόμια. Παρόμοια γενικού περιεχομένου φερμάνια χρονολογούνται και μετά την οθωμανική κατάκτηση της Κρήτης. Αντίγραφο φερμανιού της 25 Ρετζέπ 1143 [3 Φεβρουαρίου 1731] επικυρώνει τις φοροαπαλλαγές των μετοχιών της Μονής Σινά στην ανατολική Μεσόγειο.⁵⁸ Πιο αναλυτικά, αναφέρει ότι οι μοναχοί του Σινά υπέβαλαν αίτηση, σύμφωνα με την οποία οι εισπράκτορες του κεφαλικού φόρου (*cizyedar*) τους καταπέζουν ζητώντας τους να πληρώσουν φόρο όταν επισκέπτονται άλλα οθωμανικά εδάφη. Στο περιθώριο όμως των φορολογικών καταστίχων (*harac muhasebesinde defterleri*) του αυτοκρατορικού ταμείου όμως, έχει σημειωθεί ότι οι δώδεκα σιναΐτες μοναχοί της Αλεξάνδρειας, της Ροσέτας και των άλλων λιμανιών απαλλάσσονται από τον κεφαλικό φόρο. Οι μοναχοί προσκόμισαν άλλωστε και παλαιότερο φερμάνι (του προηγούμενου σουλτάνου), με το ίδιο περιεχόμενο. Παρομοίου περιεχομένου είναι ένα φερμάνι της 19 Ζιλκαντέ 1208 [18 Ιουνίου 1794],⁵⁹ που ορίζει να μην παρεμβαίνουν οι φοροσυλλέκτες, οι άλλοι αξιωματούχοι και οι υπόλοιποι μητροπολίτες και πατριάρχες στους σιναΐτες μοναχούς που κατοικούν στην οθωμανική επικράτεια, καθώς και ένα αντίγραφο φερμανιού της 29 Ρεμπιουλάχρι 1222 [6 Ιουλίου 1807].⁶⁰

Οι φοροαπαλλαγές των τεσσάρων μετοχιών της Κρήτης (Άγιος Ματθαίος, Σπηλιώτισσα [Κοίμηση της Θεοτόκου] στον Άγιο Βασίλειο Πεδιάδας, Άγιοι Απόστολοι στο Ρίζο, Αγία Τριάδα στις Μουρ-

58 Έγγρ. 3β/7.

59 Έγγρ. 5β/9. Παρόμοιο φερμάνι (το οποίο, χρονολογημένο μια ημέρα μετά, αναφέρει και συγκεκριμένο προηγούμενο φερμάνι της 16 Ζιλκαντέ 1207 [25 Ιουνίου 1793]) σώζεται και στη μονή του Όρους Σινά: Schwarz 1970: 170 (αρ. 190).

60 Έγγρ. 11β/11. Το πρωτότυπο σώζεται στη μονή του Όρους Σινά και έχει εκδοθεί: Schwarz 1970: 89-96 και 177 (αρ. 211).

νιές Χανίων) επιβεβαιώνονται σε μια σειρά εγγράφων του 1843: μία απόφαση του νομαρχιακού συμβουλίου του Χάνδακα, χρονολογημένη στις 24 Τζεμαζιουλέβελ 1259 [22 Ιουνίου 1843], η οποία σώζεται σε δύο αντίγραφα⁶¹ και μια αναφορά του καδή (*μουρασελέ*), με χρονολογία 5 Ρεμπιουλέβελ [5 Απριλίου] του ίδιου έτους.⁶² Το τελευταίο αυτό έγγραφο, εκδεδομένο κατόπιν αναφοράς του αρχιεπίσκοπου Σινά και επικυρωμένο από τον Σεγίτ Ισμαήλ Φεχίμ, ναΐπη στη συνοικία Μαχμούτ Πασά της Κωνσταντινούπολης, επιβεβαιώνει ότι τα μετόχια του Σινά στη Δαμασκό, την Κύπρο και τον καζά Μοναστηρίου απαλλάσσονται από τη δεκάτη και τους άλλους φόρους· με τον ίδιο τρόπο λοιπόν τα τέσσερα σιναϊτικά μετόχια της Κρήτης, σύμφωνα με τον αχτναμέ και με ιερά μπεράτια, είναι απαλλαγμένα από τη δεκάτη και τους άλλους φόρους, παρόλο που στα κατάστιχα παρουσιάζονται ως σουλτανικά χάσια (*hass-i hümayun*). Η απόφαση του νομαρχιακού συμβουλίου επαναλαμβάνει το ίδιο σκεπτικό, καταλήγει όμως ότι δεν πρέπει να εισπράττονται από τα σιναϊτικά μετόχια άλλοι φόροι εκτός της δεκάτης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα αχρονολόγητο αντίγραφο καταστίχου του ντεφτερντάρη Κρήτης,⁶³ το οποίο καταγράφει τους *μουκατάδες* (κατ' αποκοπήν εισοδήματα) της ανατολικής Κρήτης και τους μισθωτές τους.⁶⁴ Η σχέση του εγγράφου αυτού με το σιναϊτικό μετόχι, ωστόσο, παραμένει αβέβαιη.

V. Οι προστριβές των Σιναϊτών με τη Μητρόπολη Κρήτης

Άλλη μια ομάδα εγγράφων, τέλος, αφορά τις γνωστές διαμάχες μεταξύ του μετοχίου των Σιναϊτών και των μητροπολιτών Κρήτης. Οι διαμάχες αυτές είχαν ξεκινήσει ήδη με την ίδρυση του μετο-

61 Έγγρ. 12β/30 και 31.

62 Έγγρ. 7β/29.

63 Έγγρ. 12α/32.

64 Για το σύστημα των *μουκατάδων*, την ενοικίαση δηλαδή φορολογικών προσόδων κατ' αποκοπήν, βλ. İnalçık – Quataert 2008: 61-64, 72 κ.ε. Για τους *μουκατάδες* της Κρήτης πρβ. Adıyke 2008.

χίου, καθώς ο Νικούσιος αφιέρωσε το ναό του Αγίου Ματθαίου (το μοναδικό ορθόδοξο χριστιανικό ναό που απέμεινε στο Χάνδακα) στους Σιναίτες και όχι στη μητρόπολη Κρήτης· επί χρόνια η διαμάχη απέτρεπε την ίδρυση μητροπολιτικού ναού στο Χάνδακα, μέχρι την ανακήρυξη ως τέτοιου του Αγίου Μηνά από το μητροπολίτη Γεράσιμο το 1735,⁶⁵ ενώ φαίνεται επίσης ότι (ενδεχομένως λόγω ενεργειών των Σιναϊτών) οι μητροπολίτες Κρήτης είχαν δυσκολίες στο να συγκεντρώσουν τα οφειλόμενα σε αυτούς δοσίματα.⁶⁶ Ωστόσο, και μετά την ημερομηνία αυτή η αντιπαλότητα εξακολούθησε, παρά μια προσπάθεια συμβιβασμού το 1737, όταν Μητρόπολη και Μετόχι υπέγραψαν ένα συμφωνητικό γράμμα, σύμφωνα με το οποίο θα μοιράζονταν εξίσου τα εκκλησιαστικά εισοδήματα του Χάνδακα, εκτός από όσες αφιερώσεις γίνονταν σε κάθε πλευρά από το ποίμνιο.⁶⁷ Φαίνεται μάλιστα ότι στα πλαίσια αυτού του διακανονι-

65 Βλ. π.χ. Greene 2005: 275-88· Σταυρινίδης 1971: 186 και 192-93· Δετοράκης 1988: 441, 443· Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Β', σελ. 424-25 και τ. Γ', σελ. 402-3· Τωμαδάκης 1960: 20 και 1974: 77 κ.ε.· Gradeva 2008: 195· Bayraktar, E. 2005: 44-57 (με χρήση και οθωμανικών εγγράφων από το ιεροδικείο Χάνδακα). Ας σημειωθεί ότι οι διαμάχες σχετικά με το ναό του Αγίου Μηνά δεν είχαν πάψει μέχρι τα μέσα του 18^{ου} αιώνα: βλ. Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Δ', 270-72 (αρ. 2324, φερμάνι του 1742 υπέρ της μητρόπολης) και Ε', 79-80 (αρ. 2612, φερμάνι του 1755 υπέρ της μητρόπολης). Σύμφωνα με τα δύο αυτά φερμάνια, οι Σιναίτες ισχυρίζονταν με διάφορες αναφορές ότι ο Άγιος Μηνάς είχε υπάρξει μουσουλμανικός ευκτήριος οίκος και άρα δεν μπορούσε να μετατραπεί σε χριστιανική εκκλησία.

66 Βλ. π.χ. Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Β', σελ. 61-63· Majer 1984, φ. 70a/2.

67 Το *συμφωνητικό γράμμα*, με ημερομηνία 1 Ιουλίου 1737, σώζεται στο αρχείο του μετοχίου και αναφέρει καταλεπτώς τα εισοδήματα των δύο εκκλησιών και τις λεπτομέρειες της διανομής τους (ελλ. έγγρ. 8· πρβ. και Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]: 67· Φανουράκης 1952· Τωμαδάκης 1960: 21). Για τις διαμάχες των Σιναϊτών με τη μητρόπολη Κρήτης βλ. παραπάνω, σημείωση 65 και: Τωμαδάκης 1974: 308-18, όπου δημοσιεύονται δύο πατριαρχικά σιγίλλια (πρβ. και Άμαντος 1953: 67, 92· πρόκειται για τα ελλ. έγγρ. 4 και 5 του αρχείου του Μετοχίου, πρβ. Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]: 64). Το πρώτο, του 1769, αναφέρει ότι οι Σιναίτες και ο μητροπολίτης Κρήτης Γεράσιμος [Λετίτζης, 1725-56] υπέγραψαν *συμφωνητικόν γράμμα* σχετικά με τη διανομή των εκκλησιαστικών και ενοριακών εισοδημάτων των δύο εκκλησιών (Αγίου Ματθαίου και Αγίου Μηνά). Η συμφωνία ανανεώθηκε και εγκρίνεται με το σιγίλλιο. Το δεύτερο, του 1777, απαγορεύει στους ιεράρχες της Κρήτης να παρεμβαίνουν στα μετό-

σμού, εκπρόσωποι της μίας πλευράς παρίσταντο σε αφιερώσεις προς την άλλη, προκειμένου προφανώς να επιβεβαιώσουν τη συναίνεσή τους.⁶⁸ Από τα οθωμανικά έγγραφα του αρχείου, το πρώτο σχετικά με τη διαμάχη είναι ένα αντίγραφο φερμανιού, που χρονολογείται στα μέσα Τζεμαζιουλέβελ 1133 [10-19 Μαρτίου 1721].⁶⁹ το αντίγραφο επικυρώθηκε από τον Σεγίτ Αμπντουλμουμίν, ναΐπη (αναπληρωτή καδή) της συνοικίας Μπαλάτ στην Κωνσταντινούπολη, κοντά στο Φανάρι.⁷⁰ Απευθύνεται στον καδή του Χάνδακα και άλλων δύο πόλεων που δεν κατονομάζονται, πιθανότατα των Χανίων και του Ρεθύμνου, και αναφέρει ότι ο πατριάρχης Ιερεμίας [Γ', 1716-26 και 1732-33] υπέβαλε αίτηση στην Υψηλή Πύλη, σύμφωνα με την οποία ο Άγιος Ματθαίος αγοράστηκε από τον Παναγιώτη Νικουσίο και αφιερώθηκε στους φτωχούς μοναχούς του Σινά· οι μοναχοί του Σινά συμφώνησαν να καταβάλλουν στον πατριάρχη, έναντι του φόρου *μυρί*,⁷¹ πενήντα οκάδες λάδι, ενώ ορίστηκε επίσης ο μητροπολίτης

για των Σιναϊτών και καθορίζει πιο συγκεκριμένα τα δοσίματα που οφείλουν οι τελευταίοι στο Πατριαρχείο (πενήντα οκάδες λάδι ετησίως)· αναφέρει τις διαμάχες με τους μητροπολίτες Αθανάσιο και Γεράσιμο (πρβλ. και στο ίδιο, 77-99) και το συμφωνητικό γράμμα. Επειδή οι διαμάχες φαίνεται όμως να συνεχίστηκαν, με ενέργειες του μεγάλου δραγουμάνου Κωνσταντίνου Μουρούζη (απόγονου του Νικουσίου) ο πατριάρχης ανανέωσε τα προνόμια των Σιναϊτών και τις προαναφερθείσες συμφωνίες. Για το δόσιμο των πενήντα οκάδων από τον Άγιο Ματθαίο και το μετόχι των Αγίων Αποστόλων προς το πατριαρχείο, βλ. και συνοδικό γράμμα του 1672: Τωμαδάκης 1960: 12-13 και 1974: 329. Πρβ. και Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Γ', 92-94 (αρ. 1299).

68 Για παράδειγμα, σε έγγραφο του 1749 σχετικά με αφιέρωση σπιτιού στο σιναϊτικό μετόχι, παρίστανται ως μάρτυρες άνθρωποι της μητρόπολης Κρήτης (ο επίσκοπος Ρίζου Γαβριήλ και ο υπηρέτης του μητροπολίτη Κωνσταντής γιος Παννάκη), ενώ σε λίγο μεταγενέστερη (1753) αφιέρωση ακινήτων στο μητροπολιτικό ναό του αγίου Μηνά παρίσταται ο ηγούμενος των Σιναϊτών Νεόφυτος: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Δ', 347 (αρ. 2433) και τ. Ε', 32 (αρ. 2536) αντίστοιχα. Όπως άλλωστε αναφέρθηκε και παραπάνω, στο έγγρ. 6/15, που χρονολογείται το 1792 και αφορά αφιέρωση προς τον Πανάγιο Τάφο και τη μονή του όρους Σινά, παρίσταται ο Νικόλαος, από την επισκοπή Μυλοποτάμου, ενώ στο έγγρ. 5α/26 του 1791 παρίσταται ο επίσκοπος Ρίζου Αρκάδιος.

69 Έγγρ. 10β/6. Παρόμοιοι περιεχομένου σιγίλλιο του ίδιου πατριάρχη έχει δημοσιευθεί από τον Γεδεών 1885-1890: 625 (πρβ. Τωμαδάκης 1974: 515).

70 Η επικύρωση πρέπει να σχετίζεται με το σιναϊτικό μετόχι του Αγίου Ιωάννη στο Μπαλάτ (Μπαλατά): Αμαντος 1953: 62.

71 Για το φόρο αυτό βλ. Κονόρτας 1998: 174 κ.ε.

Κρήτης να μην παρεμβαίνει στις υποθέσεις τους, και αντιστρόφως. Ο μητροπολίτης όμως άρχισε να παρεμβαίνει στις τελετές και τις υποθέσεις των Σιναϊτών. Αξιοσημείωτο είναι ότι εδώ παρεμβαίνει υπέρ των Σιναϊτών ο πατριάρχης, που κανονικά θα περίμενε κανείς να υποστηρίξει τη μητρόπολη Κρήτης. Δέκα χρόνια αργότερα, άλλο ένα φερμάνι (μέσα Ρετζέπ 1144 [9-18 Ιανουαρίου 1732] αφορά πάλι παρεμβάσεις του μητροπολίτη στις υποθέσεις του μετοχίου των Σιναϊτών:⁷² αναφέρει το προηγούμενο και την αίτηση του πατριάρχη Ιερεμία και επαναλαμβάνει τις ίδιες διατάξεις. Ας σημειωθεί εδώ ότι στο αρχείο του Μετοχίου σώζεται και ελληνική μετάφραση φερμανιού (*ίσον του προεκδοθέντος φερμανίου*), σύμφωνα με την οποία, παρά τα δύο προαναφερθέντα φερμάνια, ο *προ οκτώ χρόνων γεγονώς* μητροπολίτης Κρήτης Ζαχαρίας [Μαριδάκης] εξακολουθούσε να *ενοχλή και ζημιώνη* τους Σιναΐτες. Σύμφωνα με την αναφορά στο Ζαχαρία, το φερμάνι πρέπει να συντάχθηκε το 1777.⁷³ Ακόμη, στο αρχείο της ίδιας της μονής του Όρους Σινά σώζεται φερμάνι των μέσων Τζεμαζιουλάχιρ 1196 [24 Απριλίου–3 Μαΐου 1782], το οποίο αναφέρει και ανανεώνει τα δύο προηγούμενα φερμάνια (του 1721 και του 1732).⁷⁴

Τέλος, δύο σουλτανικά φερμάνια αφορούν ένα ζήτημα που φαίνεται να προέκυψε γύρω στις αρχές του 19^{ου} αιώνα σχετικά με τον ενταφιασμό των μοναχών του Αγίου Ματθαίου. Σύμφωνα με το πρώτο, των μέσων Μουχαρέμ 1222 [21-30 Μαρτίου 1807],⁷⁵ οι μοναχοί του Αγίου Ματθαίου έθαβαν τους νεκρούς τους από παλιά στη μονή, ενώ αντίστοιχα η μητρόπολη (αναφέρεται ως «ρωμέικο μοναστήρι», *Rum manastiri*) έθαβε τους νεκρούς της έξω από το κάστρο.⁷⁶ Τώρα

72 Έγγρ. 4β/8.

73 Ελλ. έγγραφα, αρ. 10 (πρβλ. Δρακάκης – Μαρμαρέλη [2009]: 65). Τον ίδιο χρόνο, οι επίσκοποι της Κρήτης συνέταξαν αναφορά προς το Πατριαρχείο παραπονούμενοι για την πολιτεία του μητροπολίτη (Αλεξάκης 1939). Ο Ζαχαρίας έγινε μητροπολίτης Κρήτης το 1769 και παραιτήθηκε το 1786. Βλ. Τωμαδάκης 1940: 125.

74 Schwarz 1970: 163 (αρ. 168). Τα δύο αυτά φερμάνια του μετοχίου του Αγίου Ματθαίου φαίνεται να ελλείπουν από το αρχείο του όρους Σινά.

75 Έγγρ. 6β/10.

76 Ήδη το 1671 είχε παραχωρηθεί χώρος δύο στρεμμάτων για χριστιανικό νεκρο-

ωστόσο η μητρόπολη, με τη δικαιολογία ότι είχε μικρότερα εισοδήματα, παρακρατεί χρήματα από τα μισά εκκλησιαστικά έσοδα που ανήκαν στους Σιναίτες από το έτος 1215 [1800/1] και εξής, ενώ τους ζητά και άλλα χρήματα για όσους μοναχούς θάβονται στον Άγιο Ματθαίο, απειλώντας ότι στο εξής θα θάβει τους δικούς της νεκρούς στο μητροπολιτικό ναό (τον Άγιο Μηνά· αναφέρεται εδώ ως μοναστήρι) και στο νοσοκομείο που έχτισε στο κάστρο (τα γνωστά Σπιτάλια, πολύ κοντά στον Άγιο Ματθαίο).⁷⁷ Πάνω από μια δεκαετία αργότερα, ένα δεύτερο φερμάνι που χρονολογείται στα μέσα Σαφέρ 1235 [29 Νοεμβρίου–8 Δεκεμβρίου 1819]⁷⁸ επαναλαμβάνει το προηγούμενο και διατάσσει την εφαρμογή του, καθώς η μητρόπολη φαίνεται να μην υπάκουσε στη σουλτανική εντολή να θάβονται οι ιερείς έξω από το κάστρο. Υπάρχει εδώ μια ασάφεια, καθώς έχουμε την πληροφορία ότι στις αρχές του 19^{ου} αιώνα οι αρχιερείς και πρωτογέροντες του Χάνδακα θάβονταν στην αυλή του Αγίου Ματθαίου.⁷⁹ Εξάλλου, σύμφωνα με φερμάνι της 3 Μουχαρέμ 1190 [23 Φεβρουαρίου 1776], το οποίο σώζεται στη μονή του Όρους Σινά, ο αρχιεπίσκοπος Σινά Κύριλλος ζήτησε να επανέλθουν τα τέλη που πληρώνονταν στον καδή του Χάνδακα για την ταφή των μοναχών στα προηγούμενα επίπεδα, δηλαδή ένα χρυσό νόμισμα για την ταφή στο εσωτερικό της εκκλησίας και τρεις παράδες για ταφή έξω από αυτή.⁸⁰

ταφείο έξω από την Κιζίλ Τάπια: Σταυρινίδης 1975-1985, τ. Α', σελ. 343-44 (αρ. 430)· Καραντζίκου – Φωτεινού 2003: 11 (αρ. 13).

77 «Το πρώτον ιδρυθέν εν Μ. Κάστρω Νοσοκομείον, κείμενον εν τη οδῷ Ταξιάρχου Μαρκοπούλου»: Σταυρινίδης 1971: 198.

78 Έγγρ. 12.

79 Σύμφωνα με αναφορά των αρχών του 19^{ου} αιώνα, στην αυλή του Αγίου Ματθαίου ενταφιάζονταν οι αρχιερείς και πρωτογέροντες του Χάνδακα (Πρακτικίδης 1983: 40)· πράγματι, κατά την περίφημη σφαγή των κρητικών αρχιερέων το 1821, τα πτώματα του μητροπολίτη και των άλλων αρχιερέων τάφηκαν στα Σπιτάλια και τον Άγιο Ματθαίο (Σταυρινίδης 1971: 198). Για τις ταφές στο εσωτερικό του ναού του Αγίου Ματθαίου βλ. και Βολανάκης [2009]: 41-42.

80 Τα τέλη αυτά, τα οποία εισπράττονταν ως *resm-i gūvāre* (κανονικά, φόρος επί των άγουρων φρούτων και λαχανικών), είχαν ανέβει αυθαίρετα σε 10-15 γρόσια και 13 παράδες αντίστοιχα: βλ. Schwarz 1970: 158-59 (αρ. 155).



Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε πως είναι προφανής η σημασία του οθωμανικού αρχείου για την ιστορική και αρχαιολογική έρευνα. Από αρχαιολογική άποψη, οι *μουλκναμέδες* και οι αιτήσεις για κτηριακές επιδιορθώσεις προσφέρουν πολλά στοιχεία για το ιστορικό του ναού του Αγίου Ματθαίου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον εδώ παρουσιάζει το έγγραφο του 1735, στο οποίο αναφέρεται σχολείο που λειτουργούσε στον Άγιο Ματθαίο «για την εκμάθηση του Ευαγγελίου στα παιδιά των χριστιανών». Από την άποψη της εκκλησιαστικής ιστορίας, ξεχωριστή σημασία έχουν τα έγγραφα τα σχετικά με τις γνωστές διαμάχες των Σιναϊτών με τους μητροπολίτες της Κρήτης, ενώ τα ονόματα των μοναχών των κρητικών μετοχίων του Σινά αποτελούν μια καλή αρχή για τη μελέτη της προσωπογραφίας του κρητικού μοναχισμού. Εμπλουτίζονται οι γνώσεις μας για τη γεωγραφία και την οικονομική και κοινωνική σημασία των διαφόρων μετοχίων του Σινά στο νησί. Από την άποψη δε της οικονομικής ιστορίας, η μελέτη των οικονομικών στρατηγικών των μετοχίων, σε συνδυασμό με τη μελέτη άλλων μοναστηριακών αρχείων της Κρήτης, θα μπορούσε να αποδώσει καρπούς. Τέλος, το οθωμανικό αρχείο μάς παρέχει πλούσια πληροφόρηση για τη σχέση των μετοχίων και της μονής του Σινά γενικότερα τόσο με την κεντρική διοίκηση, όσο και με τις τοπικές αρχές του οθωμανικού κράτους· μια πρώτη και πολύ γενική παρατήρηση θα ήταν ότι η κεντρική διοίκηση έτεινε να υποστηρίζει τα μοναστήρια στις διαμάχες τους με τις τοπικές αρχές, προφανώς λόγω της σημασίας των μοναστηριών για τη νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας αλλά και για την οικονομική και κοινωνική οργάνωση του χώρου.⁸¹



81 Πρβλ. Alexander 1982 και 2003, Αλεξανδρόπουλος 1994· Κοτζαγεώργης 2002· Kolovos 2005.

Μαρίνος Σαρηγιάννης
 Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών/Ι.Τ.Ε.
 Τ.Θ. 119, 741 00 Ρέθυμνο
 marinos_sar@yahoo.com
 sarigiannis@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Αλεξάκης Ι. Σ., 1939. «Αναφορά επισκόπων Κρήτης του έτους 1777 προς τον Οικουμενικόν Πατριάρχη», *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 2: 263-268.
- Αλεξανδρόπουλος Ι. Χ., 1994. «Τα οθωμανικά τουρκικά έγγραφα της Ιεράς Μονής Δουσίκου: η Μονή ως τα μέσα του 16^{ου} αιώνα», *Τρικαλινά* 14: 101-120.
- Άμαντος Κ., 1936. «Οι προνομιακοί ορισμοί του Μουσουλμανισμού υπέρ των Χριστιανών», *Ελληνικά* 9: 105-107.
- . 1953. *Σύντομος ιστορία της Ιεράς Μονής του Σινά*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.
- Ανδριανάκης Μ., [2009]. “Το Σιναϊτικό Μετόχι της Αγίας Τριάδας στα Περιβόλια Χανίων Κρήτης”. Στο: Συλλογικό χ.χ. [2009], 113-123.
- Βαρούχα Μ. – Χαιρέτη Φ. – Σαρηγιάννης Μ., 2008. *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Πέμπτος Κώδικας (1673-1675 και 1688-1689)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.). Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Βολανάκης Ι. Η., [2009]. “Το Σιναϊτικό Μετόχι του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο της Κρήτης”. Στο: Συλλογικό χ.χ. [2009], 35-49.
- Γεδεών Μ., 1885-1890. *Πατριαρχικοί Πίνακες. Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά και περί των πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως...* Κωνσταντινούπολη.
- Δετοράκης Θ., 1988. “Η εκκλησία της Κρήτης κατά την Τουρκοκρατία (1645-1898)”. Στο: Ν. Μ. Παναγιωτάκης (επιμ.), *Κρήτη: Ιστορία και πολιτισμός*, τ. Β', 439-457. Ηράκλειο: Σύνδεσμος Τοπικών Ενώσεων Δήμων και Κοινοτήτων Κρήτης.

- Δρακάκης Μ. Γ. – Μαρμαρέλη Α., [2009]. “Το Ελληνικό Αρχείο του Σιναϊτικού Μετοχίου του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο Κρήτης (1564-1975)”. Στο: Συλλογικό χ.χ. [2009], 63-70.
- Καλομοιράκης Δ. Ε., [2009]. “Η Παναγία Σπηλαιώτισσα. Σιναϊτικό Μετόχι στον Άγιο Βασίλειο Πεδιάδος”. Στο: Συλλογικό χ.χ. [2009], 99-112.
- Καρατζίκου Ε. – Φωτεινού Π., 2003. *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Τρίτος Κώδικας (1669-1673 και 1750-1767)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.). Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Κολοβός Η., 1997. «Νέα στοιχεία για την ιστορία του Καθολικού της Μονής Ξηροποτάμου», *Κληρονομιά 29/A' -B'*: 121-53.
- _____. και Σαρηγιάννης Μ., 2008. “Οθωμανικές πηγές για τον Κρητικό Πόλεμο: μια επισκόπηση”. Στο: Στέφανος Κακλαμάνης (επιμ.), *Ο Κρητικός Πόλεμος. Από την ιστορία στη λογοτεχνία*. Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 183-214.
- Κομνηνός-Υψηλάντης Α., 1972. *Εκκλησιαστικών και πολιτικών των εις δώδεκα... τα μετά την Άλωσιν (1453-1789)*, Γερμανός Αφθονίδης – Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Αθήνα: Καραβίας (αναστατική έκδοση-πρώτη έκδοση Κωνσταντινούπολη 1870).
- Κονόρτας Π., 1998. *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. 17^{ος}-αρχές 20^{ού} αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Κοτζαγεώργης Φ. Π., 2002. *Η αθωνική Μονή Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Λαΐου Σ. Ν., 2002. *Η Σάμος κατά την οθωμανική περίοδο. Πτυχές του κοινωνικού και οικονομικού βίου, 16^{ος}-18^{ος} αι*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Μπορμπουδάκης Μ., [2009]. “Το Σιναϊτικό Μετόχι του Αγίου Ματθαίου, εργασίες αποκαταστάσεώς του και εικόνες.” Στο: Συλλογικό χ.χ. [2009], 51-62.
- Νικολακάκης Ν., 2008. “Τα ορθόδοξα μοναστήρια των Χανίων πριν, κατά τη διάρκεια και στο τέλος του Κρητικού Πολέμου (1645-1669): από τις βενετικές στις οθωμανικές καταστιχώσεις”. Αδημοσίευτη διπλωματική εργασία, Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Τουρκολογία, Πανεπιστήμιο Κρήτης – Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, Ρέθυμνο.
- Παπαμχαλόπουλος Κ. Ν., 1932. *Η Μονή του Όρους Σινά*, επιμ. Γ. Παπαμχαλή. Αθήναι/Κάιρον: Φοίνιξ.

- Παντελάκης Ε. Γ., 1938. «Το Σινά και η Κρήτη», *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 1: 165-185.
- Πρακτικίδης Ζ., 1983. *Χωρογραφία της Κρήτης, συνταχθείσα το 1818...*, επιμ. Ν. Σταυρινίδης. Ηράκλειο: Έκδοση του Τεχνικού Επιμελητηρίου Ελλάδος – Τμήματος Ανατολικής Κρήτης.
- Σακελλίων Ι., 1889. «Παναγιωτάκη του Μαμωνά, του χρηματίσαντος μεγάλου ερμηνέως, πρώτου Χριστιανού, της των Οθωμανών βασιλείας διάλεξις μετά τινος Βανλή Εφένδη Μουσουλμάνου, διδασκάλου των Τούρκων», *Δελτίον Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 3: 235-273.
- Σταυρινίδης Ν. Σ., 1971. «Τουρκοκρατία». Στο: Σπανάκης, Σ. κ.ά. (επιμ.), *Το Ηράκλειο και ο νομός του*. Ηράκλειο: Έκδοσις Νομαρχίας Ηρακλείου, 174-213.
- _____. 1975-1985. *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης*, τ. Α': 1657-1672, τ. Β': 1672-1694, τ. Γ': 1694-1715, τ. Δ': 1715-1752, τ. Ε': 1752-1765. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Συλλογικό, χ.χ. [2009]. *Σιναϊτικά μετόχια σε Κρήτη και Κύπρο*. Αθήνα: Ίδρυμα Όρους Σινά.
- Τωμαδάκης Ν. Β., 1940. «Έλεγχος των εν Κρήτη αρχιερατευσάντων επί Τουρκοκρατίας (1645-1898)», *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 3: 114-155.
- _____. 1960. «Σύντομον διάγραμμα της ιστορίας της Εκκλησίας Κρήτης επί Τουρκοκρατίας», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 14: 3-32 και 156-163.
- _____. 1974. *Ιστορία της Εκκλησίας Κρήτης επί Τουρκοκρατίας (1645-1898)*, τ. Α': *Αι πηγαί*. Αθήνα: Μυρτίδης.
- Φανουράκης Ευ., 1952. «Ανέκδοτα εκκλησιαστικά έγγραφα των χρόνων της Τουρκοκρατίας αποκείμενα εν τω Μουσείω Ηρακλείου», *Κρητικά Χρονικά* 6: 325-327.
- Φραγκούλη Α., 1981. *Η Σιναία Σχολή της Αγ. Αικατερίνης στον Χάνδακα*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο των Βιβλιόφιλων.
- Χαιρέτη Μ., 1972. «Αι ορθόδοξαι μοναί των Χανίων κατά την απογραφή του έτους 1637», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 39-40: 563-578.

- Adıyeye A. N., 2008. "Farming Out of *Mukataas* as *Malikâne* in Crete in the Eighteenth Century: The Rethymno Case". Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2008, 233-242.
- Alexander J. C., 1982. "The Monasteries of the Meteora during the First Two Centuries of Ottoman Rule", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/2: 95-103.
- _____. 1997. "The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569", *Αθωνικά Σύμμεικτα* 4: *Mount Athos in the 14th-16th Centuries*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 149-200.
- _____. 1999. "Gilding the Lily? Thessaly, "Hellas", "Vlachia" and the earthquake of 1544". Στο: E. Zachariadou (επιμ.), *Natural Disasters in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete: A Symposium held in Rethymno, 10-12 January 1997*. Rethymno: Crete University Press, 223-240.
- _____. 2003. "The Turkish Documents of the Orthodox Christian Monasteries as Sources for the Study of the Ottoman Period in Greece". Στο: *Balkanlar ve İtalya'da şehir ve manastır arşivlerindeki türkçe belgeler semineri (16-17 Kasım 2000)*. Ankara, 1-7.
- _____. 2005/6. "Conquest and Assimilation: Urban and Rural Real Estate in the Town of Tripolitsa, 1698-1716", *Archivum Ottomanicum* 23 [Mélanges en l'honneur d'Elizabeth A. Zachariadou]: 29-46.
- Anastasopoulos A. (επιμ.), 2008. *The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840. Halcyon Days in Crete VI: A Symposium Held in Rethymno, 13-15 January 2006*. Rethymno: Crete University Press.
- Bayraktar E., 2005. "The Implementation of Ottoman Religious Policies in Crete, 1645-1735: Men of Faith as Actors in the Kadi Court". Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Bilkent, Κωνσταντινούπολη.
- Fotić A., 1994. "The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II", *Turcica* 26: 3-54.

- Gerola G., 1905-32. *Monumenti Veneti nell'isola di Creta*, 4 τ. Venezia: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti.
- Gradeva R., 1994. "Ottoman policy towards Christian church buildings", *Études balkaniques* 4: 14-36.
- _____. 2006. "On zimmis and church buildings: Four cases from Rumeli". Στο: E. Kermeli – O. Özel (επιμ.), *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*. İstanbul: Isis Press, 203-237.
- _____. 2008. "Orthodox Christians and the Ottoman Authority in Late-Seventeenth-Century Crete". Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2008, 177-201.
- Greene M., 2005. *Κρήτη: Ένας κοινός κόσμος. Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων Νεότερων Χρόνων*, μτφρ. Ε. Γκαρά – Θ. Γκέκου. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Gülsoy E., 2004. *Girit'in fethi ve osmanlı idaresinin kurulması (1645-1670)*. İstanbul: TATAV.
- Hering G., 1994. „Panagiotis Nikousios als Dragoman der kaiserlichen Gesandtschaft in Konstantinopel“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 44 [Ανδριάς: Herbert Hunger zum 80. Geburtstag]: 143-178.
- İnalçık H. – Quataert D. (επιμ.), 2008. *Οικονομική και κοινωνική ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τ. Α': 1300-1600*, μτφρ. Μ. Σαρηγιάννης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ivanova S., 2008. "Ottoman Documents about Crete Preserved in the Oriental Department of the Sts Cyril and Methodius National Library in Sofia". Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2008, 277-316.
- Janos D., 2005/6. "Panaiotis Nicousios and Alexander Mavrocordatos: the Rise of the Phanariots and the Office of Grand Dragoman in the Ottoman Administration in the Second Half of the Seventeenth Century", *Archivum Ottomanicum* 23: 177-196.
- Kamil M., 1970. *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kolovos E., 2005. "Negotiating for State Protection: Çiftlik-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth-Sixteenth C.)". Στο: C. Imber, K. Kiyotaki και R. Murphey (επιμ.), *Fron-*

- tiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, τ. 2. London/ New York: I. B. Tauris, 197-209.
- _____. 2008. "A Town for the Besiegers: Social Life and Marriage in Ottoman Candia Outside Candia (1650-1669)". Στο: Anastasopoulos (επιμ.) 2008, 103-175.
- Lassithiotakis M., 2006. *Le metochion de Sainte-Catherine et la vie culturelle en Crète aux XVIe-XVIIe siècles : de l'histoire à la légende. Conférence faite le 6 novembre 2003 à l'Université de Genève*. Genève : Association suisse des amis de la Fondation de Sainte-Catherine (Cahiers de l'Association suisse, numéro 4).
- Majer H. G., 1984. *Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden" (Şikâyet Defteri) vom Jahre 1675*, τ. I. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Schwarz K., 1970. *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag.
- Veselá-Přenosilová Z., 1969. « A propos de la protection exercée par le gouvernement ottoman sur le monastère de Ste Cathérine au Sinai », *Archiv Orientální* 37: 326-338.
- Zervos S., 1992. « A la recherche des origines du phanariotisme: Panayote Nikoussios, le premier grand drogman grec de la Sublime-Porte », *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 19: 307-325.



Contribution to the history of the Sinai *Metochion* of St Matthew in Candia

M. SARIGIANNIS

Summary

THE MONASTERY of St. Catherine's on Mt Sinai, having already long roots in Crete, played a very important role in the religious and social life of the island after the Ottoman conquest. When Candia was conquered, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa's interpreter Panayiotis Nikoussios bought the Church of St Matthew and dedicated it to the Sinaite monks. The Sinaite *metochion* dominated Church life in the town for over sixty years, as it was in a constant conflict with the bishops of the island over ecclesiastical power. The paper presents a survey of the Ottoman archive of this *metochion*, which contains 36 documents dating from 1573 up to 1849, complemented by documents preserved in the Candia court records and in the Monastery of Sinai. Their content varies; they include copies of the original Sinaite *ahdname*, allegedly written by the Prophet Muhammad, title deeds for the church of St Matthew, title deeds and dedication documents for Sinaite properties in Crete, documents on tax-exemptions and other arrangements for this and the other three *metochia* of the monastery situated in Crete, documents on disputes between the *metochion* and the bishops of Crete, etc. The archive sheds light upon various issues of the ecclesiastical history of Crete during the Ottoman period.

ΑΥΡΑ ΞΕΠΑΠΑΔΑΚΟΥ

Το εθνικό στοιχείο στην επτανησιακή όπερα.
Η περίπτωση του Παύλου Καρρέρ*

Η ΠΡΩΤΗ εθνική μουσική σχολή της Ελλάδας αναπτύσσεται στα μέσα του 19^{ου} αιώνα εκτός των συνόρων του νέου ελληνικού κράτους από τους δυτικοτραφέντες μουσικούς των Ιονίων Νήσων. Ο Ζακύνθιος Παύλος Καρρέρης ή Καρρέρ, ένας από τους στυλοβάτες της επτανησιακής μουσικής, είναι ουσιαστικά ο πρώτος Έλληνας μουσουργός ο οποίος καταθέτει μία ολοκληρωμένη συλλογή από φωνητικά έργα με εθνικά θέματα, ελληνόγλωσσα λιμπρέτα και στίχους, καθώς και μελωδίες εμπνευσμένες από τη δημοτική παράδοση, αλλά και τη νεώτερη αστικολαϊκή δημιουργία της Ελλάδας. Στο άρθρο αυτό θα διερευνήσουμε τη λειτουργία του εθνικού στοιχείου σε δύο ελληνικού χαρακτήρα όπερες του Καρρέρ, τον *Μάρκο Βότζαρη* και την *Κυρά-Φροσύνη*.

Ας μεταφερθούμε στο μέσο του ευρωπαϊκού 19^{ου} αιώνα, τότε που ο ρομαντισμός εκπνέει για να δώσει τη θέση του σε μία νέα εποχή πραγματισμού. Ο Giuseppe Verdi μεσουρανεί στην πανευρωπαϊκή

* Το παρόν άρθρο στηρίζεται στην ανακοίνωσή μου με τίτλο «The national element in the Ionian Opera. The case of Pavlos Carrer», η οποία παρουσιάστηκε στο Διεθνές Συνέδριο *The Ottoman Past in the Balkan Present: Music and Mediation*. Φινλανδικό Ινστιτούτο Αθηνών, Πανεπιστήμιο Αθηνών – Τμήμα Τουρκικών και Ασιατικών Σπουδών, Αθήνα 29 Σεπτεμβρίου – 2 Οκτωβρίου 2010.

οπερατική σκηνή, ενώ πολιτογραφείται «εθνικός συνθέτης», όταν το όνομά του ταυτίζεται με τον αγώνα για την Ένωση της Ιταλίας.¹ Το 1850 λοιπόν ένας νεαρός Ιόνιος μουσικός, ο Παύλος Καρρέρ, αποφασίζει να δοκιμάσει το συνθετικό του ταλέντο στην υπό αυστριακή κατοχή πρωτεύουσα της όπερας, το Μιλάνο. Εγκαθίσταται εκεί και πολύ νωρίς γνωρίζει απρόσμενη επιτυχία στις μιλανέζικες σκηνές με τις πρώτες του ιταλικού ύφους όπερες.² Πάνω απ' όλα όμως ζει μέσα στον πυρετό του απελευθερωτικού αγώνα του διασπασμένου ιταλικού λαού, ο οποίος βρίσκει στην όπερα την ιδανική του έκφραση.

Η δική του ιδιαίτερη πατρίδα, η Επτάνησος, βιώνει την ίδια εποχή μία παρόμοια εκρηκτική κοινωνικοπολιτική κατάσταση, αγωνιζόμενη για την ανεξαρτητοποίησή της από τη βρετανική προστασία και την ένωσή της με το νέο ελληνικό κράτος. Μέσα σε αυτήν την ατμόσφαιρα αποφασίζει να συνθέσει μία όπερα ελληνικού περιεχομένου, εμπνευσμένη από την πρόσφατη εποποιία της ελληνικής επανάστασης. Καταλήγει στην ιστορία του Μάρκου Μπότσαρη, του δημοφιλέστερου στην Ευρώπη ήρωα της νέας Ελλάδας. Ο Μάρκος, με την αγνή του μορφή και τον ηρωικό του θάνατο, έχει αποτελέσει το εξιδανικευμένο πρότυπο λογίων και καλλιτεχνών του ρομαντικού φιλελληνισμού των προηγούμενων δεκαετιών.³

1 Οι πρώτες —οι λεγόμενες «εθνεγερτικές»— όπερες του Verdi αποθεώθηκαν στην εποχή τους ως εκφράσεις του ιταλικού εθνικισμού. Σε αυτές συγκαταλέγονται οι: *Nabucco* (1842), *I Lombardi* (1843), *Ernani* (1844), *I due Foscari* (1844), *Giovanna d'Arco* (1845), *Atilla* (1846) και *La battaglia di Legnano* (1849). Βλ. και Smart M.-A. 2004: 29-48.

2 Κατά την παραμονή του στην πρωτεύουσα της Λομβαρδίας, ο νεαρός Παύλος Καρρέρ συνθέτει και παρουσιάζει σε μιλανέζικα θέατρα τα ακόλουθα σκηνικά έργα: *Bianca di Belmonte* [Μπιάνκα του Μπελμόντε], *Azione coreografica divisa in cinque atti* (Teatro alla Canobbiana, 1850), *Dante e Bice* [Δάντης και Βεατρίκη], *Melodramma storico-fantastico in tre atti* (Teatro Carcano, 1852), *Cadet Barbieri* [Κάντετ, ο μπαρμπιέρης], *Balletto comico in tre atti* (Teatro alla Canobbiana, 1853), *Isabella d'Aspeno* [Ισαβέλλα του Άσπεν], *Melodramma tragico in quattro parti diviso in tre atti* (Teatro Carcano, 1854), *La Rediviva* [Η Νεκρωναστημένη], *Tragedia lirica in un prologo e tre atti* (Teatro Carcano, 1856).

3 Ειδικότερα για την εμπνευσμένη από τη ζωή και τον θάνατο του Μάρκου Μπότσαρη ευρωπαϊκή δραματολογία βλ. Πούχγερ 1995: 285-86. Για την παρου-

Ενώ ο Καρρέρ διαμένει στο Μιλάνο αναθέτει σε έναν άσημο Ιταλό ποιητή, τον Γιωάννη Caccialurri, τη συγγραφή του λιμπρέτου. Καθώς προχωρεί στη σύνθεση της όπερας αρχίζει να κυριεύεται από την επιθυμία να εγκαταλείψει την ευρωπαϊκή καλλιτεχνική του σταδιοδρομία και να επιστρέψει στην Ελλάδα.⁴ Η ολοένα και στενότερη επαφή του με το νέο του θέμα τον κάνει να οραματίζεται: «[Ο Μάρκος Βότζαρης] μοι ένέσπειρεν τήν ιδέαν τοῦ νὰ κατέλθω εἰς τήν Ἑλλάδα ὅπου οὐδεις μουσουργὸς Ἑλλην ὑπῆρχεν καὶ ἐκεῖ νὰ στήσω τήν φωλεάν μου, διαδίδων τήν ὡραίαν τέχνην μου, μελοποιῶν ἑλληνικὰ μελοδράματα καὶ ἄσματα».⁵ Και πραγματικά, μετά από λίγους μήνες ο Καρρέρ επαναπατριάζεται και αφιερώνεται ολοκληρωτικά στη σύνθεση της νέας του όπερας.

Σύνοψη

Μάρκος Βότζαρης

Ἐθνικὸν Μελοδράμα, εἰς πράξεις τέσσαρας

Πρόσωπα

Μάρκος Βότζαρης, ἀρχηγὸς τῶν Σουλιωτῶν (t)

Χρυσή, σύζυγος τοῦ Μάρκου (s)

Σοφία Χαρίστου, νέα Ἑλληνὶς ὄρφανή (s)

Λύσανδρος Μίλος, Ἑλλην ἀρνησίθρησκος ὑπὸ τὸ ὄνομα

Μουσταφᾶ-πασᾶς (br)

Γερμανός, ἀρχιερεὺς, εἷς τῶν ἀρχηγῶν

τῆς ἐπαναστάσεως (bs)

Ἄγγελική, ἀδελφὴ τοῦ Μάρκου (s)

Νικόλαος, Σουλιώτης πολεμιστῆς (t)

Χουσεῖν-βέης, λοχαγὸς Τοῦρκος (bs)

Χρόνος: 25 Μαρτίου 1821 ἕως 20 Αυγούστου 1823

Τόπος: Ελλάδα

σία του ήρωα στην ελληνική όπερα: Ξεπαπαδάκου 2005: 98-99.

4 Αναλυτικότερη αναφορά στο Ξεπαπαδάκου 2003α: 27-63 και δη 29.

5 Καρρέρης 1887: 8 r. & v.

1^η Πράξη: Ὁ Ὀρκος

Κλέφτες και παλικάρια περιμένουν έξω από τα ερείπια ενός αρχαίου ναού το στρατηγό τους Μάρκο Μπότσαρη. Ο Μάρκος, πριν εμφανιστεί στη σκηνή, ακούγεται να τραγουδάει την ιστορία του παλαίμαχου κλέφτη Γεροδήμου.⁶ Ανησυχεί, γιατί έχει καθυστερήσει κάποιο μήνυμα που περιμένει. Ξαφνικά ένας αγγελιαφόρος τού φέρνει το πολυπόθητο διάταγμα του αρχιεπισκόπου Καλαβρύτων Γερμανού, με το οποίο κηρύσσεται η ελληνική επανάσταση. Μετά από λίγο η Σοφία, μία νεαρή Ελληνίδα πρόσφυγας από την Κωνσταντινούπολη, συναντά τη Χρυσή Μπότσαρη, σύζυγο του Μάρκου, και άλλες Σουλιώτισσες. Οι γυναίκες είναι αποφασισμένες να εκδικηθούν τους Τούρκους για τις φρικαλεότητες που διέπραξαν στην Πόλη. Μέσα από τους βράχους εμφανίζεται η σεβάσμια μορφή του Γερμανού. Γυναίκες και άντρες ορκίζονται στο σταυρό να θυσιάσουν για την ελευθερία της πατρίδας.

2^η Πράξη: Ἡ ἄλωση τοῦ Μεσολογίου

Η σκηνή μεταφέρεται στο τούρκικο στρατόπεδο απέναντι από το Μεσολόγγι. Ο Μουσταφά-πασάς ο πολιορκητής, κάθεται στον οντά βυθισμένος στις σκέψεις. Αισθάνεται ένοχος για την προδοσία του και αναπολεί την αγαπημένη του Σοφία. Οι λογισμοί του διακόπτονται από έναν δερβίση: έχει έρθει η ώρα για την προσευχή στον Αλλάχ. Εισέρχεται ο Χουσεϊν-μπέης για να ανακοινώσει ότι μόλις συνελήφθη ένας Έλληνας κατάσκοπος. Ο αιχμάλωτος οδηγείται στον πασά: είναι η Σοφία με ανδρική φορεσιά. Η Σοφία δεν μπορεί να πιστέψει στα μάτια της, γιατί στο πρόσωπο του Μουσταφά αναγνωρίζει τον Λύσανδρο Μίλο, τον εξισλαμισθέντα Έλληνα εραστή της, ο οποίος πρόδω-

6 Στην ιταλική εκδοχή του λιμπρέτου ο ήρωας δεν άδει το «Εγέρασα μωρές παιδιά», αλλά την άρια «Mentre felice al nido».

σε τη Φιλική Εταιρεία στην Πόλη. Ο Μουσταφά, ψυχικό ράκος, αντικρίζοντας την αγαπημένη του, ζητάει να συνθηκολογήσει με τον Μάρκο Μπότσαρη. Τότε εμφανίζεται ένας γέροντας αγγελιαφόρος, ο οποίος αναλαμβάνει να μεταφέρει το μήνυμα στον Έλληνα οπλαρχηγό και φεύγει παίρνοντας μαζί του τη Σοφία. Καθώς καλπάζουν οι δυο τους μακριά με το άλογο, ο «γέρος» πετάει μπροστά στους έκπληκτους Τούρκους τα άσπρα του γένια: είναι ο ίδιος ο Μάρκος μεταμφιεσμένος. Ο Μουσταφά εκτός εαυτού ορκίζεται να εκδικηθεί τον «κολασμένο γκιαούρη».

3^η Πράξη: Ἡ Κατάρρα

Σε μία παραθαλάσσια τοποθεσία κοντά στο Μεσολόγγι με θέα το νησί Βασιλάδι, ο Μάρκος με τους Σουλιώτες περιμένουν τον Μουσταφά-πασά για τη συνθηκολόγηση. Ο Μουσταφά έρχεται διά θαλάσσης και προτείνει ασυλία, τίτλους και αξιώματα στον Μάρκο, αν δεχτεί να παραδοθούν. Ο Μάρκος σκίζει με περιφρόνηση το φερμάνι. Τότε εμφανίζεται η Σοφία, η οποία αποκαλύπτει μπροστά σε όλους την αληθινή ταυτότητα του Μουσταφά. Η ομήγυρη εξαγριώνεται και ο πολυμίσητος προδότης, τρέμοντας, τρέπεται σε φυγή.

4^η Πράξη: Ὁ θάνατος τοῦ Μάρκου

Σε ένα φτωχικό δωμάτιο η Χρυσή νανουρίζει το μωρό της που κοιμάται στην κούνια. Ο Μάρκος, συνοδευόμενος από τον Γερμανό, έρχεται για να την αποχαιρετήσει, ίσως για πάντα. Πρέπει να αντιμετωπίσει έναν άνισο αγώνα. Στον τόπο της μάχης τα παλικάρια περιμένουν το σύνθημα του αρχηγού τους για να ριχτούν στον εχθρό. Το έργο τελειώνει με τη νικηφόρο έξοδο της φρουράς των Σουλιωτών υπό τον Μάρκο, μέσα σε αστραπές και βροντές, κατά την οποία ο ήρωας πληγώνεται θανάσιμα και πεθαίνει, ζητώντας εκδίκηση και κραυγάζοντας νίκη.

Η αποτύπωση ιστορικών γεγονότων που συντελέστηκαν στο πολύ κοντινό παρελθόν, πολύ δε περισσότερο η δραματουργική τους ανάπλαση εισάγει τον δημιουργό στη «ζώνη του λυκόφωτος» που εδράζεται ανάμεσα στην ιστορία και τη βιωματική μνήμη.⁷ Όταν ο Καρρέρ και ο Caccialuppi επιχειρούν να ανασυνθέσουν επεισόδια από την πρόσφατη ιστορία της ελληνικής επανάστασης, προβαίνουν επί της ουσίας σε μία διαδικασία σύνθετου συγκερασμού διαφορετικών αντιλήψεων. Για τους μεν Ιταλούς, που διαποτίζονται από τις ιδέες του ρομαντισμού, η Ελλάδα της επανάστασης φαντάζει μακρινή και εξωτική. Συγχρόνως, ο ξεσηκωμός των Ελλήνων μυθοποιείται μέσα από το πρίσμα του φιλελληνισμού και καθίσταται ένδοξο πρότυπο που θρέφει την αγωνιστικότητα και το πατριωτικό τους φρόνημα για τις δικές τους εθνικές διεκδικήσεις.⁸ Η επιλογή, λοιπόν, του θέματος μπορεί να ερμηνευθεί με όρους κυρίως αισθητικής και πολιτικής.

Για τον Καρρέρ από την άλλη, η ελληνική επανάσταση λειτουργεί με διαφορετικό τρόπο, καθώς τον συνδέει βιωματικά με το άμεσό του παρελθόν και εγγράφεται στη συνείδησή του ως έναυσμα ενός άλλου εθνικού αγώνα που ακόμη συνεχίζεται, αυτόν της ένωσης της Επτανήσου με την Ελλάδα.⁹ Επιπλέον, τη στιγμή κατά την οποία συλλαμβάνει την ιδέα του *Μάρκου Βότζαρη* κυριολεκτικά παρασκευάζει στον νου του το δομικό υλικό της μετέπειτα συνθετικής του δημιουργίας. Η στροφή του προς τη σύγχρονη ιστορία και στη συνέχεια προς τη λαϊκή παράδοση της ελληνικής υπαίθρου αποτελεί θεμελιώδες συστατικό εθνικής μουσικής.

Ο Καρρέρ λοιπόν και ο Caccialuppi επεξεργάζονται επιλεκτικά επεισόδια από την ιστορία της ελληνικής επανάστασης. Υπό τη μορφή

7 Hobsbawm 2007: 15.

8 Ρωμανού 2003: 22.

9 Ραυτόπουλος 1996: 54. Το βιβλίο ασχολείται με την πολιτική, πατριωτική και αντιστασιακή δράση των Επτανησίων λογίων, ποιητών και μουσουργών από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα έως τα μέσα του 20^{ου}. Ο συγγραφέας ισχυρίζεται ότι όλα τα έργα της Επτανησιακής Σχολής που εμπνέονται από το 1821, απέβλεπαν εμμέσως στον αγώνα του Ιονίου λαού στα χρόνια της Αγγλοκρατίας.

αφήγησης εξιστορούνται οι διωγμοί των Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης και, διά της μεθόδου της παρατακτικής συγκόλλησης, συμπυκνώνονται τα ανδραγαθήματα του κεντρικού ήρωα των ετών 1821-1823. Ιδιαίτερη έμφαση προσδίδεται στη δραματοποίηση της προσποιητής συνθηκολόγησης ανάμεσα στον Μάρκο Μπότσαρη και τον Οθωμανό πασά —στην πραγματικότητα πρόκειται για απεσταλμένο του Ομέρ Βρυώνη— και τον ηρωικό θάνατο του οπλαρχηγού κοντά στο Καρπενήσι, μετά τη νικηφόρο επιχείρησή του ενάντια στα οθωμανικά στρατεύματα. Μία σημαντική ιστορική παραποίηση συντελείται σε ένα από τα κεντρικά στιγμιότυπα του έργου, όταν ο Μάρκος και οι Σουλιώτες ορκίζονται στο λάβαρο της επαναστάσεως ενώπιον του αρχιεπισκόπου Καλαβρύτων Παλαιών Πατρών Γερμανού.¹⁰ Τέλος, ο Μουσταφά-πασάς προφανώς προκύπτει από τον Μουσταή-πασά, γνωστό ως Πασά της Σκόδρας, ένα υπαρκτό πρόσωπο που ασφαλώς δεν ήταν ελληνικής καταγωγής, ούτε σχετιζόταν με τη Φιλική Εταιρεία.¹¹

Παρά τις δικαιολογημένες ιστορικές παρασπονδίες, για τις οποίες, άλλωστε, οι δημιουργοί προειδοποιούν τους αναγνώστες και εν δυνάμει θεατές στον Πρόλογο, η ανάγκη τους για ιστορική ακρίβεια εκφράζεται και στη συνέχεια με έναν πρωτότυπο τρόπο μέσα στο ίδιο το ιταλικό λιμπρέτο: αστερίσκοι παραπέμπουν τον αναγνώστη σε υποσημειώσεις, όπου παρέχονται πληροφορίες και διευκρινίσεις αναφορικά με το Άγιον Όρος (Πράξη Α΄, 1^η Σκηνή), τη μοιραία εξέγερση του Αλή Τεπελενλή (Πράξη Β΄, 1^η Σκηνή) και τη Φιλική Εταιρεία (Πράξη Γ΄, 5^η Σκηνή).

Μία ακόμη παρέμβαση, μη ιστορική, αφορά την ενσωμάτωση του ερωτικού μύθου. Μία δόση ρομάντζου, ακόμη και σε ένα εθνικό έργο, συμπληρώνει την οπερατική συνταγή της επιτυχίας. Ωστόσο, ο έρωτας μεταξύ της Σοφίας και του Λυσάνδρου-Μουσταφά είναι μάλλον ισχνός και δεν λειτουργεί ως κινητήριο δύναμη του δράματος. Το ίδιο ισχύει και για τον συζυγικό αποχαιρετισμό Μάρκου και

10 Παπαγεωργίου 2005: 110-12.

11 Οι σχετικές με ιστορικά πρόσωπα και γεγονότα πληροφορίες αντλούνται από το: Σφυρόερας 1998: 65-85.

Χρυσής, ο οποίος διεκπεραιώνεται εν πολλοίς τυπικά. Τα γυναικεία πρόσωπα του *Μάρκου Βότζαρη* σκιαγραφούνται με τρόπο ηρωικό και όχι αισθησιακό. Όχι τυχαία ο Καρρέρ επιλέγει την τονικότητα της υψιφώνου και για τις τρεις ηρωίδες. Τα υπόλοιπα ανδρικά πρόσωπα κινούνται στην πεπατημένη τονική περιοχή: ο ήρωας Μάρκος είναι φυσικά οξύφωνος, ο γρανιτένιος ιερέυς Γερμανός βαθύφωνος και ο Λύσανδρος–Μουσταφά βαρύτονος, καθώς συνδυάζει τη σκληρότητα, τη φαυλότητα, αλλά και μία ανεπαίσθητη πινελιά ανατολίτικης λαγνείας, στοιχείο το οποίο θα επεξεργαστεί ο Καρρέρ περισσότερο, όταν θα πλάσει τον Αλή Τεπελενλή για την όπερα *Η Κυρά-Φροσύνη*.

Ο Καρρέρ επιδιώκει να δημιουργήσει μία όπερα εθνικού χαρακτήρα, και για τον λόγο αυτό, δίνει έμφαση στη δράση, τα γεγονότα και το στοιχείο της ελληνικότητας στο ύφος, επιμένοντας λιγότερο στην ψυχολογική επεξεργασία των χαρακτήρων. Τα πρόσωπα του έργου σχεδιάζονται μάλλον σχηματικά, καθώς λειτουργούν κυρίως ως φορείς ιδεών και μηνυμάτων. Πρέπει, όμως, να παρατηρήσουμε ότι η Σοφία είναι μία ηρωίδα πολύ διαφορετική από τις συνήθεις οπερατικές *grandes dames*. Θα λέγαμε ότι μάλλον ακολουθεί το πρότυπο του «δυναμικού και αυτόβουλου θηλυκού»,¹² όπως η Gilda στον *Rigoletto*. Επίσης μία από τις ωραιότερες μελωδίες που έχει γράψει ο Καρρέρ, το «Νάνι–Νάνι» στην έναρξη της Γ' πράξης, το οποίο εκτελείται με τη συνοδεία σόλο βιολιού, τονίζει τρυφερά την αχνή μορφή της Χρυσής.¹³ Τέλος, μία δυναμική διωδία ανάμεσα στους δύο αντιπάλους, τον Μάρκο και τον Μουσταφά, συμπυκνώνει με δραματικό και περιεκτικό τρόπο τη σύγκρουση των δύο κόσμων που οι ήρωες εκπροσωπούν.¹⁴

Έτσι, ο Μάρκος Μπότσαρης είναι ο ήρωας που μπορεί να συνενώσει το απώτερο με το πρόσφατο ιστορικό παρελθόν του ελληνι-

12 Δανείζομαι την έκφραση από τον Θ. Χατζηπανταζή (2006: 139), όπου εξετάζονται αντίστοιχα παραδείγματα θυγατέρων της θεάς Αθηνάς από τη νεώτερη ελληνική δραματουργία του 19^{ου} αιώνα.

13 Να σημειωθεί εδώ ότι η άρια αυτή δεν προέκυψε από το ομότιτλο ποίημα «Νάνι–Νάνι» του Βαλαωρίτη, βλ. Βαλαωρίτης 1981: 19-20.

14 Kimbell 1991: 511.

σμού. Τόσο στον Πρόλογο, όσο και μέσα στο έργο, προσομοιάζεται με τη μορφή του αρχαίου βασιλέα της Σπάρτης Λεωνίδα, ενώ «clefti» και «palicari» τον πλαισιώνουν, βαδίζοντας σαν τους τριακονταίους προς τη θυσία για χάρη της πατρίδας.¹⁵ Ας σημειώσουμε πως όταν ανοίγει η αυλαία οι θεατές αντικρίζουν φουστανελοφόρους καθισμένους στα αρχαία ερείπια. Από την άλλη ο Λύσανδρος Μίλος τουρκεύει αλλάζοντας το αρχαιοπρεπές του όνομα στο οθωμανικό Μουσταφά. Τη σχέση με τον κόσμο του Βυζαντίου υπογραμμίζουν η Σοφία, με το βυζαντινό της όνομα και η σεπτή μορφή του αρχιερέως Παλαιών Πατρών Γερμανού.

Ένα ακόμη εθνικιστικό στοιχείο εντοπίζεται στην εκτεταμένη χρήση ελληνικών λέξεων, τοπωνυμίων, κυρίων ονομάτων και προσδιορισμών. Ελλείπει ελληνόφωνων ερμηνευτών, ο Καρρέρ γνωρίζει πολύ καλά ότι ένα ελληνικό λιμπρέτο δεν θα επέτρεπε στο έργο του να παρουσιαστεί επί σκηνής.¹⁶ Αναγκάζεται λοιπόν να συνεργαστεί με Ιταλό λιμπρετίστα και προσπαθεί μέσω της λεκτικής συσσώρευσης να ξεπεράσει μερικώς το πρόβλημα που ανακύπτει από την αντικειμενική του αδυναμία να μελοποιήσει ένα ελληνικό κείμενο. Σε επόμενη φάση, στη Σύρο το 1866, θα επιχειρήσει να ανεβάσει ορισμένα μέρη του έργου μεταφρασμένα στα ελληνικά.¹⁷ Ας δούμε, όμως, μερικά παραδείγματα:

Ήδη αναφέρθηκαν οι «clefti» και τα «palicari», που τραγουδούν για τον «Pindaro» και τον «Leonida». Η Σοφία ανακαλεί τις θηριωδίες της Κωνσταντινούπολης μιλώντας για τη «Sinodo» και τις εκτελέσεις του «Gregorio» και του «Murusis». Ο Γερμανός κράζει τους αγωνιστές, όχι Greci, αλλά «Elleni! Elleni!». Αλλά και ο μουσουλμάνος πασάς διαφοροποιείται γλωσσικά όταν κλείνει συμφωνία με τους Έλληνες: «bessa-ia-bessa!» ή όταν καταριέται τον άτιμο «giaurro». Οι εχθροί παρουσιάζονται συλλήβδην ως «barbari»: «Turchi, Epiroti,

15 Χατζηπανταζής 2002: Α₁, 181.

16 Οι όπερες του Καρρέρ *Μάρκος Βότζαρης* και *Κυρά-Φροσύνη* παρουσιάζονται για πρώτη φορά εξ ολοκλήρου στην ελληνική γλώσσα εντός του έτους 1889 από τον Ελληνικό Μελοδραματικό Θίασο Λάνδη-Καραγιάννη. Βλ. Ξεπαπαδάκου 2005: 202-12 και της ίδιας [2006]: α.σ.

17 Ξεπαπαδάκου 2005: 129-31.

Mori e Persi». Τέλος, σε ένα εντυπωσιακό γεωγραφικό πανόραμα της εξεγερμένης Ελλάδας κατονομάζονται τοποθεσίες όπως Calavrita, Romelia, Vassiladi, Missolongi, Suli, Maina (Μάνη), Olimpo, Pindo, Idra, Ipsàra.

Και μόνο το άκουσμα των ονομάτων αυτών επιτείνει το εθνικιστικό ύφος της όπερας, το οποίο δύναται να προσληφθεί με δύο τρόπους: είτε ως φολκλορικό για το ελληνικής καταγωγής κοινό, είτε ως εξωτικό για τους μη ελληνόφωνους ακροατές. Άλλωστε και οι δύο τάσεις εκπορεύονται από την κοινή μήτρα του ρομαντισμού και διαθέτουν ανάλογες αισθητικές λειτουργίες.¹⁸ Ο Καρρέρ, τόσο με τη λειτουργία της γλώσσας, όσο και με τον μουσικό χειρισμό, επιστρατεύει τον φολκλορισμό και τον εξωτισμό για να εγκαινιάσει το «μουσικόν του σύστημα» και να προπαγανδίσει τις εθνικιστικές του εκφραστικές αναζητήσεις.¹⁹ Στα επόμενα χρόνια και ιδίως με την όπερα *Η Κυρά-Φροσύνη* θα υπερτονίσει την αντίληψη αυτή, συνυφαίνοντάς τη με την αντίστοιχη δημώδη ποιητική δημιουργία του Βαλαωρίτη, που βαδίζει ακριβώς πάνω στα ίδια χνάρια.²⁰

Όσο παράδοξο κι αν φαίνεται, η ενορχήστρωση του *Μάρκου Βότζαρη*, της δημοφιλέστερης ελληνικής όπερας έως τον Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, θεωρείται χαμένη.²¹ Αγνοούμε τα ηχοχρώματα και την επιλογή των οργάνων, αγνοούμε τις εντάσεις και την πυκνότητα. Μόνο παρακολουθώντας τον μελωδικό και ρυθμικό χειρισμό του μουσικού υλικού από το σπαρτίτο ή ερμηνεύοντας ορισμένες περιγραφές της σύγχρονης του Καρρέρ κριτικής, μας παρέχεται η δυνατότητα μερικώς να αξιολογήσουμε το έργο από μουσικής πλευράς. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, όμως, ότι αναπτύσσεται στο μουσικό έδαφος που καλλιέργησε ο Κερκυραίος Ιωσήφ Λιβεράλης, ο οποίος συνθέτει το 1847 το αρχαιότερο προς το παρόν έργο ελληνικής εθνικής μουσικής με τίτλο «Le réveil du Klérht» [Το Ξύπνημα

18 Dahlhaus 1989: 305.

19 Ο χαρακτηρισμός «μουσικόν σύστημα» εντοπίζεται στα δημοσιεύματα «Ο Έλλην μελοποιός», *Φορολογούμενος*, (Πατρών), 26/1/1879: 4-5 και «Θέατρον Δέσπω», *Φορολογούμενος* (Πατρών), 1/1/1882: 3. Πιθανώς ο ίδιος ο Καρρέρ προτείνει την ορολογία αυτή στους συντάκτες των άρθρων.

20 Πυλαρινός 2003: 155-65.

21 Ξεπαπαδάκου 2003α: 27-63.

του Κλέφτη], μία φαντασία για πιάνο με παραλλαγές πάνω σε ηπειρώτικα θέματα.²² Ο ίδιος ο Καρρέρ έχει εμφανίσει δείγματα αντίστοιχης επεξεργασίας σε παλαιότερες μικρότερες συνθέσεις, όπως το άσμα «L'Albanese», στο οποίο αφουγκράζεται κανείς μία εξωτική απόχρωση.²³

Αξιίζει να σταθούμε λίγο ακόμη στο «κλέφτικο», όπως ο ίδιος ο συνθέτης το αποκαλεί, άσμα «Εγέρασα μωρές παιδιά», το οποίο προσαρτάται ως εμβόλιμη άρια στον *Μάρκο Βότζαρη*. Το τραγούδι αυτό βασίζεται μουσικά σε μία αδρή δημοτικοφανή μελωδία που φιλοτεχνεί ο Καρρέρ επεξεργαζόμενος ρουμελιώτικα παραδοσιακά μοτίβα και λογοτεχνικά σε επιλεκτικά μελοποιημένους στίχους του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη προερχόμενους από το ποίημα με τίτλο «Ο Δήμος και το καριοφίλι του».²⁴ Ο συνθέτης εφαρμόζει την αντίστοιχη διεργασία που ακολούθησε ο ποιητής, ο οποίος επιχείρησε να μιμηθεί τη γλώσσα και το ύφος του κλέφτικου τραγουδιού. Το ποιητικό πρότυπο του Βαλαωρίτη μπορεί να ανιχνευθεί μέσα στην πλούσια παρακαταθήκη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών, όπως στο γνωστό «Του Δήμου το κιβούρι»²⁵ ή το παρεμφερές «Του κλέφτη το κιβούρι»,²⁶ καθώς και στο άτιτλο που αρχίζει με τον στίχο: «Παιδιά, σαν θέτε λεβεντιά και κλέφταις να γενήτε» και καταλήγει στον έβδομο στίχο: «Δώδεκα χρόνους έκαμα 'ς τους κλέφταις καπετάνιος».²⁷

22 Στην έκδοση του έργου από τον μιλανέζικο μουσικό οίκο Lucca: «Le réveil du Kléphht», Souvenirs des chants populaires de la Grèce variés pour le piano. Η ανεκτίμητη ανακάλυψη του έργου αυτού —και πολλών άλλων— οφείλεται στον Γιώργο Λεωτσάκο. Για την ακρόαση του έργου, καθώς και για αναλυτικότερες πληροφορίες επί του θέματος, θα παραπέμψουμε στον ψηφιακό δίσκο *Λύχνος υπό τὸν μὸδιον*. 1999, καθώς και στο ένθετο συνοδευτικό βιβλιάριο με κείμενα του ιδίου.

23 Πολύ σωστά εντοπίζει μία «αόριστη εξωτική χροιά» στο άσμα «L'Albanese» ο Γιώργος Λεωτσάκος, «Επτανησιακή Σχολή: τα έργα του δίσκου και οι συνθέτες του», 1985, ο οποίος μάλιστα διερωτάται: «Να έφτασαν τάχα ως τον Καρρέρ κάποιοι απόχχοι λαϊκής αλβανικής μουσικής από τα αλβανικά ακρογιάλια αντίκρυ στην Κέρκυρα;».

24 Βαλαωρίτης 1981: 21-23.

25 Πολίτης Α. 2001. τραγούδι αρ. 38: 87.

26 Πολίτης Γ. Ν. χ.χ. τραγούδι αρ. 43: 46.

27 Πολίτης Γ. Ν. χ.χ. τραγούδι αρ. 32: 41. Δεν γνωρίζουμε ποιο ιστορικό πρόσωπο είναι ο πρωταγωνιστής των τραγουδιών αυτών, ίσως ο Δήμος Μπουκουβάλας,

Πάντως δεν έχει προς το παρόν εντοπιστεί το αντίστοιχο μουσικό πρόπλασμα στην παραδοσιακή μουσική της στεριανής Ελλάδας και δεν αποκλείεται να μην υπάρχει, υπόθεση που υποδηλώνει ότι η μουσική του τραγουδιού συνιστά προϊόν πρωτότυπης δημιουργίας. Ο Καρρέρ προβαίνει στην έντεχνη επεξεργασία, όχι κάποιου συγκεκριμένου δημοτικού τραγουδιού, αλλά του εν γένει παραδοσιακού ιδιώματος, με «μίαν διαίσθησιν πρὸς δημιουργίαν κάτι τοῦ πραγματικῶς ἑλληνικοῦ [...], ὥστε νομίζει κανεὶς ὅτι οἱ μελωδίαι αὐτὲς εἶναι γνήσια δημοῦδεις καὶ ὄχι δημοτικοφανεῖς».²⁸

Το ἄσμα σώζεται ενορχηστρωμένο στην ανεξάρτητη μορφή του, δεν γνωρίζουμε όμως αν και ως ἄρια διατηρεῖ την ἴδια ενορχήστρωση μέσα στην ὄπερα. Από τις σκηνικές οδηγίες αντιλαμβανόμαστε ὅτι το μέρος αὐτὸ εκτελεῖται ἐξωσκηνικά ἀπὸ τον οἰζύφωνο, ὁ ὁποῖος ἀκούγεται νὰ τραγουδᾷ ἀπὸ μακριά, ἐνῶ υποθέτουμε ὅτι ἡ ορχήστρα τον συνοδεύει. Ωστόσο, ἓνα χαιρέκακο σχόλιο που ἐκφράζεται λίγο ἀργότερα, ὅτι στον Μάρκο κυριαρχεῖ τὸ «ταμποῦρον», ἐνδεχομένως υποδηλώνει τὴν παρουσία ὀργάνων που δεν ἀνήκουν στην κλασικὴ ἐυρωπαϊκὴ ορχήστρα.²⁹ Ὅσο για τὸν τρόπο τῆς ἐρμηνείας του, αὐτὸς ἴσως συνιστᾷ ἓνα ἀπὸ τὰ πλέον καίρια υφολογικὰ προβλήματα του ἔργου. Ὁ οἰζύφωνος καλεῖται νὰ καθυποτάξει τὴν κλασικότερη φωνητικὴ του ἐκφορά, καθὼς ἡ ἴδια ἡ παρτιτούρα ἀπαιτεῖ μίαν πιο παραδοσιακὴ προσέγγιση. Πολύ χαρακτηριστικὰ, οἱ ἄρρενες λυρικοὶ καλλιτέχνες ἀποδίδουν συνήθως τὰ ἐπιφωνήματα «αχ» καὶ «αμάν», ὄχι με τὰ γυρίσματα καὶ τὶς ἐπωδούς του δημοτικοῦ τραγουδιού, ἀλλὰ με βιρτουόζικες ψηλὲς κορώνες. Μία μεταγενέστερη κριτικὴ παρατηρεῖ ὅτι τὸ ἄσμα...

*ἔχει καὶ τί τὸ κακόζηλον καὶ τὴν εὐαίσθητον ἀκοὴν τοῦ
εὐμούσου καὶ φιλοκάλου ἀκροατοῦ ἐνοχλοῦν, διότι ὁ
ἄδων αὐτοῦ εἶναι ἀναγκασμένος περὶ τὸ τέλος νὰ εὔρη*

ὁ Γεροδήμος Σταθάς ἢ ὁ Δήμος Τσέλιος. Πάντως ὁ Αλέξης Πολίτης, ὁ.π., δεν ἔχει ταυτίσει τὸν πρωταγωνιστὴ με κάποιο ὑπαρκτὸ πρόσωπο.

²⁸ Σκλάβος 1964: 487.

²⁹ Θεοτοῦμπης. «Σκνίπες», *Ἀσμοδαῖος*, 22/6/1875: 2. Πρόκειται για ἓνα ἀπὸ τὰ πολυάριθμα ψευδώνυμα του Εμμανουήλ Ροῖδη.

*παρατείνων βιαίως πως τήν φωνήν του, κατά τρόπον
δηλ. ὄλως ἔκτακτον καί ἀσυνήθη εἰς τήν καλλιτεχνικήν
μουσικήν.*³⁰

Η έναρξη της όπερας με τους κλέφτες να καθαρίζουν τα άρματα τους σε αρχαία ερείπια και τον Μάρκο να τραγουδά από τα παρασκήνια αμέσως δημιουργεί ατμόσφαιρα φυσικότητας και αληθοφάνειας. Η χρήση εμβόλιμης μουσικής συγκαταλέγεται στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ρεαλισμού στο λυρικό θέατρο.³¹ Πρόκειται για ένα ευφρές και προχωρημένο σκηνικά εύρημα του Καρρέρ, ο οποίος, καθυστερώντας την είσοδο του κεντρικού ήρωα και παγώνοντας τη δράση, επιτυγχάνει να εξακτινίσει το πασίγνωστο κλέφτικο άσμα του Δήμου από τη σκηνή στην πλατεία του θεάτρου. Μπορούμε να φανταστούμε το κοινό να σιγοτραγουδά το «Εγέρασα μωρές παιδιά», εν είδει δεύτερου εθνικού ύμνου. Ο «Γερο-Δήμος» θα μπορούσε κάλλιστα να αντιπαραβληθεί με το τελικό χορωδιακό της εθνικής ρωσικής όπερας του Γκλίνκα *Μία ζωή για τον τσάρο*, που γνώρισε αντίστοιχα τεράστια διάδοση, σε σημείο να θεωρηθεί ο δεύτερος εθνικός ύμνος της Ρωσίας.³²

Οι λεπτομερείς σκηνικές οδηγίες, καθώς και οι πολυάριθμες μετατοπίσεις του δραματικού τόπου φανερώνουν την επιμελή και συνειδητή δραματουργική επεξεργασία στην οποία υπέβαλε ο Καρρέρ το έργο του. Η όπερα βρίθεται έντονων καταστάσεων και δυνατών συγκρούσεων, αγωνίας και περιπέτειας, με αποκορύφωμα την τελική σκηνή της μάχης και του ηρωικού θανάτου του ήρωα. Δεν λείπει και μία δόση χιούμορ στη σκηνή που ο Μάρκος ως γέρος εξαπατά τον Μουσταφά. Τέλος, πρέπει να επισημάνουμε το στοιχείο της —διπλής— μεταμφίεσης, καθώς και τη δραματικότητα της τελετουργικής σκηνής της ορκωμοσίας. Η όπερα *Μάρκος Βότσαρης*

30 «Θέατρον Ἐρμούπολεως», *Ἐρμούπολις*, 31/12/1866 σ. 3-4, 12/1/1867 σ. 3-4, 2/2/1867 σ. 3-4, Η ίδια κριτική αναδημοσιεύεται εννέα χρόνια αργότερα: Οἰκονομίδης Α. Φ. «Τινὰ περί τοῦ μελοδράματος *Μάρκος Βότσαρης* καί τῆς παρ' ἡμῖν ἐν γένει μουσικῆς», *Πολιτεία*, 2/9/1875: 4.

31 Dahlhaus 1989: 219.

32 Grout D. J., feat. Williams-Weigel H. 1988: 532.

αποτελεί μουσική και συνάμα δραματική σύνθεση, ακρόαμα, μαζί και θέαμα, ενώ μαρτυρά τη μαστοριά με την οποία ο δημιουργός του διαχειρίζεται τη θεατρική σκηνή και τις απαιτήσεις της.

Θα ταξιδέψουμε μία δεκαετία αργότερα στη Ζάκυνθο του 1868 για να μελετήσουμε τη δεύτερη προσπάθεια του Καρρέρ να δημιουργήσει εθνική ελληνική όπερα. Θα τον συναντήσουμε να συνεργάζεται με έναν Επτανήσιο ποιητή, τον Ελισαβέτιο Μαρτινέγκο, για τη συγγραφή ενός ιταλόγλωσσου λιμπρέτου, εμπνευσμένου από την ερωτική ιστορία της Κυρα-Φροσύνης και του Αλή-πασά.³³ Αφού ολοκληρώνει την ιταλόφωνη εκδοχή του έργου, ο Μαρτινέγκος αρχίζει να το μεταφράζει, «ίνα παρασταθῆ καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν», ξεκινώντας από την τέταρτη πράξη, την οποίαν αποπερατώνει και παραδίδει στο συνθέτη, χωρίς να κατορθώσει να προχωρήσει και στη μετάφραση του υπόλοιπου έργου, λόγω ασθένειας.³⁴

Η άτυχη ιστορία της ωραίας Ευφροσύνης Βασιλείου από τα Ιωάννινα που προκάλεσε τον δριμύ έρωτα του Αλή-πασά, στάθηκε πηγή έμπνευσης για γνωστά λογοτεχνικά έργα.³⁵ Το ομώνυμο «ζοφερό και γεμάτο φρικιαστικές σκηνές» μακροσκελές ποίημα του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη, το οποίο εκδίδεται το 1859, είναι ίσως το πιο γνωστό.³⁶ Αυτό αποτελεί το πρότυπο από το οποίο δανείζονται την ιστορία του λιμπρέτου τους ο Μαρτινέγκος και ο Καρρέρ. Δεν γνωρίζουμε αν ο Μαρτινέγκος υιοθετεί το γλωσσικό ιδίωμα του Βαλαωρίτη, όταν μεταφράζει την τέταρτη πράξη της όπερας, γιατί η εργασία του έχει χαθεί. Πιθανολογούμε, όμως, ότι το λαμβάνει υπ' όψιν του κατά τη μεταφορά του ιταλικού κειμένου «εις τὴν καθομιλουμένην ἑλληνικὴν», όπως επισημαίνει ο Καρρέρ.³⁷

33 Για τον ποιητή Ελισαβέτιο Μαρτινέγκο, γιο της Ζακύνθιας λογιάς Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου βλ. Δε Βιάζης 1885: 469-79, Δε Βιάζης 1887: 396-400, Χιώτης 1981: 128 και Ζώης 1963: 402-4.

34 Δε Βιάζης 1887: 396-400: «Μετάφρασε τὴν τετάρτην πράξιν, ἣν κατέχει ὁ μουσικοδιδάσκαλος Καρρέρ». Αγνωοῦμε προς το παρόν την τύχη της βιβλιοθήκης του Καρρέρ.

35 Ξεπαπαδάκου 2005: 134-36.

36 Βαλαωρίτης 1859. Οι χαρακτηρισμοί από τον Μ. Vitti (1992: 253).

37 Καρρέρης 1887: 18 ν.

Σύνοψη

Ἡ Κυρά Φροσύνη ἢ Μία ἐκδίκησις τοῦ Ἀλή Πασᾶ
Τραγικὸν Μελόδραμα, εἰς πράξεις τέσσαρας

Πρόσωπα

Αλῆς Τεπελενλής, ὁ ἐπονομαζόμενος «Λέων τῶν Ἰωαννίνων» (br)

Μουχτάρ, ὁ γιος τοῦ (t)

Φροσύνη, Ἑλληνίδα, ἡ ἐρωμένη τοῦ Μουχτάρ (s)

Εἰρήνη, ἡ ἐμπιστὴ τῆς (ms)

Ἰγνάτιος, Ἕλληνας ηγούμενος (bs)

Ταχίρ, ἐμπιστος τοῦ Αλή-πασά (br)

Τὸ Φάντασμα τῆς Χάμκως, μητέρας τοῦ Αλή-πασά
(ms-ca)

Χρόνος: 1801

Τόπος: Ἰωάννινα

1^η Πράξη

Αἰθουσα στο ἀνάκτορο τοῦ Αλή-πασά. Ὁ Αλῆς, ξαπλωμένος σὲ ἓνα ντιβάνι, περιστοιχίζεται ἀπὸ αὐλικούς, γυναῖκες τοῦ χαρεμιού καὶ σκλάβους, ποὺ δοξολογοῦν τὰ κατορθώματά του. Κοντὰ του κάθονται ὁ γιος τοῦ Μουχτάρ με τὴν ἀγαπημένη του Φροσύνη. Ἡ Φροσύνη εἶναι μελαγχολικὴ, γεγονός που δεν διαφεύγει τῆς προσοχῆς τοῦ Αλή, ὁ ὁποῖος τὴ ρωτᾷ ἐπίμονα τι τὴ στεναχωρεῖ. Ὁ Μουχτάρ κυριεύεται ἀπὸ ζήλια, δαισθανόμενος ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ πατέρα του πρὸς ἐκείνη δεν εἶναι ἀθῶο. Στὸ τραγούδι τῆς ἡ Φροσύνη ὁμολογεῖ ὅτι μὴν παράξενη ὑπαρξιακὴ ἐνόραση τὴν ἔχει καταλάβει. Ὁ Αλῆς ἐκρήγνυται ἀπὸ θυμὸ καὶ διώχνει τοὺς πάντες ἀπὸ τὴν αἴθουσα. Μένει μόνος του καὶ μονολογεῖ ὅτι δεν μπορεῖ νὰ συγ-

κρατήσει τον πόθο του για τη Φροσύνη. Εξομολογείται το πάθος του στον έμπιστό του Ταχήρ, ο οποίος, αφού του ορκίζεται πίστη, του προτείνει να απομακρύνει τον γιο του, στέλνοντάς τον στη Ρούμελη για να καταστείλει τις εκεί εξεγέρσεις. Όταν ο Μουχτάρ πληροφορείται για το δυσοίωνα μέλλον που τον περιμένει, ικετεύει τον πατέρα του να προστατεύσει την ερωμένη του.

2^η Πράξη

Στο δωμάτιό της η Φροσύνη αγναντεύει τη λίμνη των Ιωαννίνων και προσεύχεται στην Παναγία. Η καρδιά της είναι βαριά από τις αμαρτίες: εγκατέλειψε τον σύζυγο και τα παιδιά της και τώρα συζεί με τον εχθρό. Αποφασισμένη να καταπνίξει τον έρωτά της και να επιστρέψει στους δικούς της, ζητά συγχώρεση. Όταν έρχεται ο Μουχτάρ θέλοντας να την αποχαιρετήσει πριν φύγει για την εκστρατεία, εκείνη τον διώχνει μακριά της. Ο νέος φεύγει πικραμένος και αποφασισμένος να πεθάνει στη μάχη. Η Φροσύνη μένει μόνη με την Ειρήνη, την έμπιστή της, που της συμπαρίσταται. Ξαφνικά ορμά μέσα στο δωμάτιο ο Αλής και χωρίς περιστροφές της φανερώνει τις ερωτικές του προθέσεις. Η Φροσύνη τον απωθεί και φωνάζει ότι θέλει να ακολουθήσει τον δρόμο του θεού. Ο Αλής την πλησιάζει αγριεμένος και τότε εκείνη αρπάζει το μαχαίρι του και τον απειλεί. Τρέμοντας ο Αλής κραυγάζει για βοήθεια. Εισβάλλουν τότε οι ακόλουθοί του και αφοπλίζουν τη Φροσύνη. Για την απόπειρά της να θανατώσει τον πατέρα της περιμένει μία σκληρή καταδίκη: θα ριχτεί και θα πνιγεί στη λίμνη των Ιωαννίνων.

3^η Πράξη

Ο Αλή-πασάς κοιμάται στην κάμαρά του. Ο ύπνος του είναι ταραγμένος. Μέσα στον εφιάλτη του εμφανίζεται το φάντασμα της Χάμκως, της νεκρής μητέρας του, το οποίο

του ζητάει επίμονα να πάρει εκδίκηση για την ατίμωση που υπέστη από τους κατοίκους του Γαρδικιού. Ο Αλής ξυπνά αλαφιασμένος και ορκίζεται στη μητέρα του ότι θα τιμωρήσει τους Γαρδικιώτες, όμως ο νους του πετάει στη Φροσύνη. Ο Ταχήρ τον πληροφορεί ότι στη φυλακή που κρατείται, η ωραία Γιαννιώτισσα δεν έχει πει λέξη, ούτε έχει χύσει δάκρυ για τη φοβερή της μοίρα. Εξοργισμένος ο πασάς διατάζει μαζί της να θανατωθούν και δεκαεπτά παρθένες. Μετά από λίγο ο Αλής δέχεται την επίσκεψη του Ιγνάτιου, ηγουμένου της Άρτας, ο οποίος τον επιπλήττει και του ζητά να δώσει χάρη στη Φροσύνη. Ο Αλής τον αποπέμπει. Τότε οι άνθρωποι του παλατιού συνοδεύουν μέσα σε επευφημίες τον Μουχτάρ που επέστρεψε νικητής. Ο Αλής καταριέται την κακή ώρα. Ο γιος του ζητά να δει την καλή του. Μόλις μαθαίνει ότι είναι φυλακισμένη, πετάει το σπαθί του μπροστά στα πόδια του πατέρα του. Συλλαμβάνεται και οδηγείται στη φυλακή.

4^η Πράξη

Ο ηγούμενος Ιγνάτιος επισκέπτεται τη Φροσύνη στη φυλακή και την παρακινεί να εξομολογηθεί. Εκείνη του εξομολογείται όλα της τα κρίματα και εκλιπαρεί για άφεση. Τους διακόπτει ο ερωτόληπτος Μουχτάρ, που παραληρεί από το διπλανό κελί. Όμως η Φροσύνη είναι γαλήνια και προετοιμασμένη για τον θάνατο. Όλοι αιφνιδιάζονται από την είσοδο του πασά, που εμφανίζεται κρατώντας τα δύο παιδιά της Φροσύνης. Εκείνη ξεψυχάει αγκαλιάζοντάς τα. Ο Αλής λυσσάει από την οργή του που δεν μπορεί πια να πάρει εκδίκηση: στη λίμνη θα ριχτεί ένα άψυχο πτώμα. Όμως ο Ιγνάτιος είναι αποφασισμένος να κηδεύσει τη Φροσύνη με χριστιανική ταφή.

Η *Κυρά-Φροσύνη* είναι ίσως η πιο ολοκληρωμένη πολύπρακτη όπερα του Καρρέρ που σώζεται: τα μουσικά της μέρη παρουσιά-

ζουν σχετική πληρότητα και έχει πρόσφατα ηχογραφηθεί, εκδοθεί σε ψηφιακό δίσκο και κυκλοφορήσει στο ελληνικό εμπόριο.³⁸ Δεν θα επεκταθούμε σε ό,τι αφορά τις περιπέτειες των διασκορπισμένων τμημάτων της παρτιτούρας της και την προσπάθεια ανασύνθεσης των κενών, καθώς αυτές περιγράφονται γλαφυρότατα από τον Γιώργο Λεωτσάκο και τον Βύρωνα Φιδετζή.³⁹ Θα τονίσουμε, ωστόσο, ότι η δυνατότητα της ακρόασης του έργου σε ενορχηστρωμένη μορφή συμβάλλει τα μέγιστα στη συνολική του αποτίμηση.

Το πρώτο που παρατηρεί κανείς είναι ότι το γενεσιουργό κύτταρο του λιμπρέτου της *Κυρά-Φροσύνης* δεν είναι —όπως στον *Μάρκο Βότζαρη*— η επεξεργασία και ανάπλαση ιστορικών γεγονότων, αλλά η δραματοποίηση και μελοποίηση ενός προϋπάρχοντος λογοτεχνικού κειμένου. Ακολουθώντας την παράδοση της βερδιανής όπερας, αλλά και τον πανευρωπαϊκό συρμό του καιρού, ο Καρρέρ στρέφεται προς τη λογοτεχνία για να αντλήσει το μελοδραματικό του υλικό.⁴⁰ Έτσι, μετουσιώνει μουσικοθεατρικά το ομότιτλο δημοτικοφανές ποίημα του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη, δανειζόμενος σχεδόν αυτούσια την πλοκή, όπως την έγραψε ο Λευκάδιος ποιητής. Δεν προβαίνει σε περαιτέρω ιστορική έρευνα, δεν αναζητά επιπλέον στοιχεία από άλλες πηγές ή σε άλλες εκδοχές της ιστορίας της όμορφης Γιαννιώτισσας.

Άλλωστε το ίδιο το έργο του Βαλαωρίτη είναι πρόσφορο προς δραματοποίηση, καθώς εμπεριέχει εντυπωσιακούς χαρακτήρες, θανάσιμα πάθη, εκρηκτικές σκηνές, ζωηρές αντιθέσεις, και τέλος τον αναγγελθέντα μαρτυρικό θάνατο που κάθε σοβαρή οπερατική ηρωίδα δικαιούται. Τα χαρακτηριστικά αυτά διατηρεί και υπερτονίζει ο Καρρέρ. Προκειμένου μάλιστα να αναπληρώσει τον αναγκαστικό εξοβελισμό της ελληνικής γλώσσας και κατ' επέκτασιν του χαρακτηριστικού εκφραστικού ιδιώματος του ποιητή, δίνει έμφαση στα στοιχεία του εξωτισμού και της ατμοσφαιρικότητας, τόσο μέσω της μουσικής, όσο και μέσω της σκηνικής πραγμάτωσης.

38 Καρρέρ 1999.

39 Λεωτσάκος 1992: 398-428, Λεωτσάκος 2003: 25-26 & Φιδετζής 1999: 10-21.

40 Βλ. Hobsbawm 2005: 432, όπου αναπτύσσεται το ζήτημα της τεράστιας επίδρασης που δέχεται η μουσική των μέσων του 19^{ου} αιώνα από τη λογοτεχνία.

Ήδη από την πρώτη σκηνή η ανατολίτικη χλιδή και η νωθρότητα συμπλέκονται με τον νευρώδη, θριαμβευτικό και πολεμοχαρή χαρακτήρα του Αλή και του Μουχτάρ. Το εμβατηριακό αυτό ύφος χαρακτηρίζει τους δύο ήρωες και επανέρχεται μουσικά ως επαναληπτικό μοτίβο στην κάθε εμφάνισή τους, για τον Αλή πιο σκοτεινό και με βαρύτερη ενορχήστρωση, για τον Μουχτάρ πιο ηρωικό. Ιδίως η καβατίνα του τελευταίου «Στων αρμάτων την αντάρα» φανερώνει τη σπάνια ευχέρεια με την οποία ο Καρρέρ χειρίζεται το μελωδικό του υλικό. Το λυρικό άσμα «Μαρία» μετατρέπεται σε μία αγία *bravura* και στη συνέχεια σε ύστατο αποχαιρετισμό της Φροσύνης μέσα στη φυλακή.

Αν λοιπόν οι δύο «Τουρκαλβανοί» τραγουδούν με νευρικό φραζάρισμα σε τυπικό εμβατηριακό «trionfale», ο Καρρέρ επιφυλάσσει για την κεντρική του ηρωίδα ένα εντελώς διαφορετικό ύφος. Τα δύο βασικά της σόλι (Πράξη Α', σκηνή 2: «Μέσ' τήν ψυχή μου αισθάνομαι / Μοῦ φαίνεται πῶς βρίσκομαι» και Πράξη Β', σκηνή 1: «Ω! Οὐρανία δέσποινα») αναπτύσσονται πάνω σε μελωδίες ελάσσονος τονικότητας που διανθίζονται με την εκτεταμένη χρήση του χρωματικού στοιχείου, κοντολογίς πρόκειται για μουσική ανατολίζουσα. Ο Καρρέρ θέλει τη Φροσύνη γνήσια Γιαννιώτισσα και, προκειμένου να τονίσει τον αισθησιασμό της, δημιουργεί για εκείνη μία φωνητική γραφή που μας παραπέμπει σε εκείνα τα «μακρόσυρτα», «λυπητερά» γιαννιώτικα τραγούδια για τα οποία έγραψε αργότερα ο Κωστής Παλαμάς.⁴¹

Η επιλογή του να συνομιλήσει με την αστικολαϊκή μουσική που εκτελούσαν οι Γύφτοι οργανοπαίκτες στο παλάτι του Αλή-πασά των Ιωαννίνων στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, μπορεί να θεωρηθεί τουλάχιστον πρωτοποριακή. Ο συνθέτης στην *Κυρά-Φροσύνη* δεν ερευνά πλέον τη δημοτική μουσική παράδοση, όπως στον *Μάρκο Βότζαρη* (θα επανέλθει σε αυτήν λίγο αργότερα με τη *Δέσπω*), αλλά δανείζεται στολίδια και γυρίσματα από τους δημοφιλείς στην πρωτεύουσα της Ηπείρου αμανέδες και τους σκοπούς των αληπασαλιτικών

41 Παλαμάς 1964: Ε', 217.

τραγουδιών.⁴² Δεν είναι απίθανο να γνώριζε ο Καρρέρ τις μουσικές αυτές από τους Ηπειρώτες που διέμεναν στα Επτάνησα. Οι επαφές, άλλωστε, ανάμεσα στις δύο περιοχές χρονολογούνται από τον 14^ο αιώνα και στα χρόνια του Καρρέρ ήταν εξαιρετικά συχνές και στενές.⁴³ Πάντως το εγχείρημα αυτό τοποθετείται χρονολογικά έξι περίπου έτη πριν αρχίσουν να διαδίδονται τα ωδικά καφενεία ανατολίτικης μουσικής (καφέ-σαντούρ και καφέ-αμάν) στα ελληνικά αστικά κέντρα.⁴⁴

Επιπλέον, ο συνθέτης εντείνει ακόμη περισσότερο το ανατολίτικο άκουσμα με τα παραπονιαρικά τριημιτόνια του σόλο κλαρινέτου που συντροφεύουν τους καημούς της ηρωίδας. Πρόκειται για ένα όργανο ευρωπαϊκής ορχήστρας το οποίο, όμως, εισάγεται στην Ελλάδα σε πιο απλοποιημένη μορφή (κλαρίνο) μέσα από μία λαϊκή διαδρομή που συντελείται κατά τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα: πρώτοι φορείς του θεωρούνται οι Αθίγγανοι περιοδεύοντες μουσικοί, οι οποίοι το μεταβιβάζουν στις μπάντες του οθωμανικού στρατού. Από εκεί μεταγγίζεται στη συνέχεια στην ελληνική λαϊκή μουσική.⁴⁵ Το κλαρινέτο, λοιπόν, συνοδεύει το ιδιαίτερα δεξιοτεχνικό μουσικό μέρος της Φροσύνης, συμπράττοντας στη δημιουργία μιας παρτιτούρας πλούσιας σε λαρυγγισμούς, τρίλιες, γκλισάντι και ψηλούς φθόγγους. Οι «κραυγές αυτές της ψυχής» εκφράζουν καλύτερα από τον λόγο άλλοτε την εσωτερικότητα και άλλοτε το ξεγύμνωμα των συναισθημάτων της κεντρικής ηρωίδας.

Στην *Κυρά-Φροσύνη* ο Καρρέρ έχει συνθέσει μελωδίες σε γενναίες δόσεις: πλούσιες άριες για όλους τους βασικούς ήρωες και δυναμικά ανσάμπλ. Ιδίως τα συγκρουσιακά τερτσέτι της Γ' και Δ' πράξης (Αλής-Ιγνάτιος-Μουχτάρ: «Εἰς τὴν γῆν μαύρη κατάρα», Φροσύνη-Ιγνάτιος-Μουχτάρ: «Στοῦ παραδείσου, Φροσύνη μου») μπορούν να παρομοιαστούν με βίαιες προσωπογραφίες παθών, κατά τις οποίες

42 Baud-Bovy 2005: 61-65.

43 Ibid.: 62, όπου γίνεται αναφορά στο πέραςμα των Γύφτων από τα παράλια της Αδριατικής στην Κέρκυρα και στην Ήπειρο και το αντίστροφο.

44 Χατζηπανταζής 1986: 24-27.

45 Μαζαράκη 1984.

αναμετρώνται αντιθετικοί χαρακτήρες και ενάντιες μουσικές ιδέες. Στην τελευταία πράξη τα βασικά μελωδικά μοτίβα περιπλέκονται αλλοιωμένα με σκοτεινές ορχηστρικές συνηχήσεις, προμηνύοντας το φοβερό τέλος.

Το πλάσιμο των ηρώων συνάδει με τη φύση της ρομαντικής όπερας της μεσαιάς περιόδου, που είναι κατά βάθος ρεαλιστική. Η στερεότυπη διανομή των φωνών, καθιερωμένη από την εποχή του βερδιανού *Ερνάνη* που διαφοροποιεί τους ήρωες ανάλογα με το φύλο, την ηλικία και τον χαρακτήρα, είθισται να συγκαταλέγεται στα ρεαλιστικά οπερατικά στοιχεία.⁴⁶ Το φωνητικό σχήμα της *Κυρά-Φροσύνης* είναι παρόμοιο με αυτό του *Μάρκου Βότζαρη*, στην προκειμένη περίπτωση, όμως, παρατηρούμε ότι ο Καρρέρ το προκρίνει για λόγους που υπαγορεύονται από τις ανάγκες της δραματουργίας. Τουτέστιν, διά του μουσικού χαρακτηρισμού των ηρώων ο συνθέτης επιχειρεί να αναπαραγάγει συγκεκριμένα σεξουαλικά, ψυχολογικά και έμφυτα γνωρίσματα του κάθε προσώπου. Μέσο για να το επιτύχει είναι μία πλούσια παλέτα ηχοχρωμάτων.

Λυρικός, φλογερός, ρωμαλέος και απελπισμένος ο νεαρός εραστής Μουχτάρ είναι ένας κλασικός οπερατικός οξύφωνος. Στον αντίποδά του ο σπηλαιώδης, υπερήφανος, δωρικός ιερέας Ιγνάτιος. Η σεξουαλικότητα και η αγριότητα του «Λέοντος των Ιωαννίνων», αποδίδεται με την άλλοτε σκοτεινή, άλλοτε σαγηνευτική διπλή φωνητική φύση του βαρύτονου. Σε αντιστοιχία με τον Αλή, η κεντρική ηρωίδα σμιλεύεται επίσης δυσδιάστατα, καθώς ο Καρρέρ προσπαθεί να ενσωματώσει στην υψηλή τονική περιοχή της υψιφώνου τη θηλυκή και έντονα αισθησιακή πλευρά της αμαρτωλής ερωμένης και την πνευματικότητα της μετανοούσας χριστιανής και μητέρας. Το κατακτά βάζοντάς την να τραγουδά πότε με διαφάνεια και σταθερότητα και πότε με ηδυπάθεια, «σέρνοντας και χύνοντας την ψυχή της»⁴⁷ μέσα σε παχύρευστα μελισματικά σχήματα. Η Χάμκω, μία γηραιά, καταχθόνια, εφιαλτική οπτασία από το υπερπέραν ερμηνεύεται από

46 Dahlhaus 1982: 12, Celletti 1991: 192-93.

47 Δανείζομαι τις εκφράσεις και πάλι από το ποίημα «Ανατολή» του Παλαμά, *ό.π.*: «πώς η ψυχή μου σέρνεται μαζί σας! / Είναι χυμένη από τη μουσική σας».

μία βαριάς τονικότητας μεσόφωνο ή κοντράλτο, ενώ ο άκαμπτος, δουλοπρεπής Ταχέρ από έναν σκουρόχρωμο μπασοβαρύτονο.

Η προσπάθεια του Καρρέρ να δημιουργήσει εξατομικευμένους χαρακτήρες διακρίνεται και από την περίτεχνη ψυχολογική επεξεργασία των δύο κεντρικών ηρώων μέσα στο δράμα. Η Φροσύνη πλάθεται με ανθρώπινα υλικά: πνεύμα και σάρκα, πίστη και αμαρτία, τιμή και ντροπή, «παιδιά κι αγάπη». Διχασμένη ανάμεσα σε έναν μουσουλμανικό κόσμο απολαύσεων και έναν ελληνορθόδοξο κόσμο εγκράτειας και ηθικής, την παρακολουθούμε βαθμιαία να περνάει από τη μία όχθη στην άλλη προσευχόμενη και διαλογιζόμενη, σαν μία άλλη Θαΐς. Πλάι της ο Αλής, ένας «κεραυνός που καίει»,⁴⁸ άγεται από τη ζήλια και το ερωτικό πάθος, περιφρονώντας το καθήκον και το δίκαιο, ακόμη και τα πατρικά του αισθήματα. Στην τελική σκηνή η θηριώδης του παρουσία υπογραμμίζεται με ακόμη πιο έντονες φωτοσκιάσεις μέσα από τη σκηνική του αντίστιξη με τα δύο αθώα μικρά παιδιά της Φροσύνης. Λίγο νωρίτερα, με μία ενδιαφέρουσα μετάπτωση, αφού ονειρευτεί τη δαιμονική επιφάνεια του φάσματος της νεκρής μητέρας του, ο αιμοχαρής τύραννος τρέμει σαν φοβισμένο μικρό αγόρι. Το ίδιο απογυμνωμένος και έντρομος θα αντιμετωπίσει το απειλητικό μαχαίρι της Φροσύνης, σε μία σκηνή θυελλώδους πάθους που ο δημιουργός θα αξιοποιήσει και πάλι στην όπερα *Μαραθών-Σαλαμίς* και ίσως ανακαλέσουμε την επόμενη φορά που θα παρακολουθήσουμε την πασίγνωστη δεύτερη πράξη της *Tosca*.

Θα σταθούμε σε μία άλλη σύντομη σκηνή, στην οποία ο Ταχέρ, ο έμπιστος ακόλουθος του Αλή, του υποβάλλει τη σατανική ιδέα να απαλλαγεί από τον αντίζηλο γιο του, στέλνοντάς τον στον πόλεμο και ελευθερώνοντας έτσι το πεδίο προς άγραν της ερωμένης του. Το στιγμιότυπο αυτό θυμίζει, όχι και τόσο αμυδρά, τον ανατριχιαστικό διάλογο ανάμεσα στον Φίλιππο Β΄ και τον Ιεροεξεταστή, το δραματικότερο δηλαδή σημείο της όπερας *Don Carlos* του Verdi.⁴⁹ Είναι

48 Ο χαρακτηρισμός από την ίδια τη Φροσύνη, Πράξη Γ΄, Σκηνή Γ΄.

49 Η όπερα *Don Carlos* του Giuseppe Verdi σε γαλλικό λιμπρέτο των Joseph Méry και Camille du Locle, βασισμένο στο δραματικό ποίημα *Don Κάρλος, ο Ινφάντης της Ισπανίας* του Friedrich von Schiller πρωτοπαρουσιάστηκε στην Όπερα των

δυνατόν να γνώριζε ο Καρρέρ μία όπερα που είχε κάνει πρεμιέρα στο Παρίσι μόλις έναν χρόνο πριν; Κατά τη γνώμη μας, ναι. Πλείστες ενδείξεις συνηγορούν στην εικασία μας ότι ο Καρρέρ ενημερώνταν συστηματικά για τις εξελίξεις στην ευρωπαϊκή όπερα, ότι μελετούσε τα καινούργια έργα και είχε υπ' όψιν του ακόμη και τις πρωτοποριακές τάσεις της ευρωπαϊκής σκηνής.⁵⁰ Δυστυχώς δεν είναι δυνατόν να αποδειχθεί η υπόθεση αυτή, καθώς αγνοούμε ποιο ήταν το περιεχόμενο της βιβλιοθήκης του.

Αξίζει επίσης να επισημανθεί ότι στην *Κυρά-Φροσύνη* ο Καρρέρ επιλέγει να τονίσει το θρησκευτικό στοιχείο εις βάρος του εθνικοπατριωτικού, επιδιώκοντας να αναδείξει τους χαρακτήρες του μέσω της θρησκευτικής τους διάστασης. Ο Αλής ορκίζεται στο κοράνι, η Φροσύνη προσεύχεται ασταμάτητα, η παρουσία του Ιγνάτιου με τον ευσεβή του λόγο σφραγίζει την ιερότητα της τελευταίας σκηνής, ενώ τουλάχιστον τέσσερις ήρωες εξαπολύουν φοβερές κατάρες προς κάθε κατεύθυνση. Η Ανατολή παρουσιάζεται σαν ένας κόσμος μαγείας και δεισιδαιμονίας, όπου ευδοκιμεί το υπερφυσικό. Το πλέον αντιρρεαλιστικό στοιχείο της όπερας, η υπερβατική εμφάνιση του οργισμένου φαντάσματος της Χάμκως, έχει θέση μόνο σε έναν τέτοιο μη ορθολογικό κόσμο. Να διευκρινιστεί εδώ ότι με το σκηνικό αυτό εύρημα ο Καρρέρ μοιάζει να απομακρύνεται από την ιταλική όπερα, στην οποία δεν απαντούν συχνά υπερφυσικές εμφανίσεις.⁵¹ Αυτό, δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι επηρεάζεται από τη γερμανική οπερατική παράδοση, αλλά από την ίδια την πλούσια οραμάτων, ονείρων, φαντασμάτων ποίηση του Βαλαωρίτη.⁵²

Παρισίων στις 11 Μαρτίου 1867.

50 Αναφέρουμε ενδεικτικά τις επιβεβαιωμένες συνδρομές του σε ευρωπαϊκά μουσικοθεατρικά έντυπα, τη συστηματική επαφή του με μουσικούς εκδοτικούς οίκους και καλλιτεχνικούς πράκτορες, αλλά και τη δημιουργική εξέλιξη της συνθετικής του πρακτικής, η οποία συχνά αφογκράζεται τη νεωτερικότητα, ακόμη και την πρωτοπορία της οπερατικής Ευρώπης. Ας παραπέμψουμε στις «ρεαλιστικές» όπερες του Καρρέρ *Fior di Maria* (1867) και *Maria Antonietta* (1873), αλλά και στο ιμπρεσιονιστικό «Ξημέρωμα» της νεοκλασικιστικού ύφους όπερας *Μαραθών-Σαλαμής* (1887-1888).

51 Grout D. J. feat. Williams-Weigel H. 1988: 423.

52 Ο Λ. Πολίτης (1989: 165) επισημαίνει ότι και στο πρότυπο του Καρρέρ, την ποιητική *Κυρά Φροσύνη* του Βαλαωρίτη, συνδυάζεται το υπερφυσικό στοιχείο

Στη μετέπειτα σκηνική της πορεία και ιδίως προς τα τέλη του 19^{ου} αιώνα η όπερα αυτή συνδέθηκε με τον *Μάρκο Βότζαρη* και προσέλαβε τον χαρακτηρισμό «εθνικόν μελόδραμα». ⁵³ Εντούτοις, η καταχώριση της *Κυρά-Φροσύνης* στο «εθνικό» οπερατικό δραματολόγιο, επουδενί δεν την καθιστά έργο πατριωτικό. Ως προς τον χειρισμό του θέματος, παρατηρήσαμε ότι ο Καρρέρ αφηγείται μία ερωτική ιστορία, γεμάτη αισθησιασμό και θρησκευτικότητα, η οποία συνδέεται πολύ χαλαρά με την ελληνική επανάσταση. Κάποιες αντιτουρκικές αιχμές είναι σχεδόν ανεπαίσθητες, καθώς ούτε η Φροσύνη, ούτε ο Ιγνάτιος κάνουν ποτέ λόγο για τις εθνικές διεκδικήσεις της πατρίδας τους και για την καταπίεση που υφίστανται από τον ξένο ζυγό. Οι «Οθωμανοί» παρουσιάζονται μέσα στην όπερα ως αλλόφυλοι, αλλόθρησκοι, αυταρχικοί δυνάστες —όχι του υπόδουλου ελληνισμού, αλλά της Αυλής τους— και παράφοροι εραστές. ⁵⁴

Επιπροσθέτως, από μουσικής πλευράς, στο έργο αυτό είναι διάχυτο το τοπικό χρώμα και εμφανής η απόπειρα του συνθέτη να αποδώσει με γραφικό τρόπο ένα εξωτικό «μιλίε». Είδαμε παραπάνω ότι τα ηχητικά ακούσματα της *Κυρά-Φροσύνης* είναι περισσότερο τοπικά και κοινοτικά από ό,τι εθνικά. Στην περίπτωση αυτή λοιπόν ο Καρρέρ προβαίνει σε μία θεμιτή αισθητικά επιλογή: εμπλουτίζει την εθνική σχολή με ένα ακόμη έργο μη πατριωτικού περιεχομένου, αλλά ενδεδυμένο με την παραδοσιακόμορφη φορεσιά του εξωτισμού και του οριενταλισμού. ⁵⁵

Τη *Φροσύνη* θα ακολουθήσουν τρία ακόμη εθνικά μελοδράματα, η μονόπρακτη *Δέσπω* (1875), τονισμένη πάνω σε ελληνικό δημοτικόφανεσ λιμπρέτο, ο ημιτελής και χαμένος *Λάμπρος Κατσώνης* (ca. 1879) και η εντυπωσιακή *grand opéra Μαραθών-Σαλαμίς* (1887-1888), σε ελληνική, ιταλική και γαλλική γλώσσα. ⁵⁶ Με τις όπερες αυτές, αλλά και με δεκάδες εθνικού χαρακτήρα άσματα, ο Καρρέρ ως συνθέτης κάνει μεγάλα βήματα προς τη δημιουργία αυθύπαρκτης

με τη ρομαντική μεγέθυνση.

53 Ξεπαπαδάκου 2003α: 36.

54 Βλ. και Φιδετζής 2005: 16-19.

55 Βλ. και τη σχετική ανάλυση του C. Dahlhaus (1989: 38 και 304).

56 Ξεπαπαδάκου 2003β: 113-23.

ελληνικής μουσικής. Η περίπτωση του ανήκει εξ ολοκλήρου στην πανευρωπαϊκή εθνική μουσική σχολή. Όπως οι Ρώσοι ή οι Βοημοί ή οι Σκανδιναβοί συνάδελφοί του, έτσι και ο Καρρέρ προκρίνει την όπερα και τη φωνητική μουσική, ως κατάλληλο μουσικό και ιδεολογικό όχημα, στρέφεται προς το τοπικό χρώμα και τα εθνικά θέματα, επιλέγοντας ως υποθέσεις των μελοδραματικών του έργων επεισόδια από την πρόσφατη ελληνική ιστορία με πρωταγωνιστές τοπικούς και εθνικούς ήρωες. Συγχρόνως αναδιφά και μελετά τη μουσική της πατρίδας του, δηλαδή τα ελληνικά δημοτικά, αλλά και τα αστικο-λαϊκά τραγούδια του συρμού, εντάσσοντας μελωδίες, ρυθμούς, μοτίβα και χορούς στα έργα του. Μελοποιεί ελληνικά ποιήματα και φροντίζει για τη μετάφραση των λιμπρέτων του στην ελληνική γλώσσα, προσδοκώντας την ημέρα που τα έργα του θα ερμηνευθούν από ελληνικές φωνές. Παράλληλα, διατηρεί, όπως και άλλοι συνθέτες αδιαμφισβήτητα πολιτογραφημένοι ως «εθνικοί», λόγου χάρι ο Ρώσος Γκλίνκα, την παραδοσιακή μορφή της ιταλικής όπερας με τις ρομάντζες και τις άριες. Προκρίνει έτσι μία λιγότερο «βόρεια» και βαγκνερική, αλλά περισσότερο συνυφασμένη με το πολιτισμικό περιβάλλον όπου γεννήθηκε και μεγάλωσε, πλευρά του πολυσύνθετου αισθητικού κινήματος του ρομαντισμού. Τέλος, διακατέχεται από τον κοινό ανάμεσα στους Ευρωπαίους πρωτοπόρους της μουσικής «ιερό εγωισμό του καλλιτέχνη» που θεωρεί εαυτόν «πρώτον τῆς Ἑλλάδος μουσουργόν»⁵⁷ και ιδρυτή της εθνικής μουσικής σχολής.



Αύρα Ξεπαπαδάκου
Λέκτωρ
Τομέας Θεατρολογίας και Μουσικολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
avrax@phl.uoc.gr

⁵⁷ Καρρέρης 1887: 8 r., 14 v., 22 r.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

Αρχαιακό υλικό

Καρρέρης Π. 1887. *Άπομνημονεύματα του Καλλιτεχνικού μου Βίου*. Χειρόγραφο 28 σελίδων recto-verso, Ζάκυνθος: Μουσείο Σολωμού και Επιφανών Ζακυνθίων.

Έντυπα

Άσμοδαίος, (Αθηνών): 1875

Έρμούπολις, (Ερμουπόλεως): 1866

Πολιτεία, (Αθηνών): 1875

Φορολογούμενος, (Πατρών): 1879, 1882

Μελέτες

Baud-Bovy S., 2005. *Δοκίμιο για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*. Ναύπλιο: Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα.

Celletti R., 1991. *A History of Bel Canto*. Translation: Frederick Fuller. Oxford: Clarendon Press.

Dahlhaus C., 1982. *Realism in Nineteenth-century Music*. Μετάφραση: M. Whittall. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1989. *Nineteenth-century Music*. Μετάφραση: J. Bradford Robinson. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Grout D. J., feat. Williams-Weigel H., 1988. *A Short History of Opera*. New York: Columbia University Press.

Hobsbawm E. J., 2005. *Η εποχή του κεφαλαίου, 1848-1875*. Μετάφραση: Μ. Οικονομοπούλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

_____. 2007. *Η εποχή των αυτοκρατοριών, 1875-1914*. Μετάφραση: Κ. Σκλαβενίτη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Kimbell D., 1991. *Italian Opera*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smart M.-A., 2004. "Verdi, the Italian romanticism and the Risorgimento", στο: Balthazar L. S. (επιμ.) *The Cambridge Companion to Verdi*, Cambridge: Cambridge University Press, 29-48.

Vitti M., 1992. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Μετάφραση: Μ. Ζορμπά, απόδοση: Ε. Ι. Μοσχονάς. Αθήνα: Οδυσσεάς.

- Δε Βιάζης Σ., 1885. «Ελισαβέτιος Μαρτινέγκος», *Κυψέλη*. Ζάκυνθος: Δεκέμβριος 1885, 469-479.
- _____. 1887. «Ελισαβέτιος Μαρτινέγκος», *Ποιητικός Άνθών*. Ζάκυνθος: 1/3/1887: 396-400.
- Ζώης Χ. Λ., 1963. *Λεξικὸν Ἱστορικὸν καὶ Λαογραφικὸν Ζακύνθου Β΄*. Αθήνα: Ἐκ τοῦ Ἐθνικοῦ Τυπογραφείου.
- Λεωτσάκος Γ., 1992. «Οι χαμένες Ελληνικές όπερες ή ο αφανισμός του μουσικού μας πολιτισμού», *Επίλογος '92*. Αθήνα: Γαλαίος, 398-428.
- _____. 2003. *Παύλος Καρρέρ, Απομνημονεύματα και Εργογραφία*. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη & Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Τμήμα Μουσικών Σπουδών.
- Μαζαράκη Δ., 1984. *Το λαϊκό κλαρίνο στην Ελλάδα: Με είκοσι μουσικά παραδείγματα*. Αθήνα: Κέδρος.
- Ξεπαπαδάκου Α., 2003α. «Ο Μάρκος Βότζαρης του Παύλου Καρρέρ. Μία εθνική όπερα». *Μουσικός Λόγος, Εξαμηνιαία Επιθεώρηση Μουσικής* 5: 27-63.
- _____. 2003β. «Το πολυπαθές μελόδραμα *Μαραθών-Σαλαμίς*», *Παράβασις, Επιστημονικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπιστημίου Αθηνών* 5: 111-121.
- _____. 2005. *Ο Παύλος Καρρέρ και το Μελοδραματικό του Έργο, 1829-1896*. Διδακτορική διατριβή. Κέρκυρα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Τμήμα Μουσικών Σπουδών.
- _____. [2006]. «Μελόδραμα εις ἑλληνίδα φωνήν». Ο Ελληνικός Μελοδραματικός Θίασος του Ιωάννη Καραγιάννη, ένας περιπλανώμενος φορέας ελληνικότητας», άρθρο υπό δημοσίευση στα Πρακτικά του Διεθνούς Μουσικολογικού Συνεδρίου *Όψεις της ελληνικότητας στη μουσική*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο, Κρατική Ορχήστρα Αθηνών, Μέγαρο Μουσικής Αθηνών, 5-7 Μαΐου 2006.
- Παπαγεωργίου Π. Σ., 2005. *Από το γένος στο έθνος. Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους, 1821-1862*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Πολίτης Α., 2001 (επιμ.). *Το δημοτικό τραγούδι: Κλέφτικα*. Αθήνα: Βιβλιπωλείον της Εστίας.
- Πολίτης Λ., 1989. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Πούχγερ Β., 1995. *Ανιχνεύοντας τη θεατρική παράδοση. Δέκα μελετήματα*. Αθήνα: Οδυσσέας.

- Πυλαρινός Θ., 2003. *Επτανησιακή σχολή*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Ραυτόπουλος Ε. Γ., 1996. *Ο ριζοσπαστισμός στη μουσική και στην ποίηση*. Αθήνα: Κορυφή.
- Ρωμανού Κ., 2003. «Ιταλοί συνθέτες και ελληνική μουσική», *Εθνικοί Συνθέτες, "Επτά Ημέρες"* – *Η Καθημερινή*, 23/3/2003: 22-26.
- Σκλάβος Γ., 1964. «Η μουσική εις τὴν Ἐπτάνησον», *Παρνασσός, περιοδικὸν σύγγραμμα κατὰ τριμηνίαν ἐκδιδόμενον*. ΣΤ', 3 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1964): 480-497.
- Σφυρόερας Β., 1998. «Η ελληνική επανάσταση», *Ελλάς, Η ιστορία και ο πολιτισμός του ελληνικού έθνους από τις απαρχές μέχρι σήμερα*. Αθήνα: Πάπυρος, 65-85.
- Φιδετζής Β., 1999. «Ένας πρόδρομος και η μοίρα του», στο ένθετο έντυπο του ψηφιακού δίσκου: Παύλος Καρρέρ, *Η Κυρά-Φροσύνη*, Αθήνα: "Musurgia Greca", Lyra, ML 0669/70, 10-21.
- _____. 2005. «Έλληνες και Τούρκοι στο ελληνικό μελόδραμα», στο τεύχος *Alla Turca. Η Τουρκία στην κλασική μουσική, "Επτά Ημέρες"* – *Η Καθημερινή*, 20/11/2005, 16-19.
- Χατζηπανταζής Θ., 1986. *Τῆς ἀσιάτιδος μούσης έρασταί... Η ακμή του αθηναϊκού καφέ αμάν στα χρόνια της βασιλείας του Γεωργίου Α'.* Συμβολή στη μελέτη της προϊστορίας του Ρεμπέτικου. Αθήνα: Στιγμή.
- _____. 2002. *Από του Νείλου μέχρι του Δουνάβειως. Το χρονικό της ανάπτυξης του ελληνικού επαγγελματικού θεάτρου, στο ευρύτερο πλαίσιο της Ανατολικής Μεσογείου από την ίδρυση του ανεξάρτητου κράτους ως τη Μικρασιατική καταστροφή*. 2 τόμοι. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- _____. 2006. *Το ελληνικό ιστορικό δράμα από το 19^ο στον 20^ο αιώνα*. Ηράκλειο: Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Χιώτης Π., 1981. *Ιστορικά Άπομνημονεύματα Ἐπτανήσου Ζ'*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο Διονυσίου Νότη Καραβία.

Μουσικό υλικό

- Λύχνος υπό τὸν μόνδιον*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, αρ. ΠΕΚ 11, stereo, Μάρτιος 1999.

Ν. Χ. Μάντζαρος – Ν. Λαμπελέτ – Π. Καρρέρ, Αθήνα: Πολιτιστικό Κέντρο Δήμου Νέου Ηρακλείου, 1985.

Παύλος Καρρέρ, *Η Κυρά-Φροσύνη*. Αθήνα: “Musurgia Greca”, Lyra, ML 0669/70, 1999.

Λιμπρέτα

Marco Botzaris. Tragedia Lirica in quattro atti di Giovanni Caccialupi, Musica del maestro Paolo Carrer, Zante, Tipografia Parnaso, Sergio C. Raftani, 1860. 40 σελίδες. Φυλάσσεται στα Γενικά Αρχεία του Κράτους, Συλλογή Βλαχογιάννη, Κυτίον Δ 85. Επίσης στο Μουσείο Σολωμού και Επιφανών Ζακυνθίων, καθώς και στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος, Μοτσενίγειον Ίστορικόν Ἀρχεῖον Νεοελληνικῆς Μουσικῆς, φάκελος 778.

Μάρκος Βότσαρης. Μελόδραμα εἰς τέσσαρας πράξεις. Ποίησις Ἰωάννου Κατζιαλούπη, Μουσική τοῦ Ἑλληνοῦ διδασκάλου Παύλου Καρρέρη. Μετάφρασις ἐκ τοῦ Ἰταλικοῦ. Ἐν Ἑρμουπόλει Σύρου, τύποις Ρ. Πρίντεζη, 1866, 32 σελίδες. Φυλάσσεται στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη.

Α Ἑλληνικὸς Μελοδραματικὸς Θίασος. Διευθυντὴς Ἰ. Καραγιάννης. *Μάρκος Βότσαρης*, Ἐθνικὸν Μελόδραμα εἰς πράξεις 4. Ποίησις Ἰ. Κατσιαλούπη, κατὰ μετάφρασιν Ἀ. Γεράκη. Μουσική Π. Καρρέρ. Ἐν Βράιλα, ἐκ τοῦ πρώτου τυπο-λιθογραφείου Π. Μ. Πεστεμαλτζιοῦλου, 1890, 32 σελίδες. Φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Μάρκος Βότσαρης, Ἐθνικὸν Μελόδραμα εἰς πράξεις 4. Ποίησις Ἰ. Κατσιαλούπη, κατὰ μετάφρασιν Ἀ. Γεράκη. Μουσική Π. Καρρέρ. Ἐν Ὀδησσῷ ἐκ τοῦ πρώτου τυπο-λιθογραφείου Ν. Χρυσογέλου, 1894, 32 σελίδες. Φυλάσσεται στη Μπενάκειο Βιβλιοθήκη της Βουλῆς.

Μελοδραματικὴ Βιβλιοθήκη Φέξη. Ἐπιμέλεια Δ. Λαυράγκα. *Μάρκος Βότσαρης*, Ἐθνικὸν μελόδραμα εἰς πράξεις 3. Μουσική Π. Καρρέρ. Ἐν Ἀθήναις, Ἐκδοτικὸς οἶκος Γεωργίου Φέξη, 1909. Δακτυλόγραφο 25 σελίδων. Φυλάσσεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος, Μοτσενίγειον Ίστορικὸν Ἀρχεῖον Νεοελληνικῆς Μουσικῆς, φάκελος 778.

Frossini ossia *Una vendetta d'Ali-Pascia*. Melodramma tragico in quattro atti. Musica del maestro Paolo Carrer. Da rappresentarsi nel Teatro Apollo di Patrasso, Carnevale 1872-1873. Zante, Tipografia L' Auro-

ra, N. Condogiorga, 29 σελίδες. Φυλάσσεται στα Γενικά Αρχεία του Κράτους, Συλλογή Βλαχογιάννη, Δ 85, αριθμός 1424.

Μελοδραματική Βιβλιοθήκη Φέξη. Έπιμέλεια Δ. Λαυράγκα. *Ἡ Κυρά Φροσύνη καὶ ὁ Ἀλῆ-Πασᾶς*, μελόδραμα εἰς πράξεις 4. Μουσική Π. Καρρέρ. Ἐν Ἀθήναις, Ἐκδοτικὸς οἶκος Γεωργίου Φέξη, 1909. Φυλάσσεται σε χειρόγραφη καὶ δακτυλόγραφη μορφή στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος, Μοτσενίγειον Ἱστορικὸν Ἀρχεῖον Νεοελληνικῆς Μουσικῆς, φάκελος 627, αριθμός 7 & 8.

Λογοτεχνικό υλικό

Βαλαωρίτης Α., 1859. *Ἡ Κυρά Φροσύνη, ποίημα εἰς τέσσαρα ἄσματα διηρημένον*. Κέρκυρα: Ἐρμῆς.

_____. 1981. *Ποιήματα καὶ πεζὰ Β'*. Αθήνα: Ἴκαρος.

Παλαμάς Κ., 1964. *Οἱ καημοὶ τῆς λιμνοθάλασσας, Ἄπαντα Ε'*. Αθήνα: Μπίρης-Γκοβόστης.

Πολίτης Γ. Ν., χ.χ. *Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ*. Αθήνα: Ἱστορικὴ Ἐρευνα.



The national element in Ionian opera. The case of Pavlos Carrer

A. ΞΕΠΑΠΑΔΑΚΟΥ

Summary

DURING THE 19th century, exoticism and folklorism, two aesthetic tendencies which originated in the common ground of nationalism, enjoy pan-european appeal. Especially in the field of music, folklorism was connected to the romantic discovery of elements of “national spirit” in the folk tunes of the country, while exoticism prepared the ground for the constitution of national schools of music in Europe.

The first national school of music in Greece was developed outside the borders of the Modern Greek State, by the western-bred musicians of the Ionian Islands. Pavlos Carrer of Zakynthos, one of the mainstays of the Ionian school of music of the 19th c., is in essence the first Greek music composer to put forward a complete collection of vocal works with national subjects, Greek-language libretti and lyrics and melodies inspired by the folk, as well as the urban popular tradition of Greece.

This article examines the double function of the national element in two Greek-inspired operas by Carrer, *Marco Botzaris* and *Kyra-Frossini*. In these two works, the composer, through his manipulation of language and music, exploits folklorism and exoticism in order to inaugurate his musical “system”, to advertise his nationalistic expressive pursuits and to create a national imagery of sound and scenery.

Ο Άγγελος Τερζάκης ως λυρικός καλλιτέχνης¹

Ο ΑΓΓΕΛΟΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ, πνεύμα ανήσυχο, υπήρξε μια από τις πιο σημαντικές πνευματικές φυσιογνωμίες του τόπου μας. Πολλά έχουν γραφτεί κατά καιρούς για τον ίδιο και το έργο του, ωστόσο σκοπός του παρόντος δεν είναι η ανακύκλωση σκέψεων για τις δραστηριότητές του, που είναι γνωστές στους περισσότερους, αλλά η διερεύνηση άγνωστων ή λιγότερο γνωστών πτυχών του. Έτσι, βασικός πυρήνας της έρευνας είναι η πλούσια μουσική δραστηριότητα που ανέπτυξε ο Τερζάκης μια συγκεκριμένη περίοδο της ζωής του, πριν να γίνει γνωστός με τις λογοτεχνικές και θεατρικές δημιουργίες του. Η ενασχόλησή του με τη μουσική δημιουργεί προβληματισμούς τους οποίους θα εξετάσουμε, αφού νωρίτερα αναφερθούμε στα πρώτα του μουσικά βήματα και στο μουσικό του υπόβαθρο.

Ο Τερζάκης ξεκίνησε, όπως το έθεταν οι κανόνες της καλής κοινωνίας της εποχής του, μαθήματα πιάνου. Αργότερα έκανε και

1 Για τη συγκεκριμένη έρευνα βοηθητικό στάθηκε το συμπόσιο με αφορμή τη συμπλήρωση των εκατό χρόνων από τη γέννηση του Α. Τερζάκη που διοργανώθηκε από το Μέγαρο Μουσικής Αθηνών σε συνεργασία με τις Εκδόσεις «Εστία» στις 23 Νοεμβρίου 2007. Επιπλέον σημαντική υπήρξε η προσωπική επαφή με τον γιο του, Δημήτρη, τον οποίο και ευχαριστούμε θερμά. Κατά τη διάρκεια της συνάντησής μας στις 12 Σεπτεμβρίου 2007, που έγινε με σκοπό την πραγματοποίηση μιας εκδήλωσης στις 27 Μαρτίου 2008 για τον Άγγελο Τερζάκη στο πλαίσιο του Φεστιβάλ της Πάτρας (Τομέας Διαλέξεων/Σεμιναρίων), ο Δημήτρης Τερζάκης, καταξιωμένος παγκοσμίως συνθέτης και καθηγητής, μας έδωσε πολύτιμες πληροφορίες για τον πατέρα του.

βιολοντσέλο στο οποίο ήταν αρκετά προχωρημένος, αλλά ο γιατρός τού απαγόρευσε να συνεχίσει, όταν έπαθε πλευρίτιδα.² Εκτός από τα μαθήματα του άρεσε να ακούει μουσική ρομαντικής περιόδου και κυρίως όπερα, ιταλική (Βέρντι) και γερμανική (Βάγκνερ). Ο Δημήτρης Τερζάκης θυμάται τον πατέρα του να του εκθέτει τις απόψεις του για τους οπερατικούς συνθέτες: «Το ταλέντο του συνθέτη δεν είναι απαραίτητα και θεατρικό. Αυτό εξηγεί γιατί πολλοί μεγάλοι συνθέτες δεν έγραψαν όπερα. Ο θεατρικός συνθέτης είναι ένα ειδικό ταλέντο και αυτό το ταλέντο το έχουν κυρίως οι Ιταλοί. Ο Βέρντι ξέρει να κάνει αυλαίες».³

Αλλά από πού πήρε τα πρώτα του ερεθίσματα; Όπως μαθαίνουμε από τον ίδιο στο παρακάτω απόσπασμα, τα πήρε από την οικογένειά του, όταν ακόμα ήταν παιδί στο Ναύπλιο:

Μέσα στις πιο μακρινές παιδικές μου θύμισες, εκεί κάτω στη γριά οχυρή βενετσιάνικη πολιτεία, στο παλιό το σπίτι στο χαγιάτι και τα φούλια, βρίσκεται και ένα γραμμόφωνο. Λέγανε πως είναι το πρώτο ίσως γραμμόφωνο με δίσκους που ήρθε στην Ελλάδα! Ίσαμε τότε ξέρανε μονάχα τ' άλλα με τον κύλινδρο [...]

Το γραμμόφωνο, λοιπόν, είχε μαζί και ένα κουτί δίσκους. Όπερες μου τις είπαν, «όπερες» τις έλεγα. Τα βράδια έρχονταν οι συγγενείς να τις ακούσουν. Οι μορφωμένοι έκαναν τον έξυπνο:

Αυτό είναι Λουτσία, τούτο Τραβιάτα, λέγανε δίχως να κοιτάζουν την επιγραφή και τις σφύριζαν επιδεικτικά προλαβαίνοντας δυσάρεστα τη μελωδία, καθώς μουρμουρίζανε πριν από τον ψάλτη, οι φανατικοί της ενορίας τον εσπερινό. Όμως εμένα δύο δίσκοι είχανε κάνει τότε ξεχωριστή εντύπωση: στον ένα κάποια στιγμή άκουγες να ξεσπάει ένα βαρύφωνο και αλλόκοτο γέλιο. Αργότερα

2 Από την ομιλία του Δημήτρη Τερζάκη στο συμπόσιο για τη μνήμη του πατέρα του, ό.π. και Τερζάκης Δ. 2004: 28.

3 Σύμφωνα με τον Δημήτρη Τερζάκη, ο πατέρας του τον μύησε στα μυστικά της δραματουργίας. Έλεγε ότι «η όπερα θα πρέπει να έχει μια απλή ιστορία, διάφανη ορχήστρα, που να χαρακτηρίζει τις καταστάσεις, αντιθέσεις και συγκρούσεις».

έμαθα πως είναι η σερενάτα του Σατανά στον Φάουστ. Στον άλλο, τραγουδούσε κάποιος ελληνικά, ένα ρωμείο λεβέντικο τραγούδι. Το τραγούδι το έμαθα αμέσως και μαζί με το όνομα του τραγουδιστή. Το 'λεγε μόνος του, με φωνή μπάσα, μόλις ακουμπούσες τη βελόνα: ο Γέρο-Δήμος, παρά του Νικολάου! [...]⁴

Ο Τερζάκης λάτρευε επίσης το τραγούδι και σπούδασε μονωδία στην τάξη της Μαρίκας Φωκά-Καλφοπούλου. Είχε επίσης πάρει μαθήματα από τον Αλέκο Σκούφη.⁵ Έπειτα γράφτηκε στο Ωδείο Αθηνών στην τάξη του Κωστή Νικολάου⁶ με τον οποίο συνέχισε τις σπουδές του. Η φωνή του έκανε ιδιαίτερη εντύπωση: «ήταν βαριά, σα να έβγαινε από πολύ βαθιά, και αρμονική, μια φωνή με μουσικότητα».⁷ Ο ίδιος αφηγείται για το πώς ξεκίνησαν οι αναζητήσεις του:

[...] Έμαθε και ο παλιός του, ο τελευταίος ακροατής, να σφυρίζει τις όπερες με τους «μορφωμένους». Μαθητής του Γυμνασίου στην Αθήνα και ύστερα φοιτητής είχε μεταφέρει τη μουσικοπληξία του στη γαλαρία των «Ολυμπίων». Ένα τάλιρο χάρτινο η θέση, πάνω στο σανιδένιο πάγκο που χωρούσε είκοσι ή και διακόσιους ακροατές. Μια παρέα φανατική παρωδία βρεφική μελοδραματικού θιάσου, με τους τενόρους της, τους βαρύτονους και τους μπάσους, κουβαλιόταν εκεί κάθε κυριακάτικο απόγευμα. Πηγαίναμε δύο τρεις ώρες πριν από την παράσταση και παίρναμε μαζί μας και το κολατσιό μας. Όταν έκανε ζέστη, βγάζαμε τα σακάκια μας και καθόμασταν πάνω, για να βλέπουμε πιο καλά. Φωνάζαμε τους ήρωες της βραδιάς με ονόματα οικεία σαν παλιοί γνώριμοι [...]

Τελευταίος πιστός κι αμετάπειστος από όλη την παλιά συντροφιά των μουσόπληκτων, που είχε ακολουθήσει κιό-

4 Τερζάκης Α. 1989: 103.

5 Διάσημος βαρύτονος, βλ. Ζάππας 1980α: 152 και Ζάππας 1980β: 20.

6 Ο Νικολάου δίδασκε στο Ωδείο Αθηνών από το 1924 ως το 1930.

7 Πετσάλης-Διομήδης 1980: 11.

λας πρακτικούς δρόμους, αναδύομαι κάθε τόσο από τα φιλολογικά υπόγεια για ν' ανέβω τις σκάλες των ωδείων [...]

Στο Ωδείο Αθηνών, όπου ο Νικολάου είχε διοριστεί και της μελοδραματικής, παρουσιάστηκα μια μέρα γεμάτος σκληρές αμφιβολίες για τη σοβαρότητά μου...Είχα την εντύπωση πως το μελόδραμα θα σταθεί για μένα σανίδα σωτηρίας. Δεν ήταν το μεταίχμιο όπου οι δύο τέχνες αγγίζονταν, ταυτίζονταν ίσως κι η επιβίωση μάλιστα της Αττικής Τραγωδίας, όπως δογματίζε ο Βάγκνερ [...].⁸

Όμως δεν έμεινε μόνο στα μαθήματα ορθοφωνίας αλλά παρακολούθησε και μαθήματα μελοδραματικής τέχνης που τον βοήθησαν αργότερα στις παραστάσεις και στις συναυλίες στις οποίες έλαβε μέρος. Ο Τάσος Ζάππας αναφέρει ότι ο Τερζάκης έδινε συναυλίες στον «Παρνασσό» και τα «Ολύμπια» ως το 1932 και μάλιστα τον είχε παρακολουθήσει να τραγουδάει στη σκηνή του Ωδείου Αθηνών διωδίες από τις όπερες *Θαΐς* και *Σαπφώ* του Μασνέ και από το *Ριγκολέτο* του Βέρντι παρέα με τη *leggera soprano* Μίνα Κυριακού.⁹ Ανάμεσα στους ρόλους που ενσάρκωσε¹⁰ ήταν ο Ρουίζ στο *Τροβατόρε* του Βέρντι (1927-Ολύμπια), ο ρόλος του πρωθυερέα στο *Οιδίπους επί Κολωνών*¹¹ του Σακκίνι (1928),¹² ο Αμονάστρο από την

8 Τερζάκης Α. 1989: 105.

9 Ζάππας 1980β.

10 «[...]είχε θαυμάσια φωνή βαρύτονου, εξαιρετη σε ποιότητα και μεγάλη σε έκταση και ποσότητα έτσι που τον βόλευε να καταπιάνεται με την ερμηνεία συχνά πολύ δύσκολων ρόλων[...]» βλ. Ζάππας 1980α: 152 και 154.

11 Το 1975 ο Τερζάκης μετέφρασε την ομώνυμη τραγωδία του Σοφοκλή, βλ. *Νέα Εστία*, τχ.1153-1191 και αρχείο «Αγγελου Τερζάκη», Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, ΦΑΚ.22, υποφ.4. Άραγε η επιλογή της συγκεκριμένης τραγωδίας να συνδέεται με το ότι ο Τερζάκης είχε παίξει στη συγκεκριμένη όπερα;

12 Δόθηκαν τέσσερις παραστάσεις, στις 20 και στις 23-25 Μαΐου 1928. Από εφημερίδες της εποχής μαθαίνουμε πώς η προβλεπόμενη παράσταση της 18^{ης} Μαΐου 1928 αναβλήθηκε λόγω αδιαθεσίας των πρωταγωνιστριών Βυζαντίου και Πάπαπα (βλ. *Εμπρός* και *Καθημερινή* 18/05/1928). Τον ομώνυμο ρόλο ενσάρκωσε ο Κ. Νικολάου και τον ρόλο της Αντιγόνης η Μ. Βυζαντίου (*Πρωία* 21/05/28). Συμμετείχαν επίσης η ορχήστρα και η μεκτική χορωδία του ωδείου

Αϊντα του Βέρντι, ένας από τους δυσκολότερους ρόλους για βαρύτονο (1929-Ολύμπια),¹³ ο Απόλλωνας από την *Άλκηστη* του Γκλουκ (1929-Ολύμπια),¹⁴ ο *Δον Πασκουάλε* στο ομώνυμο έργο του Ντονιτσέτι (1930) και ο Σκάρπια από την *Τόσκα* (Ολύμπια)¹⁵ του Πουτσίνι. Ο ίδιος λέει για τις παραστάσεις:

[...] Μια μικρή ασήμαντη αφορμή αρκεί για να σε τινάξει στο σανίδι. Δίπλα σε μας τους μαθητές του, ο Νικολάου έπαιξε δύο φορές. Πρώτα στον Οιδίποδα επί Κολωνών, έπειτα τον αρχιερέα στην *Άλκηστη* του Γκλουκ [...] έτσι έγινε και σε μένα η τιμή να εμφανιστώ δίπλα στο δάσκαλό μου. Κρατούσα στον Οιδίποδα το ρόλο του αρχιερέα. Και από τη γαλαρία του μελοδράματος μετεπήδησα στη σκηνή [...] Ο Βάσος Αργύρης τώρα ένας από τους πρώτους τενόρους της κρατικής όπερας του Βερολίνου και τότε συμμαθητής μου, συνεχίζοντας τις σπουδές του με το Νικολάου, ετοιμαζόταν σύγκαιρα για το ταξίδι του στο

υπό την διεύθυνση του Ι. Μπούτνικοφ. Η σκηνογραφία έγινε από τον Αρμενόπουλο (βλ. *Εμπρός* 18-19/05/1928, και *Σκριπ* 19/05/28). Όπως πληροφορούμαστε πρέπει να υπήρχε και δεύτερη διανομή για τους βασικούς ρόλους. Η *Πρωία* 23/05/1928 και το *Ελεύθερο Βήμα* 21/05/28 αναφέρουν ότι η διανομή των βασικών ρόλων αλλάζει στην παράσταση της 23^{ης} Μαΐου: Οιδίπους–Μολότσος, Αντιγόνη–Σώσου, Εριφίλη–Σκερτσίου και Αθηναία–Λαμπρινίδου. Ωστόσο στην τελευταία παράσταση της 25^{ης} Μαΐου ο Νικολάου πάλι ενσάρκωσε τον Οιδίποδα (βλ. *Ελεύθερο Βήμα* 25/05/1929).

- 13 Για τη συγκεκριμένη παράσταση η κριτική της *Καθημερινής* 20/05/1929 αναφέρει ότι «[...] η Βυζαντίου έδειξε όλο το ταλέντο της όπως και ο τενόρος Ν. Φωτεινός ομοίως και οι κκ. Α. Τερζάκης και Μολότσος [...]».
- 14 Η όπερα παρουσιάστηκε στα ελληνικά σε μετάφραση του Σκλάβου. Πραγματοποιήθηκαν δύο παραστάσεις: στις 30/05/1929 και στις 01/06/1929 (βλ. *Πρωία* 22/05/1929). Ο Νικολάου υποδυόταν τον Αρχιερέα του Απόλλωνα, ο τενόρος Δελένδας τον Άδμητο και η Βυζαντίου την Άλκηστη (βλ. *Πρωία* 28-29/05/1929). Η μουσική διεύθυνσή του ήταν του Ι. Μπούτνικοφ. Μάλιστα στην εφημερίδα *Σκριπ* της 26^{ης} Μαΐου 1929 το όνομα του Τερζάκη διακρίνεται ανάμεσα στα ονόματα των συντελεστών. Επρόκειτο για συναυλία των τελειόφοιτων της Μελοδραματικής σχολής Αθηνών (βλ. *Ελεύθερο Βήμα* 30-31/05/1929). Ο κριτικός της *Καθημερινής* στις 02/06/1929 γράφει για την παράσταση: «[...] ο υποκριθείς τον Ηρακλέα [...] ήτο ξένος προς τον ρόλο του, όπως και ο υποκριθείς τον Απόλλωνα (Τερζάκης) [...]».
- 15 Ζάππας 1980α: 154.

εξωτερικό. Ο Νικολάου, για να τον διευκολύνει, ετοίμασε μια εμφάνιση της Σχολής του με την Τόσκα στα Ολύμπια. Εκείνη τη βραδιά είναι που είδα, για πρώτη φορά, το Νικολάου να κλαίει από τη συγκίνησή του σαν παιδί, καθώς, μετά το φινάλε της πρώτης πράξης, βγαίναμε από τη σκηνή. Μετά το τέλος της δεύτερης πράξης, όπου κι ο ρόλος του Σκάρπια που υποδύομαι τελικά, δέχτηκα στο καμαρίνι μου την πιο αναπάντεχη και πιο συγκινητική της σύντομης καριέρας μου επίσκεψη: ήταν ένας νέος φτωχά ντυμένος και άγνωστος μου. Η επιείκειά του στάθηκε μακρόθυμη ως το σημείο να με συγχαρεί: «δε με γνωρίζετε, κύριε, μου είπε, μα είμαι ο... αντιπρόσωπος της γαλαρίας! Και να το ξέρετε η δική μας η γνώμη είναι που βαραίνει!». Τώρα που τα ξαναθυμάμαι μένω εκστατικός, γιατί το βρίσκω περισσότερο ταιριαστό για φινάλε σε διήγημα παρά σε περιστατικό της πραγματικής ζωής. Κι όμως έγινε... Αντιπρόσωπος της γαλαρίας τάχα δεν ήμουνα και εγώ, που το εμψυχωτικό δαιμόνιο του Νικολάου είχε χειραγωγήσει, τόσο αναπάντεχα, ως τη σκηνή; [...]¹⁶

Η έντονη μουσική δραστηριότητα του μεγάλου μας λογοτέχνη, που, σύμφωνα με τον ίδιο ξεκινάει από τα γυμνασιακά χρόνια και αναπτύσσεται στα εφηβικά χρόνια της ζωής του, δημιουργεί τον παρακάτω προβληματισμό: για ποιο λόγο ο Τερζάκης ακολουθεί τέτοιες εξειδικευμένες μουσικές σπουδές; Ο Δημήτρης Τερζάκης κάνει λόγο για μια εκμυστήρευση του πατέρα του που δεν είναι ευρέως γνωστή: ο Άγγελος σκεφτόταν σοβαρά να γίνει λυρικός τραγουδιστής.¹⁷ Ο Δημήτρης εξηγεί ότι δεν πραγματοποίησε την επιθυμία του γιατί αντιμετώπιζε δυσκολία στην ψηλή φωνητική

¹⁶ Τερζάκης Α. 1989: 106.

¹⁷ Ο Δημήτρης Τερζάκης εξηγεί ότι γι' αυτό τον λόγο ο πατέρας του δεν αντέδρασε όταν του ανέφερε ότι θέλει να ασχοληθεί επαγγελματικά με τη μουσική. Μάλιστα υποστηρίζει πως ήταν κρυφή επιθυμία του Άγγελου να ασχοληθεί ο γιος του επαγγελματικά με τη μουσική. Ίσως επειδή ο ίδιος δεν πραγματοποίησε την επιθυμία του;

περιοχή, γεγονός που θα τον δυσκόλευε στη μετέπειτα καριέρα του, εφόσον η φωνή του ήταν κατάλληλη για το λυρικό ρεπερτόριο του Βέρντι ο οποίος γράφει ψηλά το μέρος του βαρύτονου. Το συγκεκριμένο πρόβλημα θα τον δυσκόλευε περισσότερο με την πάροδο της ηλικίας. Από μουσικής πλευράς θεωρείται ένας πιθανός λόγος που ωστόσο στην περίπτωση του Τερζάκη δεν έχει επιβεβαιωθεί.

Υπάρχει και η άποψη η οποία υποστηρίζει πως σταμάτησε γιατί ο Νικολάου έφυγε από το Ωδείο, οπότε η τάξη του για να δείξει τη λύπη της για την αποχώρησή του δεν ξαναπήγε στο μάθημα και έτσι ο Άγγελος δεν απέκτησε το δίπλωμά του.¹⁸ Ωστόσο την άποψη αυτή αντικρούει η μαρτυρία του ίδιου του Τερζάκη ο οποίος αναφέρει ότι μετά την αποχώρηση του Νικολάου από το Ωδείο Αθηνών (1930) γράφτηκε στην Ωδική και Μελοδραματική Ακαδημία, σχολή που ίδρυσε ο δάσκαλός του.¹⁹

Τι στάθηκε τελικά εμπόδιο στη λυρική του καριέρα; Ο ίδιος σε μια αχρονολόγητη επιστολή του στον Τάσο Ζάππα αναφέρει ότι αποφάσισε να αποχωρήσει από το μουσικό χώρο παρόλο που, όπως αποδεικνύεται από τα λεγόμενά του, ήταν σημαντικό για τον ίδιο, έπειτα από πρόβλημα υγείας:

[...] Το μελόδραμα για μένα, ύστερα από τον τελευταίο κλονισμό της υγείας μου, ανήκει οριστικά, για πάντα στα περασμένα. Οριστικά αποτραβιέμαι πια στη γωνιά μου. Μα τα περασμένα είναι για μένα μια ολόκληρη εποχή που κλείνει μαζί τους [...]. Τη θυμάμαι. Και θα την θυμάμαι για πολύ ακόμα, ίσως για πάντα. Δεν ξέρω πια αν είναι το μελόδραμα που θυμάμαι ή μιαν εποχή της ζωής μου, την καλύτερη. Την πρώτη νιότη [...].²⁰

18 Μάτσας 1952: 759.

19 Τερζάκης Α. 1989: 106-107. Ο ρόλος του Σκάρπια από την όπερα *Τόσκα* που ενσάρκωσε ο Τερζάκης ήταν κατά τη διάρκεια της μαθητείας του στη σχολή του Νικολάου. Και επίσης Ζάππας 1980α: 153.

20 Ζάππας 1980α: 155. Ο Ζάππας υποστηρίζει πως ο Τερζάκης αποφάσισε να αποτραβηχτεί από τις ωδικές ροπές καθώς ωριμάζοντας έκρινε ότι δεν ήταν γι' αυτόν και ίσως να τις θεωρούσε ολισθήματα. Βλ. Ζάππας 1980β.

Υπάρχουν περιπτώσεις όπου συγκεκριμένα προβλήματα υγείας εμποδίζουν ή ταλαιπωρούν την πορεία ενός λυρικού καλλιτέχνη. Δεν είναι κατανοητό σε ποιο πρόβλημα αναφέρεται ο Τερζάκης χρησιμοποιώντας τον όρο «κλωνισμό υγείας». Πρόβλημα στις φωνητικές χορδές; Κάποιο άλλο πρόβλημα; Και ποιο; Υπάρχουν, ωστόσο, επιβεβαιωμένες αποδείξεις για την ταλαιπωρημένη του υγεία: το αρχείο του συγγραφέα²¹ περιλαμβάνει επιστολές του πατέρα του οι οποίες χρονολογούνται από τον Ιούλιο 1936 ως τον Σεπτέμβριο 1936.²² Παραλήπτης είναι ο Άγγελος που εκείνη την περίοδο βρισκόταν στο Καρπενήσι. Αν και οι επιστολές είναι δυσανάγνωστες, μπορούμε να διακρίνουμε από το περιεχόμενό τους την ανησυχία των γονιών του, καθώς κάποιο πρόβλημα υγείας, που δεν αναφέρεται με σαφήνεια στις επιστολές, ταλαιπωρούσε τον Άγγελο. Όπως προαναφέρθηκε, αυτό συμβαίνει το καλοκαίρι του 1936. Ο Τερζάκης είχε ήδη σταματήσει τις παραστάσεις από το 1932. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν είχε κάποιο χρόνια πρόβλημα υγείας που τον ταλαιπωρούσε ή αν το πρόβλημα που τον ανάγκασε να εγκαταλείψει το τραγούδι είναι άλλο από αυτό του 1936. Στο αρχείο υπάρχουν και κάποιες άλλες λιγοστές πληροφορίες που έχουν να κάνουν με θέματα υγείας του συγγραφέα οι οποίες όμως είναι άσχετες²³ και χρονολογούνται το 1966. Δυστυχώς, λοιπόν, δεν έχουμε μια καθαρή εικόνα για να μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι τη λυρική καριέρα του Τερζάκη την ανέκοψε ένα σοβαρό πρόβλημα υγείας.

Προσπαθώντας να φέρουμε στο φως αυτή την καλλιτεχνική πτυχή του Τερζάκη και ταυτόχρονα να εξηγήσουμε την απότομη διακοπή της είναι σημαντικό να υπενθυμίσουμε κάποιες άλλες δραστηριότητες του τις οποίες ανέπτυξε την ίδια περίοδο παράλληλα με τη μουσική σκηνή. Όπως ο ίδιος αναφέρει στην επιστολή του στον Ζάππα, αλλά

21 Σε αυτό το σημείο θέλουμε να εκφράσουμε τις ευχαριστίες μας στην υπεύθυνη του Αρχείου κ. Λήδα Κωστάκη.

22 Αρχείο «Άγγελου Τερζάκη», Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, ΦΑΚ. 28, υποφ. 1.

23 Μικροβιολογικές εξετάσεις, νοσηλεία στη Γερμανία όπου έκανε εγχείρηση καταρράκτη, αυτόγραφο σημείωμα με οδηγίες για κάποια θεραπεία. Βλ. Αρχείο «Άγγελου Τερζάκη», Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Ενότητα Προσωπικά/διάφορα ΦΑΚ. 31, υποφ. 2.

και όπως επιβεβαιώνεται από τις χρονολογίες των παραστάσεων, πρόκειται για τα χρόνια της «πρώτης νιότης» του.²⁴ Την ίδια περίοδο έκανε παράλληλα την πρώτη του εμφάνιση στον κόσμο των γραμμάτων με τις συλλογές διηγημάτων *Ο ξεχασμένος* (1925) και *Φθινοπωρινή συμφωνία* (1929), σπούδαζε νομική οπότε και το 1929 —χρονιά που ενσάρκωσε τον Αμονάστρο στην *Αίντα* και τον Απόλλωνα στην *Άλκηστη*— έλαβε την άδεια ασκήσεως του επαγγέλματος το οποίο άσκησε δύο χρόνια πριν το παρατήσει οριστικά.²⁵

Λαμβάνοντας υπόψη όλη αυτή την παράλληλη καλλιτεχνική και συγγραφική δραστηριότητα, αναρωτιόμαστε μήπως, τελικά, ο λόγος που του ανατρέπει τα σχέδια είναι άλλος; Μήπως ο έφηβος, τότε, Τερζάκης αναζητώντας την επαγγελματική του πορεία βρέθηκε μπροστά σε τρεις επιλογές, τη δικηγορία, το λυρικό θέατρο και τη συγγραφή, με τις οποίες ασχολήθηκε ταυτόχρονα και πιθανότατα να προτίμησε, ως εσωστρεφής και συνεσταλμένος χαρακτήρας, το μοναχικό γραφείο, από την έκθεση στην αίθουσα του δικαστηρίου και την έκθεση στη σκηνή; Η υπόθεση αυτή αν και δεν μπορεί, προς το παρόν, να εξακριβωθεί μπορεί, ωστόσο, να παρουσιαστεί ως μια σοβαρή πιθανότητα η οποία μας κάνει να αναλογιστούμε πόσο διαφορετικά θα είχε εξελιχτεί η καριέρα του Τερζάκη αν τελικά διέπρεπε στον καλλιτεχνικό χώρο αλλά και πόσο άδειος θα έμενε ο λογοτεχνικός/θεατρικός κόσμος! Ωστόσο από τις λίγες πληροφορίες που έχουμε, συμπεραίνουμε ότι και στη λυρική σκηνή θα είχε πολλά να δώσει.

Είναι σημαντικό επίσης να αναφερθεί ότι παρόλο που η λυρική του καριέρα δεν εξελίχτηκε, η μουσική κατάρτιση που είχε αποδεί-

24 Υπενθυμίζουμε ότι γεννήθηκε το 1907. Άρα όταν ξεκίνησε να εμφανίζεται σε παραστάσεις ήταν μόλις είκοσι χρονών!

25 Βλ. αυτόγραφο βιογραφικό του συγγραφέα στο αρχείο «Άγγελου Τερζάκη», Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, ΦΑΚ. 31, υποφ. 3. Εντύπωση προκαλεί ότι ο συγγραφέας στο βιογραφικό αποσιωπά τις μουσικές του σπουδές. Οι φίλοι του, ωστόσο, τον αναφέρουν ως «βαρύτονο και λογοτεχνικό-δραματικό συγγραφέα» (βλ. Ενότητα αλληλογραφία, ΦΑΚ. 28, υποφ. 5 επιστολή Γιάννη Λυγίζου, αρχιτέκτονα, 24/4/37) και αναγνωρίζουν ότι «συνδυάζει την λογοτεχνική γνώση και την μουσική» (βλ. Ενότητα αλληλογραφία, ΦΑΚ. 27, υποφ. 3, επιστολή Τάσου Ζάππα στις 7/11/27).

χτηκε ότι του χρησίμευσε στα επόμενα χρόνια της ζωής του και συνδέθηκε, άλλοτε άμεσα, άλλοτε έμμεσα, με τις δραστηριότητές του. Διαφορετικά περιστατικά το αποδεικνύουν. Ένα από αυτά είναι η εναρκτήρια παράσταση που δόθηκε στη σημερινή Εθνική Λυρική Σκηνή, η οποία στα χρόνια εκείνα ήταν παρακλάδι του τότε Βασιλικού, μετέπειτα Εθνικού, Θεάτρου. Πρόκειται για τη *Νυχτερίδα* του Στράους η οποία ήταν μια διασκευή στα ελληνικά²⁶ του Άγγελου Τερζάκη. Για ένα μουσικοθεατρικό είδος όπως αυτό της οπερέτας η προσαρμογή της γλώσσας, κυρίως για τα τραγουδιστικά μέρη, δεν είναι εύκολη και χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή. Για αυτό το λόγο είναι σημαντικό ο μεταφραστής να έχει μουσικές γνώσεις που θα του χρησιμεύσουν στη σχέση της μουσικής με τον λόγο και στη μουσική προσωδία. Ποιος λοιπόν καταλληλότερος από τον Τερζάκη!

Ένα επιπλέον γεγονός είναι η πρώτη επαγγελματική εμφάνιση της Μαρίας Κάλλας ερμηνεύοντας την Τόσκα²⁷ από την ομώνυμη όπερα του Πουτσίνι, ρόλος που την καθιέρωσε ως λυρική καλλιτέχνη και που η ντίβα οφείλει στον Τερζάκη.²⁸ Μάλιστα η συγκεκριμένη επιλογή έφερε αντιμέτωπους τον Τερζάκη με τον Οδυσσέα Λάππα, διάσημο τενόρο της εποχής και μέλος της καλλιτεχνικής επιτροπής του Βασιλικού Θεάτρου στην οποία ήταν και ο Τερζάκης: ο ένας έχοντας αντιληφτεί το ταλέντο της άγνωστης, μέχρι τότε, χορωδού επέμενε ότι η νεαρή ήταν ικανή να ενσαρκώσει τον ρόλο,²⁹ ενώ ο άλλος διαφωνούσε υποστηρίζοντας ότι ο ρόλος ήταν δύσκολος και γεμάτος απαιτήσεις. Για ακόμα μια φορά η μουσική κατάρτιση του Τερζάκη σε συνδυασμό με την προηγούμενη εμπειρία στον χώρο του μελοδράματος τον έκαναν να είναι διορατικός και να ξεχωρίζει τα ταλέντα. «Ήταν ερασιτέχνης μουσικός, με μάτι επαγγελματία» όπως χαρακτηριστικά διαπιστώνει ο γιος του.

26 Αρχείο «Άγγελου Τερζάκη», Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, ΦΑΚ. 22, υποφ. 5.

27 27 Αυγούστου του 1942, θέατρο «Ολύμπια».

28 Ωστόσο οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι απόψεις δίστανται σχετικά με την ανάδειξη της Μ. Κάλλας. Το συγκεκριμένο γεγονός υποστηρίζεται από τον Δημήτρη Τερζάκη. Ο γιος, όμως, του Κωστή Μπαστιά, υποστηρίζει ότι ο Κ. Μπαστιάς, Διευθυντής του Βασιλικού Θεάτρου στο οποίο υπαγόταν τότε η Ε.Λ.Σ., ήταν αυτός που ανέδειξε την καλλιτέχνη (βλ. Μπαστιάς 2005: 344).

29 Τερζάκης Δ. 2004: 29.

Ακόμα και το συγγραφικό του έργο είναι «μουσικά» εμπνευσμένο: η μεγάλη σημασία που έδινε στη σχέση λόγου–μουσικής το αποδεικνύει έμπρακτα. Ο Τερζάκης πίστευε ότι τα καλοδουλεμένα, σε γλώσσα, έργα δεν έχουν την ανάγκη μουσικής, γιατί είναι από μόνα τους μουσικά, μια διαπίστωση με την οποία οι περισσότεροι θα συμφωνούσαν: «Διάβασε Μπωντλέρ», έλεγε στο γιο του, «δε χρειάζεται να βάλεις μουσική, γιατί είναι μουσική από μόνος του. Αυτό εξηγεί γιατί και τα μέτρια λιμπρέτα επενδυμένα με καλή μουσική γίνονται επιτυχημένες όπερες». Το ίδιο πρέπει να συμβαίνει και στο θέατρο πρόζας, με το οποίο ασχολήθηκε: πρέπει να καλύπτει από μόνο του όλες τις θεατρικές και μουσικές ανάγκες. Η άποψη αυτή περί «μουσικότητας» της γλώσσας είναι ικανή να εξηγήσει γιατί δεν επένδυε τις δικές του θεατρικές δημιουργίες με μουσική, εκτός ελάχιστων περιπτώσεων.³⁰

Μουσικότητα χαρακτηρίζει και τα ανέκδοτα ποιήματά του.³¹ Ένα δείγμα της ποίησης του Άγγελου Τερζάκη σε μουσική του Μάνου Χατζηδάκι είναι *Η λατέρνα*,³² κομμάτι που εμπεριέχεται στην κινηματογραφική ταινία *Νυχτερινή περιπέτεια*, την οποία σκηνοθέτησε ο ίδιος το 1954 πάνω σε δικό του σενάριο.³³ Το συγκεκριμένο τραγούδι ήταν ιδιαίτερα δημοφιλές την εποχή που γράφτηκε. Στους στίχους

30 Στο *Γαμήλιο Εμβατήριο* λόγου χάρη είχε δημιουργήσει ο ίδιος μια δική του μουσική σύνθεση.

31 Ο Σόλων Μακρής λέει ότι «[...] Στα πενήντα πέντε χρόνια της θητείας του στα γράμματα (1925-1979), ο Τερζάκης επιδόθηκε σε όλα τα ήδη του λόγου —εκτός από την ποίηση— παρά τη μεγάλη μαστοριά του στο στίχο [...]» (βλ. Μακρής 1980: 89). Την άποψη αυτή διαψεύδει ο Δημήτρης Τερζάκης ο οποίος αναφέρει ότι έχει ανέκδοτα ποιήματα του πατέρα του. Μάλιστα με την ευκαιρία των εκατό χρόνων από τη γέννηση του πατέρα του (2007) ασχολήθηκε με τη σύνθεση ενός έργου για φωνή και πιάνο το οποίο βασίζεται σε ένα από αυτά τα ποιήματα και φέρει τον τίτλο *Βενετσιάνικος Καθρέπτης*.

32 Πρώτη εκτέλεση Μαίρη Λω.

33 Πρωταγωνιστές ήταν η τότε Σταρ Ελλάς Νταίζη Μαυράκη, ο Βασίλης Διαμαντόπουλος, η Μαρία Αλκαίου και ο Νίκος Τζόγιας. Η ταινία όμως δεν γνώρισε επιτυχία. Έπειτα από πολλά χρόνια την ανακάλυψε ο γιος του σε μια αποθήκη και παρέδωσε το αρνητικό στη μικρή ταινιοθήκη της Ελλάδας με τον όρο να μη χρησιμοποιηθεί εμπορικά. (“Χρονολόγιο Άγγελου Τερζάκη”, *Καθημερινή*, ένθετο ‘Επτά Ημέρες’, 15.2.2004, σ.5. Βλ. επίσης *Αθηναϊκή* 23.12.1953.)

δε διακρίνεται μόνο το προσωπικό ύφος του δημιουργού, με ανάμεικτα στοιχεία μελαγχολίας-αισιοδοξίας, αλλά και η μουσικότητα των λέξεων:

Κάθε που βραδιάζει στη μικρή τη γειτονιά
 μ' ήλιο ή με χαλάζι με νοτιά και με χιονιά
 έρχεται ν' αράξει μάθε του έρωτα φονιά
 μια λατέρνα κούτσα-κούτσα στη γωνιά.

Γλυκόλαλη, γλυκόλαλη λατέρνα στη βραδιά
 σαν το πουλί, σαν το πουλί φτεροκοπάει η καρδιά.
 και ξανανθίζει στη μαραμένη τη γειτονιά
 ξεγελασμένη μέσ' στο χειμώνα κι η λεμονιά.

Σ' ένα δρόμο σ' ένα στενό,
 μες στο σύθαμπο το γαλανό
 έχουν στήσει τώρα φωλιά
 του Παραδείσου θαρρείς τα πουλιά.

Γλυκόλαλη, γλυκόλαλη λατέρνα στη βραδιά
 σαν το πουλί, σαν το πουλί φτεροκοπάει η καρδιά.
 και ξανανθίζει στη μαραμένη τη γειτονιά
 ξεγελασμένη μέσ' στο χειμώνα κι η λεμονιά.

Αξίζει, τέλος, να αναφέρουμε ότι στο αρχείο του συγγραφέα υπάρχουν χειρόγραφες σημειώσεις από ένα αταύτιστο έργο όπου αναφέρονται τα ονόματα «Αίντα» και «Ρανταμές»!³⁴ Για ακόμα μια φορά είναι ολοφάνερο το πόσο ήταν επηρεασμένος από την προηγούμενη οπερατική του δραστηριότητα.

Ο Άγγελος Τερζάκης υπήρξε καταξιωμένος στο χώρο των γραμμάτων ως λογοτέχνης, μυθιστοριογράφος, δοκιμιογράφος, κριτικός, θεατρικός συγγραφέας και μεταφραστής, ένα χαρισματικό άτομο το οποίο έδειξε μεγάλο ζήλο, πάθος και μεράκι με οτιδήποτε και αν

³⁴ Αρχείο «Άγγελου Τερζάκη», Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Ενότητα Κινηματογραφικά Έργα, ΦΑΚ. 8, υποφ. 3. Τα ονόματα παραπέμπουν στην όπερα *Αίντα* του Βέρντι.

ασχολήθηκε. Πέραν όμως αυτών ήταν λάτρης της μουσικής τέχνης με την οποία ασχολήθηκε πριν ακόμα τον κερδίσει η συγγραφή. Εκείνη τη συγκεκριμένη περίοδο της ενασχόλησής του με τη μουσική μεταμορφώθηκε, έστω και για λίγο, σε επαγγελματία λυρικό καλλιτέχνη, μια δραστηριότητά του την οποία αγνοούμε σήμερα. Δυστυχώς οι μέχρι τώρα πληροφορίες δεν βοηθούν στην εξιχνίαση της αιτίας ή των αιτιών που τον έκαναν να αποσυρθεί. Ίσως στο μέλλον υπάρξουν κάποια παραπάνω στοιχεία που να διαφωτίσουν αυτό το σημείο, ίσως και όχι, οπότε το ερώτημα θα παραμείνει. Ωστόσο, μελετώντας τον Τερζάκη, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τη συγκεκριμένη καλλιτεχνική του δραστηριότητα, καθώς αποτελεί ένα αναπόσπαστο μέρος του εαυτού του που μπορεί να εξηγήσει κάποιες μετέπειτα ενέργειές του καθώς επίσης και σημεία της φιλοσοφίας του.



Δρ Γεωργία Κονδύλη
Διδάσκουσα Α.ΤΕ.Ι. Κρήτης,
Τμήμα Μουσικής Ακουστικής
και Τεχνολογίας (Ρέθυμνο)
gkondyli@staff.teicrete.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Ζάππας Τ., 1980α. «Η μουσική του παιδεία», *Νέα Εστία* 108, Αφιέρωμα στον Άγγελο Τερζάκη, τχ. 1283, σ. 152-155.
- _____. 1980β. «Ο άγνωστος Τερζάκης», *Σταθμός* 50 (Φεβρ. 1980): 19-22.
- Μακρής Σ., 1980. «Το θέατρο του Τερζάκη», *Νέα Εστία* 108, Αφιέρωμα στον Άγγελο Τερζάκη, τχ. 1283, σ. 88-109.

- Μάτσας Ν. Π., 1952. «Έρευνες. Οι λογοτέχνες μας από κοντά (Άγγελος Τερζάκης)», *Νέα Εστία* 51, τχ. 598 (15 Ιούν. 1952), σ. 758-760.
- Μπαστιάς Γ., 2005. *Κωστής Μπαστιάς. Δημοσιογραφία – Θέατρο – Λογοτεχνία*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Πετσάλης-Διομήδης Θ., 1980. «Ένας ευπατρίδης διανοούμενος», *Νέα Εστία* τόμ. 108, Αφιέρωμα στον Άγγελο Τερζάκη, τχ. 1283, σ. 10-15.
- Τερζάκης Α., 1989. «Πλάι στον Νικολάου», *Λέξη* 82 (Φεβρ. 1989): 103-107 (Αναδημοσίευση από το περιοδικό *Παρασκήνια* της 13^{ης} Μαρτίου 1940).
- Τερζάκης Δ., 2004. «Ο Τερζάκης και η Μουσική», ένθετο 'Επτά Ημέρες', εφ. *Η Καθημερινή*, (15.2.2004), 28-30.



Angelos Terzakis, un artiste lyrique

G. KONDYLI

Résumé

IL Y A PLUSIEURS enquêtes concernant Angelos Terzakis et son œuvre littéraire et théâtrale. Cependant, cet article a comme but d'exposer des aspects, inconnus ou moins connus, de l'auteur. Ainsi, notre recherche est centrée autour d'une riche activité musicale, développée par Terzakis la période de sa jeunesse, juste avant de commencer à écrire. Son engagement dans la musique suscite des préoccupations que nous allons examiner, après avoir mentionné ses premiers essais et son fond musical.

Εκδοχές της μεταφοράς (Metaphor) σε σχολικά βιβλία και η κατανόησή τους από μαθητές

1. Εισαγωγή

Η παρούσα μελέτη επικεντρώνεται στη μεταφορά, τις εκδοχές με τις οποίες λειτουργεί και στην κατανόησή τους από μαθητές Δημοτικού. Προσεγγίζουμε τη μεταφορά με τη θεωρία της εννοιακής/γνωσιακής γλωσσολογίας (cognitive linguistics) αναπτύσσοντας προβληματισμό για τα δεδομένα από τα ελληνικά. Ερευνούμε γλωσσικό υλικό των βιβλίων της Γλώσσας του Δημοτικού που εμπεριέχει μεταφορά μεταβαίνοντας από το γλωσσικό υλικό στις έννοιες που αυτό αντιπροσωπεύει, στις έννοιες στις οποίες το γλωσσικό υλικό αντιστοιχεί. Η ανάλυση του γλωσσικού υλικού αναδεικνύει τέσσερις διακριτές εκδοχές της μεταφοράς. Η ακόλουθη έρευνα στην κατανόηση της μεταφοράς από μαθητές της Ε΄ και της Στ΄ Δημοτικού δείχνει ότι οι εκδοχές της μεταφοράς δεν κατανοούνται και οι τέσσερις με την ίδια ευκολία από τους μαθητές Δημοτικού.

2. Θεωρία μεταφοράς

Για τη μεταφορά υπάρχει εκτενής βιβλιογραφία¹ η οποία αφορά

1 Ενδεικτικά, Lakoff & Johnson 1980· Cooper 1986· Ortony (ed.) 1993· Lakoff 1993· Goossens (ed.) 1995· Cameron & Low (eds) 1999· Croft & Cruse 2004·

αφενός την ποιητική μεταφορά, την κατεξοχήν δημιουργική χρήση της γλώσσας, και αφετέρου την καθημερινή μεταφορά, τη μεταφορά που εντοπίζουν οι ερευνητές στον καθημερινό λόγο. Η μεταφορά που μας ενδιαφέρει είναι η δεύτερη, αυτή του καθημερινού λόγου. Σύμφωνα με τη γνωσιακή (cognitive) προσέγγιση η μεταφορά καταρχήν δεν είναι γλωσσικό φαινόμενο, είναι ένας μηχανισμός της σκέψης, οργάνωσης της γνώσης που έχουμε για τον κόσμο, ο οποίος (μηχανισμός) αντανακλάται και στη γλώσσα.

Σύμφωνα λοιπόν με γλωσσολόγους, όπως οι Lakoff (1993), Croft & Cruse (2004), Βελούδης (2005), η μεταφορά αποτελεί μια γνωσιακή (cognitive) διαδικασία για την πρόσληψη εννοιών (concepts). Με τη μεταφορά κατανοούμε μια έννοια B με τους όρους μιας άλλης έννοιας A. Συνήθως η έννοια-αναφορά, η έννοια A, είναι οικεία, συγκεκριμένη, της φυσικής εμπειρίας. Αντιστοιχεί σε μια οντότητα, ένα αντικείμενο του κόσμου που μας περιβάλλει και την προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας² ενώ η έννοια B είναι αφηρημένη, δηλαδή, μια έννοια που δεν προσλαμβάνεται με τις αισθήσεις. Κατά τη διαδικασία της μεταφοράς εννοιακά στοιχεία της A απεικονίζονται (are mapped) στη B. Η απεικόνιση αυτή θεωρείται ως ο κεντρικός μηχανισμός της μεταφοράς.

	B		A
(1)	TARGET DOMAIN	IS	SOURCE DOMAIN

Ένα από τα παραδείγματα που δίνει ο Lakoff είναι το ακόλουθο:

(2)	ΘΕΩΡΙΑ	ΕΙΝΑΙ	ΟΙΚΟΔΟΜΗΜΑ
-----	--------	-------	------------

Η «θεωρία» είναι η έννοια B και το «οικοδόμημα» είναι η έννοια A, ή με διαφορετική ορολογία, η «θεωρία» είναι η έννοια-στόχος πάνω

Stern 2000· Βελούδης 2005· Μπακάκου-Ορφανού 2005.

2 Οι μεταφορές βασίζονται στις εμπειρίες μας και τις εικόνες που αποκομίζουμε από την καθημερινή τριβή με τα πράγματα αλλά και τους ανθρώπους (Βελούδης 2005: 182).

στην οποία απεικονίζονται εννοιακά στοιχεία της έννοιας-πηγής, που είναι το «οικοδόμημα». Η εννοιακή αυτή απεικόνιση πραγματώνεται στη γλώσσα με μεταφορικές εκφράσεις όπως:

- (3) *Η θεωρία σου χρειάζεται υποστήριξη
Τα επιχειρήματά του είναι σαθρά/αστήρικτα
Τα θεμέλια αυτής της θεωρίας*

Τέτοιου είδους αντιστοιχίσεις δίνει πολλές ο Lakoff και οι συνεργάτες του στο έργο τους. Αντιστοιχούν/ παραλληλίζουν την «αγάπη» με το «ταξίδι», το «χρόνο» με το «χρήμα», το «μυαλό» με τη «μηχανή» και πολλά άλλα.

- (4) ΑΓΑΠΗ ΕΙΝΑΙ ΤΑΞΙΔΙ
Η σχέση μας πέρασε από σαράντα κύματα

- (5) ΧΡΟΝΟΣ ΕΙΝΑΙ ΧΡΗΜΑ
*Ξοδεύω/σπαταλώ το χρόνο μου
Δεν δίνω δωρεάν το χρόνο μου*

- (6) ΜΥΑΛΟ ΕΙΝΑΙ ΜΗΧΑΝΗ
*Βάζω το μυαλό μου να δουλέψει
Το μυαλό μου δε λειτουργεί*

Σύμφωνα με το Lakoff η μεταφορά είναι ένα φαινόμενο το οποίο περιλαμβάνει από τη μια πλευρά τις αντιστοιχίσεις/ απεικονίσεις των εννοιών και γλωσσικές φράσεις και εκφράσεις από την άλλη. Η μεταφορά είναι ο βασικός μηχανισμός μέσω του οποίου κατανοούμε αφηρημένες έννοιες. Κατά τη μεταφορά η φυσική εμπειρία μεσολαμβάνει, για να διευκολυνθεί η πρόσληψη της νοητικής, της συναισθηματικής και της κοινωνικής εμπειρίας (Μπακάκου-Ορφανού 2005). Με τη μεταφορά διευκολύνεται η πρόσληψη του αφηρημένου³ μέσω του

3 Αν και η διάκριση συγκεκριμένο–αφηρημένο χρησιμοποιείται ευρύτατα, δεν έχει επαρκώς οριοθετηθεί. Η έννοια αφηρημένο εμπεριέχει και την κοινωνική,

συγκεκριμένου. Από τη στιγμή που αρχίζουμε να μιλάμε για αισθήματα και αφηρημένες έννοιες, η μεταφορά είναι η νόρμα.

Άρα, για να ενεργοποιηθεί αυτός ο μηχανισμός, που είναι γνωσιακός και αντανακλάται δευτερευόντως, σύμφωνα πάντα με τη θεωρία, στη γλώσσα, είναι απαραίτητο να έχουμε δύο έννοιες ανάμεσα στις οποίες παίζεται ένα παιχνίδι. Πρόκειται για μια απεικόνιση εννοιακών στοιχείων της μίας έννοιας πάνω στην άλλη. Με αυτό τον τρόπο δημιουργούνται αναλογίες ανάμεσα στις δύο έννοιες και προσλαμβάνουμε τη δεύτερη έννοια (β) με αναφορά προς την πρώτη (Α).

Σε ΟΦ με επίθετο, ο μηχανισμός της μεταφοράς ενεργοποιείται με τη μεσολάβηση του επιθέτου:

- (7) *Το κρυφό όνειρο της Σερενάτας*
(βιβλίο Γλώσσας Β' Δημοτικού)

Στο παραπάνω παράδειγμα η έννοια «όνειρο» είναι η έννοια Β με αναλογία στο φυσικό κόσμο την έννοια «φωτισμός» (χάριν παραδείγματος), ο οποίος μπορεί να είναι *κρυφός*.

- (8) *κρυφός φωτισμός*

Ο «φωτισμός» στο παράδειγμά μας, στη φράση *κρυφός φωτισμός*, είναι μια οντότητα του φυσικού κόσμου που προσλαμβάνεται μέσω της φυσικής εμπειρίας και ταυτόχρονα αποτελεί την έννοια αναφοράς για το «όνειρο» στη φράση *κρυφό όνειρο*, μια έννοια αφηρημένη, της συναισθηματικής εμπειρίας.

Η Γνωσιακή Γλωσσολογία παρουσιάζει μια συγκεκριμένη προσέγγιση για τη μεταφορά στηριζόμενη κυρίως στις απεικονίσεις/ αντιστοιχήσεις ανάμεσα στις έννοιες. Η μεταφορική γλώσσα στηρίζει και αναδεικνύει αυτές τις απεικονίσεις αλλά, σύμφωνα με τη θεωρία, δεν αποτελεί βασικό τμήμα του μηχανισμού. Η έρευνα της Γνωσιακής Γλωσσολογίας παρουσιάζει γλωσσικό υλικό μόνο για να υποστη-

ρίξει και να αναδείξει το γνωσιακό μηχανισμό της μεταφοράς. Οι θεωρητικοί της Γνωσιακής Γλωσσολογίας δεν εξετάζουν το γλωσσικό υλικό που εμπεριέχει μεταφορά αυτό καθαυτό. Στη δική μας μελέτη η έρευνα γίνεται στο γλωσσικό υλικό που εμπεριέχει μεταφορά, δηλαδή, στις μεταφορικές φράσεις. Θα ακολουθήσουμε την αντίστροφη πορεία από αυτή του Lakoff, δηλαδή τη μετάβαση από τις έννοιες στις γλωσσικές εκφράσεις. Από τη μεταφορική γλώσσα θα αναχθούμε στο εννοιακό υλικό στο οποίο οι μεταφορικές εκφράσεις αντιστοιχούν. Για την έννοια-στόχο της μεταφορικής φράσης αναζητούμε μια έννοια-πηγή από την οποία μεταγγίζονται τα εννοιακά στοιχεία και διαφαίνεται με αυτόν τον τρόπο η διαδικασία της «μεταφοράς» από το φυσικό κόσμο στον κόσμο των αφηρημένων εννοιών. Σε όλες τις περιπτώσεις επενδύουμε την εννοιακή απεικόνιση με αντίστοιχο γλωσσικό υλικό. Μας απασχολεί η πραγμάτωση της μεταφοράς στη γλώσσα.

2.1 Εκδοχές της μεταφοράς

Στα σχολικά εγχειρίδια Γλώσσας του Δημοτικού εντοπίσαμε παραδείγματα μεταφορικής γλώσσας, στα οποία η διαδικασία της μεταφοράς πραγματοποιείται με τον τρόπο που περιγράψαμε παραπάνω: πέρασμα από τη συγκεκριμένη έννοια στην αφηρημένη. Η ανάλυση των δεδομένων έδειξε ότι εμφανίζονται και άλλες εκδοχές⁴/ λειτουργίες του μηχανισμού της μεταφοράς, οι οποίες δεν προβλέπονται ρητώς από τη θεωρία. Ακολουθώντας τη δομή που προτείνει η Γνωσιακή Γλωσσολογία (B είναι A) και εστιάζοντας σε εγγενή εννοιακά χαρακτηριστικά [συγκεκριμένο, αφηρημένο, έμψυχο] εντοπίσαμε στο υλικό που αναλύσαμε τις παρακάτω εκδοχές της μεταφοράς. Η εννοιακή αντιστοιχίση αντανακλάται στη γλώσσα και παρουσιάζεται με αντίστοιχο γλωσσικό υλικό:

4 Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις εκδοχές της μεταφοράς βλ. Θώμου 2008.

α) 1^η εκδοχή:

το αφηρημένο (B) σε αναλογία με το συγκεκριμένο (A)

(9) *κρυφό όνειρο*

ΑΦΗΡΗΜΕΝΟ (B)

ΕΙΝΑΙ

ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ (A)

ΟΝΕΙΡΟ

ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ

Η μεταφορική φράση *κρυφό όνειρο* («όνειρο»: έννοια B) μπορεί να έχει ως αναφορά στο φυσικό κόσμο, για παράδειγμα, τη φράση *κρυφός φωτισμός* (αναλογία με την έννοια «φωτισμός»: έννοια A).

β) 2^η εκδοχή:

το συγκεκριμένο έμψυχο σε αναλογία με το συγκεκριμένο

(10) *απορροφημένος στις σκέψεις του*

ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ ΕΜΨΥΧΟ (B)

ΕΙΝΑΙ

ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ (A)

ΑΝΘΡΩΠΟΣ

ΥΓΡΟ

Η μεταφορική φράση *απορροφημένος στις σκέψεις του* («άνθρωπος»: έννοια B) μπορεί να έχει ως αναφορά τη φράση *το νερό απορροφήθηκε στο χαρτί* (αναλογία με την έννοια «νερό»: έννοια A).

γ) 3^η εκδοχή:

το συγκεκριμένο σε αναλογία με το συγκεκριμένο έμψυχο

(11) *η έκθεση φιλοξενείται*

ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ (B)

ΕΙΝΑΙ

ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ ΕΜΨΥΧΟ (A)

ΕΚΘΕΣΗ

ΑΝΘΡΩΠΟΣ

Η μεταφορική φράση *η έκθεση φιλοξενείται* («έκθεση»: έννοια B) μπορεί να έχει ως αναφορά τη φράση *ο φίλος φιλοξενείται* (αναλογία με την έννοια «φίλος»: έννοια A).

δ) 4^η εκδοχή:

το αφηρημένο σε αναλογία με το συγκεκριμένο έμψυχο⁵

(12) ο θάνατος παραμόνευε

ΑΦΗΡΗΜΕΝΟ (B) ΕΙΝΑΙ ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ ΕΜΨΥΧΟ (A)
ΘΑΝΑΤΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ

Η μεταφορική φράση *ο θάνατος παραμόνευε* («θάνατος»: έννοια B) μπορεί να έχει ως αναφορά στο φυσικό κόσμο τη φράση *το ζώο παραμόνευε* (αναλογία με την έννοια «ζώο»: έννοια A).

Στον παρακάτω πίνακα εμφανίζεται η μεταφορά σε όλο το φάσμα που υποδεικνύει η ανάλυση των δεδομένων:

Φάσμα μεταφοράς

ΕΚΔΟΧΗ	ΕΙΔΟΣ ΜΕΤΑΦΟΡΑΣ	ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ
1 ^η	το αφηρημένο (B) σε αναλογία με το συγκεκριμένο (A)	<i>κρυφό όνειρο</i>
2 ^η	το συγκεκριμένο έμψυχο (B) σε αναλογία με το συγκεκριμένο (A)	<i>απορροφημένος στις σκέψεις του</i>
3 ^η	το συγκεκριμένο (B) σε αναλογία με το συγκεκριμένο έμψυχο (A)	<i>η έκθεση φιλοξενείται</i>
4 ^η	το αφηρημένο (B) σε αναλογία με το συγκεκριμένο έμψυχο (A)	<i>ο θάνατος παραμόνευε</i>

5 Η διαδικασία αυτή θυμίζει την προσωποποίηση (personification), στην οποία δράση έμψυχου όντος αποδίδεται σε άψυχη, αφηρημένη οντότητα: «events (like death) are understood in terms of actions by some agent (like reaping)», «death personified as driver, as reaper» (Lakoff 1993: 231-32).

Θεωρούμε σκόπιμο να τονίσουμε ότι η μεταφορά είναι ένας πολύ-πλευρος μηχανισμός, ο οποίος επηρεάζεται από διάφορους παράγοντες εκτός από τις εμπλεκόμενες έννοιες. Η μεταφορά επηρεάζεται από τον τύπο του κατηγορήματος (αν είναι event, state, process), από το κατηγοριακό στάτους των λεξημάτων (επίθετο, ουσιαστικό, ρήμα) και από τις συνεμφανίσεις (co-occurrences) των λεξικών στοιχείων. Η διερεύνηση αυτών των παραγόντων δεν αποτελεί στόχο της συγκεκριμένης εργασίας.

Στο επόμενο τμήμα της εργασίας μας συσχετίζονται οι διαφορετικές εκδοχές της μεταφοράς, όπως τις περιγράψαμε, με το ζήτημα της κατανόησής τους από μαθητές των δύο τελευταίων τάξεων του Δημοτικού.

3. Έρευνα

Από τα κείμενα των εγχειριδίων της Γλώσσας του Δημοτικού (από Β΄ έως Στ΄ τάξη) συγκεντρώθηκε υλικό που περιείχε μεταφορικό λόγο. Το υλικό αυτό αντιπροσώπευε και τις τέσσερις (4) εκδοχές της μεταφοράς. Έπειτα οργανώθηκε μια γραπτή δραστηριότητα, η οποία απαρτιζόταν από γλωσσικό υλικό με μεταφορική φράση και των τεσσάρων (4) εκδοχών, σύνολο είκοσι (20) προτάσεις. Οι δεκαπέντε (15) από τις προτάσεις ήταν αυτούσια παραδείγματα από τα βιβλία, ενώ πέντε (5) προτάσεις είχαν βρεθεί με τη μηχανή αναζήτησης google.⁶ Οι προτάσεις ήταν σε τυχαία σειρά και όχι ταξινομημένες με βάση τις εκδοχές. Ζητήθηκε από τους μαθητές να αποδώσουν με άλλα λόγια (να παραφράσουν) τη μεταφορική φράση, με στόχο να διερευνηθεί η ικανότητα κατανόησης του μεταφορικού λόγου.

Η υπόθεση εργασίας που διατυπώθηκε σχετικά με την κατανόηση της μεταφοράς είναι η εξής:

Η εκδοχή 1 αποτελεί τη βασική, τυπική εκδοχή του μηχανισμού, ενώ η εκδοχή 2, η εκδοχή 3 και η εκδοχή 4 συνιστούν πιο περίπλο-

6 Διανθίσαμε το υλικό με παραδείγματα εκτός βιβλίου, για να διερευνηθεί και το ενδεχόμενο άγνωστων, μη διδαγμένων μεταφορών.

κες περιπτώσεις. Εφόσον «η μεταφορά ... είναι μια «αναλογική» [analogical] νοητική διαδικασία που κινητοποιείται από την «ενσώματη» [embodied] αισθητηριακή «βάση» της ύπαρξής μας»,⁷ υποθέτουμε, ότι το πέρασμα από το συγκεκριμένο, τη φυσική εμπειρία, στο αφηρημένο, ή με άλλα λόγια, η πρόσληψη του αφηρημένου με όρους της φυσικής εμπειρίας αποτελεί την πρωτοτυπική απεικόνιση του μηχανισμού.

Επειδή τα παραδείγματα της δραστηριότητας είναι παρμένα κατά κύριο λόγο από τα βιβλία που έχουν ήδη διδαχθεί τα παιδιά, και επειδή ο μηχανισμός της μεταφοράς δεν επηρεάζει τη διαφάνεια στη σημασία, δεν αλλοιώνει τις σημασίες των λεξικών στοιχείων, προσδοκούμε υψηλά ποσοστά επιτυχών παραφράσεων των μεταφορικών φράσεων, δηλαδή, ενδείξεων κατανόησης και αφομοίωσης των μεταφορικών φράσεων και του μηχανισμού της μεταφοράς σε όλο το φάσμα του.

Ακολουθεί δείγμα από τη δραστηριότητα:

Μπορείς να γράψεις τι σημαίνει η φράση με τα έντονα γράμματα;

Πήγα, λοιπόν, και εγώ στην Πόλη κι είδα την Αγια-Σοφιά
κι είδα το Βόσπορο, και **θαμπώθηκα από την ομορφιά.**

Η δραστηριότητα δόθηκε για επεξεργασία σε εξήντα πέντε (65) μαθητές της Ε' και της Στ' Δημοτικού. Στον παρακάτω πίνακα παρα-

7 Johnson 1987: 72, στο Χριστίδης 2001: 35.

τίθενται οι μεταφορικές φράσεις που περιείχε το υλικό ανά εκδοχή και μέσα σε παρένθεση η πηγή από την οποία αντλήθηκαν:

Μεταφορικές φράσεις

1. το αφηρημένο σε αναλογία με το συγκεκριμένο
δείξε τη δύναμή σου (Γλώσσα Δ' τάξης)
κρυφό όνειρο (Γλώσσα Β' τάξης)
μαλακώνει τον πόνο (αναζήτηση google)
μαλάκωσε την καρδιά τους (Γλώσσα Δ' τάξης)
το νερό προσφέρει τα ωφέλιμα συστατικά του (Γλώσσα Δ' τάξης)
αντλούμε πληροφορίες (Γλώσσα Γ' τάξης)
απολαμβάνουν τη συντροφιά (Γλώσσα Στ' τάξης)
2. το συγκεκριμένο έμψυχο σε αναλογία με το συγκεκριμένο
σκληρός άνθρωπος (Γλώσσα Δ' τάξης)
γλυκός άνθρωπος (αναζήτηση google)
θαμπώθηκα από την ομορφιά (Γλώσσα Γ' τάξης)
απορροφημένος στις σκέψεις του (Γλώσσα Γ' τάξης)
3. το συγκεκριμένο σε αναλογία με το συγκεκριμένο έμψυχο
απειλητικό τοπίο (Γλώσσα Γ' τάξης)
καρδιά της πόλης (Γλώσσα Ε' τάξης)
η έκθεση φιλοξενείται (Γλώσσα Ε' τάξης)
άρωμα ζωντανό (αναζήτηση google)

4. το αφηρημένο σε αναλογία με το συγκεκριμένο έμψυχο
πειστικό επιχείρημα (Γλώσσα Δ' τάξης)
χιονίζει σιωπηλά (Γλώσσα Γ' τάξης)
πυρετώδεις προσπάθειες (Γλώσσα Ε' τάξης)
ο θάνατος παραμόνευε (Γλώσσα Δ' τάξης)
τρέφω ελπίδες (αναζήτηση google)

3.1. Αποτελέσματα-Συζήτηση

Στη συνέχεια αξιολογήθηκαν οι αποδόσεις (παραφράσεις) των μαθητών με βάση μια τριμερή διάκριση ανάλογα με το εάν το νόημα της απόδοσης ταυτιζόταν με το νόημα της μεταφορικής φράσης (σωστή απόδοση), εάν υπήρχε απόδοση, αλλά το νόημα της απόδοσης δεν ταυτιζόταν με το νόημα της φράσης (μη αποδεκτή απόδοση), ή εάν δεν έγραφαν τίποτα (καμία απόδοση). Στον παρακάτω πίνακα παρατίθενται τα αποτελέσματα της αξιολόγησης.

Αποτελέσματα

	σωστή απόδοση		μη αποδεκτή απόδοση	καμία απόδοση
Εκδοχή 1				
δείξε τη δύναμή σου	53/65	82%	10	2
κρυφό όνειρο	54/65	83%	8	3

μαλακώνει τον πόνο	51/65	78%	5	9
μαλάκωσε την καρδιά τους	50/65	77%	4	11
το νερό προσφέρει τα ωφέλιμα συστατικά του	51/65	78%	7	7
αντλούμε πληροφορίες*	41/65	64%	12	12
απολαμβάνουν τη συντροφιά	43/65	66%	11	11
Εκδοχή 2				
σκληρός άνθρωπος	23/65	35%	32	10
γλυκός άνθρωπος	60/65	92%	3	2
θαμπώθηκα από την ομορφιά	57/65	88%	4	4
απορροφημένος στις σκέψεις του	51/65	78%	5	9
Εκδοχή 3				
απειλητικό τοπίο	42/65	64%	16	7
καρδιά της πόλης	45/65	69%	13	7
η έκθεση φιλοξενείται	45/65	69%	10	10
άρωμα ζωντανό	7/65	11%	45	13
Εκδοχή 4				
πειστικό επιχειρήμα	38/65	59%	15	12
χιονίζει σιωπηλά	60/65	92%	3	2
πυρετώδεις προσπάθειες	44/65	68%	10	11
ο θάνατος παραμόνευε	48/65	74%	11	6
τρέφω ελπίδες	43/65	66%	12	10

* Με έντονα γράμματα δίνονται τα παραδείγματα στα οποία οι σωστές αποδόσεις είναι κάτω από το 75%.

Στα παραδείγματα που εντάσσονται στην 1^η εκδοχή, σε 5 από τα 7 οι σωστές αποδόσεις των μαθητών ήταν πάνω από το 75%.

Στα παραδείγματα που εντάσσονται στη 2^η εκδοχή, σε 3 από τα 4 παραδείγματα οι σωστές αποδόσεις ήταν πάνω από το 75%.

Στα παραδείγματα που εντάσσονται στην 3^η εκδοχή, σε κανένα (0) από τα 4 παραδείγματα δεν είχαμε σωστές αποδόσεις πάνω από το 75% με αποκορύφωμα το παράδειγμα *άρωμα ζωντανό* στο οποίο οι σωστές αποδόσεις έφταναν μόλις το 11%.

Στα παραδείγματα που εντάσσονται στην 4^η εκδοχή, σε 1 από τα 5 παραδείγματα οι σωστές αποδόσεις των μαθητών ήταν πάνω από το 75%.

Παρατηρείται, δηλαδή, μια πτωτική τάση των σωστών αποδόσεων των μαθητών στα παραδείγματα που εντάσσονται στην εκδοχή 3 και 4. Τα παραδείγματα των εκδοχών 1 και 2 δεν φαίνεται να παρουσιάζουν προβλήματα στην κατανόηση. Το κοινό στοιχείο των εκδοχών 1 και 2 είναι ότι η έννοια Α (έννοια αναφοράς) είναι συγκεκριμένη, ενώ το κοινό στοιχείο των εκδοχών 3 και 4 είναι ότι η έννοια Α είναι συγκεκριμένη και έμψυχη.

Από τα αποτελέσματα προκύπτει ότι όχι μόνο στην εκδοχή 1, όπως υποθέσαμε, αλλά και στην εκδοχή 2 της μεταφοράς, δηλαδή, στις περιπτώσεις στις οποίες η έννοια Α είναι συγκεκριμένη, στα 8 από τα 11 παραδείγματα είχαμε σωστές αποδόσεις πάνω από το 75%, ενώ μόνο σε 3 παραδείγματα οι σωστές αποδόσεις ήταν κάτω από το 75%. Αντίθετα, στην εκδοχή 3 και στην εκδοχή 4, δηλαδή, στις περιπτώσεις στις οποίες η έννοια Α είναι συγκεκριμένη και έμψυχη, σε ένα (1) μόνο παράδειγμα⁸ είχαμε σωστές αποδόσεις πάνω από το 75%, ενώ σε 8 παραδείγματα οι σωστές αποδόσεις ήταν κάτω από το 75%.

Τα αποτελέσματα αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες τάσεις, οι οποίες καταγράφονται ως εξής:

8 Το παράδειγμα *χιονίζει σιωπηλά* δεν παρουσιάζει δυσκολία στην κατανόηση. Αυτό ίσως οφείλεται στη συγκεκριμένη δομή στην οποία πραγματώνεται (ρηματική δομή) καθώς και στο ότι η συγκεκριμένη μεταφορά αντιστοιχεί σε εικόνα.

- Οι μεταφορές κατανοούνται χωρίς δυσκολία, όταν η έννοια Α είναι συγκεκριμένη έννοια και δημιουργείται αναλογία με μια αφηρημένη έννοια (εκδοχή 1) ή με μια συγκεκριμένη έμψυχη έννοια (εκδοχή 2).
- Οι μεταφορές κατανοούνται με μεγαλύτερη δυσκολία, όταν η έννοια Α είναι συγκεκριμένη και έμψυχη έννοια και δημιουργείται αναλογία με μια συγκεκριμένη έννοια (εκδοχή 3) ή με μια αφηρημένη έννοια (εκδοχή 4).

3.1.1. Στρατηγικές παράφρασης των σωστών αποδόσεων
Εάν παρατηρήσουμε τις σωστές αποδόσεις των μαθητών, όταν καλούνται να παραφράσουν/ αποδώσουν μια μεταφορική φράση, διαπιστώνουμε ότι οι μαθητές Ε' και Στ' Δημοτικού ακολουθούν τρεις διαφορετικές στρατηγικές στην παράφραση:

1. παράφραση με απλούστερο λεξιλόγιο

- (13) *μαλάκωσε την καρδιά τους* – τους έκανε να αισθάνονται ωραία
απολαμβάνουν τη συντροφιά – τους αρέσει η παρέα
αντλούμε πληροφορίες – παίρνουμε πληροφορίες
η έκθεση φιλοξενείται – θα είναι εκεί για λίγο

2. παράφραση με απαιτητικότερο λεξιλόγιο

- (14) *ο θάνατος παραμόνευε* – ο θάνατος караδοκούσε
πυρετώδεις προσπάθειες – αγωνιώδεις προσπάθειες
δεν τρέφω ελπίδες – δε συντηρώ ελπίδες
απορροφημένος στις σκέψεις του – προσηλωμένος
στις σκέψεις του

3. παράφραση με μεταφορικό λεξιλόγιο

- (15) *μαλακώνει τον πόνο* – ησυχάζει, διώχνει, χαμηλώνει τον πόνο
μαλάκωσε την καρδιά τους – άγγιξε, γλύκανε, γαλήνεψε
την καρδιά τους

*ο θάνατος παραμόνευε – ο θάνατος τους ακολουθούσε,
ερχόταν, πλησίαζε
απειλητικό τοπίο – αφιλόξενο μέρος*

3.1.2. Παρατηρήσεις στις μη αποδεκτές αποδόσεις
Από την παρατήρηση των μη αποδεκτών αποδόσεων προκύπτουν οι παρακάτω διαπιστώσεις:

1. Πρόσληψη του μεταφορικού ως μη μεταφορικού

Οι μαθητές της συγκεκριμένης ηλικιακής ομάδας δεν είναι σε θέση να αποκωδικοποιήσουν, να κατανοήσουν τη μεταφορική φράση και προσλαμβάνουν το μεταφορικό ως μη μεταφορικό:

(16) *πυρετώδεις προσπάθειες* παραφράζεται ως:
οι προσπάθειες πυρετού είναι πολύ εύκολες να τις κολλήσεις
βαριά άρρωστοι

άρωμα ζωντανό παραφράζεται ως:
κάτι που έχει ζωή
μια μυρωδιά που ζει
γεμάτο ζωή

τρέφω ελπίδες παραφράζεται ως:
δεν αναπτύσσομαι σωστά

2. Εμπλοκή με λεξήματα απαιτητικής σημασίας

Μη αποδεκτές αποδόσεις σχετίζονται με λεξήματα στα οποία η μη μεταφορική σημασία είναι απαιτητική, δύσκολη, για παράδειγμα, τα λεξήματα *αντλώ* και *απολαμβάνω* στις φράσεις

(17) *αντλώ πληροφορίες*
απολαμβάνω τη συντροφιά

Και οι δύο αυτές περιπτώσεις εντάσσονται στην 1^η εκδοχή, η οποία στα υπόλοιπα παραδείγματα δεν παρουσιάζει προβλήματα στην κατανόηση. Μόνο αυτά τα δύο παραδείγματα εμφανίζουν δυσκολία και η ιδιαιτερότητά τους έγκειται στο ότι εμπλέκονται λεξήματα απαιτητικής σημασίας. Αν οι μαθητές δεν έχουν κατακτήσει τη μη μεταφορική σημασία και το εννοιακό περιεχόμενο των λεξημάτων αυτών, είναι φυσικό να μην μπορούν να διαχειριστούν και το μηχανισμό της μεταφοράς με χρήση του συγκεκριμένου λεξιλογίου. Πρόκειται, εν ολίγοις, για δύσκολο λεξιλόγιο, με του οποίου τη σημασία και τη χρήση δεν είναι εξοικειωμένοι οι μαθητές.

3. Εμπλοκή με λεξήματα περιορισμένης συμφραστικότητας (collocability) στη μη μεταφορική σημασία

Μη αποδεκτές αποδόσεις σχετίζονται με λεξήματα στα οποία παρατηρείται περιορισμένη συμφραστικότητα στη μη μεταφορική σημασία τους, για παράδειγμα, τα λεξήματα *πειστικός* και *πυρετώδης* στις φράσεις

- (18) *πειστικό επιχείρημα*
πυρετώδεις προσπάθειες

Το λέξημα *πειστικός* συνεμφανίζεται (co-occurs) περισσότερο με τα ουσιαστικά *λόγια*, *άποψη*, δηλαδή, στη μεταφορική διάσταση της σημασίας του

- (19) *πειστικά λόγια*, *πειστική άποψη*

Ενώ από την άλλη, συνεμφανίζεται λιγότερο με το ουσιαστικό *άνθρωπος*, δηλαδή, στη μη μεταφορική διάσταση της σημασίας του

- (20) *πειστικός άνθρωπος*

Παρομοίως, το λέξημα *πυρετώδης* παρουσιάζει συμφραστικότητα μόνο στη μεταφορική διάσταση της σημασίας του

(21) *πυρετώδεις προσπάθειες, πυρετώδης αγώνας*

Ενώ από την άλλη, δεν συνεμφανίζεται με το ουσιαστικό *άνθρωπος*, στη μη μεταφορική διάσταση της σημασίας του

(22) **πυρετώδης άνθρωπος* (ο άνθρωπος που έχει πυρετό)

Αυτός ο παράγοντας φαίνεται να δυσχεραίνει τη μετάβαση από το μη μεταφορικό στο μεταφορικό και την πρόσληψη του μεταφορικού σε αναλογία με το μη μεταφορικό. Και οι δύο αυτές περιπτώσεις εντάσσονται στην 4^η εκδοχή της μεταφοράς, αναλογία ανάμεσα στο αφηρημένο με το συγκεκριμένο και έμψυχο, στην οποία ούτως ή άλλως εμφανίζεται δυσκολία στην κατανόηση. Τα συγκεκριμένα παραδείγματα επιπλέον παρουσιάζουν τον παράγοντα δυσκολίας της περιορισμένης συμφραστικότητας στη μη μεταφορική σημασία.

3.1.3. Παράγοντες δυσκολίας στην κατανόηση της μεταφοράς
Συγκεντρωτικά, τα ζητήματα που προκαλούν προβληματισμό σχετικά με τη μεταφορά και συνιστούν παράγοντες δυσκολίας στην κατανόησή της είναι τα παρακάτω:

1. Η μεταφορά, όταν η έννοια Α είναι οντότητα συγκεκριμένη και έμψυχη. Όπως διαπιστώθηκε, οι περισσότερες μη αποδεκτές αποδόσεις εντάσσονται στις δύο τελευταίες εκδοχές.

2. Η πρόσληψη της μεταφοράς δυσχεραίνεται, όταν εμπλέκονται λεξήματα απαιτητικής σημασίας.

3. Η πρόσληψη της μεταφοράς δυσχεραίνεται, όταν εμπλέκονται λεξήματα τα οποία εμφανίζουν συμφραστικότητα στη μεταφορική σημασία μόνο. Το ότι δε μαρτυρείται στα ελληνικά η μη μεταφορική φράση **πυρετώδης άνθρωπος* αυτό δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει μηχανισμός της μεταφοράς, ότι αποτρέπεται η δημιουργία αναλογίας σε επίπεδο εννοιών.

4. Προτάσεις

Τα αποτελέσματα της έρευνας οδηγούν σε προβληματισμό σχετικά με την προσέγγιση του μεταφορικού λόγου διδακτικά. Τίθεται το ερώτημα εάν διδάσκεται η μεταφορά και εάν υπάρχουν περιθώρια διδακτικής παρέμβασης.

Η μεταφορά, όπως προειπώθηκε, είναι μηχανισμός οργάνωσης της γνώσης για τον κόσμο και συσχέτισης δύο (2) εννοιών με τη δημιουργία αναλογίας μεταξύ τους. Σύμφωνα με την Κατσιμαλή (2007: 176) «όταν ο ομιλητής είναι κάτοχος της δομής της γλώσσας του, η επικοινωνιακή του ικανότητα ενισχύεται. Η συνειδητοποίηση των μηχανισμών των δομών και των ποικίλων μορφών της γλώσσας, οδηγεί στην ενσυνείδητη χρήση της». Θεωρούμε ότι η εξοικείωση των μαθητών με τη δομή της μεταφοράς θα τους ενισχύσει στην κατανόηση και θα τους καταστήσει ενσυνείδητους χρήστες. Η πρόταση της συγκεκριμένης εργασίας έγκειται στην αξιοποίηση της αρχής του μηχανισμού της μεταφοράς, τη δημιουργία αναλογίας, ως δομικού άξονα στη διδακτική προσέγγιση της μεταφοράς. Με αυτή τη στρατηγική πιστεύουμε ότι ενισχύεται η ικανότητα των μαθητών να εσωτερικεύουν το μηχανισμό και στις δύσκολες περιπτώσεις.

Εφόσον, λοιπόν, η δημιουργία αναλογίας, όταν η έννοια Α είναι συγκεκριμένη και έμψυχη, είναι πιο περίπλοκη στην κατανόησή της, προτείνουμε οι μεταφορικές φράσεις συνυφασμένες με τα εγγενή χαρακτηριστικά τους [συγκεκριμένο, έμψυχο, αφηρημένο] να παρουσιάζονται με τον τρόπο που φαίνεται στο παρακάτω σχήμα:

τρέφω ελπίδες > *τρέφω το μωρό* [έμψυχο] *υγιεινά*

ΕΛΠΙΔΕΣ είναι ΕΜΨΥΧΟ

η καρδιά της πόλης [συγκεκριμένο] } η καρδιά του ανθρώπου [έμψυχο]

ΠΟΛΗ είναι ΕΜΨΥΧΟ

Ο ίδιος τρόπος θα μπορούσε να αξιοποιηθεί και στην περίπτωση του απαιτητικού λεξιλογίου σε μεταφορική χρήση:

αντλώ πληροφορίες [αφηρημένο] } αντλώ το νερό [συγκεκριμένο]

ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΕΣ είναι ΥΓΡΟ

Το λεξιλόγιο που δεν εμφανίζει συμφραστικότητα στη μη μεταφορική σημασία δεν είναι εύκολο να αντιμετωπισθεί με τη δομή της αναλογίας, διότι παραγωγές όπως *πυρετώδης άνθρωπος* είναι μη αποδεκτές. Παρόλο που σε εννοιακό επίπεδο δημιουργείται αναλογία, η έλλειψη συμφραστικότητας σε γλωσσικό επίπεδο δεν μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε το συγκεκριμένο λεξιλόγιο με την προτεινόμενη μεθοδολογία.

5. Συμπέρασμα

Η ικανότητα να αποδίδουν οι μαθητές της Ε' και της Στ' Δημοτικού το μεταφορικό λόγο με μεταφορικό λόγο, η στρατηγική, δηλαδή, που είδαμε ότι αναπτύσσουν, αποτελεί ένδειξη κατανόησης του μηχανισμού της μεταφοράς. Αυτό που υποδεικνύει η έρευνά μας είναι ότι υπάρχει δυσκολία στην κατανόηση της μεταφοράς στην περίπτωση που η έννοια Α είναι οντότητα συγκεκριμένη και έμψυχη, στην περίπτωση που το λεξιλόγιο είναι απαιτητικής σημασίας (δύσκολο λεξιλόγιο) ή υπάρχει συμφραστικότητα μόνο στη μεταφορική σημασία και καλό θα ήταν η διδακτική της μεταφοράς να είναι πιο εστιασμένη σε αυτές τις περιπτώσεις. Αυτοί οι τρεις παράγοντες δυσκολίας στην κατανόηση του μεταφορικού λόγου απαιτούν ούτως ή

άλλως περαιτέρω διερεύνηση. Η πρότασή μας είναι η αναλογία, η αρχή του μηχανισμού της μεταφοράς, να αξιοποιηθεί και στη διδακτική της. Με αυτή τη στρατηγική ευαισθητοποιούμε τους μαθητές στο μηχανισμό, εσωτερικεύεται ο μηχανισμός και οι μαθητές γίνονται ενσυνείδητοι χρήστες του μεταφορικού λόγου.



Παρασκευή Θώμου
 Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης
 Πανεπιστήμιο Κρήτης
 pthomou@phl.uoc.gr
 vthomou@edc.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Βελούδης Γ., 2005. *Η σημασία πριν, κατά και μετά τη γλώσσα*. Αθήνα: Κριτική.
- Cameron L. & G. Low (eds), 1999. *Researching and applying metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper D., 1986. *Metaphor*. Oxford: Basil Blackwell.
- Croft W. & D.A. Cruse, 2004. *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goossens L. (ed.), 1995. *By word of mouth: metaphor, metonymy and linguistic action in a cognitive perspective*. Amsterdam: John Benjamins.
- Θώμου Π., 2008. «Η μεταφορά στην ΟΦ (ΕΠΙΘΕΤΟ + ΟΥΣΙΑΣΤΙΚΟ)». *Αριάδνη* 14, επιστημονικό περιοδικό Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης, 273-291. Ρέθυμνο: Εκδόσεις Φιλοσοφικής Σχολής.
- Johnson M., 1987. *The Body in the Mind*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Κατσιμαλή Γ., 2007. *Γλωσσολογία σε εφαρμογή*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.

- Lakoff G. & M. Johnson, 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press.
- Lakoff G., 1993. "The contemporary theory of metaphor", A. Ortony (ed.), *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Μπακάκου-Ορφανού Α., 2005. *Η λέξη της Νέας Ελληνικής στο γλωσσικό σύστημα και στο κείμενο*. Αθήνα: Περιοδικό «Παρουσία», παράρτημα 65.
- Ortony A. (ed.), 1993. *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern J., 2000. *Metaphor in Context*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Χριστίδης Α.-Φ., 2001. «Η φύση της γλώσσας», Α.-Φ. Χριστίδης (επιμ.), *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, 21-51. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

Πηγές : Διδακτικά εγχειρίδια Γλώσσας Δημοτικού

- Γαβριηλίδου, Ζ., Σφυρόερα, Μ., & Α. Μπεζέ, 2006. *Ταξίδι στον κόσμο της γλώσσας. Γλώσσα Β' Δημοτικού*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.
- Ιντζίδης, Ε., Παπαδόπουλος, Α., Σιούτης, Α., & Αι. Τικτοπούλου, 2007. *Τα απίθανα μολύβια. Γλώσσα Γ' Δημοτικού*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.
- Διακογιώργη, Κ., Μπαρής, Θ., Στεργιόπουλος, Χ., & Ε. Τσιλιγκιριάν, 2007. *Πετώντας με τις λέξεις. Γλώσσα Δ' Δημοτικού*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.
- Ιορδανίδου, Α., Αναστασοπούλου, Α., Γαλανόπουλος, Ι., Δρυς, Ι., Κόττα, Α., & Π. Χαλικιάς, 2006. *Της γλώσσας ρόδι και ροδάνι. Γλώσσα Ε' Δημοτικού*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.
- Ιορδανίδου, Α., Κανελλοπούλου, Ν., Κοσμά, Ε., Κουταβά, Β., Οικονόμου, Π., & Κ. Παπαϊωάννου, 2007. *Λέξεις...Φράσεις...Κείμενα. Γλώσσα ΣΤ' Δημοτικού*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.



Comprehension of options of Metaphor in schoolbooks

P. THOMOU

Abstract

METAPHOR is a common cognitive process which is reflected on language. The present paper relates linguistic theory on metaphor to language education. It focuses on options of metaphor found in Modern Greek language books. Analysis of language data on these textbooks establishes four distinct options of metaphor. Research on the comprehension of the four options of metaphor by fifth and sixth grade students of primary education indicates that not all options of metaphor are easily comprehended.

**Ναυάγια, λιμάνια και βυθισμένα κτήρια.
Η αρχαιολογία υποβρυχίως**

Η Μεσόγειος, λίκνο και χώρος διασταύρωσης πολλών πολιτισμών από την αυγή της ανθρώπινης προϊστορίας, διασώζει στον θαλάσσιο πυθμένα της αναρίθμητες μαρτυρίες της ανθρώπινης δραστηριότητας. Εύστοχα, η θάλασσα της Μεσογείου χαρακτηρίζεται ως το μεγαλύτερο μουσείο στον πλανήτη. Ο θαλάσσιος βυθός, παρότι αποτελούσε πάντοτε πρόκληση, ήταν αδύνατον να ερευνηθεί συστηματικά ή να διαταραχθεί ουσιαστικά, όσο η προσπέλασή του δεν μπορούσε να γίνει παρά μόνο για το χρονικό διάστημα που διαρκεί η ανθρώπινη αναπνοή. Οι προσπάθειες να ξεπεραστεί αυτός ο χρόνος με τη χρήση κατάλληλων συσκευών-μηχανισμών ξεκίνησαν ήδη στην αρχαιότητα και έγιναν πιο πυκνές από τα χρόνια της Αναγέννησης, με μικρή όμως επιτυχία. Ο βυθός έμεινε ουσιαστικά απροσπέλαστος μέχρι το 19^ο αιώνα, όταν δηλαδή διαδόθηκε η χρήση του σκάφανδρου με τη μεταλλική περικεφαλαία και την τροφοδοσία πιεσμένου αέρα από την επιφάνεια, το οποίο χρησιμοποίησαν κατά κόρον μέχρι το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο οι σφουγγαράδες του Αιγαίου, κυρίως οι Καλύμνιοι και οι Συμιακοί. Με τη χρήση αυτής της συσκευής πραγματοποιήθηκαν οι πρώτες ουσιαστικές προσπάθειες υποβρυχίας αρχαιολογικής δραστηριότητας. Η μεγάλη ώθηση για την κατάκτηση του βυθού και, συνακόλουθα, την ανάπτυξη της υποβρυχίας αρχαιολογίας δόθηκε με την επινόηση της συσκευής αυτόνομης κατάδυσης από τους Jacques-Yves Cousteau και Émile Gagnan το 1943.

Το κείμενο αυτό αποτελεί την επεξεργασμένη μορφή του πρώτου μέρους μιας διάλεξης με τον ίδιο τίτλο που δόθηκε στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.¹ Στόχος του είναι να παρουσιάσει συνοπτικά εισαγωγικά στοιχεία για την υποβρύχια αρχαιολογία, να σκιαγραφήσει μια γενική εικόνα για το αντικείμενο και τις μεθόδους της, τις όμορες της επιστήμες, τους φορείς της και τη σχετική πανεπιστημιακή εκπαίδευση στην Ελλάδα.

Ορισμοί

Η *υποβρύχια αρχαιολογία* είναι ο κλάδος εκείνος της αρχαιολογίας που μελετά τα ανθρώπινα και ανθρωπογενή κατάλοιπα που για διάφορους λόγους βρίσκονται σήμερα σε υγρό περιβάλλον, στο βυθό της θάλασσας, λιμνών, ποταμών ή ακόμα και πηγαδιών. Ο όρος *υποβρύχια*, από την πρόθεση *υπό* και το ουσιαστικό **βρυξ* (=βυθός) (*under-water/sub-marine*) είναι ο πιο γενικός και περιγραφικός, αφού έχει την έννοια του ευρισκόμενου κάτω από το νερό, γλυκό ή αλμυρό. Όροι που χρησιμοποιούνται ως ταυτόσημοι του *υποβρύχιος* έχουν πιο περιορισμένο γνωστικό πεδίο και αποτελούν, ουσιαστικά, επιμέρους τομείς της υποβρύχιας αρχαιολογίας. Στην πραγματικότητα, βέβαια, το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος της δραστηριότητας της υποβρύχιας αρχαιολογίας αφορά στη θάλασσα, γι' αυτό και η λεκτική παραπομπή στο θαλάσσιο στοιχείο, ενώ δεν είναι απολύτως ακριβής, δεν απέχει ωστόσο πολύ από την πραγματικότητα. Άλλοι τέτοιοι όροι είναι αυτοί της *ενάλιας* ή *θαλάσσιας αρχαιολογίας* (*maritime/marine*), για τα κατάλοιπα που βρίσκονται

1 Ρέθυμνο, 8 Δεκεμβρίου 2010. Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά για την ιδιαίτερα τιμητική αυτή πρόσκληση την αναπληρώτρια καθηγήτρια προϊστορικής αρχαιολογίας κ. Κατερίνα Κόπακα, και στο πρόσωπό της το Πανεπιστήμιο Κρήτης, που έκρινε σκόπιμη την ενημέρωση σε θέματα υποβρύχιας αρχαιολογίας. Ευχαριστώ, επίσης, τη συντακτική επιτροπή και τους ανώνυμους κριτές του περιοδικού για τις καίριες παρατηρήσεις τους.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας, με στοιχεία για την ιστορία της υποβρύχιας αρχαιολογικής έρευνας στην Ελλάδα και με αναφορές σε σημαντικές υποβρύχιες έρευνες στην ευρύτερη περιοχή της Μεσογείου, προβλέπεται για το επόμενο τεύχος της *Αριάδνης*.

στη θάλασσα· της ναυτικής αρχαιολογίας (*nautical*), για τη ναυτική δραστηριότητα γενικά, από τα ίδια τα πλοία, εμπορικά και πολεμικά, τη ναυπηγική, τη ναυσιπλοΐα, τα λιμάνια, το εμπόριο, έως τη γενική ενασχόληση με τη θάλασσα, την αλιεία, τις συνολικές σχετικές δομές, κ.λπ. και της παράκτιας (*front shore*) αρχαιολογίας, για τα αρχιτεκτονικά κατάλοιπα που κατασκευάστηκαν εξαρχής «μπροστά» στην παραλία, π.χ. τα λιμενικά έργα και τους λιμναίους οικισμούς, ή βρίσκονταν βαθύτερα στην ενδοχώρα και ποντίστηκαν στη θάλασσα εξαιτίας τεκτονικών ή άλλων φαινομένων (διάβρωση, ολίσθηση, καθίζηση, κ.ά.). Τέτοιες περιπτώσεις αποτελούν, για παράδειγμα, τα κατακλυσμένα κτηριακά υπολείμματα μεμονωμένων οικοδομημάτων ή και ολόκληρων οικισμών.

Αντικείμενο – Ιδιαιτερότητες

Η ιδιαιτερότητα της υποβρύχιας αρχαιολογίας έγκειται στον τρόπο φυσικής προσέγγισης του αντικειμένου που μελετά ο αρχαιολόγος, η οποία επιτυγχάνεται με την κατάδυση. Έτσι, η κατάδυση, αυτόνομη, με συνεχή παροχή ατμοσφαιρικού αέρα, τεχνική, με μίγματα αερίων, ή ακόμα και με τη χρήση υποβρύχιων σκαφών, επανδρωμένων και μη, αποβαίνει απαραίτητο μέσο προκειμένου να αρχίσει η αρχαιολογική διαδικασία — όπως και οι τεχνικές της σπηλαιολογίας είναι απαραίτητες για να φτάσει ο αρχαιολόγος–σπηλαιολόγος στα κατάλοιπα που βρίσκονται μέσα στα σπήλαια.

Ένα άλλο ιδιαίτερο στοιχείο της υποβρύχιας αρχαιολογίας είναι ο συνήθης εντοπισμός μεγάλου αριθμού ολόκληρων αγγείων και άλλων αντικειμένων, αντίστοιχα των οποίων προσφέρουν, σε πιο μικρές ποσότητες, μόνο οι τάφοι στη χερσαία αρχαιολογία. Είναι γνωστό άλλωστε ότι σημαντικά τεχνουργήματα, όπως μεγάλα έργα χαλκοπλαστικής, διασώθηκαν μέχρι τις μέρες μας επειδή «ναυάγησαν» στη θάλασσα. Επιπλέον, η λάσπη του βυθού διατηρεί σχεδόν αναλλοίωτα φθαρτά οργανικά υλικά (ξύλα, υφάσματα, σχοινιά, καλάθια, σπόρους, τρόφιμα κ.λπ.), που είναι εξαιρετικά σπάνια στη



Εικ. 1 : Άποψη ναυαγίου στην περιοχή της Σάμου, με κύους αμφορείς του 3ου αι. π.Χ. (©ΥΠΠΟΤ-ΕΕΑ)

χερσαία αρχαιολογία, ιδιαίτερα στις κλιματικές συνθήκες του ελληνικού χώρου.

Ως υποβρύχια ή ενάλια πολιτιστικά αγαθά νοούνται, κατά κύριο λόγο:²

α. Τα ναυάγια σκαφών (Εικ. 1), από τα οποία διατηρείται κυρίως το φορτίο (αμφορείς, πρώτες ύλες, οικοδομικά υλικά κ.λπ.), συχνά άγκυρες ή έρμα και σπανιότερα τμήματα του κελύφους και της εξάρτησής τους (κουπιά, τμήματα ιστών, ιστίων, κ.λπ.). Πέραν των ναυαγίων των πλοίων, ως υποβρύχια πολιτιστικά αγαθά η ελληνική νομοθεσία προστατεύει και τα βυθισμένα αεροσκάφη, και όλα γενικά τα ναυάγια με ηλικία πενήντα χρόνια πριν από το εκάστοτε σήμερα.³

Τα ναυάγια αποτελούν αδιατάρακτα σύνολα, εικόνες μιας πολύ συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής. Είναι απεικασματα ή «χρονοκά-

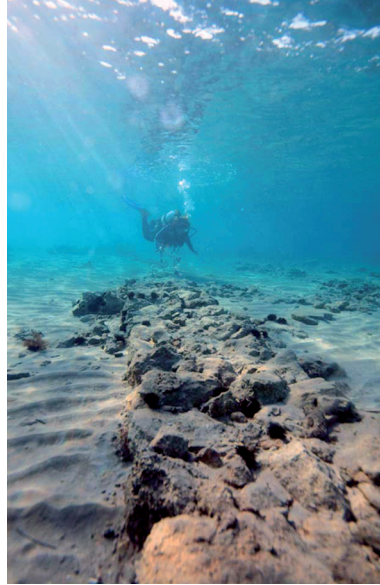
2 Θεοδούλου 2008.

3 Υπουργική Απόφαση ΥΠΠΟ/ΓΔΑΠΚ/ΑΡΧ/Α1/Φ43/48604/3385/5-9-2003 (ΦΕΚ 1701/Β/19-11-2003).

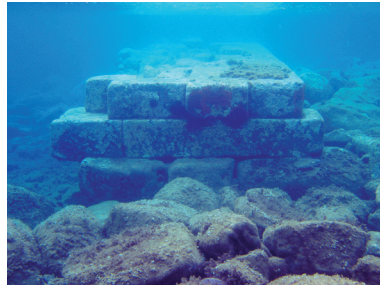
ψουλές» του παρελθόντος, που παρέχουν ασφαλείς πληροφορίες για τη διακίνηση αγαθών, τις οικονομικές, πολιτικές και εν γένει πολιτισμικές σχέσεις και ανταλλαγές.

β. Οι τυχαίες ή σκόπιμες απορρίψεις που δεν συνδέονται άμεσα με κάποιο ναυάγιο. Τέτοια κατάλοιπα μπορεί να είναι άγκυρες, τμήματα φορτίων, εξοπλισμός ή άλλα μεμονωμένα αντικείμενα, που βυθίστηκαν τυχαία ή ρίχτηκαν σκόπιμα στη θάλασσα, π.χ. σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Μπορεί να είναι, επίσης, τεχνουργήματα που ποντίστηκαν τελετουργικά ως προσφορές ή «κατατέθηκαν» στη θάλασσα για να μην επιστρέψουν ποτέ στην επιφάνεια.

γ. Τα κτηριακά κατάλοιπα (Εικ. 2) μεμονωμένων εγκαταστάσεων και οικισμών, ολόκληρων ή τμημάτων τους, που βρίσκονται ποντισμένα εξαιτίας της ανόδου της θάλασσας στάθμης ή ως αποτέλεσμα τεκτονικών κινήσεων. Αυτά παρουσιάζουν την ιδιαιτερότητα των αδιατάρακτων στρωμάτων, και η εγκατάλειψή τους μπορεί να χρονολογηθεί με ακρίβεια (*terminus ante quem*).



Εικ. 2 : Άποψη ποντισμένων κτηριακών καταλοίπων προϊστορικού οικισμού στο Παυλοπέτρι Λακωνίας (©ΥΠΠΟΤ-ΕΕΑ)



Εικ. 3 : Άποψη ακρομολίου από το κλασικό(;) λιμάνι της Μήθυμνας στη Λέσβο (©ΥΠΠΟΤ-ΕΕΑ)

Οι χώροι κατοίκησης στη στεριά και την παράκτια ζώνη επιλέγονται με βάση συγκεκριμένους γεωφυσικούς και κλιματικούς παράγοντες, που συχνά έχουν ως αποτέλεσμα νέες χρήσεις του ίδιου χώρου και την καταστροφή προγενέστερων φάσεων του. Η διαδικασία αυτή παύει από τη στιγμή πόντισης των κτισμάτων.

δ. Τα μερικώς ή πλήρως βυθισμένα λιμενικά έργα (Εικ. 3), όπως είναι οι λιμενοβραχίονες, οι κυματοθραύστες, οι προκυμαίες, οι νεώσοικοι, οι φάροι, τα οχρωματικά έργα κ.λπ. Αυτά αποτελούν ιδιαίτερα επιτεύγματα τεχνικής γνώσης και πρακτικής, καθώς είναι δομημένα στο μεταίχμιο γης και θάλασσας, σε ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο περιβάλλον, στο σημείο συνάντησης αντίρροπων φυσικών δυνάμεων (άνεμος, κύμα, προσάμμωση, διάβρωση κ.λπ.).

Οι πολιτισμοί της Μεσογείου βασίστηκαν κυρίως στη ναυτική τους δύναμη για να αναπτυχθούν. Μέχρι την οργάνωση ευρείας κλίμακας χερσαίων οδικών δικτύων, οι θαλάσσιες μεταφορές αποτελούσαν τον πιο οικονομικό, τον ευκολότερο και σε αρκετές περιπτώσεις (νησιά) τον μόνο τρόπο διακίνησης αγαθών και ανθρώπων. Όλη αυτή η διαδικασία ξεκινούσε και κατέληγε στα λιμάνια, τις θαλάσσιες, και συχνά τις μοναδικές πύλες των μεσογειακών οικιστικών εγκαταστάσεων. Τα πολεμικά πλοία φτιάχνονταν, συντηρούνταν και διατηρούνταν σε πολεμικούς ναυστάθμους, που αποτελέσαν τον αρχικό τύπο δομημένων λιμανιών.

Η αρχαιολογική διαδικασία υποβρυχίως⁴

Όπως και στη χερσαία αρχαιολογία ο εντοπισμός θέσεων ενδιαφέροντος ξεκινά είτε μέσα από τυχαίες ανακαλύψεις είτε με συστηματική έρευνα, βιβλιογραφική και πεδίου, έτσι και στην υποβρυχία αρχαιολογία, οι περισσότερες θέσεις γίνονται γνωστές από ανεκκύσεις αρχαίων αντικειμένων σε αλιευτικά δίχτυα, από μηχανήματα καθαρισμού λιμένων ή από εντοπισμούς επαγγελματιών και ερασιτεχνών δυτών, αλιέων, οστρακαλιέων και κολυμβητών, ενίοτε και από προσεκτικούς περιπατητές στην ακτή.

⁴ Martin κ.ά. 1992· Green 1990.

Σε περιοχές με κατάλληλες γεωκλιματικές συνθήκες και σε επικίνδυνα σημεία των αρχαίων ναυτικών δρόμων, σε θέσεις όπου μαρτυρούνται ναυτικά γεγονότα και σε ακτές όπου έχουν συμβεί τεκτονικά φαινόμενα, σε προφυλαγμένους όρμους και σε σημερινές ελώδεις, επίπεδες εκτάσεις, εκεί είναι δυνατόν να αναζητηθούν ναυάγια, απορρίψεις και ποντισμένα λιμενικά και κτηριακά κατάλοιπα.

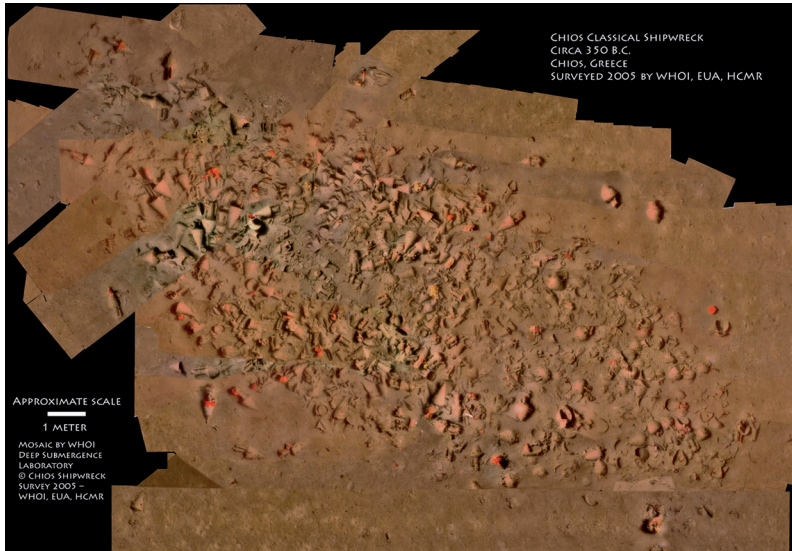
Η συστηματική έρευνα περιλαμβάνει καταρχάς τη διερεύνηση των πηγών, ιστορικών, γεωγραφικών (περίπλοι, πορτολάνοι, ισολάρια), επιγραφικών, εικονογραφικών, αλλά και αεροφωτογραφιών και φωτογραφικών απεικονίσεων, που δείχνουν τις ακτογραμμές πριν η σύγχρονη «ανάπτυξη» αλλοιώσει τη μορφή τους.

Ακολουθεί η επιφανειακή έρευνα, μέσα από την οπτική διασκόπηση του πυθμένα. Σε μικρά βάθη (0–40 μ.), αυτή επιτυγχάνεται με αυτόνομη κατάδυση, και σε μεγαλύτερα, με τηλεχειριζόμενα και αυτόνομα υποβρύχια οχήματα (*remotely operating vehicles* – ROV και *autonomous underwater vehicles* – AUV) ή και με επανδρωμένα υποβρύχια και βαθυσκάφη.⁵ Η διερεύνηση του βυθού μπορεί να γίνει επίσης με ακουστικές μεθόδους, οι οποίες αποδίδουν τελικά οπτικό αποτέλεσμα,⁶ όπως με τη χρήση υποβρύχιων ηχοβολιστών πλευρικής σάρωσης (*side scan sonars* – SSS) και τομογράφων υποδομής πυθμένα (*sub-bottom profilers*). Στην υπηρεσία της υποβρύχιας αρχαιολογίας έχουν τεθεί, επίσης, μαγνητικές και χημικές μέθοδοι (ανιχνευτές μετάλλων, αναλύσεις νερού από περιοχές με κατάλοιπα ναυαγίων κ.λπ.). Η ρομποτική συνεισφέρει, τέλος, ποικιλοτρόπως στη χρήση των παραπάνω τεχνολογιών όσο και στη διευκόλυνση, την επιμήκυνση και την αποτελεσματικότητα της αυτόνομης κατάδυσης των δυτών, και των άλλων αρχαιολογικών εργασιών.

Μετά τον εντοπισμό υποβρύχιων αρχαιολογικών θέσεων και μνημείων, έρχεται η διαδικασία της υποβρύχιας τεκμηρίωσης. Η φωτογράφιση και κινηματογράφιση γίνονται με μηχανές, που βρίσκονται μέσα σε ειδικό κέλυφος (*housing*) για να μπορούν να μεταφερθούν και να λειτουργήσουν στον βυθό. Το πλεονέκτημα

5 Foley – Mindell 2002.

6 Sakellariou κ.ά. 2007· Foley κ.ά. 2009.

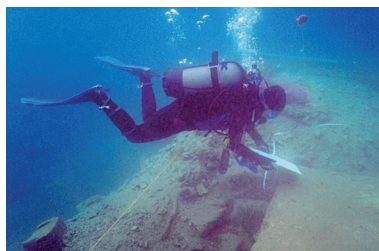


Εικ. 4 : Φωτομωσαϊκό κλασικού ναυαγίου στο στενό Χίου–Οινουσσών, σε βάθος 67 μ. Οι φωτογραφικές λήψεις έγιναν από αυτόνομο υποβρύχιο όχημα και η σύνθεσή τους με υπολογιστικό πρόγραμμα στο Woods Hole Oceanographic Institution (©ΥΠΠΟΤ-ΕΕΑ, WHOI, βλ. Foley et al. 2009, fig. 10)

της φωτογράφισης στο υποβρύχιο περιβάλλον είναι ότι μπορεί να πραγματοποιείται κάθετα, έτσι ώστε οι εικόνες να μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους και να αποδώσουν φωτομωσαϊκά (Εικ. 4) του χώρου, σχετικά εύκολα, με τη χρήση υπολογιστικών προγραμμάτων (Photoshop, Hugin, κ.λπ.). Για πιο σύνθετα και ακριβή αποτελέσματα, χρησιμοποιούνται οι μέθοδοι της φωτογραμμετρίας, της ορθοφωτογράφισης ή και της στερεοσκοπικής φωτογράφισης, που επιτρέπουν την τρισδιάστατη απεικόνιση των μνημείων μέσω υπολογιστή.

Η τοπογραφική και αρχιτεκτονική αποτύπωση σε βάθη που είναι προσιτά με κατάδυση ξεκίνησαν να πραγματοποιούνται με παραδοσιακές μεθόδους (εξαρτήσεις από κάρναβο, μετρήσεις με μετροταινία, νήματα στάθμης κ.λπ., σχεδίαση με μολύβι σε αδιάσταλο χαρτί στερεωμένο σε πλαστική πινακίδα) (Εικ. 5). Ακολούθησε η χρήση

ηλεκτρονικών συστημάτων, όπως είναι το σύστημα SHARPS (*sonic high accuracy ranging and positioning system*). Με τη συγκεκριμένη τεχνολογία, ένας πομποδέκτης που μεταφέρεται από το δύτε μεταδίδει σε υπολογιστή στην επιφάνεια τη θέση του σημείου όπου βρίσκεται. Η αναγνώριση της θέσης γίνεται με τη μέθοδο του τριγωνισμού, που περιλαμβάνει τρεις ακόμα πομποδέκτες εγκατεστημένους στο βυθό, με τους οποίους επικοινωνεί ο μεταφερόμενος. Στις μέρες μας, η υποβρύχια αποτύπωση διεξάγεται πλέον σχεδόν αποκλειστικά με τη χρήση φωτογραφικών μεθόδων που συνδυάζονται με ψηφιακές τεχνολογίες εντοπισμού θέσης, επεξεργασμένες συγχρόνως με προγράμματα αποτύπωσης και σχεδιασμού.



Εικ. 5 : Σχεδιαστική αποτύπωση αρχιτεκτονικών μελών στο λιμάνι της Πάρου (©ΥΠΠΟΤ-ΕΕΑ)



Εικ. 6 : Υποβρύχια ανασκαφή στο χώρο του κλασικού ναυαγίου στην Αντιδραγονέρα των Κυθήρων (©IENAE)

Την επιφανειακή τεκμηρίωση ακολουθεί η ανασκαφή, η οποία συντελείται και στο βυθό της θάλασσας, όπως και στην επιφάνεια της ξηράς, με την απομάκρυνση των ιζημάτων που έχουν καλύψει τα αρχαιολογικά κατάλοιπα. Αυτό επιτυγχάνεται με τη χρήση ενός σωλήνα απορρόφησης, που ανακινεί με τα χέρια ή με ανασκαφικά εργαλεία ο δύτες απομακρύνοντας έτσι την άμμο ή τη λάσπη (Εικ. 6). Τα υλικά που διέρχονται από το σωλήνα καταλήγουν σε κόσκινο, ώστε να ξαναελεγχθούν για την παρουσία μικρών αντικειμένων που ξέφυγαν ενδεχομένως της προσοχής. Η αναρροφητική λειτουργία του σωλήνα εξασφαλίζεται αξιοποιώντας την υποπίεση που δημιουρ-

γούν συστήματα υδραντλίας σε μικρά βάθη, και αεραντλίας σε μεγαλύτερα. Παλαιότερα, ο κάνναβος που χρησιμοποιείται στις χερσαίες ανασκαφές υλοποιείτο και στον βυθό, συνήθως με μεταλλικό περιμετρικό σκελετό και σχοινιά στο εσωτερικό. Σήμερα όμως που η τεχνολογία παρέχει άλλα ταχύτερα και ευκολότερα μέσα και μεθόδους αποτύπωσης, αυτός υλοποιείται συνήθως μόνο ως προς τα σταθερά σημεία αναφοράς, χωρίς σχοινιά στο χώρο της ανασκαφής. Για την ανέλκυση των αγγείων και των αντικειμένων από τον βυθό χρησιμοποιούνται ποικίλα τεχνικά μέσα (μπαλόνια ανέλκυσης, δίκτυα, κιβώτια, ανυψωτικά μηχανήματα κ.λπ.), ανάλογα με το βάρος, το σχήμα, την αντοχή και το περιεχόμενό τους.

Τα ευρήματα που προέρχονται από τη θάλασσα χρήζουν ιδιαίτερης συντήρησης, ανάλογα με το υλικό τους (πηλός, ξύλο, γυαλί, σίδηρο, χαλκός, λίθος κ.λπ.) και τις συνθήκες έκθεσής τους στο βυθό. Η διαδικασία συντήρησης περιλαμβάνει, σε πρώτη φάση, την αφαλάτωσή τους, τη συνεχή δηλαδή εμφάπτισή τους σε γλυκό νερό για να αποβάλουν το αλάτι με το οποίο έχουν εμποτιστεί, κατά την παραμονή τους στη θάλασσα. Ακολουθεί ο εμποτισμός τους με άλλα υλικά (με βάση το κερί ή τη γλυκόλη), που καταλαμβάνουν τον χώρο που είχε το νερό όσο βρίσκονταν σε ένυδρη κατάσταση, ώστε να γίνει η αποκατάσταση και η στερέωσή τους. Πραγματοποιείται, συγχρόνως, ο καθαρισμός των αντικειμένων από θαλάσσιους οργανισμούς και το θαλάσσιο επίπαγο που επικάθονται σε αυτά όταν δεν είναι θαμμένα στην άμμο του πυθμένα, αλλά παραμένουν εκτεθειμένα στην επιφάνειά του. Ο καθαρισμός γίνεται κυρίως με μηχανικά μέσα και πολύ σπάνια με χρήση χημικών μεθόδων.

Όπως είναι φανερό, για να έρθει σε πέρας το υποβρύχιο αρχαιολογικό έργο είναι αναγκαία η συνεργασία της αρχαιολογίας με τις θετικές κυρίως επιστήμες που μοιράζονται το ίδιο πεδίο δράσης και αναπτύσσουν τεχνολογίες για την προσέγγιση και διερεύνησή του. Τέτοιες είναι η ωκεανογραφία, η γεωλογία και η θαλάσσια γεωλογία, η παλαιογεωγραφία, οι θετικές επιστήμες που αναπτύσσουν τις τεχνολογίες που δραστηριοποιούνται σε υποβρύχιο περιβάλλον, οι επιστήμες της γεωγραφίας με τις τεχνολογίες εντοπισμού θέσης,

οι επιστήμες που ασχολούνται με τη ναυπηγική και τη ναυσιπλοΐα κ.ο.κ. Συνεπώς, το έργο του καταδυόμενου αρχαιολόγου δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο με διεπιστημονική συνεργασία, η οποία καλύπτει το τεχνικό τμήμα της διαδικασίας και άπτεται του ουσιαστικού της ερμηνείας. Να σημειωθεί, ότι τα συστήματα που βρίσκονται πλέον στην υπηρεσία της υποβρύχιας αρχαιολογίας επινοήθηκαν για να εξυπηρετήσουν αρχικά τη στρατιωτική τεχνολογία για τη διερεύνηση του θαλάσσιου πυθμένα — για να επιβεβαιωθεί η ηρακλείτεια ρήση για τον πόλεμο ως πατέρα των πάντων. Εφόσον αυτό αποτελεί μια αέναη διαδικασία, είναι προφανές ότι και οι τεχνολογίες που θα αποκαταρριζούνται και θα μπορούν να αξιοποιηθούν για την υποβρύχια αρχαιολογική έρευνα θα είναι στο μέλλον ακόμα πιο αποτελεσματικές και εντυπωσιακές από ό,τι σήμερα.

Την όλη διαδικασία εντοπισμού, αποτύπωσης, ανασκαφής και συντήρησης θα πρέπει, ιδανικά, να ακολουθεί, κατά στάδια αλλά και συνολικά, η δημοσιοποίηση και η επιστημονική δημοσίευση των σχετικών πληροφοριών, καθώς και η έκθεση και ανάδειξη των ίδιων των αντικειμένων σε θεματικά και μη μουσεία. Εντούτοις, όπως και στη χερσαία αρχαιολογία, αυτό δυστυχώς δεν αποτελεί τον κανόνα. Παρά τις αρκετές υποβρύχιας έρευνες και ανασκαφές που έχουν γίνει μέχρι σήμερα στην Ελλάδα, το μοναδικό ολοκληρωμένο ενάλιο εύρημα που εκτίθεται είναι το ναυάγιο του ακρωτηρίου των Ιρίων, στο ισόγειο του Μουσείου Σπετσών.⁷ Η ανασκαφή του, η έκθεση και η σχετική ημερίδα που πραγματοποιήθηκε με την ευκαιρία των εγκαινίων της υλοποιήθηκαν από το Ινστιτούτο Εναλίων Αρχαιολογικών Ερευνών (ΙΕΝΑΕ). Δύο ακόμα εκθέσεις με αμφορείς και γλυπτά από τη θάλασσα, τις οποίες συνόδευαν ομώνυμοι οδηγοί (*Επί νῆα θοῆν καὶ θῖνα θαλάσσης* και *Αμφορείς και Θάλασσα*) λειτούργησαν παλαιότερα (1999 κ.ε.) στους χώρους του Φρουρίου της Πύλου, που χρησιμοποιεί η Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων (ΕΕΑ) για τη στέγαση ενάλιου αρχαιολογικού υλικού. Επιπλέον, το σύνολο σχεδόν του υλικού από την ανασκαφή του ναυαγίου των Αντικυθήρων εκτίθε-

7 Αναλυτικά για τα ναυάγια που αναφέρονται στο κείμενο, στο δεύτερο μέρος της εργασίας (βλ. παραπάνω σημ. 1).

νται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, αν και όχι ως συγκροτημένο ενάλιο φορτίο. Μεμονωμένα ενάλια ευρήματα και ομάδες αμφορέων που προέρχονται από ανεκκύσεις υπάρχουν και σε διάφορα τοπικά μουσεία και συλλογές, με ελάχιστες δυστυχώς πληροφορίες να τα συνοδεύουν. Ελπιδοφόρο μήνυμα αποτελεί η πρόσφατη εξαγγελία (2010) από το Υπουργείο Πολιτισμού και Τουρισμού του προγραμματισμού ίδρυσης Μουσείου Εναλίων Αρχαιοτήτων, στο πλαίσιο του δεκαετούς προγράμματος «Πολιτιστικής ακτής του Πειραιά».

Ετήσια έκδοση του Ινστιτούτου Εναλίων Αρχαιολογικών Ερευνών (IENAE) περιλαμβάνει κυρίως τα αποτελέσματα των ερευνών του αλλά και γενικότερα της υποβρύχιας έρευνας στην Ελλάδα και το εξωτερικό. Πρόκειται για το περιοδικό *Ενάλια*, που πρωτοεκδόθηκε το 1989, και κυκλοφορεί σε νέα μορφή από το 2002. Οι δραστηριότητες της Εφορείας Εναλίων Αρχαιοτήτων δημοσιεύονται προκαταρκτικά στο *Αρχαιολογικό Δελτίο*, ενώ σχετικά άρθρα δημοσιεύονται επίσης σε ελληνικά και ξένα αρχαιολογικά περιοδικά. Το πιο γνωστό ξένο θεματικό περιοδικό είναι το *International Journal of Nautical Archaeology*, που εκδίδεται από τη Nautical Archaeology Society (NAS) στην Αγγλία. Από ελληνικής πλευράς, θα πρέπει επίσης να αναφερθεί η σειρά των *Διεθνών Συμποσίων Αρχαίας Ναυπηγικής – Τρόπικς*, που ξεκίνησαν το 1985 καταρχήν ανά διετία και κατόπιν ανά τριετία και οργανώνονται από το Ινστιτούτο Προστασίας της Ναυτικής Παράδοσης.

Όπως είναι αναμενόμενο, τέλος, αρκετά στοιχεία για τις υποβρύχιες έρευνες στην Ελλάδα και διεθνώς είναι δυνατόν να εντοπιστούν με κατάλληλη αναζήτηση στο διαδίκτυο και τις ιστοσελίδες των φορέων που τις υλοποιούν.

Φορείς της υποβρύχιας αρχαιολογικής έρευνας
στην Ελλάδα και την Κύπρο

Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων (ΕΕΑ)⁸

8 <http://www.yppo.gr/1/g1540.jsp?obj_id=91> (4-3-2011).

Η ΕΕΑ ιδρύθηκε το 1976 και αποτελεί τον αρμόδιο κρατικό φορέα για τον εντοπισμό, τη μελέτη, την ανάδειξη και την προστασία των υποβρύχιων πολιτιστικών αγαθών. Κατά το ισχύον θεσμικό πλαίσιο γνωμοδοτεί για κάθε έργο και δραστηριότητα στα χωρικά και τα εσωτερικά ύδατα της χώρας, εποπτεύει όλες τις ενάλιες έρευνες και συνεργάζεται σε κάθε υποβρύχια αρχαιολογική έρευνα που πραγματοποιείται από άλλους φορείς (πανεπιστήμια, ξένες αρχαιολογικές σχολές, ινστιτούτα κ.λπ.), ενώ αντίστοιχες αρχαιολογικές έρευνες πραγματοποιεί και η ίδια. Το έργο της μέχρι σήμερα είναι τεράστιο, μολονότι όχι επαρκώς γνωστό.

Οι εγκαταστάσεις του φρουρίου της Πύλου, όπου έγιναν οι εκθέσεις που προαναφέρθηκαν, παραχωρήθηκαν καταρχήν στην ΕΕΑ για να φιλοξενήσουν ένα Κέντρο Εναλίων Αρχαιολογικών Ερευνών, η δημιουργία του οποίου δυστυχώς δεν ευοδώθηκε. Πρόσφατα, η Εφορεία ενεργοποίησε στο Ηράκλειο το Γραφείο Εναλίων Αρχαιοτήτων Κρήτης, όπως προβλεπόταν στον Οργανισμό του Υπουργείου Πολιτισμού.⁹

Ινστιτούτο Εναλίων Αρχαιολογικών Ερευνών (ΙΕΝΑΕ)¹⁰
Το Ινστιτούτο αυτό αποτελεί τον πλέον δραστήριο μη κρατικό φορέα που ασχολείται με την υποβρύχια αρχαιολογική έρευνα στην Ελλάδα. Μέχρι στιγμής έχει ανασκάψει τα ναυάγια της Δοκού, των Ιρίων και των Κυθήρων· ενώ, σε εξέλιξη βρίσκονται υποβρύχιες έρευνές του στον Παγασητικό, τον Αργολικό και τον Νότιο Ευβοϊκό κόλπο. Εκδίδει ετησίως το περιοδικό *Ενάλια*, και έχει επιπλέον δημοσιεύσει δύο τόμους στο *Enalía Supplement*, και δύο άλλους για το ναυάγιο των Ιρίων.¹¹ Στο τελικό στάδιο επεξεργασίας βρίσκονται, εξάλλου, τα πρακτικά της διημερίδας «30 Χρόνια Υποβρύχια Έρευνας. Από το Πελαγονήσι στην Κορακιά», που έγινε το 2003 στο Βυζαντινό Μουσείο. Σημαντική επιπλέον προσφορά του Ινστιτούτου είναι το γεγονός ότι οι έρευνές του, που διεξάγονται αποκλει-

9 Προεδρικό Διάταγμα 191/2003/Άρθ.48/Παρ.3 (ΦΕΚ 146/Α/13-6-03).

10 <<http://www.ienae.gr/GR/page.php?35>> (4-3-2011).

11 Phelps κ.ά. 1999.

στικά από εθελοντές, αποτελούν ένα «φυτώριο» νέων επιστημόνων της υποβρύχιας έρευνας.

Ινστιτούτο Προστασίας Ναυτικής Παράδοσης¹²

Το Ινστιτούτο αυτό συντόνισε την κατασκευή του «Κερύεια II», του πρώτου πιστού αντιγράφου αρχαίου πλοίου στη Μεσόγειο, αξιοποιώντας τα λείψανα του ομώνυμου ναυαγίου στη βόρεια ακτή της Κύπρου. Το σκάφος χρησιμοποιήθηκε σε πειραματικούς πλόες, αυξάνοντας σημαντικά τη γνώση μας για την αρχαία ναυσιπλοΐα. Διοργανώνει, επίσης, το *Διεθνές Συμπόσιο Αρχαίας Ναυπηγικής – Τρόπικ* που προαναφέρθηκε (δέκα συμπόσια μέχρι σήμερα), και έχει εκδώσει τα πρακτικά των επτά από αυτά — τα τέσσερα πρώτα (*Τρόπικ* I–IV) είναι διαθέσιμα και στο διαδίκτυο.¹³ Συνεπικουρεί, εξάλλου, τις έρευνες στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου (βλ. παρακάτω).

Ελληνικό Ινστιτούτο Μελέτης Αρχαίας

και Μεσαιωνικής Αλεξάνδρειας

Το Ινστιτούτο δραστηριοποιείται με ενάλια έρευνα στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, και έχει εντοπίσει μέχρι στιγμής κατάλοιπα ναυαγίων στον ύφαλο Hassan, λατομείων κατά μήκος της ακτής, και αρχιτεκτονημάτων από τα κτήρια του ακρωτηρίου της Selselah, στην είσοδο του αρχαίου ανατολικού λιμανιού της πόλης. Η εθελοντική ομάδα του Ινστιτούτου αποτέλεσε την πρώτη ελληνική αποστολή υποβρύχιας αρχαιολογικής έρευνας που δραστηριοποιήθηκε εκτός Ελλάδος.

Ίδρυμα «Θέτις» (Κύπρος)¹⁴

Το Θέτις ιδρύθηκε στην Κύπρο το 2005, με στόχο την προώθηση της ενάλιας αρχαιολογίας στην Κύπρο. Οι δύο πιο σημαντικές δράσεις του είναι: η χρηματοδότηση μιας θέσης διδασκαλίας για τη δημιουργία έδρας ενάλιας αρχαιολογίας στο Πανεπιστήμιο Κύπρου — της

12 <http://www.naftotopos.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=186&Itemid=71&lang=el> (4-3-2011).

13 <<http://ina.tamu.edu/library/tropis/index.php>> (4-3-2011).

14 <<http://www.thetis.org.cy/>> (4-3-2011).

πρώτης τέτοιας έδρας σε ελληνόφωνο πανεπιστήμιο· η υποστήριξη της σε εξέλιξη έρευνας και ανασκαφής του κλασικού ναυαγίου στο Μαζωτό στη νότια ακτή του νησιού.

Ελληνικό Κέντρο Θαλασσίων Ερευνών

Το Κέντρο εγκαινίασε από το 2000 πενταετές πρόγραμμα συνεργασίας με την Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων για τη χαρτογράφηση εκτεταμένων περιοχών του θαλάσσιου πυθμένα, διαθέτοντας την προηγμένη τεχνολογία του, το ωκεανογραφικό σκάφος «Αιγαίο», και το εξειδικευμένο του προσωπικό, επιστημονικό και τεχνικό. Η επιτυχής ολοκλήρωση του προγράμματος οδήγησε στην απόκτηση εμπειρίας που συνεχίζει να αξιοποιείται και σε επόμενες συνεργασίες.¹⁵

Ξένες Αρχαιολογικές Σχολές

Φορείς υποβρύχιας αρχαιολογικής έρευνας στην Ελλάδα είναι και ομάδες από ξένες αρχαιολογικές σχολές, που δραστηριοποιούνται σε διάφορες θέσεις και προγράμματα. Ενδεικτικά: τη δεκαετία του 1950, η Βρετανική Σχολή Αθηνών διενήργησε υποβρύχιες έρευνες στη Χίο¹⁶ και την Κρήτη,¹⁷ ενώ συνεχίζει στον προϊστορικό οικισμό στο Παυλοπέτρι Λακωνίας· τη δεκαετία του 1960, η Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών ερεύνησε το λιμάνι των Κεγχρεών¹⁸ και το Πόρτο Χέλι-Αλιείς.¹⁹ η Γαλλική Σχολή Αθηνών ανέσκαψε το λιμάνι της Θάσου²⁰ και της Αμαθούντας²¹ στην Κύπρο· η Καναδική Σχολή ερεύνησε στην περιοχή του Άθω· το Νορβηγικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο στις Βόρειες Σποράδες και τον διάυλο Κεφαλληνίας-Ιθάκης,²² το Ινστιτούτο της Δανίας στην Αθήνα τους νεώσοικους του ναυστάθμου της Ζέας²³ κ.λπ.

15 Βλ. παραπάνω σημ. 6.

16 Garnett – Boardman 1961.

17 Leatham – Hood 1958/9.

18 *Kenchreai* 1976-1981.

19 Jameson 1969.

20 Empereur – Verlinden 1986-1993.

21 Empereur – Verlinden 1987.

22 Delaporta κ.ά. 2006.

23 <<http://www.zeaharbourproject.dk/>> (4-3-2011).

Πανεπιστημιακή Εκπαίδευση

Η πανεπιστημιακή εκπαίδευση στην υποβρύχια αρχαιολογία υφίσταται στην Ελλάδα μόνο σε προπτυχιακό επίπεδο, στα ακόλουθα πανεπιστήμια:

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας προσφέρεται το μάθημα επιλογής «Ενάλια προϊστορική αρχαιολογία. Ναυσιπλοΐα, επικοινωνία και θαλάσσιο εμπόριο»²⁴ (ΣΤ' εξάμηνο), από τον αναπληρωτή καθηγητή Γιάννο Λωλό, που είναι και πρόεδρος του IENAE, και διευθυντής της κοινής ενάλιας έρευνας του Πανεπιστημίου με την Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων στις νότιες ακτές της Σαλαμίνας.²⁵

Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας διδάσκονται τα μαθήματα επιλογής «Στοιχεία ενάλιας αρχαιολογίας» (χειμερινό εξάμηνο) και «Υποβρύχια αρχαιολογία II: Αρχαία ναυάγια και λιμάνια» (εαρινό εξάμηνο) από τον Δρ Δημήτρη Κουρκουμέλη, αρχαιολόγο της Εφορείας Εναλίων Αρχαιοτήτων και διευθυντή της έρευνας του IENAE στο κλασικό ναυάγιο της Αντιδραγονέρας στα Κύθηρα. Το Πανεπιστήμιο διεξάγει, επίσης, από κοινού με την Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων υποβρύχια έρευνα στο αρχαίο λιμάνι στον όρμο Μανδράκι της Κύθνου.²⁶

Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Στο Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας και Διαχείρισης Πολιτισμικών Αγαθών, η δρ. Καλλιόπη Μπάικα διδάσκει τα μαθήματα «Ενάλια

24 <<https://cronos.cc.uoi.gr/unistudent/getProgramCourses.asp?level=1&mnuid=program;submnu1&prID=1491>> (4-3-2011).

25 Λώλος κ.ά. 2008 (*Ενάλια IX*). Λώλος κ.ά. 2008 (*Ενάλια X*).

26 <<http://extras.ha.uth.gr/kythnos/index.php?page=home>> (4-3-2011).

αρχαιολογία» και «Ενάλια αρχαιολογία: πλοία και λιμένες» (Ε' και ΣΤ' εξάμηνο). Στο ίδιο πανεπιστήμιο έχει εγκριθεί, επίσης, η λειτουργία Εργαστηρίου Ενάλιας Αρχαιολογίας, που προγραμματίζεται να λειτουργήσει στην Πύλο. Σε συνεργασία, εξάλλου, με την Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων, το Ίδρυμα διεξάγει έρευνα στα αρχαία λιμενικά κατάλοιπα της Κυλλήνης.

Πανεπιστήμιο Κύπρου

Στο Πανεπιστήμιο Κύπρου ξεκίνησε φέτος (ακαδ. έτος 2010–11) η τακτική διδασκαλία της ενάλιας αρχαιολογίας, από την επίκουρη καθηγήτρια Στέλλα Δεμέστιχα, σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο. Ως επισκέπτρια καθηγήτρια έχει διδάξει τα τελευταία χρόνια σειρά μαθημάτων με επίκεντρο την ενάλια αρχαιολογία της Μεσογείου. Το Πανεπιστήμιο ανέλαβε, επίσης, την έρευνα και ανασκαφή του κλασικού ναυαγίου στο Μαζωτό,²⁷ του πρώτου ναυαγίου που ερευνάται στην Κύπρο μετά από αυτό της Κερύνειας.

Πανεπιστήμιο Πάτρας

Στις ερευνητικές δραστηριότητες του Εργαστηρίου Θαλάσσιας Γεωλογίας και Φυσικής Ωκεανογραφίας περιλαμβάνονται αποστολές για την ανίχνευση παλαιοακτογραμμών και την επισκόπηση του θαλάσσιου πυθμένα και υποπυθμένα. Σε αυτές συνεργάζονται αρχαιολογικές ομάδες από την Ελλάδα και το εξωτερικό (Centre d'Étude Alexandrine, Ελληνικό Ινστιτούτο Μελέτης Αρχαίας και Μεσαιωνικής Αλεξάνδρειας, IENAE, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου κ.λπ.), και εκπαιδεύονται σε πανεπιστημιακό επίπεδο στην υποβρύχια αρχαιολογία φοιτητές και ερευνητές των φυσικών επιστημών.

Ξένα πανεπιστήμια

Προπτυχιακά και μεταπτυχιακά προγράμματα εκπαίδευσης στην υποβρύχια αρχαιολογία πραγματοποιούνται σε πολλά πανεπιστήμια παγκοσμίως. Κορυφαία θεωρούνται το Maritime Archaeology Programme του Πανεπιστημίου του Southampton στην Αγγλία,

²⁷ Demesticha 2010.

το Archéologie Sous-Marine του Κέντρου Camille Julian (Εθνικό Κέντρο Ερευνών) στη Γαλλία, και το Nautical Archaeology Program του Πανεπιστημίου του Texas A&M στις ΗΠΑ.

Η υποβρύχια αρχαιολογία είναι προφανώς ένας σχετικά νέος τομέας της αρχαιολογίας, ο οποίος εμφανίζεται όμως με ιδιαίτερες προοπτικές. Η συσκευή αυτόνομης κατάδυσης ανακαλύφθηκε μόλις το 1943, αλλά η εξέλιξη των μέσων επισκόπησης του θαλάσσιου βυθού που τίθενται στη διάθεσή της είναι έκτοτε ραγδαία. Η Ελλάδα, με τις εκτεταμένες ακτές, τις γεωμορφολογικές και ιστορικές ιδιαιτερότητες των νησιών του αρχιπελάγους του Αιγαίου και των υπόλοιπων ελληνικών θαλασσών, έχει τη μεγαλύτερη δυνατή συγκέντρωση υποβρύχιου αρχαιολογικού υλικού, που δημιουργεί άριστες προϋποθέσεις για έναν πρωταγωνιστικό ρόλο της στα δρώμενα του κλάδου αυτού. Η ναυσιπλοΐα μαρτυρείται μέσα από τα μεσολιθικά ευρήματα μηλιακού οψιανού στο σπήλαιο Φράγγχι της Ερμιονίδας, ήδη την 8η χιλιετία π.Χ. Ενώ, πρόσφατα, παλαιολιθικά ευρήματα, από τη Γαύδο²⁸ και τον Πλακιά στην Κρήτη²⁹ προσθέτουν, σύμφωνα με τις πρώτες ανακοινώσεις, πολλές ακόμα χιλιάδες χρόνια με ναυτική γνώση στον ελληνικό χώρο.

Απαιτείται, εντούτοις, συστηματική προσπάθεια για να τεθεί το ορθό πλαίσιο ανάπτυξης της υποβρύχιας αρχαιολογίας στην Ελλάδα. Το πλαίσιο αυτό σχετίζεται άμεσα με: τη στοχοθεσία το επιθυμητό αποτέλεσμα να επιδιωχθεί μέσα από την εκπαίδευση, βασική και πανεπιστημιακή· την ενίσχυση και την αναδιοργάνωση του κρατικού φορέα που έχει την αρμοδιότητα της προστασίας και ανάδειξης της ενάλιας πολιτιστικής κληρονομιάς· τη διασύνδεση των αποτελεσμάτων της υποβρύχιας έρευνας με τις τοπικές κοινωνίες, αλλά και τη συσχέτισή της με κάποια μορφή αποδεκτής παραγωγικότητας (δημιουργία υποβρυχίων αρχαιολογικών πάρκων κ.λπ.) ώστε να δημιουργηθεί η κατάλληλη αιεφόρος διαδικασία. Σε πρώτη φάση, όλα αυτά πρέπει να γίνουν κατανοητά και να εκτιμηθούν καταρχάς από το πιο

28 Kopaka – Matzanas 2009.

29 Zorich 2011.

ελπιδοφόρο κομμάτι της ελληνικής κοινωνίας, δηλαδή τη φοιτητική και κατ' επέκταση την πανεπιστημιακή κοινότητα. Προς τη συγκεκριμένη κατεύθυνση ελπίζει ότι συμβάλλει το παρόν κείμενο.



Θεοτόκης Θεοδούλου
Δρ Αρχαιολόγος
ΕΕΑ – Γραφείο Εναλίων Αρχαιοτήτων Κρήτης
Μεραμβέλου 54, 712 02 Ηράκλειο
t_theotokis@hotmail.com

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Dellaporta K., Jazinski M.E., Soreide F., 2006. “The Greek-Norwegian Deep-Water Archaeological Survey”, *International Journal of Nautical Archaeology* 35.1: 79-87.
- Demesticha S., 2010. “The 4th-Century-BC Mazotos Shipwreck, Cyprus: a preliminary report”, *International Journal of Nautical Archaeology* 40.1: 39-59.
- Empereur J.-Y., Verlinden C., 1987. “The Underwater Excavation at the Ancient Port of Amathus in Cyprus”, *International Journal of Nautical Archaeology* 16.1: 7-18.
- Empereur J.-Y., Verlinden C., 1986-1993. « Thasos: Le port », *Bulletin de correspondance hellénique*, 110-17.
- Foley B., Dellaporta K., Sakellariou D., Bingham B.S., Camilli R., Eustice R.M., Evagelistis D., Ferrini V.L., Katsaros K., Kourkoumelis D., Mallios A., Micha P., Mindell D.A., Roman C., Singh H., Switzer D.S., Theodoulou T., 2009. “The 2005 Chios Ancient Shipwreck Survey. New methods for underwater archaeology”, *Hesperia* 78: 269-305.
- Foley B., Mindell D., 2002. “Precision survey and archaeological methodology in deep water”, *Ενάλια* VI: 49-56.
- Garnett R., Boardman J., 1961. “Underwater Reconnaissance off the island of Chios, 1954”, *Annual of the British School at Athens* 56: 102-13.

- Green J., 1990. *Maritime Archaeology. A Technical Handbook*, London/ San Diego/ New York: Academic Press.
- Jameson M.H., 1969. "Excavations at Porto Cheli and Vicinity, Preliminary report, I: Halieis, 1962-1968", *Hesperia* 38: 311-42.
- Kenchreai: Eastern port of Corinth, Results of Investigations by the University of Chicago and Indiana University for the American School of Classical Studies at Athens I-V* (1976-1981), Leiden: Brill.
- Kopaka K., Matzanas C., 2009. "Palaeolithic industries from the island of Gavdos, near neighbour to Crete in Greece", *Antiquity* 83.321 <<http://antiquity.ac.uk/projgall/kopaka321>> (4-3-2011).
- Leatham J., Hood S., 1958/59. "Sub-Marine Exploration in Crete, 1955", *Annual of the British School at Athens* 53-54: 263-73.
- Martin D., Ferrari B., Oxley I., Redknap M., Watson K. (επιμ.), 1992. *Underwater Archaeology: The NAS guide to principles and practice*, London: Nautical Archaeology Society.
- Phelps W., Lolos Y., Vichos Y., (επιμ.), 1999. *The point Iria wreck: Interconnections in the Mediterranean ca. 1200 BC., Proceedings of the International Conference, Island of Spetses, 19 September 1998*, Αθήνα: IENAE.
- Sakellariou D., Georgiou P., Mallios A., Kapsimalis V., Kourkoumelis D., Micha P., Theodoulou T., Dellaporta K., 2007. "Searching for ancient shipwrecks in the Aegean Sea: The discovery of Chios and Kythnos Hellenistic wrecks with the use of marine geological-geophysical methods", *International Journal of Nautical Archaeology* 36.2: 365-81.
- Zea Harbour Project, <<http://www.zeaharbourproject.dk/>> (4-3-2011).
- Zorich Z., 2011. "Paleolithic Tools – Plakias, Crete", *Archaeology* 64.1 <<http://www.archaeology.org/1101/topten/crete.html>> (4-3-2011).
- Από την Ενάλια Κύπρο στο μυχό του πολυδίψιου Άργους. Το ναυάγιο του ακρωτηρίου Ιρίων*, Αθήνα: IENAE, 1998 (Οδηγός έκθεσης).
- Εφορεία Εναλίων Αρχαιοτήτων, <http://www.yppo.gr/1/g1540.jsp?obj_id=91> (4-3-2011).
- Θεοδούλου Θ., 2008. "Διαχείριση παράκτιας ζώνης και ενάλια πολιτιστικά αγαθά. Το παράδειγμα της Λέσβου", *Πανελλήνιο Συνέδριο Διαχείρισης και Βελτίωσης Παρακτίων Ζωνών, Μυτιλήνη, 23-27 Σεπτ. 2008*, Αθήνα: ΕΜΠ – Εργαστήριο Λιμενικών Έργων, 223-32.

Ίδρυμα Θέτις, <<http://www.thetis.org.cy/>> (4-3-2011).

Ινστιτούτο Προστασίας Ναυτικής Παράδοσης, <http://www.naftotopos.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=186&Itemid=71&lang=el> (4-3-2011).

Κύθνος – Βρυόκαστρο. Αρχαιολογική Ανασκαφή, <<http://extras.ha.uth.gr/kythnos/index.php?page=home>> (4-3-2011).

Λώλος Γ., Δελλαπόρτα Κ., Ευαγγελιστής Δ., Θεοδούλου Θ., Καραπέτση Ν., Μιχάλη Μ., 2008. «Υποβρύχια αναγνωριστική έρευνα στις νότιες ακτές της Σαλαμίνας, 2005», *Ενάλια Χ* (2007): 31-39.

Λώλος Γ., Δελλαπόρτα Κ., Μίχα Π., Σακελλαρίου Δ., 2008. «Υποβρύχια αναγνωριστική έρευνα στις νότιες ακτές της Σαλαμίνας, 2004», *Ενάλια ΙΧ* (2005-6): 44-50.

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, <<https://cronos.cc.uoi.gr/unistudent/getProgramCourses.asp?level=1&mnuid=program;submnu1&prID=1491>> (4-3-2011).

Τρόπικ I-IV, <<http://ina.tamu.edu/library/tropis/index.php>> (4-3-2011).



**Wrecks, harbours and sunken structures.
Archaeology underwater. An introduction**

T. THEODOULOU

Abstract

THIS ARTICLE is the first part of the edited version of a lecture under the same title, given to the Department of History and Archaeology, University of Crete. It aims to summarise primary information about underwater archaeology, its object, methods, practices, related sciences, institutions conducting underwater research in Greece and relevant education in Greek universities. A second part will follow in the next issue of *Ariadne*. It will mainly focus on the history of underwater archaeology in Greece and the most important underwater excavations in the Mediterranean.

ΘΟΔΩΡΗΣ ΣΠΥΡΟΣ

Πολυ-τοπικότητα, ιστορικότητα
και *ανα-συγκρότηση του κοινωνικού* :
Θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις
της εθνογραφικής εμπειρικής έρευνας

1. Εισαγωγή: πολυ-τοπική εθνογραφία και ιστορικότητα
Η συγκρότηση της κοινωνικής ανθρωπολογίας σε διακριτή επιστήμη κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, συνδέεται καταρχήν με ένα γεωγραφικό καταμερισμό της εργασίας στο εσωτερικό των κοινωνικών επιστημών. Με βάση αυτόν, η κοινωνική ανθρωπολογία επιφορτίζεται αρχικά με τη μελέτη των «απλών» κοινωνιών του μη-δυτικού κόσμου, την ίδια στιγμή που η κοινωνιολογία αναλαμβάνει τη διερεύνηση των «σύνθετων» κοινωνιών της Δύσης.

Υπάρχει, ωστόσο, μια δεύτερη, αλληλένδετη με την πρώτη διάκριση μεταξύ ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας, η οποία συχνά παραγνωρίζεται, ή θεωρείται αυτονόητη. Ειδικότερα, ενώ η κοινωνιολογία, όντας τοποθετημένη γεωγραφικά αποκλειστικά στο «δυτικό κόσμο», συγκροτεί το αντικείμενό της με όρους *ιστορικότητας*,¹ η ανθρωπολογία, όντας η επιστήμη μιας διάχυτης γεωγρα-

1 Όπως σημειώνει η T. Skocpol (1999/1984: 13), «η κοινωνιολογία, κατά μια βασική έννοια, ήταν ανέκαθεν εγχείρημα θεμελιωμένο και προσανατολισμένο στην ιστορία. Όπως συχνά έχει επισημανθεί, όλες οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες, και ιδίως η κοινωνιολογία, αποτελούσαν αρχικά προσπάθειες να

φικά «ετερότητας»,² το συγκροτεί σταδιακά όλο και περισσότερο με γεωγραφικούς όρους. Με άλλα λόγια, ενώ η κοινωνιολογία αναζητούσε τις αφετηρίες και τους μετασχηματισμούς των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων στο χρόνο,³ η ανθρωπολογία τα αναζητούσε στα «ιδιαιτέρα» (ή και τα κοινά) κοινωνικο-πολιτισμικά χαρακτηριστικά των λαών που κατοικούσαν επιμέρους «τόπους».⁴

Η παραπάνω διάκριση δεν είναι άσχετη με τις ηγεμονικές στη νεωτερική Δύση αντιλήψεις περί *Ιστορίας* και τη θέση των μη-δυτικών λαών εντός αυτής. Το αντίθετο. Ταυτίζοντας αν όχι την *Ιστορία* τουλάχιστον την κινητήρια δύναμή της με τον *Δυτικό Πολιτισμό*,⁵ η Δύση εξορίζει τους «άλλους» εκτός χρόνου.⁶ Αρχικά, μέσω μιας υπερ-ιστορικής εξελικτικής αντίληψης που αντιλαμβάνεται συλλήβδην τους μη-δυτικούς ως «ιστορικά καθυστερημένους», συνεπώς και ως «πρωτόγονους», με βάση μια γραμμική αντίληψη περί *Ιστορίας*.⁷ Αργότερα, μέσω μιας αν-ιστορικής προσέγγισης των μη-δυτικών κοινωνιών, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως «σταθερές» και «αμετάβλητες», σε αντιδιαστολή με τις «δυναμικές» και «μεταβαλ-

κατανοηθούν οι ρίζες και τα πρωτόγνωρα αποτελέσματα της καπιταλιστικής εμπορευματοποίησης κι εκβιομηχάνισης της Ευρώπης».

2 Βλ. P. Menget 1992.

3 Είναι χαρακτηριστικό ότι κεντρικό ρόλο στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας κατέχει η κατανόηση της βιομηχανικής κοινωνίας και η σχέση της με την «προβιομηχανική». Αν και σε κάθε έναν από αυτούς η παραπάνω σχέση παίρνει τη μορφή αντίστιξης και ρήξης μεταξύ διαφορετικών όρων («προϊστορίας vs. ιστορίας» στον Marx, «ανορθολογικής παραδοσιακής vs. ορθολογικής νεωτερικής κοινωνίας» στον Weber, «μηχανικής vs. οργανικής αλληλεγγύης» στον Durkheim, «κοινότητας vs. κοινωνίας» στον Tönnies), όλες παραπέμπουν σε μια διαδικασία ιστορικής μετάβασης από έναν «παλιό» σε έναν «νέο κόσμο».

4 Πρβλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 61.

5 Όπως έχει επισημάνει η Δ. Γκέφου-Μαδιανού (1999: 61), η αντίληψη αυτή έχει τις ρίζες της στην πίστη του Διαφωτισμού περί συνεχούς, γραμμικής και προοδευτικής εξέλιξης του Πολιτισμού (υπό την έννοια του Civilisation), στο πλαίσιο της οποίας ο ευρωπαϊκός πολιτισμός προσλαμβάνεται ως το «ανώτερο», ή και «τελικό στάδιο» της ιστορίας της ανθρωπότητας.

6 Για την αντίληψη των «μη-δυτικών λαών» ως «λαών χωρίς ιστορία», βλ. E. Wolf 2008 (1982).

7 Για μια κριτική επισκόπηση του εξελικτισμού στην ανθρωπολογία, βλ. R. Carneiro 2003.

λόμενες» κοινωνίες της Δύσης.⁸ Η εξορία των «άλλων» από το πεδίο του ιστορικού χρόνου έχει ως αποτέλεσμα τα κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά του συλλογικού τους βίου να αποδίδονται στον «ιδιαιτέρο τόπο» τους⁹ και να καθίστανται α-χρονικά. Με τον τρόπο αυτό, ο «τόπος» μοιάζει να φετιχοποιείται και να μετατρέπεται σε ένα εξίσου ά-χρονο (ή και «προαιώνιο») *μαγικό κουτί*, που εμπεριέχει όλα εκείνα τα «μυστικά» που χρειάζεται ο ανθρωπολόγος για να συλλάβει, να κατανοήσει και να εξηγήσει αυτές τις «μη-ιστορικές» κοινωνίες.

Η παραπάνω αντίληψη συμπυκνώνει τόσο τις επιστημολογικές όσο και τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις ιστορικής συγκρότησης του αντικειμένου της ανθρωπολογίας. Στο επιστημολογικό επίπεδο, είναι η ταύτιση των διαφόρων (μη-δυτικών) πολιτισμών και κοινωνιών με συγκεκριμένους και σαφώς οριοθετημένους «τόπους»¹⁰ που προσφέρει στους ανθρωπολόγους με σχεδόν «φυσικό» τρόπο ένα ρεπερτόριο εν δυνάμει αντικειμένων. Έτσι, οι ανθρωπολόγοι αναλαμβάνουν την ολιστική μελέτη «απομακρυσμένων τόπων» και των «λαών» που τους κατοικούν. Η μεθοδολογική συνέπεια αυτού του γεγονότος είναι η ανάδυση της επιτόπιας συμμετοχικής εθνογραφικής παρατήρησης ως προνομιακού εργαλείου παραγωγής, αλλά και επιστημονικής νομιμοποίησης του ανθρωπολογικού λόγου.¹¹ Είναι η φυσική παρουσία του ανθρωπολόγου «εκεί», στον τόπο της έρευνας, η διαβίωση, η συμμετοχή του για ένα χρονικό διάστημα στη ζωή και η παρατήρηση της υπό μελέτης κοινότητας που του επιτρέπει όχι μόνο να μπορεί, να είναι δηλαδή σε θέση, αλλά και να «δικαιούται να μιλάει».¹²

8 Για την αν-ιστορική προσέγγιση των «μη-δυτικών κοινωνιών» από τους δομολειτουργιστές ανθρωπολόγους των αρχών του 20^{ου} αιώνα, βλ. G. W. Stocking, Jr. (επ.) 1984.

9 Πρβλ. Β. Νιτσιάκος 2003: 25-26.

10 Για μια κριτική προσέγγιση της ταύτισης «τόπου» και «πολιτισμού» βλ. Α. Gupta και J. Ferguson 1992 και 1997α.

11 Για την ανάπτυξη της εθνογραφικής μεθόδου στην ανθρωπολογία και τα επιστημολογικά της θεμέλια, βλ. S. B. Heath και B. V. Street 2008.

12 Βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 191-97.

Όμως, αν στο πλαίσιο των κοινωνιών μικρής κλίμακας και γεωγραφικής σταθερότητας, τις οποίες μέχρι πρόσφατα μελετούσαν οι ανθρωπολόγοι, τα όρια του πεδίου της έρευνας έμοιαζαν ευδιάκριτα, ή και «αυτονόητα», κάτι τέτοιο φαίνεται να ισχύει όλο και λιγότερο σήμερα. Το γεγονός αυτό έχει πολλαπλές αφετηρίες. Συνδέεται, καταρχάς, με τον ίδιο τον «επαναπατρισμό της ανθρωπολογίας στη Δύση»,¹³ που έφερε τους ανθρωπολόγους αντιμέτωπους με μια σειρά νέα ζητήματα, άρρηκτα συνδεδεμένα με τον ίδιο τον χαρακτήρα των δυτικών κοινωνιών. Αν το γεωγραφικό μέγεθος αυτών των κοινωνιών φάνταζε στα μάτια τους ως ένα πεδίο πρακτικά απροσπέλαστο στο σύνολό του με βάση τα μέχρι τότε εργαλεία τους,¹⁴ η ύπαρξη κράτους και υπερ-τοπικών θεσμών σήμαινε πιθανώς κάτι πολύ πιο σημαντικό: δεδομένου πως το *τοπικό* είναι ενσωματωμένο στο *υπερ-τοπικό*, η επιλογή ως πεδίου έρευνας ενός εντοπισμένου τμήματος της ευρύτερης κοινωνίας, π.χ. μιας *τοπικής κοινωνίας*, δεν διασφάλιζε στον ανθρωπολόγο μια σαφή και έγκυρη οριοθέτηση του πεδίου.¹⁵

Βέβαια ο επαναπατρισμός της ανθρωπολογίας στη Δύση δεν αποτελεί τη μοναδική πηγή των νέων ερωτημάτων σχετικά με τη σημασία του «τόπου» στη συγκρότηση του αντικειμένου και της μεθόδου της ανθρωπολογίας. Αντίθετα, η ίδια η δυναμική των κοινωνιών σε τοπικό και υπερ-τοπικό επίπεδο αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για τον επαναπροσανατολισμό του ανθρωπολογικού στοχασμού. Η παράμετρος αυτή αφορά τόσο στις «φυλετικές κοινωνίες» του μη-δυτικού κόσμου που μελετούσαν μέχρι πρόσφατα οι ανθρωπολόγοι, όσο και στις «σύνθετες κοινωνίες» που, όπως αναφέραμε, τους ελκύουν όλο και περισσότερο.¹⁶ Η γενικευμένη στο χώρο και το χρόνο κινητικότητα των υποκειμένων, των αντικειμένων, των συμβόλων, των ταυτοτήτων, των πληροφοριών,¹⁷ αλλά επίσης των σχέσεων, των ανταλλαγών και του κεφαλαίου, έχει ως αποτέλεσμα

13 Δανειζόμαστε τη φράση από τη Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1993.

14 Βλ. Μ. Κουρούκλη 1978.

15 Πρβλ. Β. Νιτσιάκος 1995α και Σ. Δαμιανάκος 1997.

16 Πρβλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999.

17 Βλ. Α. Appadurai 1991.

τη σχετικοποίηση του χώρου ως παράγοντα συλλογικής συσσωμάτωσης και ταυτοποίησης των ανθρώπων.¹⁸

Μια βασική συνέπεια αυτής της σχετικοποίησης είναι η έντονη αμφισβήτηση της επιτόπιας εμπειρικής έρευνας ως έγκυρης μεθόδου παραγωγής της ανθρωπολογικής γνώσης.¹⁹ Στο βαθμό που οι κοινωνικές σχέσεις και οι πολιτισμικές πρακτικές στο σύγχρονο κόσμο είναι από-εδαφοποιημένες²⁰ και ρευστές, το ερώτημα που απασχολεί πολλούς ανθρωπολόγους είναι πώς μπορούμε να θέσουμε τα όρια του πεδίου μας; Με άλλα λόγια, αν ο ανθρωπολόγος οφείλει να βρεθεί «εκεί», στο *πεδίο*, ποιο ακριβώς είναι αυτό το «εκεί»; Αν και το συγκεκριμένο ερώτημα είναι κατά τη γνώμη μας επιστημολογικά και μεθοδολογικά έγκυρο, η πλήρης αμφισβήτηση της επιτόπιας έρευνας, ή και της εθνογραφικής μεθόδου συνολικά, ως «θετικιστικής» και «εμπειριστικής» μοιάζει περισσότερο με υπεκφυγή από τη βάσανο του πεδίου, παρά με πραγματική απάντηση.²¹ Στο πλαίσιο αυτό, οι επικριτές της επιτόπιας εθνογραφικής έρευνας, που κυριάρχησαν στον κλάδο κατά τις προηγούμενες δεκαετίες, παρότι υιοθέτησαν τον όρο «πολύ-τοπική εθνογραφία»,²² μοιάζει συχνά να απολήγουν σε μια α-τοπική προσέγγιση του πολιτισμού.²³

Αυτή η μεθοδολογική αποστροφή, η οποία χαρακτηρίζει κυρίως το ρεύμα της πολιτισμικής κριτικής,²⁴ συνδέεται κατά τη γνώμη μας με μια θεωρητική αποστροφή ή παραδοχή. Έτσι οι εκπρόσωποι του συγκεκριμένου θεωρητικού ρεύματος, προάγοντας τη μερικό-

18 Πρβλ. D. Harvey 2009/1990: 372-403.

19 Εμβληματικά προς αυτήν την κατεύθυνση είναι δύο συλλογικά έργα που κυκλοφόρησαν την ίδια χρονιά (1986), υπό την επιμέλεια των J. Clifford και G. Marcus, και G. Marcus και M. Fischer αντίστοιχα. Πρβλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 2009: 11-12.

20 Για την από-εδαφοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών πρακτικών βλ. A. Gupta και J. Ferguson 1997β.

21 Βλ. J.-P. Colleyn 2005/1998: 90.

22 Τον όρο εισήγαγε ο αμερικανός ανθρωπολόγος G. Marcus. Βλ. G. Marcus 1995.

23 Για μια κριτική προσέγγιση της έννοιας της «πολύ-τοπικότητας» βλ. G. Hage 2005.

24 Για το συγκεκριμένο θεωρητικό ρεύμα βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1998: 11-16.

τητα, τη διάχυση, τη διάσπαση, τη ρευστότητα, την ατομικότητα, φαίνεται μαζί με την αποδόμηση του *τόπου* να αναγγέλλουν και το θάνατο του ίδιου του κοινωνικού.²⁵ Αυτό απολήγει στην ταύτιση της ερμηνευτικής προσέγγισης της κοινωνίας και του πολιτισμού με τον υποκειμενισμό και την αδυναμία παραγωγής μιας αντικειμενικής επιστημονικής γνώσης, την οποία απορρίπτουν ως χίμαιρα του θετικισμού και του εμπειρισμού.

Στο άρθρο αυτό θα επιχειρήσουμε, μέσα από τη χρήση ενός πολυ-τοπικού εθνογραφικού παραδείγματος, να δείξουμε ορισμένες υπερβολές ή και εγγενείς αντιφάσεις της παραπάνω αντίληψης. Αυτές αφορούν αφενός στη γενικευτική αποδόμηση της σχέσης *τόπου* και κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων και αφετέρου σε μια υπόρρητη και αποφατική ταύτιση «αντικειμενικής πραγματικότητας» και *υλικότητας*. Οι παραπάνω αδυναμίες πηγάζουν από μια αξιολογική αντιστροφή των ουσιοκρατικών αντιστίξεων του θετικισμού (τον οποίο η πολιτισμική κριτική επιχειρήσε να αποδομήσει, με εξίσου ουσιοκρατικό τρόπο):²⁶ μεταξύ δομής/δράσης και αντικειμένου/υποκειμένου, μεταξύ των κατηγοριών του χώρου (τοπικό/υπερ-τοπικό, εδώ/αλλού, σταθερότητα/κίνηση), μεταξύ περιγραφής/αναπαράστασης και εξήγησης/ερμηνείας και, εν τέλει, μεταξύ αντικειμενικού/υποκειμενικού. Επιπλέον, όμως, εκπορεύονται από μια α-χρονική αντιμετώπιση της κοινωνικο-πολιτισμικής πραγματικότητας και την αδιαφορία για την ιστορικότητα και την κοινωνιολογική βαρύτητα των φαινομένων που την συγκροτούν.

Η υπεράσπιση της *ιστορικότητας* των κοινωνικών φαινομένων, όπως αυτή αναπτύσσεται με αφετηρία το έργο του Marx,²⁷ σηματοδοτεί τον «επαναπατρισμό» της ανθρωπολογίας στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών, επιτρέποντας στον ανθρωπολόγο να υπερβεί το επίπεδο ενός «έντεχνου λόγου»,²⁸ που, αντιμετωπίζοντας την κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα αποκλειστικά ως «αφήγηση»

25 Πρβλ. M. Godelier 2007: 7-13.

26 Πρβλ. Ανδριάκαϊνα 2009: 17-18.

27 Για την έννοια της *ιστορικότητας* στη μαρξική σκέψη βλ. Ν. Θεοτοκάς και Γ. Σταθάκης 1996: 13-58.

28 Για την ανθρωπολογία ως «έντεχνο λόγο», βλ. M. Carrithers 1990.

και «αναπαράσταση», μιλάει κυρίως, ή και μόνο, για τον εαυτό του. Σημειώνουμε ότι με τον όρο *ιστορικότητα* αναφερόμαστε εδώ στην θεώρηση της ιστορίας ως μιας δυναμικής και διαλεκτικής κοινωνικής και πολιτισμικής διαδικασίας, η οποία περιλαμβάνει τόσο την κοινωνική ανα-παραγωγή μέσω της ενσωματωμένης ηγεμονίας, όσο και την κοινωνική μετάβαση, μέσω των ρήξεων και των τομών. Υπό αυτή την έννοια, την αντιπαραβάλλουμε καταρχάς στον *ιστορισμό*,²⁹ ο οποίος αντιμετωπίζει την *ιστορία* ως μιας υπερβατικής και οντολογικά αυτόνομη «δύναμη» (του εκάστοτε «λαού» και του «τόπου του»), ανάγοντάς την σε απόλυτη και *a priori* εξηγητική αρχή της εκάστοτε «ιδιαιτέρας» κοινωνικο-πολιτισμικής πραγματικότητας.³⁰ Αλλά την αντιπαραβάλλουμε, επίσης, και σε μια νομοτελειακή πρόσληψη της *ιστορίας* ως παγιωμένης χρονικής αλληλουχίας που οδηγεί μονοσήμαντα, γραμμικά και αιτιοκρατικά από το παρελθόν στο παρόν.³¹

2. Οι Γαρδικιώτες Βλάχοι: ένας πολυ-τοπικός κόσμος³²

Η εθνογραφική έρευνα που χρησιμοποιούμε ως παράδειγμα αφορά σε μια πολυ-τοπική κοινότητα. Συγκεκριμένα, σε μια ομάδα Βλάχων

29 Για τη συγκρότηση του ιστοριστικού επιχειρήματος στη σύλληψη, κατανόηση και εξήγηση του κοινωνικού, καταρχάς στο χώρο του δικαίου, βλ. Α. Λαβράνου 1995. Για τη διάκριση μεταξύ ιστορισμού και ιστορικότητας βλ. Κ. Ψυχοπαίδης 1993: 161-75. Πρβλ. Ν. Βαφέας 2010.

30 Ασκώντας κριτική στον ιστορικό ντετερμινισμό, ο M. Godelier μας λέει ότι η «'Ιστορία' γενικά, αποτελεί έννοια δίχως αντικείμενο [...] Η ιστορία επομένως δεν είναι μια κατηγορία που εξηγεί, αλλά μια κατηγορία που χρειάζεται εξήγηση». (M. Godelier 1988/1973: 32, 40). Γενικότερα για τις κριτικές απέναντι στον ιστορισμό βλ. Κ. Ψυχοπαίδης 1992 και 1993: 161-75. Επίσης Θ. Γκιούρας 1992.

31 Αναθεωρώντας την κυρίαρχη στο πλαίσιο του μαρξισμού τελεολογική αντίληψη περί *Ιστορίας*, ο Godelier θεωρεί ότι τόσο αυτή, όσο και τα επιμέρους γεγονότα που τη συγκροτούν, αποκτούν νόημα και περιεχόμενο μόνο ως συγκεκριμένοι οικονομικοί και κοινωνικοί σχηματισμοί (M. Godelier ό.π. [σημ. 30]), αλλά και ως μη-γραμμικοί δομικοί μετασχηματισμοί (βλ. C. Lévi-Strauss, M. Augé και M. Godelier 1975: 180-84).

32 Χρησιμοποιούμε εδώ τον όρο *κόσμος* με τη σημασία που του αποδίδει ο M. Augé: ως μια κατηγορία συλλογικής συγκρότησης και αναφοράς περισσότερο ρευστή και λιγότερο οριοθετημένη από την *κοινωνική τάξη* αλλά, θα προσθέταμε, και από την *κοινότητα*. Βλ. M. Augé 1999/1994.

που έλκουν την καταγωγή τους από το χωριό Γαρδίκι του νομού Τρικάλων και που τα μέλη της κατοικούν σήμερα, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, στα Τρίκαλα και τον Πειραιά. Στο παρελθόν, η ομάδα αυτή χαρακτηρίζεται από την ενασχόληση των μελών της με την ημι-νομαδική κτηνοτροφία, στο πλαίσιο της οποίας τα μέλη της κατοικούσαν έξι μήνες το χρόνο στο ορεινό χωριό τους και άλλους τόσους στο θεσσαλικό κάμπο. Μετά τον πόλεμο, η δραστηριότητα αυτή σχεδόν εξαφανίστηκε. Οι Γαρδικιώτες εγκαταστάθηκαν στις πόλεις μαζικά, όπου δημιούργησαν δικές τους συνοικίες, όπως το Γαρδικάκι στα Τρίκαλα και τα Καμίνια στον Πειραιά.³³ Στον τελευταίο είχαν αρχίσει να μεταναστεύουν πριν από τον πόλεμο, ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και κυρίως από τη δεκαετία του 1910, απασχολούμενοι ως οινοπαντοπώλες και μικροπωλητές.³⁴

Μια από τις συνέπειες της αστικοποίησης των Γαρδικιωτών είναι η γεωγραφική διάχυση όλων εκείνων των «υλικών» στοιχείων που συγκροτούν την ομάδα. Έτσι γίνεται αντιληπτή όχι μόνο από τον εθνογράφο, αλλά και από τα υποκείμενα: ως μια διάσπαση της κοινότητας στο χώρο. Η διάσπαση αφορά καταρχάς στην ίδια την εδαφική επικράτεια της κοινότητας. Και αυτό στο βαθμό που οι «τόποι» του γαρδικιώτικου κόσμου εμφανίζονται πολλαπλοί, ετερογενείς, αλλά και γεωγραφικά ασυνεχείς, σε αντιστοιχία με τις ατομικές και οικογενειακές διαδρομές και στάσεις των εν δυνάμει μελών της κοινότητας. Ακολούθως, αυτή αφορά στη διασπορά των Γαρδικιωτών στο χώρο. Γεγονός που συνδέεται με το βαθμό και τον χαρακτήρα των πρόσωπο με πρόσωπο σχέσεων, της μεταξύ τους φυσικής-σωματικής διεπαφής και της «γνώσης» του ενός για τα χαρακτηριστικά και τη ζωή του άλλου. Τέλος, αφορά στην κυκλοφορία των υλικών αντικειμένων, τόσο αυτών που κληρονομούν στα πλαίσια των οικογενειακών και συμβολικών πρακτικών, όσο και των αγαθών που παράγουν στα πλαίσια των οικονομικών τους δραστηριοτήτων τα εν δυνάμει μέλη της κοινότητας.³⁵

33 Βλ. Θ. Σπύρος 2005: 115-21.

34 Βλ. Θ. Σπύρος 2009.

35 Η διάκριση αυτή παραπέμπει στην αντίστοιχη των A. Weiner (1992) και M.

Ωστόσο, αν ο πολλαπλασιασμός των γεωγραφικών αναφορών και οι σύνθετες διαδρομές³⁶ αυτών των αντικειμένων αποτελούν στοιχεία «διάσπασης», τα πλαίσια παραγωγής, ανταλλαγής και χρήσης τους συνδέονται όπως θα δούμε με τη συγκρότηση συμβολικών τόπων ανα-παραγωγής της κοινότητας.³⁷

3. Χώρος, σωματικότητα και απο-υλικοποίηση του (γαρδικιωτικού) κόσμου

Οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ημι-νομάδων Γαρδικιωτών κατά το παρελθόν απέχουν σημαντικά από το να είναι αντιπροσωπευτικές αυτών που θεωρητικά, ή ιδεοτυπικά, αντιστοιχούν στις αγροτικές-εδραίες κοινότητες μικρής κλίμακας. Καταρχάς, ο χώρος αυτών των ημι-νομάδων δεν ήταν ούτε γεωμετρικά συνεχείς, αλλά ούτε πάντα σαφώς οριοθετημένος. Έτσι, οι κοινοτικοί δεσμοί δεν εγγράφονταν σε ένα συνεχές και σαφώς καθορισμένο χωρικό-εδαφικό πλαίσιο, σαν και αυτό που έχουμε στο μυαλό μας για την περίπτωση των εδραίων μικροκοινωνιών. Υπό αυτήν την έννοια, η μορφολογία του φαίνεται να προσομοιάζει σε αυτή του σύγχρονου «πολυ-τοπικού» και, σε μεγάλο βαθμό, αστικού «κοινοτικού χώρου» τους.³⁸ Θα μπορούσε, συνεπώς, κάποιος να υποθέσει πως οι πόλεις σύγχρονης εγκατάστασης των Γαρδικιωτών αντικατέστησαν τα χειμαδιά των νομάδων, την ίδια ώρα που το «χωριό» παραμένει το συμβολικό, διοικητικό αλλά και κοινωνικό κέντρο της κοινότητας, τα μέλη της οποίας συνεχίζουν να συρρέουν εδώ κατά την περίοδο του καλοκαιριού, των μεγάλων θρησκευτικών εορτών ή κατά τα Σαββατοκύριακα.

Godelier (2003/1996) μεταξύ αντικειμένων που πωλούνται ή δωρίζονται και αντικειμένων που μόνο μεταβιβάζονται, στο πλαίσιο των διαδικασιών κοινωνικής αναπαραγωγής, όπως η οικογενειακή περιουσία και τα οικογενειακά κειμήλια.

36 Για την «πολιτισμική βιογραφία των αντικειμένων» ως μέθοδο ανασυγκρότησης των κοινωνικο-πολιτισμικών σχέσεων, πρακτικών και νοημάτων, βλ. I. Korytoff 1986.

37 Για τη σημασία της «κληρονομιάς» και των «κειμηλίων» στην αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας βλ. M. Godelier ό.π. και D. Lowenthal 1996.

38 Βλ. J. Attali 1992.

Ωστόσο, μια προσεκτικότερη ανάγνωση των εθνογραφικών δεδομένων θα μας έδειχνε πως, σε ό,τι αφορά στο «φυσικό χωρο-χρόνο» της δι-υποκειμενικής διαντίδρασης, οι διαφορές μεταξύ «ημι-νομαδικής» και «πολυ-τοπικής» κοινότητας είναι ίσως περισσότερες από τις ομοιότητες. Μια από αυτές, αφορά στους συλλογικούς ή εξατομικευμένους τρόπους διαχείρισης, οργάνωσης και βίωσης του χώρου. Έτσι, παρά τη διασπορά των διάφορων κτηνοτροφικών —οικογενειακών ή μη— μονάδων κατά το παρελθόν, η οικειοποίηση και χρήση των χειμαδιών είχε έναν έντονο συλλογικό χαρακτήρα, που βέβαια διέφερε ανά περίπτωση. Κάτι αντίστοιχο φαίνεται να ίσχυε και για τους τρόπους εγγραφής στην «κοινοτική γεωγραφία» του Πειραιά, όπου πολλοί Γαρδικιώτες μετακινούνται ως οιοπαντοπώλες και μικροπωλητές κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα. Οι «τόποι» αυτοί εγγράφονται στη συνείδηση και τη μνήμη της κοινότητας *συλλογικά* και οδηγούν σε συνεκτικές, ηγεμονικές αφηγήσεις, ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι διαμένει, περιοδικά ή μονιμότερα, εκεί ένας σημαντικός αριθμός Γαρδικιωτών. Επιπλέον, όμως, εγγράφονται *συνολικά*, ως σχετικά ενιαίες υλικές και συμβολικές χωρικές ενότητες, αλλά ως ένα βαθμό και εφήμερα, υπό την έννοια πως προσλαμβάνονται ή και λειτουργούν ως τόποι μη-μόνιμης μετακίνησης και δράσης της πλειοψηφίας των μελών της κοινότητας, της οποίας αδιαμφισβήτητο κοινωνικό και συμβολικό κέντρο παραμένει το «χωριό».

Αντίθετα, η σύγχρονη γεωγραφική πολλαπλότητα οδηγεί στην ανάδυση μιας αυξανόμενης ετερο-τοπίας³⁹ στο εσωτερικό της κοινότητας. Αυτή αναφέρεται όχι μόνο στη σταδιακή διαφοροποίηση των τόπων κοινωνικής δράσης και συμβολικής αναφοράς, αλλά κυρίως στην εξατομίκευση των τρόπων «βίωσης του κόσμου» και της «κοινότητας» από τους επιμέρους Γαρδικιώτες. Έτσι, παρατηρούμε καταρχάς τη σταδιακή αναδίπλωση των σχέσεων στο εσωτερικό μιας οικογένειας όλο και περισσότερο «πυρηνικής». Επιπλέον, η αυξανόμενη κινητικότητα των Γαρδικιωτών εντός του αστικού χώρου, μεγεθύνει τη φυσική και κοινωνική απόσταση των διαφορετικών αστικών τοπίων της *γαρδικιωτικότητας*. Το αποτέλεσμα είναι η

39 Για την έννοια της *ετεροτοπίας* βλ. M. Foucault (1984/1967).

μείωση της επικοινωνίας και της λειτουργικής συνοχής, συνεπώς και η αυξανόμενη διάσπαση και διάχυση των άλλοτε υπο-ενοτήτων του κοινοτικού χώρου. Τέλος, η μόνιμη αστική εγκατάσταση του συνόλου των Γαρδικιωτών συνοδεύεται από μεταβολές στη σημασία της «κοινότητας» για την ανα-παραγωγή συλλογικά βιωμένων τόπων. Έτσι, όλο και περισσότερο η συλλογική βίωση του χώρου υπερβαίνει τα κοινοτικά όρια σε αντιστοιχία με την εμπλοκή των ατόμων γαρδικιώτικης καταγωγής σε άλλου τύπου, νεωτερικές συλλογικότητες. Στο πλαίσιο αυτό, αν το χωριό παραμένει το συμβολικό κέντρο της κοινότητας, αυτή η τελευταία όλο και λιγότερο αποτελεί το κοινωνικό κέντρο της ζωής των ατόμων γαρδικιώτικης καταγωγής. Επιπλέον, τόσο το «χωριό» και η «κοινότητα», όσο και οι μεταξύ τους σχέσεις προσλαμβάνονται και επιτελούνται με διαφορετικούς τρόπους από τα εν δυνάμει μέλη της τελευταίας.

Εκτός από το χώρο, συνεπώς, η διάχυση της κοινότητας αφορά στις ενδοκοινοτικές κοινωνικές σχέσεις. Ως αποτέλεσμα της γεωγραφικής διασποράς, προκύπτει η απουσία άμεσης φυσικής επαφής σε καθημερινή βάση μεταξύ της πλειοψηφίας των Γαρδικιωτών. Έτσι, η άμεση σωματική επαφή δεν συντελείται, όπως θα δούμε, παρά σε συγκεκριμένα χωρο-χρονικά πλαίσια, την ίδια στιγμή που λιγότερο «υλικές» μορφές επικοινωνίας, όπως η κυκλοφορία των πληροφοριών μέσω τηλεφώνου και διαδικτύου,⁴⁰ αυξάνεται με τον χρόνο. Βέβαια, και στο πλαίσιο του ημι-νομαδισμού οι άμεσες «πρόσωπο με πρόσωπο» επαφές δεν χαρακτηρίζαν τις σχέσεις του συνόλου της κοινότητας καθ' όλη τη διάρκεια το χρόνου. Η άμεση φυσική επαφή χαρακτήριζε τις σχέσεις των ατόμων που ξεχειμώνιαζαν στο ίδιο μέρος, συνήθως συγγενών αλλά όχι απαραίτητα. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού η κοινότητα βρισκόταν «συνολικά» συγκεντρωμένη στο χωριό (υπό την έννοια της συγκέντρωσης εκεί μιας πλειοψηφούς «κρίσιμης μάζας»), κάτι που δεν συμβαίνει σήμερα.

40 Για τη σχέση «δνητικών» και «φυσικών κοινοτήτων» και τη σημασία του διαδικτύου στην αναπαραγωγή της «τοπικότητας» βλ. A. Blanchard και T. Horan 1998.

Η μεταβολή αυτή έχει εκτός των άλλων ως αποτέλεσμα την άγνοια των υποκειμένων για την «υλική υπόσταση», τα σωματικά χαρακτηριστικά, των «συμπατριωτών» τους. Είναι χαρακτηριστικά τα παραδείγματα όπου κάποιος Γαρδικιώτης αδυνατούσε να αναγνωρίσει κάποιον άλλο. Ένας σημαντικός αριθμός «συμπατριωτών» δεν αποτελούσε για αυτόν παρά «ένα όνομα χωρίς πρόσωπο και σώμα». ⁴¹ Αυτό υπό την έννοια ότι υπήρχαν άτομα για τα οποία είχε ακούσει ή και γνώριζε πολλά στοιχεία της ατομικής τους ζωής, λόγω της γενεαλογικής μνήμης ή της ενδο-κοινοτικής κυκλοφορίας των πληροφοριών, την ίδια στιγμή που δεν τα είχε δει ποτέ του ή αδυνατούσε να τα αναγνωρίσει. Φυσικά, συμβαίνει και το ανάποδο: η ύπαρξη «σωμάτων δίχως όνομα». Αυτή αφορά στην περίπτωση Γαρδικιωτών που, αν και έχουν συναντηθεί «φυσικά» στο πλαίσιο του χωριού ή κοινοτικών εκδηλώσεων, αγνοούν ο ένας την ταυτότητα του άλλου. Στην περίπτωση αυτή, πάντως, είναι συνήθης πρακτική να ρωτάει κάποιος για τον άλλο, στην προσπάθεια ταυτοποίησης του και τοποθέτησής του στον χάρτη της τοπικής γενεαλογίας. ⁴²

Οι συνέπειες της απο-υλικοποίησης των κοινοτικών δεσμών είναι πολλαπλές και αφορούν σε διαφορετικά επίπεδα συγκρότησης των ίδιων των συλλογικών σχέσεων, αλλά και του τρόπου βίωσης και νοηματοδότησής τους από τα υποκείμενα. Η απουσία, ή η μερική παρουσία, της φυσικής επαφής αποτελεί τόσο παράγοντα διαμόρφωσης και δείκτη των κοινοτικών δεσμών, όσο και παράγοντα συγκρότησης της συλλογικής και ατομικής εμπειρίας. Η συγκεκριμένη απουσία προσδιορίζεται τόσο από το χώρο (με τη μορφή του «δικού

41 Υπό αυτήν την έννοια, η γαρδικιώτικη συλλογικότητα μεταβαίνει σταδιακά, αλλά αυξανόμενα από τις κατηγορίες της «επιχώριας» —άρα σε μεγάλο βαθμό «υλικής»— και της «συγκεκριμένης» σε αυτές της «νοερής» —συνεπώς αυξανόμενα φανταστικής και συμβολικής— και της «αφηρημένης κοινότητας». Για τις *νοερές κοινότητες* βλ. B. Anderson 1991. Για τη συμβολική κοινότητα βλ. A. Cohen 1985. Για την *κοινότητα* ως αφηρημένη έννοια βλ. M. Wilson 1997.

42 Για τη σχέση *γενεαλογίας*, *εντοπιότητας* και *αυτοχθονίας* βλ. A. Strathern 1975/1973, J. J. Fox 2006/1997: 50, 89-100. Πρβλ. P. Geschiere 2009. Για τις φανταστικές, μυθ-ιστορικές διαστάσεις αυτής της σχέσης, βλ. N. Loraux και S. Stewart 2000/1996.

μας τόπου», του «τόπου των άλλων», του «μη-τόπου»,⁴³ ή του «ξένο τόπου») όσο και από τη σωματικότητα (με τη μορφή των μετωπικών αντιστιξέων «εαυτός vs. άλλος» και «δικός vs. ξένος»);⁴⁴

Η σημασία των δύο παραπάνω παραγόντων για την ανα-παραγωγή της εμπειρίας της κοινότητας συνίσταται καταρχάς στη μεταξύ τους σχέση, ως εκφάνσεων της «υλικότητας του κόσμου». Στην προοπτική αυτή, αν το σώμα αποτελεί ένα μέσο πρόσληψης του «χώρου/τόπου» από την πλευρά των υποκειμένων, ο «χώρος/τόπος» αποτελεί το πεδίο βίωσης, πρόσληψης, διαχείρισης, αξιολόγησης και, τελικά, νοηματοδότησης όχι μόνο του «δικού» μας σώματος, αλλά κυρίως αυτού των «άλλων». Η σχέση αυτή δεν προσδιορίζεται μόνο θετικά, ως σχέση «παρουσίας», αλλά και αρνητικά, ως σχέση «απουσίας»: έτσι, τόσο η απουσία του «φυσικού» σώματος, όσο και η «απουσία» του «φυσικού» χώρου κατά τη διαδικασία κοινωνικής διαντίδρασης, έχουν καταλυτικές συνέπειες στον τρόπο πρόσληψης και βίωσης της σχέσης με τον «άλλο».⁴⁵

Αν όμως το σώμα αποτελεί βασικό παράγοντα βίωσης του χώρου, συμβαίνει και το αντίστροφο, στο βαθμό που είναι μέσω του χώρου που βιώνουμε το σώμα. Βέβαια αυτό φαντάζει αυτονόητο, στο βαθμό που η βίωση του «σώματός μας» (ως «μετα-σώματος» ή ως «δνητικού σώματος»⁴⁶) εκτός φυσικού χώρου, ή εντός ενός χώρου απολύτως «μη-υλικού», είναι μια υπόθεση που κινείται, τουλάχιστον μέχρι σήμερα, στο επίπεδο της επιστημονικής φαντασίας, ή των υπερβολικών υποθέσεων των θεωρητικών των δνητικών κοινοτήτων.⁴⁷ Ωστόσο, τα ιδιαίτερα φυσικά, τεχνικά, κοινωνικά και

43 Για την έννοια του *μη-τόπου* βλ. M. Augé 1992.

44 Η διάκριση μεταξύ «εαυτού», «άλλου» και «ξένου» ανάγεται στο έργο του A. Van Gennep. Βλ. A. Van Gennep 1991/1909, κεφ. 3. Για τη σημασία της στη συγκρότηση των «ορίων» της ταυτότητας, βλ. F. Barth 1969. Για μια πιο σύγχρονη ανάλυση των διακρίσεων «εαυτός/άλλος» και «δικός/ξένος» κατά τη διαδικασία συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας βλ. αντίστοιχα A. Boškovic 2005 και Γ. Αγγελόπουλος 2003. Πρβλ. G. Drettas 1977.

45 Βλ. P. Καυταντζόγλου 2001: 262.

46 Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. K. Hillis 1999.

47 Για την έννοια της *δνητικής κοινότητας* (*virtual community*) βλ. H. Rheingold 1993.

πολιτισμικά χαρακτηριστικά του χώρου-τόπου όπου δρούμε, κινούμαστε και διαντιδρούμε, καθώς και οι σχέσεις αυτού του χώρου με τους αντίστοιχους χώρους των διαφορετικών κατηγοριών «δικών» ή «άλλων», είναι καθοριστικής σημασίας για τον τρόπο βίωσης, πρόσληψης, διαχείρισης και νοηματοδότησης τόσο του δικού μας, όσο και των «άλλων» σωμάτων.

Η κατάτμηση, η μερικοποίηση, η κινητικότητα, η διεύρυνση και η ασυνέχεια των ατομικών και κοινωνικών τοπίων της νεωτερικότητας, οδηγούν λοιπόν σε μια νέα σχέση των «νομαδικών» υποκειμένων⁴⁸ και των ομάδων με το χώρο⁴⁹ και το σώμα,⁵⁰ διαφορετική από αυτή που χαρακτήριζε, ή χαρακτηρίζει, τις εδραίες αγροτικές κοινότητες μικρής κλίμακας, αλλά και τις «παραδοσιακές» νομαδικές κοινότητες, κυρίως τις ημι-νομαδικές όπως οι Γαρδικιώτες. Το ενδιαφέρον μας για τη σωματικότητα εστιάζεται όχι τόσο στην «υλική υπόσταση» του κάθε ατόμου ξεχωριστά, αλλά στη σημασία της ως «υλικά διαμεσολαβημένης» σχέσης μεταξύ διαφορετικών υποκειμένων για τη διαμόρφωση «κοινών τόπων» και μιας αίσθησης «κοινής εμπειρίας». Με άλλα λόγια, στη σημασία της για την κατασκευή μιας συνείδησης και ταυτότητας που, σε διαφορετικούς βαθμούς, διεκδικούν ένα συλλογικό χαρακτήρα.

Ωστόσο, για να κατανοήσουμε την κοινωνική και πολιτισμική σημασία του *σώματος* και του *χώρου* ως «υλικών» παραμέτρων της δι-υποκειμενικής διαντίδρασης και της «συλλογικής ύπαρξης», απαιτείται η διασύνδεσή τους με τη διάσταση του χρόνου. Και αυτό γιατί, τουλάχιστον από τη σκοπιά των υποκειμένων, ο βαθμός «υλικότητας» των σχέσεων μοιάζει να προσλαμβάνεται, εκφράζεται και αξιολογείται με βάση τη χρονική τους πυκνότητα, αλλά και το χρονικό τους βάθος. Έτσι, η «καθημερινότητα» των επαφών ανάγεται σε συνοδευτικό εν-δείκτη της «υλικότητας» και της «πραγματικότητας» των διαπροσωπικών επαφών. Είναι ενδιαφέρον εδώ καταρχάς το γεγονός

48 Για την εννοιολόγηση του *νομαδικού υποκειμένου*, βλ. R. Braidotti 1994.

49 Για τη σχέση των νομάδων με το χώρο, βλ. M. Godelier 1984: 133-37. Πρβλ. G. Deuleze και F. Guadari 1980: 434-527.

50 Πρβλ. R. Braidotti 1994.

ότι οι διάφορες κατηγορίες μεταμορφώνονται στο λόγο των συνομιλητών, έχοντας άλλοτε μια περισσότερο «ατομική» και άλλοτε μια περισσότερο «συλλογική» διάσταση. Είναι όμως επίσης ενδιαφέρον το γεγονός ότι όσο περισσότερο οι κατηγορίες ταυτοποίησης, όπως ο *τόπος* και ο *εαυτός*, περιγράφονται ως «απουσία», τόσο περισσότερο οι κατηγορίες της *ετερότητας*, όπως ο *μη-τόπος*, ή ο *άλλος*, ενισχύουν την παρουσία τους στο λόγο των συνομιλητών.

Αν αυτό συνηγορεί από τη μία για την ηγεμονική σύνδεση *υλικότητας* και *κοινότητας*, από την άλλη μαρτυρά το βάρος της *Ιστορίας*, αφού κάθε αίσθηση απώλειας δεν μπορεί να αφορά παρά πράγματα που κάποιος (θεωρεί ότι) πριν κατείχε.⁵¹ Επιπλέον, η ένταση αυτής της αίσθησης «απώλειας» είναι ευθέως ανάλογη με τη σημασία που αποδίδουν τα υποκείμενα σε αυτό που «χάθηκε», συνάρτηση όχι μόνο της παροντικής του «αξίας», αλλά επίσης της διάρκειας και της διαχρονικής βαρύτητας της σχέσης τους με αυτό.

Αυτοί οι παράγοντες καθορίζουν με ιστορικούς όρους όχι μόνο την «αλλαγή» και την αίσθηση της «απώλειας της κοινότητας», αλλά όπως θα δούμε και τους τρόπους «αντίστασης» και ανα-παραγωγής, έστω με άλλους όρους, των κοινοτικών δεσμών.

4. «Τόποι» κοινωνικής συμπύκνωσης και στρατηγικές ανα-παραγωγής της κοινότητας

Η σχετική συγκέντρωση Γαρδικιωτών σε μια περιοχή και ο συλλογικός τρόπος οικειοποίησής της συνδέεται αμφίδρομα με την ανάπτυξη μιας σειράς συμβιωτικών σχέσεων και άμεσων «πρόσωπο με πρόσωπο» επαφών. Αν και αυτές δεν αφορούν στο σύνολο της

51 Αν αυτό το επιχείρημα μοιάζει να παραπέμπει σε μια ιστοριστική, υπερβατική αντίληψη της ιστορίας, την οποία έχουμε ήδη απορρίψει, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι ο *ιστορισμός* έχει τη δική του *ιστορικότητα*. Ειδικότερα, αποτελεί διαχρονικά ένα ηγεμονικό εντός του δυτικού κόσμου μοντέλο πρόσληψης, οργάνωσης και πολιτισμικής χρήσης των σχέσεων μεταξύ *παρόντος* και *παρελθόντος*. Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. Ν. Βαφέας 2010, πρβλ. Π. Λέκκας 1992: κεφ. 2. Γενικότερα για την ιστορική συγκρότηση των τρόπων βίωσης, πρόσληψης και σημασιοδότησης της Ιστορίας στη Δύση, βλ. R. Koselleck 1997/1975 και 2000/1979 και Α. Λιάκος 2007.

κοινότητας, εγγράφονται ωστόσο, λόγω της ύπαρξης ορισμένων ηγεμονικών χαρακτηριστικών, σε ένα αθροιστικό και αφαιρετικό ταυτόχρονα σώμα «συλλογικής εμπειρίας».

Ειδικά σε ό,τι αφορά στους Γαρδικιώτες των Τρικάλων, κατοικώντας στην πλειοψηφία τους στην ίδια γειτονιά, το Γαρδικάκι, αλλά και σε μια πόλη όπου η όποια φυσική απόσταση είναι πολύ μικρότερη από αυτήν της πρωτεύουσας, έχουν σαφώς μεγαλύτερες δυνατότητες φυσικής επαφής και άμεσης διαντίδρασης. Στο λόγο των συνομιλητών, η συγκεκριμένη δυνατότητα επαφής συνδέεται άμεσα με τα φυσικά αλλά και κοινωνικά χαρακτηριστικά του χώρου, η περιγραφή του οποίου ανακαλεί το σύνολο των ανθρώπινων αισθήσεων. Έτσι, σύμφωνα με ένα συνομιλητή,

Στο Γαρδικάκι είναι σαν να βρίσκεσαι σε χωριό. Σε ξέρουν και τους ξέρεις όλους... Είναι μικρό το μέρος, μένουμε δίπλα ο ένας στον άλλο... Αν μαλώσεις σπίτι σου, ακούγεται... το μαθαίνουν όλοι... Ακόμα και τι μαγειρεύεις μαθαίνεται, από τη μυρωδιά... Και να θες να αποφύγεις κάποιον, είναι δύσκολο να μην πέσεις πάνω του. Αλλά αυτό συμβαίνει γενικά στα Τρίκαλα. Δεν μπορείς να ξεφύγεις εύκολα, η πόλη είναι μικρή, λίγο πολύ όλοι σε γνωρίζουν, όλους τους βλέπεις και σε βλέπουν... (Γαρδικιώτης 40 ετών, Γαρδικάκι Τρικάλων).

Παρόλα αυτά, υπάρχουν και άλλου τύπου αφηγήσεις που αν και επιβεβαιώνουν την πυκνότητα των άμεσων «πρόσωπο με πρόσωπο» επαφών στο Γαρδικάκι, σημειώνουν ωστόσο τη μείωσή τους σε σχέση με το παρελθόν. Η μείωση αυτή ερμηνεύεται καταρχάς ως αποτέλεσμα της οικιστικής και δημογραφικής ανάπτυξης του οικισμού, αλλά και αποδυνάμωσης των κοινοτικών δεσμών. Επιπλέον, όμως, ερμηνεύεται και ως αποτέλεσμα των δυνατοτήτων κινητικότητας, συνεπώς επιλογής και εξατομίκευσης που προσφέρει ο «σύγχρονος τρόπος ζωής», σε ό,τι αφορά τόσο στις κοινωνικές και πολιτισμικές του παραμέτρους, με ιδιαίτερη έμφαση στη χειραφέτηση των νέων και των γυναικών, όσο και στην ανάπτυξη της τεχνολογίας, με χαρα-

κτηριστικό παράδειγμα τη ραγδαία αύξηση στην κατοχή και χρήση αυτοκινήτου από ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού.

Οι παραπάνω διαδικασίες έχουν μεγάλη σημασία για τη δυναμική των κοινωνικών δεσμών και κυρίως του κοινωνικού ελέγχου, αλλά και για την παραγωγή της εμπειρίας του «τόπου» και το ρόλο αυτού του τελευταίου ως πεδίου επιτέλεσης των διαπροσωπικών επαφών. Είναι προφανές πως η διαφοροποίηση των κοινωνικών σχέσεων συνδέεται με την κατασκευή εξατομικευμένων, ή τουλάχιστον διαφοροποιημένων, κοινωνικών τοπίων από την πλευρά των υποκειμένων. Στην παραπάνω προοπτική, μπορούμε να πούμε πως τα ατομικά και συλλογικά βιώματα των διασκορπισμένων μελών της κοινότητας, όντας αποκλίνοντα στον χώρο, αδυνατούν όλο και περισσότερο να εγγραφούν σε ένα συλλογικό σώμα εμπειρίας και μνήμης.

Ωστόσο, η αυξανόμενη διαφοροποίηση των «φυσικών τόπων» συνοδεύεται από την ανάπτυξη μιας σειράς συμβολικών τόπων της *γαρδικιωτικότητας*. Αυτοί συγκροτούνται από κινητά αντικείμενα, σχετικά με τη συλλογική δράση, την εθνοτική ή τοπική ταυτότητα και τη, βιωμένη ή μη, *ιστορία* της ομάδας. Με άλλα λόγια, από όλα εκείνα τα αντικείμενα που μέσα από πολύπλοκες και σύνθετες ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες αποκτούν εμβληματική σημασία και δίνουν υλική υπόσταση και μορφή στη γαρδικιώτικη συλλογικότητα. Ο μετασχηματισμός των υλικών αντικειμένων σε συμβολικούς τόπους της κοινότητας συντελείται μέσα από, θεσμοθετημένες ή μη, κοινωνικές και τελετουργικές πρακτικές. Μέσω αυτών των πρακτικών συγκροτούνται συμβολικοί τόποι συλλογικής εγγραφής και δευτερογενούς σωματοποίησης της αποκτηθείσας κοινωνικής εμπειρίας των μελών της κοινότητας.⁵² Την ίδια στιγμή, οι τόποι αυτοί αποτελούν πεδία παραγωγής νέας, πρωτογενούς εμπειρίας και εμπλουτισμού της συλλογικής μνήμης.

Μια πρώτη κατηγορία αντικειμένων-συμβολικών τόπων της κοινότητας αποτελούν οι φωτογραφίες, οικογενειακές και «κοινο-

52 Υπό αυτή την έννοια, τα αντικείμενα αυτά λειτουργούν τόσο ως *τόποι μνήμης της κοινότητας*, όσο και ως *μνημοτεχνικές «διατήρησης»* και ανα-παραγωγής της *συλλογικής της γνώσης*. Πρβλ. αντίστοιχα P. Nora 1984 και P. Connerton 1989.

τικές». Η συμβολική αξία αυτών των φωτογραφιών για την αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας είναι συνάρτηση μιας σειράς παραγόντων: της παλαιότητάς τους, της θεματολογίας τους, της συναισθηματικής εμπλοκής κάθε υποκειμένου, αλλά και της σχέσης της κοινότητας συνολικά, με τις καταστάσεις, τον τόπο, το χρόνο και τα πρόσωπα που αναπαρίστανται σε αυτές, του συγχρονικού πλαισίου χρήσης και κατανάλωσής τους.⁵³ Σε ό,τι αφορά στην παλαιότητα, είναι αλήθεια πως σε γενικές γραμμές οι παλιές φωτογραφίες φυλάσσονται με μεγαλύτερη «ευλάβεια» από φωτογραφίες της νεότερης εποχής. Κάθε οικογένεια από αυτές που γνωρίσαμε είχε στην κατοχή της έναν αριθμό παλαιών φωτογραφιών με αγαπημένα πρόσωπα, όπως οι γονείς ή τα αδέρφια, ή και με τους ίδιους τους συνομιλητές σε νεαρή ηλικία.

Η συμβολική αξία των φωτογραφιών αυτού του είδους φαίνεται και από το γεγονός πως δύσκολα οι συνομιλητές δέχονταν να μας τις δανείσουν, ενώ και όταν το έκαναν είχαν συνήθως έναν δισταγμό. Αυτό αιτιολογούνταν από τους ίδιους ως αποτέλεσμα του φόβου τους «μην χαθούν», τονίζοντας ακριβώς το γεγονός πως είναι «παλιές» και άρα σπάνιες. Στην πραγματικότητα, όμως, κάποιες φορές η απροθυμία δανεισμού αυτών των φωτογραφιών είναι αποτέλεσμα ενός ανταγωνισμού για το μονοπώλιο στη διατήρηση της μνήμης.⁵⁴ Αυτό αφορά κυρίως την περίπτωση τοπικών διανοουμέ-

53 Για τη σχέση φωτογραφιών, μνήμης και ταυτότητας βλ. Ch. Simon και C. Lury 1999.

54 Σε ό,τι αφορά στον ανταγωνισμό για τη διαχείριση της *τοπικής ιστορίας* μέσα από τέτοιου είδους αντικείμενα, αυτή φανερώνεται μέσα από τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ διαφορετικών πόλων και φορέων της κοινότητας. Έτσι, την εποχή που πραγματοποιούσαμε την επιτόπια έρευνα αν και ο συγκεκριμένος ερευνητής είχε κάποιες επαφές με τον δήμο για τη διοργάνωση αντίστοιχων εκδηλώσεων, αυτές οι επαφές δεν οδηγούν πάντα σε θετικό αποτέλεσμα. Χαρακτηριστικό για αυτό είναι το γεγονός πως η αναπτυξιακή εταιρία του δήμου προχώρησε στη δική της συλλογή φωτογραφικού υλικού για την περιοχή και αργότερα πραγματοποίησε μια δική της έκθεση. Στην προοπτική αυτή φαίνεται να συνεργάζεται λίγο με τον παραπάνω ερευνητή. Το γεγονός αυτό πιθανώς οφείλεται στους όρους που αυτός θέτει για την παραχώρηση του υλικού και στον ανταγωνισμό για τη συμβολική αλλά και υλική πρωτοκαθεδρία στο όλο εγχείρημα. Για τις διαμάχες γύρω από τη διαχείριση της *τοπικής ιστορίας* πρβλ.

νων και ατόμων με κάποια μόρφωση που ασχολούνται ή σκοπεύουν να ασχοληθούν με την τοπική ιστορία. Ή που και ακόμα και αν δεν το κάνουν, δυσκολεύονται να παραχωρήσουν αυτό το δικαίωμα σε κάποιον άλλον που θεωρούν λιγότερο αρμόδιο είτε γιατί δεν ανήκει στην κοινότητα, όπως εμείς, είτε γιατί δεν ανήκει στην οικογένεια.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα για τη συμβολική σημασία και κατανάλωση αυτών των φωτογραφιών αποτελεί η έκθεση με παλιές φωτογραφίες από το Γαρδίκι και την ευρύτερη περιοχή της Αθαμανίας που διοργάνωσε ο πρόεδρος του πολιτιστικού συλλόγου Γαρδικιωτών Τρικάλων. Πρόκειται για έναν τοπικό διανοούμενο που έχει συγγράψει αρκετά βιβλία και πολύ περισσότερα άρθρα για την τοπική γεωγραφία, λαογραφία και ιστορία. Τα εγκαίνια της έκθεσης συνοδεύτηκαν από μια ομιλία του και την προβολή διαφανειών με θέμα τον παλιό δρόμο που ένωνε τα πεδινά χειμαδιά με το Γαρδίκι. Οι διαφάνειες ήταν τόσο αντιγραφή παλιότερων φωτογραφιών, όσο και νεότερων τραβηγμένων από τον ίδιο. Στην εκδήλωση παρίστατο ο γαρδικιώτης δήμαρχος Αιθίων, μέλη του δημοτικού συμβουλίου και πολλοί Γαρδικιώτες. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά την ομιλία του, πολλοί ηλικιωμένοι του έδωσαν συγχαρητήρια και του τόνισαν το «πόσο συγκινήθηκαν» από τις διαφάνειες και την ομιλία του, αφού τους «θύμισαν τα παλιά». Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσονται και τα σχόλια πολλών ηλικιωμένων για την ίδια την έκθεση. Με αφορμή τις φωτογραφίες, προσπαθούσαν να θυμηθούν πρόσωπα και καταστάσεις που αποτυπώνονταν σε αυτές.

Η συμβολική διάσταση των παλιών φωτογραφιών ως αντικειμένων φανερώνεται και από έναν άλλου τύπου λόγο. Ο λόγος αυτός, τον οποίο μπορούμε να αποκαλέσουμε διασωστικό, έδινε έμφαση στη σημασία της πρωτοβουλίας του συγκεκριμένου ερευνητή να «διασώσει τις φωτογραφίες» αυτές. Η «αξία» της πρωτοβουλίας του συνδεόταν ρητά από τους συνομιλητές με το γεγονός ότι οι φωτογραφίες «διασώζουν την ιστορία» τους και, υπόρρητα, με το γεγονός ότι λόγω της παλαιότητάς τους αποτελούν οι ίδιες στοιχεία αυτής της ιστορίας.

Στο οπτικό υλικό που αφορά στη συλλογική ζωή της κοινότητας θα πρέπει να προσθέσουμε και τα βίντεο. Τέτοιου είδους υλικό αφορά σε διαφορετικές κατηγορίες συλλογικής έκφρασης. Μια πρώτη κατηγορία αποτελούν τα οικογενειακά βίντεο με θέμα τελετές, όπως γάμους και βαπτίσεις ή και οικογενειακές γιορτές. Μια δεύτερη κατηγορία, τα βίντεο που, αν και παράχθηκαν από μεμονωμένα άτομα, αφορούν σε συλλογικές εκδηλώσεις της κοινότητας, όπως το πανηγύρι.⁵⁵ Μια τρίτη κατηγορία αποτελούν τα βίντεο που όχι μόνο αφορούν κάποια κοινοτική εκδήλωση, αλλά έχουν επιπλέον παραχθεί και διανέμονται από κάποιον συλλογικό θεσμό. Τέτοια είναι αυτά με θέμα τις ετήσιες χοροεσπερίδες και τις πρωτοχρονιάτικες εορτές (κοπή πίτας) της αδελφότητας στον Πειραιά. Αυτά παράγονται μαζικά και διανέμονται έναντι κάποιου αντιτίμου από τον ίδιο τον σύλλογο.

Τα βίντεο αν και μπορούν να ενταχθούν στο ίδιο αναλυτικό πλαίσιο με τις φωτογραφίες, αποτελούν προνομιακό πεδίο ανάλυσης ενός άλλου φαινομένου, το οποίο θα ονομάζαμε συμβατικά «διπλή φολκλοροποίηση». Η ιδέα αυτού του όρου μάς γεννήθηκε με αφορμή μια φωτογραφία που μας έδειξε ένας συνομιλητής. Ήταν μια φωτογραφία του 1968 με θέμα μίαν αναπαράσταση του «παραδοσιακού» γαρδικιώτικου γάμου. Αν και η συγκεκριμένη δράση αποτελεί από μόνη της μια μορφή φολκλωρισμού,⁵⁶ όντας αναπαράσταση, ο συνομιλητής μας θεωρούσε τη φωτογραφία ως «παραδοσιακή» και αντίστοιχα την αναπαράσταση του παραδοσιακού γάμου ως μια «αυθεντική»⁵⁷ εκδήλωση «λαϊκού πολιτισμού». Το ίδιο φαινόμενο παρουσιάζεται πιο έντονα, τόσο από ποσοτικής άποψης όσο και από άποψης συμπίεσης του χρόνου ένταξης στην παράδοση, στις βιντεοταινίες. Έτσι, αν και αυτές αποτελούν ένα σύγχρονο υλικό, μέσω του οποίου καταγράφεται η συλλογική δράση της κοινότητας, μετασηματίζονται πολύ γρήγορα σε κάτι πολύ περισσότερο από αυτό.

55 Για τη σημασία των πανηγυριών στη συμβολική αναπαραγωγή της κοινότητας πρβλ. Β. Νιτσιάκος 1995γ και Ε. Αυδίκος 2006.

56 Για μια αντίστοιχη διαδικασία *φολκλωροποίησης* στο Εκουαδόρ, βλ. Μ. C. Gutmann, F. V. Matos Rodríguez, L. Stephen και P. Zavella 2003.

57 Πρβλ. D. McCannel 1973.

Συγκεκριμένα, μετατρέπονται και οι ίδιες σε στοιχείο *τοπικής ιστορίας* και *παράδοσης*.

Η διαδικασία της διπλής, ή και πολλαπλής φοκκλοροποίησης, μπορεί να ανιχνευθεί και στη συμβολική νοηματοδότηση και χρήση μιας σειράς άλλων αντικειμένων, ή και τόπων που, αν και συνδέονται με την αστικοποίηση της κοινότητας και το πέρασμα στη νεωτερικότητα,⁵⁸ τοποθετούνται από τους συνομιλητές επίσης στο πεδίο της *παράδοσης*. Σε ό,τι αφορά στους φυσικούς τόπους τη διαδικασία αυτήν τη βλέπουμε έντονα στην περίπτωση των Καμινίων που μετατρέπονται ιστορικά σε ένα από τα εθνο-τοπία⁵⁹ της γαρδικιώτικης κοινότητας.⁶⁰ Σε ό,τι αφορά στους συμβολικούς τόπους των αντικειμένων, τη διαδικασία αυτή συναντούμε εκτός από το οπτικό υλικό σε όσα αντικείμενα συνδέονται με το επάγγελμα του οينو-παντοπώλη ή με την αδελφότητα.

Στην τελευταία περίπτωση, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα ημερολόγια της αδελφότητας. Αυτά εκδίδονται μια φορά τον χρόνο, συνήθως την περίοδο του Νοεμβρίου και του Δεκεμβρίου. Σε κάθε σελίδα, που αντιστοιχεί και σε ένα μήνα, υπάρχει μια φωτογραφία σχετική με το χωριό ή την κοινότητα. Έτσι μπορούμε να δούμε φωτογραφίες που απεικονίζουν κάποια βρύση ή την πλατεία του χωριού, το χωριό το ίδιο, τον κοινοτικό χορό ή κάποια εκδήλωση της αδελφότητας. Τα ημερολόγια αυτά πουλιούνται καταρχάς πόρτα-πόρτα από μέλη του διοικητικού συμβουλίου της αδελφότη-

58 Για τη μετατροπή χαρακτηριστικών της *νεωτερικότητας* σε στοιχεία *παράδοσης*, βλ. Π. Παπαηλία 2000. Μια αντίστοιχη διαδικασία διαπλοκής «παράδοσης» και «νεωτερικότητας» σε επίπεδο αναπαραστάσεων μπορούμε να διακρίνουμε στις διαδικασίες δόμησης της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, αλλά και της εθνοτικής ταυτότητας των Βλάχων. Αμφότερες προβάλλουν έναν «κοσμοπολιτισμό», τον οποίο συνδέουν προνομιακά με τη μετανάστευση ή τη μετακίνηση και την επιχειρηματική δραστηριότητα, ως στοιχείο της «παράδοσής» τους. Για την περίπτωση των Βλάχων βλ. J.-F. Gossiaux 2001: 141-42 και Θ. Σπύρος 1999: 104. Για το νεωτερικό χαρακτήρα της *Παράδοσης* γενικότερα, βλ. E. Hobsbawm και T. Ranger (επ.) 1983. Για μια αναθεωρημένη και σε πολλά σημεία κριτική εκδοχή της αρχικής προσέγγισης των Hobsbawm και Ranger, βλ. T. Ranger 2002: 283-91 και L. Mani 2002: 292-99.

59 Για το συγκεκριμένο όρο βλ. A. Appadurai 1991.

60 Βλ. Θ. Σπύρος 2009: 261.

τας. Επίσης, πουλιούνται κατά τη διάρκεια της ετήσιας χοροεσπερίδας και της πρωτοχρονιάτικης γιορτής.

Τα ημερολόγια επιτελούν καταρχάς μια οικονομική λειτουργία, αφού αποσκοπούν στη συγκέντρωση χρημάτων για τον σύλλογο. Εκτός αυτού, όμως, επιτελούν μια σειρά από κοινωνικές και συμβολικές λειτουργίες σε πολλαπλό επίπεδο. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η διανομή τους αποτελεί αφορμή για την επαφή των μελών του διοικητικού συμβουλίου με τους διασκορπισμένους στην περιοχή της πρωτεύουσας Γαρδικιώτες. Το γεγονός αυτό, εκτός του ότι ανανεώνει τους κοινωνικούς δεσμούς, είναι έναν μέσο κοινωνικής προβολής των μελών του διοικητικού συμβουλίου, αλλά και συγκρότησης πολιτικών δικτύων, χρήσιμων για τις εκλογές του συλλόγου. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η έκδοση και διανομή των ημερολογίων καλύπτει τις συναισθηματικές και συμβολικές ανάγκες των μελών της ομάδας, αφού τους δίνει την αίσθηση έστω και περιοδικής συμμετοχής στην κοινότητα, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί μέσο ενδυνάμωσης, αναπαραγωγής αλλά και έκφρασης της τοπικής ταυτότητας. Όπως μας είπε ένας συνομιλητής, για αυτόν είναι πολύ σημαντικό να αγοράσει ημερολόγιο της αδελφότητας τόσο γιατί ενισχύει τον σύλλογο, όσο και γιατί με τον τρόπο αυτό διατηρεί επαφή με τις «ρίζες» και τον «τόπο καταγωγής» του. Σύμφωνα με τον ίδιο, αυτή η επαφή επιτυγχάνεται τόσο με την αγορά αυτήν καθεαυτή, όσο και μέσω του γεγονότος πως το ημερολόγιο περιλαμβάνει φωτογραφίες από το «χωριό».

Βέβαια, σε ό,τι αφορά στην εγγραφή των ημερολογίων στην παράδοση της κοινότητας δεν θα πρέπει να υπερβάλουμε. Πολλά από αυτά μετά τη χρήση τους πετιούνται από τους χρήστες. Παρόλα αυτά, αρκετοί Γαρδικιώτες διατηρούν κάποια ημερολόγια παλαιότερων χρόνων. Σε κάθε περίπτωση, σημασία φαίνεται να έχει το γεγονός ότι στις περιπτώσεις που κάποιος συνομιλητής είχε στην κατοχή του τέτοιου είδους αντικείμενα, μας τα παρουσίαζε ως αντικείμενα με συναισθηματική αξία, ακριβώς γιατί τα συνέδεε με την τοπική *ταυτότητα* και *παράδοση*. Ακόμα όμως και στην περίπτωση που οι συνομιλητές δεν είχαν στην κατοχή τους παρά μόνο το ημερολόγιο του τελευταίου έτους, είναι η ίδια η διαδικασία έκδοσης και

κυκλοφορίας των ημερολογίων που γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο της *τοπικής ιστορίας*. Τα διαδοχικά ημερολόγια μοιάζει να γίνονται αντιληπτά ως διαδοχικές μορφές του ίδιου αντικειμένου-διαδικασίας, της έκδοσης δηλαδή των ημερολογίων, και συνδέονται από τους συνομιλητές με την αναπαραγωγή της κοινότητας. Έτσι, ένα γεγονός που σχετίζεται με την αστικοποίηση και το πέρασμα της κοινότητας στη νεωτερικότητα, δηλαδή ο ίδιος ο σύλλογος⁶¹ και η έκδοση ημερολογίων, και αποσκοπεί στην ενδυνάμωση μιας διασπασμένης τοπικής ταυτότητας, προσλαμβάνεται και προβάλλεται σαν στοιχείο *παράδοσης* και εγγενές συστατικό της *τοπικότητας*.

Μια άλλη κατηγορία συμβολικών τόπων της *γαρδικιωτικότητας* αποτελούν τα περιοδικά της αδελφότητας. Και σε αυτήν την περίπτωση, η συμβολική τους σημασία για την παραγωγή και την αναπαραγωγή της κοινότητας εντοπίζεται σε πολλαπλά επίπεδα. Αφενός, τα ίδια τα περιοδικά ως αντικείμενα έχουν μια εγγενή αξία για τους συνομιλητές, οι οποίοι όταν τα έχουν στην κατοχή τους τα φυλούν εν είδει κειμηλίων. Χαρακτηριστικά, αρκετοί συνομιλητές όταν πήγαμε στα σπίτια τους μας έδειξαν τέτοια περιοδικά. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η σημασία τους συνδέεται με το περιεχόμενο τους και το γεγονός ότι αυτά καταγράφουν την «επίσημη», ή τουλάχιστον μια σε γενικές γραμμές αποδεκτή, *Ιστορία* της κοινότητας. Έτσι, πολλοί συνομιλητές μας παρέπεμπαν σε αυτά τα περιοδικά για την άντληση «έγκυρης πληροφόρησης» για την τοπική ιστορία και κοινωνία.

Επιπλέον, τα περιοδικά αυτά επιτελούν μια σειρά από κοινωνικές λειτουργίες. Καταρχάς, η ίδια η διαδικασία διανομής τους αποτελεί μια αφορμή άμεσης επαφής των μελών της ομάδας και αντίστοιχα επαφής με την κοινότητα. Επίσης, παρέχοντας πληροφορίες για κοινωνικά θέματα, όπως οι γάμοι, οι θάνατοι, ή οι εκδηλώσεις, αποτελούν ένα μέσο ενδο-κοινοτικής επικοινωνίας. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αποτελούν και μέσο συμβολικής αναπαραγωγής και

61 Για τη λειτουργία και τη σημασία των «εθνοτοπικών» συλλόγων στην κοινωνική και πολιτισμική αναπαραγωγή των τοπικών κοινοτήτων στον αστικό χώρο, βλ. Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη 1999.

έκφρασης της εντοπιότητας. Η συμβολική αυτή σημασία φαίνεται ακριβώς την εποχή που το περιοδικό είχε σταματήσει την κυκλοφορία του. Μην επιτελώντας κάποια λειτουργία κοινωνικής επαφής και κοινοτικής επικοινωνίας, η φύλαξη των παλιών τευχών δείχνει τη συμβολική τους σημασία για την ανα-παραγωγή της εντοπιότητας και των κοινοτικών δεσμών και θεσμών.⁶²

Συγκεφαλαιώνοντας μπορούμε να πούμε πως τα διάφορα αντικείμενα που σχετίζονται με την κοινότητα, παραπέμποντας στο παρελθόν της ή στη συλλογική της έκφραση, λειτουργούν ως μέσα υλικοποίησης και οπτικοποίησής της, αλλά και ως πεδία εξουσίας και ανταλλαγής, συνεπώς παραγωγής και ανα-παραγωγής των κοινοτικών δεσμών. Έτσι, αφενός, δίνουν στην κοινότητα τόσο μια υλική υπόσταση, μέσω των συμβόλων της εντοπιότητας, όσο και μια εικόνα, μέσω των φωτογραφιών ή των βιντεοταινιών. Αφετέρου, στο βαθμό που κάποια από αυτά τα αντικείμενα παράγονται και κυκλοφορούν μέσω κοινοτικών θεσμών, όπως η αδελφότητα, εμπεριέχουν επίσης ένα θεσμικό κύρος που τους επιτρέπει να ανα-παράγουν ηγεμονικά τη μορφή και το περιεχόμενο της κοινότητας.⁶³ Τέλος, η κυκλοφορία αυτών των αντικειμένων δημιουργεί μια σφαίρα και αντίστοιχα δίκτυα ανταλλαγής, μέσω των οποίων ενισχύεται η ίδια η φυσική επαφή μεταξύ των Γαρδικιωτών.⁶⁴

Υπό την έννοια αυτή, μέσα από τους συμβολικούς της τόπους, η πολυ-τοπική κοινότητα παύει να είναι κάτι αφηρημένο και παίρνει κοινωνική μορφή και περιεχόμενο.

5. Ανασυγκροτώντας το κοινωνικό

Από την ανάλυση του εθνογραφικού μας παραδείγματος προκύπτει ότι παρά τη γεωγραφική της διάχυση, την αυξανόμενη ενθυλάκωση

62 Για τα «παλιά αντικείμενα» ως στοιχείο αναπαραγωγής της κοινωνικής μνήμης και της συλλογικής ταυτότητας βλ. Μ. Μαυραγάνη 1999, Α. Weiner 1992 και Α. Appadurai 1986.

63 Για τον ηγεμονικό ρόλο των θεσμών στη διαχείριση και την αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας και των αντίστοιχων γεωγραφικών αναπαραστάσεων πρβλ. P. Bourdieu 1980.

64 Πρβλ. Γ. Αγγελόπουλος 2003.

και την υπαγωγή της σε ευρύτερες κοινωνικές πραγματικότητες, η γαρδικιώτικη κοινότητα συνεχίζει να αναπαράγεται ως πεδίο οργάνωσης και επιτέλεσης των κοινωνικών και συμβολικών σχέσεων μιας ομάδας ανθρώπων κοινής καταγωγής. Σίγουρα δεν έχει για όλους αυτούς την ίδια βαρύτητα, ενώ επιπλέον η βαρύτητά της στη συνολική συγκρότηση της κοινωνικής ζωής των ατόμων γαρδικιώτικης καταγωγής μοιάζει να φθίνει με το χρόνο.

Αυτή η «φθορά» αφορά κυρίως στην οργάνωση της καθημερινής ζωής, η οποία διαχέεται στους τόπους εγκατάστασης και διαπλέκεται με τις νεωτερικές συλλογικότητες και τις διαπροσωπικές σχέσεις που συγκροτούν τα υποκείμενα στον αστικό χώρο. Ωστόσο, μέσα από τις μήμες⁶⁵ και τα σύμβολά της, αλλά επίσης μέσα από τις ιστορικά καθιερωμένες σχέσεις συγγένειας και συμμαχίας, η κοινότητα συνεχίζει να είναι παρούσα στην καθημερινότητα των Γαρδικιωτών και να οργανώνει, υλικά και συμβολικά, ένα τμήμα της καθημερινότητας ενός σημαντικού αριθμού εξ αυτών. Κυρίως επηρεάζει τις σχέσεις μεταξύ αυτών που κατοικούν στο ίδιο μέρος, μεταξύ των συγγενών, μεταξύ ανθρώπων που τους συνδέουν κοινές εμπειρίες και σχέσεις φιλίας, ανταγωνισμού ή και εχθρότητας.

Επιπλέον, η «κοινότητα» παρουσιάζεται σαφώς ισχυρότερη σε ό,τι αφορά στις ταυτοτικές αναφορές και την οργάνωση του «εξαιρετικού χρόνου» των υποκειμένων. Αυτός ο «εξαιρετικός» χρόνος περιλαμβάνει καταρχάς την περίοδο τηςσχόλης, όπως αυτή εκφράζεται από τις διακοπές στο χωριό. Περιλαμβάνει όμως όπως είδαμε και μια τελετουργική κοινωνικότητα που επιτελείται έκτακτα ή περιοδικά, με αφορμή κάποιο «εξαιρετικό» γεγονός, όπως για παράδειγμα μια έκθεση φωτογραφιών ή μια παρουσίαση βιβλίου για το «χωριό», ή κάποια επαναλαμβανόμενη πρακτική σχετική με τη συλλογικότητα, όπως για παράδειγμα οι εκδηλώσεις της αδελφότητας, η έκδοση και πώληση των ημερολογίων ή των περιοδικών της, το πανηγύρι στο χωριό.

Σε μεγάλο βαθμό η αναπαραγωγή της πολυ-τοπικής γαρδικιώτικης κοινότητας συντελείται μέσα από τη συγκρότηση φυσικών

65 Για το ρόλο της μήμες στην αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας βλ. J. Candau 1996 και 1998.

κοινοτικών τόπων, όπως οι αστικές συνοικίες και οι σύλλογοι των Γαρδικιωτών. Οι χώροι αυτοί λειτουργούν τόσο ως πεδία συγκρότησης κοινωνικών σχέσεων και άμεσης φυσικής επαφής, αλλά επιπλέον ως ηγεμονικά πεδία συμβολικής αναφοράς της τοπικής ταυτότητας. Με τον τρόπο αυτό, λειτουργούν ως σημεία χωρο-χρονικής συμπύκνωσης μιας διάχυτης *γαρδικιωτικότητας*. Επιπλέον, όμως, η κοινοτική αναπαραγωγή συντελείται μέσα από την καθιέρωση συμβολικών «τόπων» διαντίδρασης, επικοινωνίας και ανταλλαγής των Γαρδικιωτών. Τέτοιους «τόπους» αποτελούν όπως είδαμε μια σειρά από υλικά και οπτικά αντικείμενα, όπως οι φωτογραφίες, τα βίντεο, τα ημερολόγια και τα περιοδικά της αδελφότητας, τα οποία εκτός των άλλων δίνουν μια υλική υπόσταση και μια οπτική μορφή στη διάχυτη στο χώρο κοινότητα. Επιπλέον, μέσα από την ενσωμάτωση των ηγεμονικών αφηγήσεων περί *τοπικής ιστορίας*,⁶⁶ ή σε κάποιες περιπτώσεις της εξουσίας των τοπικών θεσμών, οι συμβολικοί αυτοί τόποι αποτελούν κομβικά σημεία οργάνωσης και αναπαραγωγής της συλλογικότητας.

Βέβαια, η γεωγραφική διάχυση της γαρδικιώτικης κοινότητας αποτελεί μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Ωστόσο, το γεγονός ότι τέτοιου τύπου πολυ-τοπικές συλλογικότητες προκάλεσαν έκπληξη στους ανθρωπολόγους, σε βαθμό που να αμφισβητήσουν τα επιστημολογικά και μεθοδολογικά θεμέλια του κλάδου, υποκρύπτει κατά τη γνώμη μας μια σειρά από εσωτερικευμένες παραδοχές και αντίστοιχες μορφές ηγεμονίας.

Μια πρώτη, συνδέεται με τις ηγεμονικές αντιλήψεις για τη σχέση τόπου και κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων. Αναμφίβολα, οι αντιλήψεις αυτές μετακινούνται με το χρόνο από μια απόλυτη σύνδεση επιμέρους φαινομένων με συγκεκριμένους τόπους, σε μια αυξανόμενη αποσύνδεση μεταξύ των δύο εννοιών. Και στις δύο περιπτώσεις, ωστόσο, η σχέση αυτή γίνεται αντιληπτή έξω από το χωρο-χρόνο της ιστορίας. Στην πρώτη περίπτωση, αυτό συνδέεται με την υπερβατική εν-ρίζωση των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινο-

66 Για τις διαδικασίες κοινωνικής παραγωγής της «τοπικής ιστορίας», βλ. M. Godelier 1996.

μένων στον τόπο. Στη δεύτερη, με μια εξίσου α-χρονική εκ-ρίζωσή τους από αυτόν. Ωστόσο, τόσο η σύνδεση όσο και η μερική αποδέσμευση των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων από τον τόπο είναι το αποτέλεσμα σύνθετων ιστορικών διαδικασιών. Επιπλέον, όπως ποτέ αυτή η σύνδεση δεν ήταν απόλυτη, παρομοίως σήμερα δεν είναι απόλυτη ούτε η αποδέσμευση του ενός από τον άλλο, παρά τη γενικευμένη ρευστότητα, κινητικότητα και διάχυση των κοινωνικών και συμβολικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, όπως ποτέ οι *συλλογικοί τόποι*, ακόμα κι αυτοί των εδραίων «παραδοσιακών» κοινοτήτων, δεν ήταν μόνο «υλικοί», έτσι και σήμερα τα διάχυτα *τοπία* των «μετα-νεωτερικών» πολυ-τοπικών δικτύων δεν είναι αποκλειστικά «φαντασιακά». Τόσο οι μεν όσο και τα δε εμπεριέχουν, σε διαφορετική αναλογία είναι αλήθεια, τόσο ιδεατά όσο και υλικά στοιχεία, τα οποία ανα-συνθέτουν δυναμικά αλλά όχι χωρίς ηγεμονισμούς σε *συμβολικούς τόπους*.⁶⁷

Το παράδειγμα των διασπορικών κοινοτήτων, οι οποίες επιχειρούν να αποκαταστήσουν, αλλά και των δυνητικών κοινοτήτων που επιχειρούν να συγκροτήσουν εξαρχής συμβολικούς «τόπους» κοινωνικής και πολιτισμικής αναφοράς μέσω του διαδικτύου, συνηγορούν για την ιστορικά ισχυρή σχέση μεταξύ *τόπου* και *ταυτότητας*. Μια σχέση που ερμηνεύει ένα φαινομενικά παράδοξο της εποχής μας. Αυτό συνίσταται στο γεγονός ότι η αυξανόμενη διάσπαση, εξατομίκευση και παγκοσμιοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών πρακτικών συμβαδίζει με μια παράλληλη αναζήτηση της «κοινότητας», της κοινωνικής συνοχής και της τοπικότητας,⁶⁸ έστω με νέες, περισσότερο αφαιρετικές και συμβολικές μορφές.⁶⁹

67 Για τις διαδικασίες κοινωνικής παραγωγής του χώρου και τη μετατροπή του σε τόπο μέσα από το συνδυασμό υλικών, φαντασιακών και συμβολικών παραμέτρων βλ. H. Lefèvre 1974. Πρβλ. Β. Νιτσιάκος 2003.

68 Στον αγγλοσαξονικό χώρο, η αντίρροπη τάση των σύγχρονων *κοινωνιών* να αναδιπλώνονται προς την *τοπικότητα* την ίδια στιγμή που εντάσσονται όλο και περισσότερο σε έναν *παγκοσμιοποιημένο-δικτυακό κόσμο* περιγράφεται με το λογοπαίγνιο *Glocalization*. Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. H. H. Khondker 2004 και P. Mendis 2007.

69 Βλ. M. Wilson 1997.

Οι Γαρδικιώτες αποτελούν, επίσης, ένα προνομιακό παράδειγμα και για τα δύο. Αφενός, όντας ημι-νομάδες, συγκροτούν ιστορικά μια κοινωνικο-πολιτισμική πραγματικότητα διάχυτη στο χώρο και σε άμεση διαντίδραση με την ευρύτερη κοινωνία. Από την άλλη, ωστόσο, παρά τη διάχυση, την πολυ-τοπικότητα και την ενσωμάτωσή τους, είδαμε ότι συγκροτούν μια αναλυτικά αυτόνομη συλλογικότητα με αναφορά σε ηγεμονικούς φυσικούς, φαντασιακούς και συμβολικούς τόπους.

Μια δεύτερη παραδοχή, άμεσα συνδεδεμένη με την προηγούμενη, αφορά στη γενικότερη σχέση υλικότητας και κοινωνικού. Ειδικότερα, αυτή συνίσταται στην αναγωγή της «υλικής» εμπειρίας του τόπου μέσω του σώματος, αλλά και της ενσώματης διαπροσωπικής επαφής, αν όχι σε απόλυτο, σίγουρα σε ηγεμονικό μέτρο αξιολόγησης της «πραγματικότητας» του κοινωνικού. Η αντίληψη αυτή δεν εκφράζεται μόνο στους κοινωνικούς μηχανισμούς ή τις πολιτισμικές πρακτικές συλλογικής οργάνωσης και επιτέλεσης των κοινωνικών σχέσεων. Αντίθετα, οι συνέπειές της μπορούν να εντοπιστούν στο ίδιο το γνωστικό πεδίο,⁷⁰ στο βαθμό που επηρεάζουν την ίδια την αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας ως κατεξοχήν «υλικής» από την πλευρά των υποκειμένων. Μπορούμε να πούμε, συνεπώς, ότι η υλικοποίηση της κοινότητας απαντά στην ανάγκη των υποκειμένων να προσαρμοστούν, ή μάλλον να προσομοιάσουν, στις επιταγές των ηγεμονικών προτύπων περί κοινωνικής πραγματικότητας.

Η παραπάνω αντίληψη εκφράζει ένα θετικιστικό μοντέλο αντίληψης του κόσμου, το οποίο ταυτίζει πλήρως το «πραγματικό» με το «υλικό». Η πολιτισμική κριτική επιχείρησε, και ως ένα σημείο πέτυχε, να αποδομήσει αυτή την κατάφαση. Ωστόσο, υπάρχει κατά τη γνώμη μας μια αντίφαση στην επιχειρηματολογία της. Έτσι, την ίδια στιγμή που επιχειρεί να αποδομήσει τον εμπειρισμό, μάλλον τον

70 Οι πρωτοποριακές, εθνογραφικού τύπου, έρευνες του ρώσου ψυχολόγου Α. R. Luria στην Κεντρική Ασία κατά τη δεκαετία του 1930, αλλά και οι πιο πρόσφατες ανθρωπολόγων όπως ο Maurice Bloch (2006), έχουν αναδείξει τις κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις των γνωστικών κατηγοριών ως ηγεμονικών μορφών αντίληψης και ταξινόμησης του κόσμου. Βλ. αντίστοιχα Α. R. Luria 1992 και Maurice Bloch 2006. Πρβλ. M. Godelier 1984.

ξαναβάζει αποφαστικά από την πίσω πόρτα. Και αυτό στο βαθμό που η ταύτιση από-εδαφοποίησης των κοινωνικών σχέσεων και «θανάτου του κοινωνικού» προϋποθέτει μια άρρητη σύνδεση του τελευταίου με τη γεωγραφική συνέχεια στο «φυσικό χώρο». Με άλλα λόγια προϋποθέτει ότι το *κοινωνικό* δεν θα μπορούσε να υπάρξει «πραγματικά» παρά μόνο ως «υλικό». ⁷¹

Όμως, σύμφωνα με τον Godelier, το *ιδεατό* αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας, στο βαθμό που η δυνατότητα να σκεφτείς, να συλλάβεις νοητικά μια πραγματικότητα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να την υλο-ποιήσεις. ⁷² Αυτό εκτός των άλλων σημαίνει ότι το *υλικό* και το *ιδεατό* είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους και συνεπώς δεν μπορούν να διακριθούν οντολογικά, παρά μόνο αναλυτικά. Το εθνογραφικό μας παράδειγμα συνηγορεί υπέρ αυτής της άποψης, Έτσι όπως είδαμε μέσα από την συγκρότηση των συμβολικών τόπων της *γαρδικιωτικότητας* συντελείται η υλικοποίηση του συλλογικού φαντασιακού, αλλά και αντίστροφα οι υλικοί τόποι της κοινότητας, μέσα από την αναγωγή τους σε σύμβολα της *εντοπιότητας*, ⁷³ επενδύονται με φαντασιακά νοήματα και αναπαραστάσεις.

Μια τρίτη εσωτερικευμένη παραδοχή αφορά στις σχέσεις μεταξύ κοινωνικής δομής και ατομικής δράσης. Αν στο πλαίσιο των δομιστικών και συστημικών προσεγγίσεων η σχέση αυτή είναι αναμφισβήτητα ανισοβαρής υπέρ της δομής, σε σημείο που να εξαφανίζονται τα υποκείμενα από το κοινωνικό και ιστορικό προσκήνιο, οι απο-δομιστικές προσεγγίσεις καταλήγουν στο αντίθετο άκρο. Στις δικές τους αναλύσεις δεν πρωταγωνιστούν παρά μόνο μεμονωμένα υποκείμενα, τα οποία μοιάζει να δρουν και να επινοούν τον κόσμο τους εντελώς ανεξάρτητα από κάθε κοινωνικό πλαίσιο. Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, που οι δράσεις και οι επινοήσεις τους να μην μπορούν να εγγραφούν σε κανένα συλλογικό σώμα κοινής ιστορίας, παρά μόνο σε παράλληλες και ασύμπτωτες μεταξύ τους ατομικές ή μερικές ιστορικές εμπειρίες και αφηγήσεις.

71 Πρβλ. Ε. Ανδριάκαϊνα 2009: 17-18.

72 Βλ. Μ. Godelier 1984.

73 Πρβλ. Ε. Παπαταξιάρχης 1990.

Φυσικά θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τη συνεισφορά των αποδομιστικών προσεγγίσεων στην ανάδειξη της ετερογένειας των κοινωνιών και της σημασίας της ατομικής δράσης στη συγκρότηση του κοινωνικού. Άλλωστε, καμία κοινωνία, όσο «παραδοσιακή» κι αν είναι, δεν στερείται εσωτερικών διαφοροποιήσεων, συγκρούσεων και, έστω κάποιας μορφής, υποκειμενικότητας. Ωστόσο, αντίστροφα, καμία κοινωνία, όσο «νεωτερική» ή «μετα-νεωτερική» κι αν είναι, δεν στερείται ηγεμονιών και περιορισμών που υπερβαίνουν τα υποκείμενα. Συνεπώς, αν οι δομιστικές προσεγγίσεις υπερέβαλαν για τη σημασία των «αντικειμενικών» δομών ως παράγοντα συγκρότησης του κοινωνικού, οι αποδομιστικές προσεγγίσεις φαίνεται να υπερβάλλουν εξίσου για τη σημασία της υποκειμενικότητας ως παράγοντα αποσυγκρότησής του.

Η αποθέωση της υποκειμενικότητας απολήγει συχνά στη συγκρότηση ερευνητικών αντικειμένων με μόνο οδηγό μεμονωμένες ή μερικές «αφηγήσεις» και την «εθνογραφική φαντασία»⁷⁴ του ανθρωπολόγου. Αυτή η τελευταία αποτελεί αναμφισβήτητα ένα απαραίτητο εργαλείο σύλληψης και ανα-στοχαστικής ερμηνείας των διάχυτων στο χώρο και το χρόνο κοινωνικών φαινομένων. Ωστόσο, η αποκλειστική στήριξη στην «αφήγηση» των υποκειμένων και την «εθνογραφική φαντασία» του ερευνητή, απολήγει συχνά στην «κατασκευή» ερευνητικών αντικειμένων, μερικώς ή και εντελώς απο-γειωμένων από κάθε κοινωνικό συγκείμενο. Έτσι, οι δια-συνδέσεις (υποκειμένων, τόπων, συμβόλων, πληροφοριών και πρακτικών) μέσω των οποίων συγκροτούνται αυτά τα πεδία, εκφράζουν συχνά τους (γνωστικούς, λεκτικούς, νοηματικούς, εννοιολογικούς) συνειρμούς, τις αποσπασματικές αντιλήψεις και τους ατομικούς ορίζοντες των ανθρωπολόγων ή/και των μεμονωμένων «αφηγητών» τους. Με αυτόν τον τρόπο μένουν εκτός πλάνου οι ηγεμονίες και οι ιεραρχίες που οργανώνουν δυναμικά και ανα-συνθέτουν τις προτεραιότητες της εκάστοτε συλλογικότητας, αλλά και τις δια-κοινοτικές ή δια-κοινωνιακές σχέσεις. Όμως, είναι μέσω αυτών που οι ατομικές αφηγήσεις και πρακτικές, καθώς και οι διάφορες διασυνδέσεις γειώ-

74 Για την *εθνογραφική φαντασία* βλ. G. Marcus 1998.

νονται με την κοινωνική πραγματικότητα και αποκτούν ανθρωπολογική και κοινωνιολογική σημασία.

Στο πλαίσιο αυτό, το ερώτημα που προκύπτει είναι αν οι Γαρδικιώτες και αντίστοιχες πολυ-τοπικές ομάδες συγκροτούν μια οργανωμένη και αναλυτικά διακριτή υπο-ενότητα του κοινωνικού κόσμου, συνεπώς και αντικείμενα έρευνας με ανθρωπολογική και κοινωνιολογική σημασία. Η απάντηση δεν συνδέεται μόνο με το χώρο, «φυσικό», φαντασιακό ή συμβολικό, αλλά κυρίως με το χρόνο. Και αυτό γιατί η *ιστορικότητα* της γαρδικιώτικης κοινότητας, της ευρύτερης κοινωνίας και των μεταξύ τους σχέσεων είναι θεμελιώδης, τόσο για την ευρύτερη κοινωνικο-πολιτισμική σημασία της πρώτης, όσο και τις διαδικασίες αναπαραγωγής, παρακμής ή και (μελλοντικής) εξαφάνισής της. Επιπλέον, η *ιστορικότητα* είναι θεμελιώδης για τις πιθανές διαφορές ή ομοιότητες μεταξύ της *γαρδικιωτικότητας* και άλλων πολυ-τοπικών συλλογικοτήτων, παρόμοιου ή διαφορετικού τύπου. Το γεγονός ότι οι Γαρδικιώτες αποτελούν ιστορικά μια —διάχυτη έστω— «τοπική κοινωνία»,⁷⁵ με ό,τι αυτό συνεπάγεται διαχρονικά για τη συγκρότηση των κοινωνικών ανταλλαγών, των σχέσεων εξουσίας και των ταυτοτικών αναφορών στον ελληνικό και όχι μόνο χώρο, σημαίνει ότι δεν μπορούν να ταξινομηθούν συλλήβδην και άκριτα κάτω από τη γενικευτική ταμπέλα του «πολυ-τοπικού». Κι αυτό γιατί αν η πολυ-τοπικότητα αποτελεί ένα στοιχείο της συλλογικότητάς τους, που τους διακρίνει από άλλες, «εντοπισμένες» κοινότητες, δεν αποτελεί το μόνο, ούτε απαραίτητα το πιο σημαντικό. Αντίθετα, υπάρχουν άλλα διαχρονικά χαρακτηριστικά της, όπως οι σχέσεις συγγένειας, η ιδεολογία της κοινής καταγωγής,⁷⁶ η λειτουργία της ως πολιτικο-διοικητικού θεσμού,⁷⁷ που διαφοροποιούν τη γαρδικιώτικη κοινότητα από άλλες πολυ-τοπικές συλλογικότητες,

75 Για την ιστορικότητα της *κοινότητας*, αλλά και άλλων αναλυτικών κατηγοριών που χρησιμοποιούν οι ανθρωπολόγοι ως δηλωτικές μορφών συλλογικής οργάνωσης και ταυτοτικής αναφοράς, όπως η *κοινωνία* και ο *πολιτισμός*, βλ. M. Godelier 2009. Πρβλ. M. Godelier 2010, για μια αντίστοιχη ανάλυση των ιστορικών όρων ανάδυσης της έννοιας της *φυλής*.

76 Πρβλ. W. Donlan 1989.

77 Πρβλ. A. Paasi 2002.

όπως για παράδειγμα ένας επιστημονικός σύλλογος, ή ένας σύνδεσμος οπαδών. Έτσι, σε πείσμα των «κοσμοπολιτικών» υπερβολών οι Γαρδικιώτες συνεχίζουν να αναπαράγονται ως «τοπική κοινωνία» ακόμα κι όταν (ή ακριβώς γιατί) μετασχηματίζονται σε πολυ-τοπικό δίκτυο. Ωστόσο, συμβαίνει και το αντίστροφο: λόγω της διαχρονικής τους κινητικότητας, τα στοιχεία που συγκροτούν την «εντοπιότητα» τους (όπως η συγγένεια και η θεσμική τους συγκρότηση) παρουσιάζουν μια διάχυση στον «έξω κόσμο», μια εξωστρέφεια που βάζει σε δοκιμασία τις φαντασιώσεις της τοπικιστικής ιδεολογίας περί «κοινοτικής αυθεντικότητας» και «αυτάρκειας».

Μπορούμε συνεπώς να συμπεράνουμε (ανατρέχοντας και στην αντίστοιχη βιβλιογραφία⁷⁸) πως παρότι σήμερα οι εν-τοπισμένες κοινωνίες και ταυτότητες διαχέονται, ενσωματώνονται σε ευρύτερες κοινωνικές πραγματικότητες, την ίδια στιγμή που οι παλιές κοινωνικές δομές και ηγεμονίες τους ενσωματώνονται σε άλλες ευρύτερες και μετασχηματίζονται, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι παύουν να υφίστανται ως οργανωμένες κοινωνικές πραγματικότητες. Σίγουρα γίνονται πιο πολύπλοκες. Αλλά η αναγνώριση του γεγονότος ότι οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από αυξανόμενη *πολυπλοκότητα*,⁷⁹ έννοια που δανείζονται ορισμένοι κοινωνικοί επιστήμονες από τα μαθηματικά, τις φυσικές επιστήμες και την *επιστήμη των συστημάτων* για να περιγράψουν και να προσεγγίσουν τις ρευστές και συχνά αβέβαιες ως προς την εξέλιξή τους κοινωνικές πραγματικότητες της εποχής μας,⁸⁰ απέχει πολύ από την παραδοχή μιας απόλυτης κοινωνικής εντροπίας,⁸¹ που θα σήμαινε την απουσία

78 Βλ. Σ. Δαμιανάκος 1997 και 2002. Β. Νιτσιάκος 1995β.

79 Η θεωρία της πολυπλοκότητας και η άρρηκτα συνδεδεμένη με αυτήν θεωρία του χάους, εφαρμόζεται στη μελέτη των μη-γραμμικών δυναμικών συστημάτων. Στη συστηματοποίησή της καθοριστικό ρόλο έπαιξε το έργο του ρωσικής καταγωγής βελγο-αμερικανού νομπελίστα χημικού I. Prigogine (Βλ. I. Prigogine 1997), αλλά και του γαλλο-αμερικανού μαθηματικού B. Mandelbrot. Ο τελευταίος εισήγαγε τον όρο «fractal» και την αντίστοιχη θεωρία για να περιγράψει τα σύνθετα γεωμετρικά σχήματα του φυσικού κόσμου (βλ. B. Mandelbrot 1982).

80 Για τη χρήση της έννοιας και της θεωρίας της πολυπλοκότητας στις κοινωνικές επιστήμες, βλ. D. S. Byrne 1998, U. Hannerz 1992 και J. M. Ingham 2007. Πρβλ. E. Morin 1990.

81 Η έννοια της *εντροπίας* έχει τις ρίζες της στη θερμοδυναμική και εισήχθηκε ως

κάθε λογικής στους τρόπους οργάνωσης του κοινωνικού, συνεπώς και την πλήρη αδυναμία παραγωγής θεωρητικής γνώσης.⁸² Αναμφίβολα, η αυξανόμενη γεωγραφική διάχυση, η μη-γραμμική κίνηση και η συνακόλουθη δομική πολυπλοκότητα των άλλοτε «εντοπισμένων» κοινωνικο-πολιτισμικών πραγματικοτήτων έχει ως αποτέλεσμα αυτές να είναι σήμερα λιγότερο προκαθορισμένες, οριοθετημένες, αναγνώσιμες (*lisible*)⁸³ και εντέλει ορατές (*visible*)⁸⁴ από ό,τι στο παρελθόν. Ωστόσο, κάτι που δεν μπορούμε να δούμε ή να σχηματοποιήσουμε με την πρώτη ματιά, δεν σημαίνει πως δεν υπάρχει. Η υιοθέτηση μιας τέτοιας στάσης παραπέμπει στην πρακτική της στρουθοκαμήλου, η οποία βάζοντας το κεφάλι της στο χώμα νομίζει πως ο κίνδυνος εξαφανίζεται επειδή παύει να τον βλέπει.

6. Συμπεράσματα: όροι και όρια της εμπειρικής εθνογραφικής μεθόδου

Όπως είδαμε, η αξιολόγηση τού κατά πόσο συλλογικότητες όπως οι Γαρδικιώτες αποτελούν εν δυνάμει πεδία εμπειρικής εθνογραφικής έρευνας δεν μπορεί να έχει ως αποκλειστικό κριτήριο τη

όρος λίγο μετά τα μέσα του 19^{ου} αιώνα από το γερμανό φυσικό Rudolf Clausius. Το 1948, ο αμερικανός μαθηματικός και μηχανικός C. Shannon την εφαρμόζει στη θεωρία της πληροφορίας. Ο όρος αναφέρεται στο «βαθμό αβεβαιότητας ενός συστήματος», άμεσα συνδεδεμένου με τη δομή των συστατικών του στοιχείων στο χώρο και το χρόνο (βλ. A. Ben-Naim 2007). Αν και στις κοινωνικές επιστήμες συναντάμε τον όρο «κοινωνική εντροπία» (βλ. K. D. Bailey 1990), πολύ πιο διαδεδομένος είναι ο όρος «ρίζωμα» τον οποίο εισήγαγαν οι Deleuze και Guadari ως δηλωτικό των μη-γραμμικών, πολύπλοκων και «απρόβλεπτα» αναπτυσσόμενων στο χωρο-χρόνο κοινωνικών φαινομένων (J. Deleuze και F. Guadari 1980: 1. Introduction). Τέτοιο φαινόμενο είναι σύμφωνα με τους δύο συγγραφείς και ο «νομαδικός χώρος» (βλ. J. Deleuze και F. Guadari 1980: 434-527).

82 Όπως επισημαίνει άλλωστε ο J.-P. Colleyn (2005/1998: 87-88), το γεγονός ότι με την κβαντομηχανική θεμελιώνεται η αρχή της απροσδιοριστίας εντός των θετικών επιστημών δεν σημαίνει ότι αυτές παραιτούνται από τη δυνατότητα επιστημονικής εξήγησης του φυσικού κόσμου.

83 Για την έννοια της *αναγνωσιμότητας* (*lisibilité*) των χωρο-κοινωνικών φαινομένων βλ. L. Mondada, F. Panese και O. Söderström (επ.) 1992.

84 Για την έννοια της *θεατότητας* (*visibilité*) των χωρο-κοινωνικών φαινομένων βλ. J. Lévy 1994.

γεωγραφική τους διάχυση. Αντίθετα, το πραγματικό επιστημολογικό ερώτημα είναι κατά πόσο αυτοί συγκροτούν διαχρονικά μια οργανωμένη και αναλυτικά διακριτή υπο-ενότητα του κοινωνικού κόσμου, με άλλα λόγια αντικείμενο έρευνας με ανθρωπολογική και κοινωνιολογική σημασία. Ωστόσο, υπάρχει κι ένα δεύτερο ερώτημα, τόσο επιστημολογικού όσο και μεθοδολογικού χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, κατά πόσο και με ποιους τρόπους ο εθνογράφος μπορεί να προσπελάσει εμπειρικά, να συλλάβει και να ανα-συνθέσει σε ένα συνεκτικό κοινωνικό πλαίσιο και να ερμηνεύσει θεωρητικά μια πολύ-τοπική «κοινότητα»;

Η απάντηση σε αυτό συνδέεται άρρηκτα με την καταφατική απάντηση που έδωσε η ανάλυσή μας στο πρώτο ερώτημα. Το γεγονός πως τα στοιχεία που συγκροτούν τέτοιες συλλογικότητες, παρότι διάχυτα και ρευστά, οργανώνονται γύρω από ηγεμονικά χωρο-χρονικά πεδία και διαδρομές, σημαίνει ότι ο εθνογράφος όχι μόνο μπορεί να έχει πρόσβαση —ως ένα βαθμό βέβαια, όπως άλλωστε συνέβαινε πάντα— αλλά επιπλέον υποχρεούται να αναζητήσει τα προνομιακά σημεία παρατήρησης, σύλληψης και ερμηνείας των σύνθετων κοινωνικών σχέσεων και των διάχυτων πολιτισμικών πρακτικών που συγκροτούν τις πολυ-τοπικές συλλογικότητες. Για να το επιτύχει, καλείται να αναρωτηθεί όχι μόνο για το «πού», αλλά επίσης για το «πότε», όπως και για το «γιατί» και το «πώς» της έρευνάς του. Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, που συνδέονται με τη συγκρότηση του ίδιου του εθνογραφικού αντικειμένου και πεδίου, είναι καθοριστική για το σχεδιασμό μιας ερευνητικής μεθοδολογίας επιστημονικά έγκυρης με βάση το παράδειγμα των κοινωνικών επιστημών. Συνεπώς, το αίτημα για μια πολυ-τοπική εθνογραφία, ή και για μια εθνογραφία της κίνησης,⁸⁵ το οποίο έδωσε νέα ώθηση στην ανθρωπολογία, θα πρέπει να συνοδεύεται από τη διαχρονική και συγχρονική διερεύνηση του ειδικού βάρους των διαφόρων *τόπων* και των διαφόρων *χρόνων* (καθώς και των μεταξύ τους διασυνδέσεων) στη συγκρότηση και ανα-παραγωγή των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων. Η «ανακάλυψη» των ηγεμονικών χωρο-χρονικών σημείων ιστορικής συγκρότησης και

85 Βλ. J.-L. Amselle 2001.

αναπαραγωγής αυτών των φαινομένων επιτρέπει στον εθνογράφο τη συγκρότηση αναλυτικά και ερμηνευτικά έγκυρων πεδίων, αντικειμένων και εργαλείων έρευνας.⁸⁶

Επιστρέφοντας στους Γαρδικιώτες, βλέπουμε στην περίπτωση τους μια σειρά από κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές οι οποίες, παρότι αθέατες εκ πρώτης όψεως για τον εθνογράφο, συνηγορούν για την ύπαρξη ενός πυκνού πλέγματος ηγεμονικών σχέσεων μεταξύ θεσμών, υποκειμένων και (φυσικών ή συμβολικών) τόπων. Το πλέγμα αυτό συγκροτεί καταρχάς ένα αναλυτικά αυτόνομο πεδίο εμπειρικής εθνογραφικής έρευνας. Παρότι αυτή δεν μπορεί να είναι παρά πολυ-τοπική, η ιστορική δυναμική μπορεί να λειτουργήσει για

86 Η αναγνώριση της ύπαρξης ηγεμονικών χωρο-χρονικών σημείων συγκρότησης και αναπαραγωγής των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων μάς παρέμπει στην έννοια των «ελκυστών» (attractors), η οποία χρησιμοποιείται στη θεωρία της πολυπλοκότητας αναφορικά με τα σημεία, τα όρια και τις περιοδικότητες έλξης, με άλλα λόγια τις «λογικές» ενός μη-γραμμικού δυναμικού συστήματος. Ειδικά οι λογικές που χαρακτηρίζουν τα κοινωνικά συστήματα κατηγοριοποιούνται συνήθως στην υπο-κατηγορία που έχει ονομασθεί «παράξενοι ελκυστές» (strange attractors) και αναφέρεται σε φαινόμενα που αν και δεν επαναλαμβάνονται ποτέ ακριβώς με τον ίδιο τρόπο, οι τιμές τους τείνουν προς μια συγκεκριμένη αλληλουχία (ειδικά για την έννοια του «παράξενου ελκυστή» στις κοινωνικές επιστήμες βλ. D. S. Byrne 1998: 26-29). Θα μπορούσαμε εδώ να διερευνήσουμε μια σειρά από ζητήματα. Καταρχάς τη σχέση της έννοιας του «ελκυστή» με την γκραμισιανή έννοια της *ηγεμονίας* (βλ. A. Gramsci 2005, R. Williams 1977, K. Crehan 2002), ή τον ορισμό της *ιδεολογίας* ως εσωτερικού-καταστατικού στοιχείου των κοινωνικών σχέσεων από τον M. Godelier (βλ. M. Godelier 1988/1973: 21-23 και M. Godelier 1984). Επιπλέον για τη σχέση των «παράξενων ελκυστών» με τις «έξεις» (habitus), τη «δομημένη συγκυρία» και τα «πεδία του πιθανού», αναλυτικές κατηγορίες που εισηγήθηκαν ή χρησιμοποίησαν αντίστοιχα ο P. Bourdieu (1972), ο M. Sahlins (2008/1981 και 1985) και ο M. Godelier (βλ. C. Lévi-Strauss, M. Augé και M. Godelier 1975: 180-84). Αν και μέσω αυτών των εννοιών αυτοί διαπραγματεύτηκαν με διαφορετικό τρόπο τις σχέσεις μεταξύ των μετωνυμικών δίπολων «δομή/δράση» και «διαχρονία/συγχρονία», επιχείρησαν να υπερβούν τόσο την ιδιογραφική (υποκειμενική και γεγονοτολογική), όσο και μια ενιαία, γραμμική και «δομικά αναπόφευκτη» *Ιστορία*. Με τον τρόπο αυτό, έστρεψαν την προσοχή αφενός στους πολλαπλούς αλλά ταυτόχρονα πιθανούς «ιστορικούς δρόμους» που μπορούν να ακολουθήσουν οι κοινωνίες, αλλά και αντίστροφα στις πολλαπλές κοινωνικές και πολιτισμικές νοηματοδοτήσεις των επί μέρους *γεγονότων*, εντός όμως του εκάστοτε κοινωνικού και πολιτισμικού συγκειμένου.

τον εθνογράφο ως σηματοδότης, ως πυξίδα που τον κατευθύνει στην ανακάλυψη και την ιεράρχηση της κοινωνικής σημασίας των επιμέρους «τόπων» για τη συγκρότηση και την ανα-παραγωγή της *γαρδικιωτικότητας*. Όπως κάθε κοινωνικο-πολιτισμικό φαινόμενο, αυτή δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί και να ερμηνευθεί εκτός χρόνου, οπτική που χαρακτήριζε τις περισσότερες «επιτόπιες» εθνογραφίες της «κλασικής» ανθρωπολογίας. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι μπορεί να συγκροτηθεί και να ερμηνευτεί εκτός τόπου, αντίληψη που υποβόσκει σε αρκετές «κλασικές» κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της μεγάλης κλίμακας και της μακράς διάρκειας. Αντίθετα, η ερμηνεία των διαδικασιών συγκρότησης και αναπαραγωγής της θα πρέπει να αναζητηθεί στη διερεύνηση των δυναμικών, αμφίδρομων και συχνά απρόβλεπτων σχέσεων *τόπου* και *ιστορίας*, με άλλα λόγια στη διαντίδραση χώρου/χρόνου, παρελθόντος/παρόντος, τοπικού/υπερτοπικού και ηγεμονικών δομών/ατομικής δράσης. Μια τέτοιου τύπου θεμελίωση του εθνογραφικού μας αντικειμένου μάς επιτρέπει να υπερβούμε τόσο τον γεωγραφικό, όσο και τον ιστορικό ντετερμινισμό.⁸⁷

Σε μεθοδολογικό επίπεδο, αυτό σημαίνει ότι η ανθρωπολογική διερεύνηση των πολυ-τοπικών φαινομένων απαιτεί ένα ανοικτό αλλά και επίμονο πνεύμα, που θα επιτρέπει στον ερευνητή να διευρύνει και να δοκιμάζει νέα και όλο και πιο σύνθετα πεδία ιστορικής εγγραφής τους, επαναξιολογώντας ταυτόχρονα τη συγχρονική κοινωνική τους βαρύτητα στη συνολική ζωή των ανθρώπων και των κοινωνιών. Απαιτεί, συνεπώς, το συνδυασμό της μακροχρόνια εθνογραφικής παρατήρησης με μια εξίσου επίπονη «αρχαιική»⁸⁸ έρευνα, άρα και τη

87 Πρβλ. M. Godelier 1988/1973: 32, 40.

88 Με αφετηρία την εννοιολόγηση του «αρχείου» από το M. Foucault (M. Foucault 1987/1969: 199-202), μπορούμε να πούμε πως το *εθνογραφικό αρχείο* συγκροτείται έχοντας ως κέντρο τα σημεία σύγκλισης και συμπύκνωσης των ατομικών και συλλογικών διαδρομών και εμπειριών επί μέρους υποκειμένων —εν δυνάμει συμμετόχων της υπό μελέτη συλλογικότητας— και απροσδιόριστη εμβέλεια — ανάλογα όχι μόνο με τις διαφοροποιήσεις αυτών των διαδρομών, αλλά και τις δυνατότητες συλλογικής εγγραφής, άρα κοινωνικής και πολιτισμικής οικειοποίησης και σημασιοδότησης αυτών των διαφοροποιήσεων.

δέσμευση του ερευνητή στο αντικείμενό του. Αλλά ποιος είπε ότι η εμπειρική ανθρωπολογική έρευνα ήταν ποτέ μια εύκολη υπόθεση;



Θοδωρής Σπύρος

Διδάσκων Κοινωνικής Ανθρωπολογίας
Τμήμα Κοινωνιολογίας,
Πανεπιστήμιο Κρήτης
& Μεταδιδακτορικός ερευνητής
École française d'Athènes (EfA)
thodorspy@social.soc.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Αγγελόπουλος Γ., 2003. “Το δίκτυο Coca Cola – Κασκαβάλ: Εθνοτισμός, συγγένεια και ‘business’ στα Βαλκάνια”, Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επ.), *Εαυτός και ‘Άλλος’. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg και ΚΕ.Κ.ΜΟ.ΚΟ.Π.
- Ανδριάκαινα Ε., 2009. *Πέραν του θετικισμού και του μεταμοντερνισμού. Δοκίμια στην ιστορική κοινωνιολογία*. Πάτρα: Orporduna.
- Αυδίκος Ε., 2006. «Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζούρτζιας Αθαμανίας (Φ.Α.Τ.Α.): Μετάβαση από τη μεθοριακότητα του άλλου τόπου στην αναπαραγωγή της τζουρτζιώτικης συλλογικότητας», *Τρικαλινά* 26.
- Βαφέας Ν., 2010. «Εξήγηση και κατανόηση στην ιστορική κοινωνιολογία», *Αξιολογικά* 23: 41-56.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., 1993. «Ανθρωπολογία Οίκοι: Πα μια κριτική της ‘Γηγενούς Ανθρωπολογίας’», *Διαβάζω* 323: 44-51.
- _____. (επ.), 1998. *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- _____. 1999. *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

- Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επ.), 2009. *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκιούρας Θ., 1992. «Gustav Schmoller – Ιστορισμός και κριτική», *Αξιολογικά* 4: 96-131.
- Δαμιανάκος Σ., 1997. “Εισαγωγή. Προβλήματα αγροτικού μετασχηματισμού: κυρίαρχες τάσεις και τοπικές λογικές”, Στ. Δαμιανάκος, Ε. Ζακοπούλου, Χ. Κασίμης και Β. Νιτσιάκος, *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου. Η τοπική δυναμική της επιβίωσης*. Αθήνα: Πλέθρον, 13-36.
- Θεοτοκάς Ν. και Γ. Σταθάκης, 1996. *Δοκίμια για τον Μαρξ*. Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Κακάμπουρα-Τίλη Ρ., 1999. *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*. Κόνιτσα: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας.
- Καυταντζόγλου Ρ. (με τη συμμετοχή της Φ. Καμούτση), 2001. *Στη σκιά του Ιερού Βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα/Ε.Κ.Κ.Ε.
- Κουρούκλη Μ., 1978. «Οι Ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα* 2: 83-90.
- Λαβράνου Α., 1995. «Οι ιστοριστικές βάσεις της θεωρίας του δικαίου του Friedrich Carl von Savigny», *Αξιολογικά* 8: 70-130.
- Λέκκας Π., 1992. *Η εθνικιστική ιδεολογία: πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. Αθήνα: ΕΜΝΕ-ΜΝΗΜΩΝ.
- Λιάκος Α., 2007. *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία*; Αθήνα: Πόλις.
- Μαυραγάνη Μ., 1999. “Αντικείμενα του παρελθόντος ή υλική μνήμη: Η κατανάλωση μιας ετερότητας”, Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης (επ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 175-192.
- Νιτσιάκος Β., 1995α. “Αντί εισαγωγής”, Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον, 15-35.
- _____. 1995β. “Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στη συμβολική ανασυγκρότηση και τη διαχείριση της κοινωνικής μνήμης – Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης”, Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον, 79-132.

- Νιτσιάκος Β., 1995γ. “Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας – Το παράδειγμα του χορού στο Κίνικ’ (Περιβόλι Γρεβενών)”, Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον, 133-150.
- _____. 2003. *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Παπαηλία Π., 2000. «Νοσταλγία και η παλιά πόλη: αναπαραστάσεις του χρόνου και ο χρόνος της αναπαραστάσης», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 76: 16-25.
- Παπαταξιάρχης Ε., 1990. “Διά την σύστασιν και την ωφέλειαν της κοινότητας του χωριού: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια Αιγιακή κοινωνία”, Μ. Κομνηνού και Ε. Παπαταξιάρχης (επ.), *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία*. Αθήνα: Παπαζήσης, 332-372.
- Σπύρος Θ., 1999. «Από το Γαρδίκι στο Γαρδικάκι: διαδικασίες αστικοποίησης μιας βλάχικης κοινότητας των Τρικάλων», *δοκίμες* 8: 75-104.
- _____. 2005. «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)η(π)του χώρου: ‘τόπος’ και ‘κοινότητα’ σε έναν πρώην ημι-νομαδικό πληθυσμό», *δοκίμες* 13-14: 101-135.
- _____. 2009. «Οι ημι-νομάδες στην ‘πόλη’: η προπολεμική μετανάστευση των Βλάχων του Γαρδικίου στον Πειραιά», *Αριάδνη* 15: 237-266.
- Ψυχοπαίδης Κ., 1992. «Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Αξιολογία στη θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας (G. Schmolter)», *Αξιολογικά* 4: 132-190.
- _____. 1993. «Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Αξιολογία στη θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας (C. Menger/ M.Weber)», *Αξιολογικά* 5: 145-240.
- Amselle J.-L., 2001. *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Παρίσι: Flammarion.
- Anderson B., 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Λονδίνο: Verso.
- Appadurai A., 1986. “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, A. Appadurai (επ.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-63.
- _____. 1991. “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”, R.G. Fox (επ.), *Interventions: Anthropologies of the Present*. Santa Fe: School of American Research, 191-210.

- Attali J., 1990. *Lignes d'horizon*. Παρίσι: Fayard.
- Augé M., 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Παρίσι: Seuil.
- Augé M., 1999/1994. *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bailey K. D., 1990. *Social Entropy Theory*. Νέα Υόρκη: State University of New York Press.
- Barth F., 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Scandinavian University Press.
- Ben-Naim A., 2007. *Entropy Demystified*. World Scientific.
- Blanchard A. και T. Horan, 1998. «Virtual communities and social capital», *Social Science Computer Review* 16(3): 293-307.
- Bloch, Maurice, 2006. *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain*. Παρίσι: Fayard.
- Boškovic A., 2005. «Distinguishing 'self' and 'other': Anthropology and national identity in former Yugoslavia», *Anthropology Today* 21(2): 8-13.
- Bourdieu P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Γενεύη: Droz.
- _____. 1980. «L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la recherche en sciences sociales* 35: 63-72.
- Braidotti R., 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Byrne D. S., 1998. *Complexity Theory and the Social Sciences: An Introduction*. Λονδίνο: Routledge.
- Candau J., 1996. *Anthropologie de la mémoire*. Παρίσι: P.U.F.
- Candau J., 1998. *Mémoire et identité*. Παρίσι: P.U.F.
- Carneiro R., 2003. *Evolutionism in cultural anthropology: a critical history*. Boulder, CO: Westview Press.
- Carrithers M., 1990. «Is Anthropology Art or Science?», *Current Anthropology* 31(3): 263-282.
- Clifford J. και G. Marcus (επ.), 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cohen A., 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Λονδίνο: Tavistock.

- Colley J.-P., 2005/1998. *Στοιχεία κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Connerton P., 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crehan K., 2002. *Gramsci, culture and anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze G. και F. Guadari, 1980. *Capitalisme et Schizophrénie II: Mille Plateaux*. Παρίσι: Editions de Minuit.
- Donlan W., 1989. «The Pre-state Community in Greece», *Symbolae Osloenses* 64: 5-29.
- Drettas G., 1977. «'Les Nôtres': Un exemple de contacts interethniques en Macedoine, village de Hrisa», *Études balkaniques* 3: 56-70.
- Fox J. J. (επ.), 2006/1997. *The Poetic Power of Place: Comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*. Καμπέρα: Australian National University E Press.
- Foucault M., 1984/1967. «Des espaces autres», *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984): 46-49, 199-202.
- Foucault M., 1987/1969. *Η αρχαιολογία της γνώσης*. Αθήνα: Εξάντας.
- Geschier P., 2009. *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Godelier M., 1984. *L'idéal et le matériel : Pensée, économies, sociétés*. Παρίσι: Fayard.
- _____. 1988/1973. *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, τ. I. Αθήνα: Gutenberg.
- _____. 1996. «Anthropologie sociale et histoire locale», *Gradhiva* 20: 83-94.
- _____. 2003/1996. *Το αίνιγμα του δώρου*. Αθήνα: Gutenberg.
- _____. 2007. *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Παρίσι: Albin Michel.
- _____. 2009. *Communauté, société, culture: trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. Παρίσι: CNRS.
- _____. 2010. *Les tribus dans l'Histoire et face aux Etats*. Παρίσι: CNRS.
- Gossiaux J.-F., 2001. *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Παρίσι: P.U.F.
- Gramsci A., 2005. *Γράμματα από τη φυλακή*. Αθήνα: Ηριδανός.
- Gupta A. και J. Ferguson, 1992. «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.

- Gupta A. και J. Ferguson, 1997α. “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology”, A. Gupta και J. Ferguson (επ.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1-46.
- Gupta A. και J. Ferguson (επ.), 1997β. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Gutmann M. C., F. V. Matos Rodríguez, L. Stephen, P. Zavella, 2003. “Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants”, M. Rogers, *Perspectives on Las Américas: A Reader in Culture, History, and Representation*. Λονδίνο: Blackwell, 342-362.
- Hage G., 2005. «A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community», *Anthropological Theory* 5(4): 463-475.
- Hannerz U., 1992. *Cultural Complexity: Studies In The Social Organization Of Meaning*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Harvey D., 2009/1990. *Η κατάσταση της μετανεωτερικότητας. Διερεύνηση των απαρχών της πολιτισμικής μεταβολής*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Heath S. B. και B. V. Street, 2008. *On Ethnography*. Νέα Υόρκη: NCRL – Columbia University.
- Hillis K., 1999. *Digital Sensations: Space, Identity and Embodiment in virtual Reality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hobsbawm E. και T. Ranger (επ.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingham J. M., 2007. «Simplicity and complexity in anthropology», *Horizon* 15(1): 7-14.
- Khondker H. H., 2004. «Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept», *Bangladesh e-Journal of Sociology* 1(2): 12-20.
- Kopytoff I., 1986. “The cultural biography of things: commoditization as process”, A. Appadurai (επ.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.
- Koselleck R., 1997/1975. *L'expérience de l'histoire*. Παρίσι: E.H.E.S.S.
- Lefèvre H., 1974. *La production de l'espace*. Παρίσι: Anthropos.
- Lévi-Strauss C., M. Augé και M. Godelier, 1975. «Anthropologie, Histoire, Idéologie», *L'Homme* 15(3-4): 177-188.

- Lévy J., 1994. “Visibilité (Régime de)” J. Lévy και M. Lussault (επ.), *Dictionnaire de la Géographie et de l'Espace des Sociétés*. Παρίσι: Belin, 997.
- Loraux N. και S. Stewart, 2000/1996. *Born of the earth: myth and politics in Athens*. Ithaca και Λονδίνο: Cornell University Press.
- Lowenthal D., 1996. *Possessed by the past: the heritage crusade and the spoils of history*. Νέα Υόρκη: Free Press.
- Luria A. R., 1992. *Γνωστική Ανάπτυξη*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Mandelbrot B., 1982. *The Fractal Geometry of Nature*. Νέα Υόρκη: W. H. Freeman and Co.
- Mani L., 2002. “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”, S. Schech και J. Haggis (επ.), *Development. A Cultural Studies Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 292-299.
- Marcus G., 1995. «Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sites ethnography», *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marcus G., 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus G. και M. Fischer (επ.), 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- McCannel D., 1973. «Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings», *American Journal of Sociology* 79(3): 589-603.
- Mendis P., 2007. *Glocalization: The Human Side of Globalization as If the Washington Consensus Mattered*. Morrisville, NC: Lulu.
- Menget P., 1992. “Histoire de l'Anthropologie”, P. Bonte και M. Izard (επ.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Παρίσι: P.U.F., 328-332.
- Mondada L., F. Panese και O. Söderström (επ.), 1992. *Paysage et crise de la lisibilité*. Λωζάνη: Université, Institut de Géographie.
- Morin E., 1990. *Introduction à la pensée complexe*. Παρίσι: Editions Sociales Françaises.
- Nora P. (επ.), 1984. *Les Lieux de mémoire I: La République*. Παρίσι: Gallimard.
- Paasi A., 2002. «Bounded Spaces in the Mobile World: Deconstructing Regional Identity», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geographie* 92(2): 137-148.

- Prigogine I. (σε συνεργασία με τον I. Stengers), 1997. *End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature*. Νέα Υόρκη: The Free Press.
- Ranger T., 2002. “The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa”, S. Schech και J. Haggis (επ.), *Development. A Cultural Studies Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 283-291.
- Rheingold H., 1993. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Λονδίνο: Secker and Warburg.
- Sahlins M., 1985. *Islands of History*. Illinois: University of Chicago Press.
- Sahlins M., 2008/1981. *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες: Δομή στην πρώιμη ιστορία του βασιλείου των νήσων Σάντουιτς*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Simon Ch. και C. Lury, 1999. «Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity», *Canadian Journal of Communication* 24(3).
- Skocpol T., 1999/1984. “Ιστορική Κοινωνιολογία: νέοι προσανατολισμοί, γνωστές στρατηγικές”, Theda Skocpol (επ.), *Ιστορική Κοινωνιολογία: όραμα και μέθοδος*. Αθήνα: Κατάρτι, 455-497.
- Stocking G. W. Jr. (επ.), 1984. *Functionalism Historized*. Madison και Λονδίνο: The University of Wisconsin Press.
- Strathern A., 1975/1973. “Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples”, J. Goody (επ.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-33.
- Van Gennep A., 1991/1909. *Les rites de passage*. Παρίσι: Picard.
- Weiner A., 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Williams R., 1977. *Marxism and Literature*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Wilson M., 1997. “Community in the abstract”, D. Holmes (επ.), *Virtual politics: Identity and Community in Cyberspace*. Λονδίνο: Sage, 145-162.
- Wolf E., 2008/1982. *Η Ευρώπη και οι λαοί χωρίς ιστορία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.



**Multi-locality, Historicity
and Re-structuring of the Social:
Theoretical and methodological conditions
of the ethnographic field research**

T. SPYROS

Abstract

THIS ARTICLE is written on two interrelated levels — a theoretical and an ethnographic. In relation to the first, I attempt to analyze the aftereffects of the increasing complexity of the world, which is the consequence of the rapid involvement of ‘local communities’ in inter-local networks and of the continuous geographical mobility of subjects, in the epistemological restructuring and the methodological approach of the ‘ethnographic field.’ Recognizing the multi-locality of social and cultural phenomena in the modern world has resulted in re-evaluating participant observation. Indeed, it has often led to disputes about, or even rejections of, this particular research method within the context of a general ‘anti-empiricist’ social and cultural relativism, that was dominant in anthropology during the previous decades.

Using ethnographic material from a multi-local empirical research in the geographically dispersed community of the Vlachs, particularly the Gardikiotes, I argue in favor of ethnography as a valid method of production of scientific knowledge, according to the standards of

the social sciences. Focusing on the uses and exchanges of material and visual objects, I try to illustrate the processes that account for the (re-)production of hegemonic symbolic sites of cultural identity and social agency. Within this perspective, I give particular emphasis to the historicity of social phenomena, in this case the community under study, which, even when they are integrated into larger realities, they continue to maintain their analytical autonomy, and thus their epistemological validity as sites of ethnographic research.

Historicity serves as a compass that directs the ethnographer in his/her search for advantageous pathways and sites of observation, allowing, among other things, for the conceptualization and interpretation of integrative processes into larger contexts of social and cultural relations.

ΓΡΗΓΟΡΗΣ Μ. ΣΗΦΑΚΗΣ

Oliver Taplin, *Pots & Plays. Interaction between tragedy and Greek vase-painting of the fourth Century B.C.* Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2007. ISBN 978-0-89236-807-5 (με σκληρό εξώφυλλο). Σσ. x+310, 26x21 εκ.

Μετάφραση: Διονυσία Μακρή*

ΠΡΟΚΕΙΤΑΙ για ακαδημαϊκή δημοσίευση (με πολλές υποσημειώσεις και άφθονη βιβλιογραφία) με τη μορφή λευκώματος, που περιέχει πλήθος ωραίων εικόνων, γλωσσάρι κι επιχειρηματολογία σε ύφος προσιτό στον μέσο αναγνώστη. Εξετάζοντας ένα μεγάλο αριθμό αγγειογραφιών με μυθολογικά θέματα που μπορούν να συσχετισθούν με την τραγωδία, το πρόσφατο έργο του καθηγητή Ο. Taplin ανακαλεί εκείνο των Α.Δ. Trendall & Τ.Β.Λ. Webster, *Illustrations of Greek Drama* (1971), καθώς ο συγγραφέας ακολουθεί την ίδια ταξινομική αρχή (τη χρονολογική σειρά των δραματουργών και των έργων τους μάλλον παρά τον χρόνο ή τον τόπο καταγωγής των αγγείων). Το βιβλίο τούτο, όμως, (εφεξής *P&P*) προσφέρει πολύ περισσότερα από το προγενέστερό του — και όχι μόνο επειδή περιλαμβάνει πολύ περισσότερα αγγεία.

* Θερμές ευχαριστίες προς τον καθ. Γ. Μ. Σηφάκη για την παραχώρηση της βιβλιοκρισίας και την επιμέλεια της τελικής μορφής της μετάφρασης. [Σημ. τ. Μετ.]

Αν και αυτό όντως το κάνει: τις τελευταίες τρεις δεκαετίες περίπου νέες ανακαλύψεις στην Κάτω Ιταλία αύξησαν σημαντικά τον αριθμό των σχετικών αγγείων. Περισσότερα από 400 κομμάτια συμπεριλήφθηκαν στο L. Todisco (επιμ.), *La ceramica figurata a soggetto tragico in Magna Grecia e in Sicilia* (Ρώμη, 2003), από τα οποία ο Tarlin επέλεξε να συζητήσει 104 (μαζί με πέντε αττικά) σε σύγκριση με τα 41 αγγεία του στο *Ill.Gr.Dr.* Ένα άλλο εξίσου σημαντικό στοιχείο: ορισμένοι ιστορικοί της τέχνης σχετικά πρόσφατα αρνήθηκαν τη σχέση των υπό εξέταση αγγειογραφιών με θεατρικές παραστάσεις τραγωδιών στην Κάτω Ιταλία ή με την τραγωδία γενικότερα ως μυθολογική πηγή τους. Σε αντίθεση με παλαιότερους μελετητές που θεωρούσαν δεδομένη τη σχέση ανάμεσα σε αγγεία και δράματα, ο Tarlin έπρεπε να αντικρούσει τους σκεπτικούς «εικονοκεντριστές» προκειμένου να στηρίξει τη θέση του και, για να αποφύγει τον κυκλικό συλλογισμό, να προσπαθήσει: (α) να αποδείξει τη διεξαγωγή θεατρικών παραστάσεων στην Κάτω Ιταλία —από περιφερόμενους θιάσους, κυρίως αθηναϊκούς— επί τη βάσει ανεξάρτητων στοιχείων ή ενδείξεων, άσχετων προς τα αγγεία· και (β) να ερευνήσει την κοινωνική/ τελετουργική λειτουργία των συχνά πολύ μεγάλων (και ενίοτε ανοικτών στον πυθμένα) απουλικών και άλλων ιταλικών αγγείων, τα οποία χρησιμοποιούνταν ως ταφικές προσφορές και βρέθηκαν χωρίς εξαίρεση σε τάφους, προκειμένου να προσδιορίσει τη σημασία της εικονογραφίας τους. Όλα αυτά περιλαμβάνονται στο πρώτο μέρος του βιβλίου.

Στο δεύτερο και μεγαλύτερο μέρος ('The Pots', σελ. 47-267), ο Tarlin προσφέρει οξυδερκείς αναλύσεις των σύνθετων εικόνων που παριστάνονται στα αγγεία σε σχέση με τα αντίστοιχα δράματα (όταν αυτά έχουν διασωθεί ή είναι εν μέρει γνωστά από αποσπάσματα) και μύθους. Ανάμεσά τους οι μεγαλύτερες συνθέσεις υποδιαιρούνται σε ζώνες ή 'πίνακες' που επικαλύπτονται, αν και ποτέ κατά χρονική αλληλουχία. Το βασικό επεισόδιο κατέχει κεντρική θέση, μικρές ομάδες ή μεμονωμένοι χαρακτήρες τοποθετούνται στις άκρες και οι θεότητες σε ένα υψηλότερο επίπεδο. Ο Tarlin συγκρίνει αυτά τα συστατικά μέρη των εικόνων με τους τρόπους που οι ποιητές μετέ-

τρεπαν τους μύθους σε πλοκές και βρίσκει ότι οι παραστάσεις των αγγείων «διαμορφώνονται υπό την επήρεια των τραγικών δραμάτων» (25), ακόμα κι αν μερικές φορές περιλαμβάνουν χαρακτήρες (συνήθως θεούς) που δεν εμφανίζονται καθόλου στα θεατρικά έργα. Οι λεπτομερείς περιγραφές του, που συνοδεύονται από πολύ καλή εικονογράφηση, καθιστούν το κύριο αυτό μέρος του βιβλίου εξαιρετικά χρήσιμο και ευανάγνωστο.

Είναι, ωστόσο, το πρώτο μέρος ('Setting the Scenes', σελ. 2-46) αυτό που συνιστά ένα σημαντικό και πρωτότυπο δοκίμιο λόγω της πολυπλοκότητας των θεμάτων που πραγματεύεται, της συλλογιστικής σαφήνειας και του απροσδόκητου συμπεράσματος: δηλαδή, ότι από τη στιγμή που εκείνα τα «μεγάλα και περιφανή» αγγεία «φιλοτεχνήθηκαν για την επίδειξή τους πρωτίστως σε κηδείες και τάφους» (44), η λειτουργία τους μπορεί να θεωρηθεί ανάλογη προς εκείνη της ίδιας της τραγωδίας. Συγκεκριμένα, επειδή η εικονογραφία τους ήταν επηρεασμένη από τα δράματα και γι' αυτό μπορούσαν να ανακαλούν τις τραγωδίες που είχαν εμπνεύσει τη δημιουργία τους, ο προορισμός τους ήταν «να ευχαριστήσουν τον νεκρό» (ο οποίος, «όταν ζούσε, απολάμβανε τις τραγικές παραστάσεις»), αν και οι σκηνές που απεικόνιζαν «ήταν κατά πάσαν πιθανότητα εκεί, κυρίως για να ανακουφίσουν τους ζωντανούς» (44) μέσα από τις αναφορές τους σε μυθολογικά προηγούμενα. «Η αίσθηση που αποκόμιζαν [οι θεατές] από τις σχετιζόμενες προς την τραγωδία σκηνές ήταν η εξής: αν αυτοί οι μεγάλοι ήρωες και ηρωΐδες του παρελθόντος, παρ' όλον τον πλούτο, τη δύναμη και την εγγύτητά τους προς τους θεούς, έπρεπε να υποφέρουν, τότε το ίδιο πρέπει κι εμείς» (45). Επιπλέον, επειδή αυτό το ηθικό δίδαγμα μεταδιδόταν μέσα από έργα τέχνης, ένα τελευταίο επίπεδο παραμυθίας, «ένα είδος "αισθητικής" ανακούφισης» (45) προέκυπτε τελικά από εκείνα «τα μεγαλόπρεπα και εύσχημα κεραμικά», τα οποία μέσα από το άμορφο της ανθρώπινης ζωής κατάφερναν να διακρίνουν ένα είδος μορφής (46).

Όπως και να 'χει το πράγμα, το ερώτημα παραμένει: Κατόρθωσε ο συγγραφέας να διεκδικήσει και να επανεντάξει το μεγάλο και σημαντικό αυτό σώμα εικονογραφικού υλικού στην τροχιά του

θεάτρου του 4^{ου} αιώνα; Η απάντησή μου σε αυτήν την ερώτηση είναι ένα επιφυλακτικό Ναι. Πρέπει, όμως, να προσθέσω ότι αυτό είναι περισσότερο ζήτημα πίστης παρά αυστηρής συλλογιστικής, ακριβώς διότι αντικειμενικά στοιχεία, όπως επιγραφικοί κατάλογοι δραματικών εορτών και σκηνικών αγώνων ή γραπτές μαρτυρίες για συγκεκριμένα γεγονότα και δραστηριότητες σχετικές με το θέατρο, ουσιαστικά απουσιάζουν.

Οι προηγούμενοι ιστορικοί του αρχαίου δράματος και της από σκηνής διδασκαλίας του, περιέγραψαν τα υπό συζήτηση αγγεία ως «εικονογραφήσεις» των έργων, πράγμα το οποίο αντικειμενικά δεν μπορεί να λεχθεί παρά μόνο για ελάχιστα παραδείγματα που ανακαλύφθηκαν στη Σικελία και απεικονίζουν ηθοποιούς πάνω σε σκηνή μάλλον παρά πρόσωπα του μύθου. Η περιγραφή αυτή τώρα αποκηρύσσεται σαν άσχετη με την αγγειογραφία της Κάτω Ιταλίας από ορισμένους ιστορικούς της τέχνης (J.-M. Moret, C. Aellen, J.P. Small), που απορρίπτουν τον συσχετισμό ανάμεσα στις παραστάσεις των αγγείων και το δράμα. Όπως γράφει ένας από αυτούς, «πέρα από το να είναι τετριμμένες απεικονίσεις της τραγωδίας, [οι αγγειογραφίες] αντικατοπτρίζουν μια νέα, δική τους σύλληψη του μύθου» (Aellen, παρατίθεται από τον Taplin, σελ. 23) — η οποία, πρέπει να υποθέσουμε, παύει να είναι «τετριμμένη», από τη στιγμή που προσλαμβάνεται σαν «νέα» και αυθύπαρκτη. Ο Taplin δεν έχει αντίρρηση να αποδεχθεί αυτή την άποψη, αλλά στρέφει την εικονοκεντρική θέση προς το μέρος του, αποδίδοντας ορισμένες ασυνέπειες ανάμεσα στα δράματα και τα αγγεία (π.χ. φτερωτές Ερινύες ή γυμνοί νέοι άνδρες) στη «γλώσσα» των τυπικών σχεδίων, μοτίβων και τεχνικών που οφείλουν την ανάπτυξη και τη χρήση τους στους ζωγράφους. Θα μπορούσε να είχε προσθέσει ότι επρόκειτο για ένα συμβατικό ιδίωμα (εξού και οι επαναλήψεις των εικαστικών μοτίβων) που αναπτύχθηκε με τον καιρό από ένα σημαντικό αριθμό σχεδόν πλήρως ανώνυμων λαϊκών καλλιτεχνών κι εργαστηρίων (χωρίς με αυτό να υποβαθμίζουμε —μ' όλο το σεβασμό προς τον Beazley— την αισθητική τους αξία), οι οποίοι είχαν ενσωματώσει στο δικό τους εικαστικό λεξιλόγιο τους θεατρικούς δείκτες που

ο Taplin αποκαλεί δραματικά «σήματα» (37-41). Τέτοιοι δείκτες, όπως πεποικιλμένα κοστούμια, μακριά μανίκια, μπότες με κορδόνια, ναϊσκοί (ή πρόναοι, όπως προτιμά ο Taplin), σκηνές ικεσίας και πάνω απ' όλα η επανερχόμενη μορφή του παιδαγωγού-αγγέλου, μπορεί να μην ισοδυναμούν με αποδεικτικά τεκμήρια, αλλά συνιστούν ολοφάνερες ενδείξεις ότι οι εικονογραφικές παραστάσεις που τις περιλαμβάνουν σχετίζονται με την τραγωδία.

Ο Taplin ακόμα απορρίπτει τη θεωρία του L. Giuliani ότι οι παραστάσεις των αγγείων επεξηγούνταν σε όσους τις έβλεπαν σε επικήδεις συναθροίσεις (ως επί το πλείστον μη Έλληνες και βασικά χωρικούς) από μορφωμένους ειδικούς που είχαν πρόσβαση στα κείμενα. Αυτό μπορεί να αποτελεί υπερβολική υπόθεση, αλλά δεν είναι εντελώς ασύμβατη με την ιδέα του Taplin αναφορικά με την τελετουργική λειτουργία των αγγείων. Από την άλλη πλευρά, η δική του υπόθεση ότι «οι άνθρωποι έβλεπαν οι ίδιοι αυτοπροσώπως τα δράματα και δεν χρειάζονταν ειδικούς, ώστε να κατατοπιστούν σχετικά με τις (μυθικές) αφηγήσεις από δεύτερο χέρι» (22) συγχέει τα όρια ανάμεσα στις ελληνικές και τις κατωϊταλικές εθνικές ομάδες (Μεσσάπιοι, Πευκέτιοι, Δαύνιοι στην Απουλία, Λευκανοί κ.ο.κ.), όσον αφορά στο ενδιαφέρον τους για την τραγωδία και την ικανότητά τους να αντιλαμβάνονται τη σημασία της σχετικής μ' αυτήν εικονογραφίας (ήταν άραγε «βαθιά εξελληνισμένοι», όπως προτείνει ο Taplin αναφερόμενους στους κατοίκους της Απουλίας;).

Δεν έχω άλλο χώρο παρά για μία-δύο επιπρόσθετες επισημάνσεις. Η βασική θέση του Taplin μου φαίνεται αδιαμφισβήτητη. Το βρίσκω δύσκολο, ωστόσο, να φανταστώ μια θεατρική παράσταση πίσω από κάθε αγγειογραφία. Σε μια οιονεί λαϊκή συμβατική τέχνη οι μεμονωμένοι καλλιτέχνες δεν είναι πρωτότυποι εικαστικοί δημιουργοί· είναι διασκευαστές, «συρραφείς» εικόνων, ικανοί στο να παραλλάσσουν δημιουργικά προϋπάρχουσες μορφές (αν και υπάρχουν εξαιρέσεις σε αυτόν τον κανόνα, όπως και σε κάθε άλλον). Και αυτό που τους ωθεί στο να παράγουν δεν είναι τόσο η έκφραση των προσωπικών τους συναισθημάτων, όσο η ζήτηση της αγοράς. Εξού και ο πολλαπλασιασμός των παραλλαγών και η επανάληψη συγκεκριμένων θεμάτων,

όπως η συνάντηση και αναγνώριση του Ορέστη και της Ηλέκτρας στον τάφο του Αγαμέμνονα (που απεικονίζεται σε τέσσερα αγγεία στο *P^εP* τα οποία επιλέχθηκαν από τα 35 σωζόμενα) ή ο Ορέστης στους Δελφούς με την παρουσία των Ερινύων (πέντε αγγεία στο *P^εP* από δύο περίπου δωδεκάδες)· ή το γεγονός ότι τα μισά από τα σωζόμενα αγγεία με τραγικά θέματα από το Paestum (Ποσειδωνία) αντιστοιχούν στα δύο τελευταία δράματα της *Όρέστειας*· ή ακόμα ότι ο Αισχύλος αντιπροσωπεύεται από πολύ περισσότερα αγγεία απ' ό,τι ο Σοφοκλής (21 έναντι 8 στο *P^εP*). Φαίνεται πολύ πιο εύκολο να καταλάβουμε τέτοιες ομαδοποιήσεις με όρους προσφοράς και ζήτησης συγκεκριμένων θεμάτων (τους οποίους ο Taplin βέβαια αναγνωρίζει) παρά με όρους καλλιτεχνών που εμπνέονται άμεσα από παραστάσεις και δημιουργούν αντίστοιχες εικόνες. Αυτό θα εξηγούσε, ακόμα, τις «αντενδείξεις» (εικονικά στοιχεία που δε μπορούν να σχετιστούν με τα δράματα). Έτσι, όσο κι αν ενστερνίζομαι την πεποίθηση του Taplin ότι τα αγγεία τελικά αντικατοπτρίζουν και αναφέρονται σε θεατρικές παραστάσεις, δεν είμαι πεπεισμένος ότι μπορεί να υφίσταται μία σχέση ενός προς ένα μεταξύ τους.

Αυτό έχει να κάνει ιδιαίτερα με τις αγγειογραφίες από το Paestum του Αστέα και του Πύθωνα (που είναι οι μόνοι ζωγράφοι που γνωρίζουμε με το όνομά τους, επειδή υπέγραφαν τα έργα τους) με δεδομένη τη μαρτυρία του Αριστόξενου (περ. 330 π.Χ.), ότι δηλαδή οι Ποσειδώνιοι «έγιναν βάρβαροι και άλλαξαν τη γλώσσα και τα έθιμά τους» (απ. 124 Schwabe [= Αθην. xiv 632a]) εβδομήντα περίπου χρόνια αφότου η Ποσειδωνία κατακτήθηκε από τους Λευκανούς. Ο Taplin μοιάζει να ολισθαίνει εδώ στη λήψη του ζητουμένου, όταν ισχυρίζεται ότι «τα [α]ρχαιολογικά δεδομένα αντικρούουν σε μεγάλο βαθμό τον [Αριστόξενο]» (19). Δε θεωρώ ότι η αρχαιολογία μπορεί να αντικρούσει έναν μείζονα συγγραφέα, αλλ' ούτε και θέλω να ισχυριστώ ότι δεν γινόντουσαν καθόλου παραστάσεις στην Ποσειδωνία. Περιφερόμενοι ηθοποιοί μπορεί να επισκέπτονταν την Ποσειδωνία, όπως και κάθε άλλη πόλη, και ίσως η οργάνωση και χρηματοδότηση των παραστάσεών τους να γινόταν εμπορικά.¹

1 Χρωστώ αυτήν την επισημάνση στον Dr Alan Hughes (προσωπική επικοινωνία).

Επιπροσθέτως, ο κρατήρας του Αστέα που απεικονίζει τη μανία του Ηρακλή (αρ. 45, σελ. 143-45) δείχνει μια θύρα που μοιάζει πραγματική και είναι όμοια με τις θύρες που βλέπουμε στα αγγεία των φλυάκων ως μέρη μιας προφανώς ξύλινης σκηνικής κατασκευής. Από όλες τις θύρες που ο Taplin ορθώς θεωρεί ως θεατρικούς δείκτες αυτή είναι το πιο καθαρό παράδειγμα (βλ. ακόμα αρ. 49) και υποστηρίζει την πρότασή του ότι οι περιφερόμενοι θίασοι «πιθανόν έστηναν πρόχειρα σκηνικά και καθίσματα εκεί όπου οι τοπικές αρχές το επέτρεπαν» (σελ. 10, με αναφορά στους *Νόμους* του Πλάτωνα, 817c2).

Ασφαλώς δεν θα έπρεπε να περιμένουμε να υπάρχουν λίθινα θέατρα (τα οποία είναι κατά κύριο λόγο ελληνιστικά) στην Κάτω Ιταλία του 4^{ου} αιώνα, όπως σημειώνει ο Taplin. Ωστόσο, νομιμοποιούμαστε να ρωτήσουμε γιατί αργότερα κατασκευάστηκαν τόσο λίγα μόνιμα θέατρα (πέρα από κάποιες παλαιές ελληνικές αποικίες) σε περιοχές όπου φιλοτεχνήθηκαν ή ανακαλύφθηκαν τόσο πολλά —χωρίς προηγούμενο— αγγεία σχετικά με το δράμα. Δεδομένης της απουσίας άλλων ενδείξεων θεατρικής δραστηριότητας (πέρα από τον Τάραντα βέβαια), διερωτάται κανείς αν αυτές οι περιοχές είχαν παρακαμφθεί από την πρωτοφανή εξάπλωση του θεάτρου σε άλλα μέρη του ελληνιστικού κόσμου — συμπεριλαμβανομένης και της Σικελίας με τα πολλά της θέατρα και τον μοναδικό θησαυρό από τερακότες (με εξαιρετικές «εικονογραφήσεις» αυτή τη φορά τόσο τραγικών όσο και κωμικών θεμάτων) που ανακαλύφθηκε στο Λίπαρι.



Γ.Μ. Σηφάκης
Ομότιμος καθηγητής
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
g.m.sifakis@gmail.com

ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2009–2010

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αθανασάκη Λουκία	Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Αποστολάκης Κώστας	Λέκτορας
Καβουλάκη Αθηνά	Επίκουρη καθηγήτρια
Καναβού Νικολέττα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κουνάκη Αικατερίνη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Λίτινας Νικόλαος	ΕΤΕΠ του Τμήματος
Νικολαΐδης Αναστάσιος	Τακτικός καθηγητής
Παναγιωτάκης Στέλιος	Επίκουρος καθηγητής
Πασχάλης Μιχαήλ	Τακτικός καθηγητής
Περοδασκαλάκης Δημήτριος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Πετράκη Ζαχαρούλα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Σπαθάρας Δημήτριος	Λέκτορας
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος	Επίκουρος καθηγητής
Ταμιωλάκη Μελίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Βάσσης Ιωάννης	Αναπληρωτής καθηγητής
Δασκαλά Ευαγγελία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Δετοράκη Μαρίνα	Επίκουρη καθηγήτρια

Κακλαμάνης Στέφανος	Τακτικός καθηγητής
Καστρινάκη Αγγέλα	Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Νάτσινα Αναστασία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Πατεδάκης Εμμανουήλ	Λέκτορας
Πολίτης Αλέξης	Τακτικός καθηγητής
Πολυχρονάκης Δημήτρης	Επίκουρος καθηγητής
Ταχοπούλου Ολυμπία	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ

Αναγνωστοπούλου Έλενα	Τακτική καθηγήτρια
Καλοκαιρινός Αλέξης	Αναπληρωτής καθηγητής
Κάππα Ιωάννα	Επίκουρη καθηγήτρια
Κατσιμαλή Γεωργία	Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Τσακάλη Βίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΟΥ

Γλυτζουρής Αντώνης	Επίκουρος καθηγητής
Δελβερούδη Ελίζα-Άννα	Τακτική καθηγήτρια
Μήνη Παναγιώτα	Επίκουρη καθηγήτρια
Ξεπαπαδάκου Αύρα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Πούπου Άννα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Σειραγάκης Μανώλης	Λέκτορας

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

Δημήτρης Πολυχρονάκης (Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Φιλολογίας), «Θεωρίες του γέλιου», 14/10/2009. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας - Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.

- Peter Mackridge (Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης), «Γλώσσα και Εθνική Ταυτότητα στην Ελλάδα, 1776-1976», 19/10/2009.
- Αλέξανδρος Κατσιγιάννης (μεταπτυχιακός φοιτητής, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης), «Το άνοιγμα στο ξένο και στο παράξενο: το γέλιο στον *Πίθηκο Ξουθ* του Πιτσιπιού», 4/11/2009. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.
- Μιχαήλ Πασχάλης (Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Φιλολογίας), «Ονόματα και κείμενα: ο άθρονος Αστυνάκτας, ο χωλός Ιπόλυτος και η δαιμονική Δυσδαιμόνα», 11/11/2009. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.
- Kurt Raaflaub (Πανεπιστήμιο Brown), «Ulterior Motives in Ancient Historiography: The Use and Purpose of History», 1/12/2009.
- Δήμος Σπαθάρας (Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Φιλολογίας), «Αγέλαστοι Αρεοπαγίτες, ξεκαρδισμένοι δικαστές και επαγγελματίες κλακαδόροι», 2/12/2009. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.
- Πέτρος Μάρκαρης (συγγραφέας), «Από το αστυνομικό στο κοινωνικό μυθιστόρημα», 14/12/2009.
- Μανώλης Πατεδάκης (Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Φιλολογίας), «Εδώ γελάμε; Όψεις του γέλιου στη βυζαντινή γραμματεία», 16/12/ 2009. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.
- Νίκος Τσαγκαράκης (θεωρητικός κινηματογράφου), «Ο σταρ ως δημιουργός νοήματος: το παράδειγμα του Fred Astaire», 18/3/2010.
- Νίκος Μανωλόπουλος (μεταπτυχιακός φοιτητής, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης), «Το γέλιο ως πολιτική αποδοκιμασία: Ο *εξόριστος του 1831* του Α. Σούτσου», 24/2/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.

- Αλεξάνδρα Μελίστα – Στέλιος Χρονόπουλος (διδάκτορες Κλασικής Φιλολογίας), «Έξαισιοι γέλωτες’: αναγνώσεις του γέλιου στην αρχαία ελληνική γραμματεία», 10/3/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς ‘Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α’ Θεματικός Κύκλος: το γέλιο’.
- Στέλιος Παναγιωτάκης (Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Φιλολογίας), «Γέλιο και θάνατος: η περίπτωση της *Αποκολοκύνθωσης* του Σενέκα», 24/3/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς ‘Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α’ Θεματικός Κύκλος: το γέλιο’.
- Timothy Rood (Πανεπιστήμιο Οξφόρδης), «Herodotus’ Proem (1.1-5). The Creation of Spatial and Temporal Difference», 13/4/2010.
- Εύα Γεμεντζή (μεταπτυχιακή φοιτήτρια, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης), «Θεϊκό γέλιο και ανθρώπινα πάθη στην *Ιλιάδα*», 14/4/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς ‘Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α’ Θεματικός Κύκλος: το γέλιο’.
- Margaret M. Miles (Αμερικανική Αρχαιολογική Σχολή Αθηνών), «Cicero on Cultural Property: How Art Plundered in Greek Sicily Became a Modern Topic», 26/4/2010.
- Παναγιώτα Μήνη (Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης), «Το κωμικό στις ταινίες του Ζακ Τατί», 28/4/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς ‘Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α’ Θεματικός Κύκλος: το γέλιο’.
- Jonas Grethlein (Πανεπιστήμιο Χαϊδελβέργης), «A slim girl and the fat of the land in Theocritus, *Id.* 10», 7/5/2010.
- Ελένη Παπαδογιαννάκη (Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών), «Αριστοφανικοί όρκοι», 12/5/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς ‘Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α’ Θεματικός Κύκλος: το γέλιο’.
- Luc van der Stockt (Καθολικό Πανεπιστήμιο Leuven, KUL), «Semper duo, numquam tres? Plutarch’s Popularphilosophie on Friendship and Virtue in *On Having Many Friends*», 13/5/2010.

Kristoffel Demoen (Πανεπιστήμιο της Γάνδης), «A fabulous story. Truth, fiction and metafictionality in Flavius Philostratus' *Vita Apollonii*», 17/5/2010.

Λάμπρος Σπηλιόπουλος (απόφοιτος μεταπτυχιακού προγράμματος Α' Κύκλου Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών Πανεπιστημίου Κρήτης), «Το μόνο ζώο που γελά: Σώμα και γέλιο στον Αριστοτέλη», 19/5/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.

Λένια Τζαλλήλα (υποψήφια διδάκτωρ Κλασικής Φιλολογίας Πανεπιστημίου Αθηνών), «Εταιρικοί γέλωτες στον Λουκιανό», 26/5/2010. Διάλεξη στο πλαίσιο της σειράς 'Διατομεακές Αναγνώσεις Τμήματος Φιλολογίας – Α' Θεματικός Κύκλος: το γέλιο'.

ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ

Ιδιωτικός Βίος και Δημόσιοι Ομιλητές: Δημερίδα προς τιμήν της Ιωάννας Γιατρομανωλάκη, Ρέθυμνο, Πολιτιστικό Φοιτητικό Κέντρο 'Ξενία', 17-18/10/2009. Δήμερο συμπόσιο με διεθνείς συμμετοχές που διοργανώθηκε από τον Τομέα Κλασικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Φοιτητογραφία: Αποσπάσματα από τη ζωή μας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και στο Ρέθυμνο – Αναγνώσεις από το σεμινάριο δημιουργικής γραφής με την Αγγέλα Καστρινάκη. Ρέθυμνο, Πολιτιστικό Φοιτητικό Κέντρο 'Ξενία', 13/3/2010. Ημερίδα που διοργανώθηκε από τον Τομέα Βυζαντινής και Νεοελληνικής Λογοτεχνίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

ΑΛΛΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ

Θερινό πρόγραμμα μαθημάτων Νέας Ελληνικής – Modern Greek Summer Course, Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, Ρέθυμνο. Εντα-

τικό πρόγραμμα διδασκαλίας Νέων Ελληνικών. Εντάσσεται στα προγράμματα του Εργαστηρίου Γλωσσολογίας και διοργανώνεται κάθε καλοκαίρι επί σειράν ετών. Απευθύνεται σε αλλοδαπούς. Υπεύθυνη: αναπλ. καθ. Γ. Κατσιμαλή.



ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Αγλαΐα Κάσδαγλη	Επίκουρη καθηγήτρια
Τόνια Κιουσοπούλου	Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Δημήτρης Κυρίτσης	Επίκουρος καθηγητής
Μυρτώ Μαλούτα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Άννα Μίσιου	Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Κώστας Μουστάκας	Επίκουρος καθηγητής
Κατερίνα Παναγοπούλου	Λέκτορας
Παγώνα Παπαδοπούλου	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ελένη Σακελλαρίου	Επίκουρη καθηγήτρια
Αναστασία Σεργίδου	Επίκουρη καθηγήτρια

ΤΟΜΕΑΣ ΝΕΟΤΕΡΗΣ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Έφη Αβδελά	Καθηγήτρια
Ελευθερία Ζέη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Γιάννης Κοκκινάκης	Λέκτορας
Δημήτρης Κουσουρής	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

Χρήστος Λούκος
Σωκράτης Πετμεζάς
Χρήστος Χατζήωσήφ

Καθηγητής
Αναπληρωτής καθηγητής
Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αντώνης Αναστασόπουλος
Ηλίας Κολοβός
Αλέξανδρος Λάμπρου
Marco Miotto

Επίκουρος καθηγητής
Επίκουρος καθηγητής
Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Διδάσκων με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Αμαλία Αβραμίδου
Αλεξάνδρα-Φανή Αλεξανδρίδου
Μυρτώ Βέικου
Νένα Γαλανίδου
Όλγα Γκράτζιου
Παναγιώτης Ιωάννου
Παυλίνα Καραναστάση
Κατερίνα Κόπακα
Τιτίνα Κορνέζου
Ευγένιος Ματθιόπουλος
Νίκος Σταμπολίδης
Μαρία Σπαθή
Ίρις Τζαχίλη
Χριστίνα Τσιγωνακή
Γιώργος Φακορέλλης
Βίκυ Φωσκόλου

Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Καθηγήτρια
Λέκτορας
Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Λέκτορας
Αναπληρωτής καθηγητής
Καθηγητής
Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Καθηγήτρια
Λέκτορας
Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Λέκτορας

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

- A. Meadows (Deputy Director, American Numismatic Society, New York), «The Athenian Empire and the Spartan Coinage Decree: Rhetoric and Practicality in Classical Coinage» (23 Σεπτεμβρίου 2009)
- Marco Miotto (Πανεπιστήμιο Κρήτης), «Προσδιορίζοντας μια γενοκτονία: η περίπτωση της Αλγερίας» (15 Οκτωβρίου 2009)
- Matteo D'Acunto (Πανεπιστήμιο «L'Orientale» της Νάπολι), «Cumae in Campania: The archaeology of the Archaic city» (4 Νοεμβρίου 2009)
- Γιώργος Κλώνος (Stanford University), «Η ιαπωνική παράδοση ορεσίβιου ασκητισμού Σουγκέντο επί της εποχής Τοκουγκάουα (1600-1868): το όρος Όμινε και η επινόηση της παράδοσης» (11 Νοεμβρίου 2009)
- Μυρτώ Μαλούτα (Πανεπιστήμιο Κρήτης), «Η συμβολή των παπύρων στη μελέτη της ρωμαϊκής αρδευτικής τεχνολογίας» (2 Δεκεμβρίου 2009)
- Leticia De Frutos Sastre (Υπουργείο Πολιτισμού Ισπανίας), «The Collections of the Marchese del Carpio» (7 Δεκεμβρίου 2009)
- Αλέκος Λάμπρου (Πανεπιστήμιο Leiden), «Εφαρμογή των κεμαλικών πολιτικών για τη γυναίκα: θέατρο και χοροεσπερίδες στα Σπίτια του Λαού (Halkevleri), 1932–1951» (9 Δεκεμβρίου 2009)
- Rosella Lauber (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), «A Unicum Among Renaissance Sources. The 'Notizia d'opera di disegno' by Marcantonio Michiel» (16 Δεκεμβρίου 2009)
- Μερόπη Αναστασιάδου (CNRS), «Η οικονομική μετανάστευση στην Πόλη κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα» (1 Μαρτίου 2010)
- Μερόπη Αναστασιάδου (CNRS), «Διοικητικές λειτουργίες των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων και οθωμανικός συγκεντρωτισμός (1860–1923)» (3 Μαρτίου 2010)

- Οντέτ Βαρών-Βασάρ, «Η νεολαία στην αντίσταση, 1941–1944» (15 Απριλίου 2010)
- Ali Yağcıoğlu (Eastern Illinois University), «Provincial Elites, Communities and the Ottoman Empire: Themes and Problems» (16 Απριλίου 2010)
- Παύλος Καρβώνης (Αρχαιολογική Εταιρεία / Γαλλική Αρχαιολογική Σχολή), «Νέα αρχιτεκτονικά τεκμήρια για την οικονομία στην Ελληνιστική Δήλο» (21 Απριλίου 2010)
- Melih Yesilbaş (Boğaziçi University), «The transformation of the Turkish Capitalist Class from 1960's onwards: The Case of Mess & Tisk» (28 Απριλίου 2010)
- Shirine Hamadeh (Rice University), «On Streets: Beggars, Vagrants, Prostitutes and the Filth of Istanbul (1703–1839)» (19 Μαΐου 2010)
- Geoff Bailey (University of York), «The archaeology of coastlines: a global perspective» (26 Μαΐου 2010)

ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ

- Διεθνές Συμπόσιο: «Οι βυζαντινές πόλεις (8^{ος}-15^{ος} αι): Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις» (18-20 Οκτωβρίου 2009)
- Διεθνές Συμπόσιο: «*Rival Pursuits, Common Experiences: Social Transformation and Mass Mobilization in the Balkan and Eastern Mediterranean Cities (1900–1923)*» (22-24 Οκτωβρίου 2009)
- Επιστημονική συνάντηση: «Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική από το μεσαίωνα στους νεότερους χρόνους» (17-19 Δεκεμβρίου 2009)
- 15^η Ε.Σ.Τ.Ι.Α. (επιστημονική συνάντηση του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας) (Καστέλι, 30 Απριλίου – 2 Μαΐου 2010)
- 15^η συνάντηση μεταπτυχιακών φοιτητών Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας (19-21 Ιουλίου 2010)



ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΜΕΛΗ ΔΕΠ

Ρουσόπουλος Γεώργιος	Καθηγητής
Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος	Αναπληρωτής καθηγητής
Λέμπεντεφ Ανδρέας	Αναπληρωτής καθηγητής
Μαραγκός Γεώργιος	Αναπληρωτής καθηγητής
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Αναπληρώτρια καθηγήτρια
Βενιέρη Μαρία	Επίκουρη καθηγήτρια
Καβουλάκος Κωνσταντίνος	Επίκουρος καθηγητής
Θεοδώρου Παναγιώτης	Λέκτορας
Καραμανώλης Γεώργιος	Λέκτορας
Κουκουζέλης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Μπάλλα Χλόη	Λέκτορας
Μπαντινάκη Αικατερίνη	Λέκτορας
Παπαδάκη Ευαγγελία	Λέκτορας
Σαργέντης Κωνσταντίνος	Λέκτορας
Τέγος Σπυρίδων	Λέκτορας

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ ΜΕ ΤΟ Π.Δ. 407/80

Γκολίτσης Παντελής
Δρίτσας Θεόδωρος
Μπουρλογιάννη Ξανθίππη

‘ΘΕΣΗ ΜΙΧΕΛΗ’ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ

Tsouana Voula (Professor, University of California at Santa Barbara)
Χατζημωσής Αντώνιος (εκλεγμένος επίκουρος καθηγητής, Πανεπιστήμιο Αθηνών)

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΜΕΛΗ ΔΕΠ

Κουγιουμουτζάκης Ιωάννης	Καθηγητής
Πηγιάκη Καλλιόπη	Καθηγήτρια
Αστρινάκης Αντώνιος	Αναπληρωτής καθηγητής
Γεωργούλας Αντώνιος	Αναπληρωτής καθηγητής
Νικολακάκης Γεώργιος	Αναπληρωτής καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Αναπληρωτής καθηγητής
Κατσαρού Ελένη	Επίκουρη καθηγήτρια
Παλής Ζαχαρίας	Επίκουρος καθηγητής
Σταματοπούλου Δέσποινα	Επίκουρη καθηγήτρια
Βαφέας Νικόλαος	Λέκτορας
Δαλακούρα Αικατερίνη	Λέκτορας
Ιατρίδης Τηλέμαχος	Λέκτορας
Κακλαμάνη Σταματία	Λέκτορας
Τσαντηρόπουλος Αριστείδης	Λέκτορας
Τσούρτου Βασιλική	Λέκτορας

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ ΜΕ ΤΟ Π.Δ. 407/80

Αμπατζή Καλλιόπη	Θάνος Θεόδωρος
Αραβανή Ευαγγελία	Καψάσκη Αγγελική
Ασπράκη Γαβριέλλα	Κονδύλη Σοφία
Δασκαλάκη Ήβη	Μελαχροινούδης Μιχάλης

Εργάστηκαν στο Τμήμα για τις ανάγκες της Διδακτικής Άσκησης οι αποσπασμένοι εκπαιδευτικοί: Ζερβουδάκη Αλεξάνδρα και Παπαδογιάννη Ελένη

ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ – ΣΥΝΑΝΤΗΣΕΙΣ

Διεθνές Διεπιστημονικό Συμπόσιο με θέμα: «Sharing in Nature and Culture» (διοργάνωση: Εργαστήριο Ψυχολογίας Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών και ΠΜΣ *Εγκέφαλος και Νους* του Τμήματος Ιατρικής Πανεπιστημίου Κρήτης), Ηράκλειο, 30-31 Οκτωβρίου 2009.

Επιστημονικό Συμπόσιο με θέμα: «Δαρβίνος και κοινωνικές-ανθρωπιστικές επιστήμες» (διοργάνωση: Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών και Κοσμητεία Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης), Ρέθυμνο, 4-6 Δεκεμβρίου 2009.

6^ο Συνέδριο του περιοδικού *Rhizai*, με θέμα: «Ψευδο-Αριστοτέλης, *Περί Κόσμου*», Ρέθυμνο, 4-6 Ιουνίου 2010.

Διεθνές Συνέδριο με θέμα: «Phenomenology and Ancient Greek Philosophy: Reappraisal and Renewal», Ρέθυμνο, 27-29 Ιουνίου 2010.

Θερινό Σχολείο Αρχαίας Φιλοσοφίας (διοργάνωση: Τομέας Φιλοσοφίας Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών Πανεπιστημίου Κρήτης και Program in Classical Philosophy, Princeton University), Ρέθυμνο, 11-18 Ιουλίου 2010.



**Εκδηλώσεις στο πλαίσιο του Μεταπτυχιακού
Προγράμματος Σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας
«Φιλοσοφία: Γνώση, Αξίες και Κοινωνία»**

- Διάλεξη του κυρίου Στασινού Σταυριανέα (Πανεπιστήμιο Πατρών), με θέμα: «Τελεολογικές εξηγήσεις στη βιολογία του Αριστοτέλη», 18 Νοεμβρίου 2009.
- Διάλεξη του κυρίου Γεωργίου Παπαδόπουλου (συνταξιούχου αναπληρωτή καθηγητή της Ιατρικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών), με θέμα: «Η τελεολογία στη σκέψη του Γαληνού», 28 Ιανουαρίου 2010.
- Διάλεξη του κυρίου Richard McKirahan (Pomona College, ΗΠΑ), με θέμα: «Αρμονία, αριθμός, γνώση και πραγματικότητα στη φιλοσοφία του Φιλολάου», 18 Μαΐου 2010.

**Εκδηλώσεις στο πλαίσιο του Μεταπτυχιακού Προγράμματος
Σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας «Βιοηθική»**

- 25/9/2009 5^η Ετήσια Επιστημονική Συνάντηση – Retreat Π.Μ.Σ. «Βιοηθική: Βιοηθικά προβλήματα στις επιστήμες της ζωής», 25-27 Σεπτεμβρίου 2009.
- 23/10/2009 8^η Ημερίδα Δημόσιας Υποστήριξης Διπλωματικών Εργασιών, 23 Οκτωβρίου 2009.
- 20/11/2009 Η ζωή μετά τον Δαρβίνο. 150 χρόνια από την *Καταγωγή των Ειδών*, Ηράκλειο Κρήτης, 20-21 Νοεμβρίου 2009.
- 20/2/2010 Ημερίδα Μεταπτυχιακών Φοιτητών: «Κοινωνία και Βιοηθική», Ρέθυμνο, 20 Φεβρουαρίου 2010.
- 24/3/2010 9^η Ημερίδα Δημόσιας Υποστήριξης Διπλωματικών Εργασιών, 24 Μαρτίου 2010.
- 25/5/2010 Διάλεξη της κυρίας Μυρτώς Δραγώνα-Μονάχου (ομότιμης καθηγήτριας Πανεπιστημίων Κρήτης και Αθηνών)

με θέμα: «Είναι ο Στωικός Κοσμοκεντρισμός Οικολογικός; Άνθρωπος και Φύση στον Μάρκο Αυρήλιο», 25 Μαΐου 2010.

Εκδηλώσεις στο πλαίσιο του Διαρκούς Σεμιναρίου
«Επιστήμες και Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση»
(συνδιοργάνωση με την Κοσμητεία της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης.
Επιστημονικά Υπεύθυνες:
Αικ. Δαλακούρα, Ε. Κατσαρού)

1. Εσπερίδα με θέμα: «Τέχνες και Μέση Εκπαίδευση», 12 Μαρτίου 2010. Α΄ Μέρος. «Θεωρητικές προσεγγίσεις σε ζητήματα Τέχνης»
Αικατερίνη Μπαντινάκη, λέκτορας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης
Δέσποινα Σταματοπούλου, επίκουρος καθηγήτρια Ψυχολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης
Γιώργος Νικολακάκης, αναπληρωτής καθηγητής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Πανεπιστημίου Κρήτης
Β΄ Μέρος. «Τέχνες και Σχολείο»
Αγγελική Ζαχαράτου, υπεύθυνη Πολιτιστικών Θεμάτων Δ/θμιας Εκπ/σης Νομού Ηρακλείου
Πολυτίμη Παπαδοπούλου, Δ/ντρια Πειραματικού Γυμνασίου Πανεπιστημίου Κρήτης
Νίκος Τσιμιτάκης, καθηγητής Αισθητικής Αγωγής στο 4^ο Γυμνάσιο Ρεθύμνου
2. Σεμινάριο με θέμα «Ιστορία για όλους: τα βιβλία Ιστορίας για το Γυμνάσιο του προγράμματος για την εκπαίδευση των Μουσουλμανοπαίδων», 12 Μαΐου 2010.
Εισηγητές – συζητητές
Έφη Αβδελά, καθηγήτρια Σύγχρονης Ιστορίας του Πανεπιστημίου Κρήτης
Τριαντάφυλλος Πετρίδης, ιστορικός-φιλόλογος

**Διαλέξεις στο πλαίσιο του Σεμιναρίου Διδασκόντων
«Φιλοσοφία και Κοινωνικές Επιστήμες»**

- Πάννης Μηλιός, «Συνολικό–κοινωνικό κεφάλαιο, ανταγωνισμός, μονοπώλια: Η θεωρία της αξίας του Μαρξ και οι θεωρίες του ιμπεριαλισμού» (20/10/2009).
- Μανώλης Δαφέρμος, «Η προσέγγιση του Βιγκότσκι για τη μεθοδολογική κρίση της ψυχολογίας» (2/11/2009).
- Χρήστος Χατζηιωσήφ, «Ο αναθεωρητισμός στη σύγχρονη ιστορία» (9/11/2009).
- Μάρκος Τσέτσος, «Ο Αντόρνο και η μουσική» (7/12/2009).
- Διονύσης Γράβαρης, «Θέσεις για μια μαρξική θεωρία του κράτους» (1/3/2009).
- Πώργος Σαγκριώτης, «Το πρόβλημα των θαυμάτων: Από τον βρετανικό εμπειρισμό στον γερμανικό ιδεαλισμό» (22/3/2010).
- Πώργος Ζωγραφίδης, «Μπορεί ο ηδονιστής να γίνει φίλος; Μια επικούρεια απάντηση» (26/4/2010).
- Μάρτζη Βενιέρη, «Έμμεσος ρεαλισμός στη φιλοσοφία της αντίληψης» (3/5/2010).
- Νίκος Χατζηνικολάου, «Absorption και Theatricality: Δύο έννοιες για την προσέγγιση της νεότερης ευρωπαϊκής τέχνης» (10/5/2010).
- Τάκης Φωτόπουλος, «Η συστημική κρίση στην Ελλάδα και ο ρόλος των τοπικών κοινωνιών στη μακροπρόθεσμη έξοδο από αυτήν» (17/5/2010).



ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

Ρεγγίνα Κασιμάτη, *Η Βονα και ο San Leo. Γλώσσα, τελετουργία και εδαφοκυριαρχία. Εθνογραφική προσέγγιση μιας «ελληνόφωνης» κοινότητας της Νότιας Ιταλίας*

Επιβλέπων: Γ. Νικολακάκης

Υποστήριξη: 9/10/2009

Ορέστης Λινδερμάιερ, *Η Πεντηκοστιανή Εκκλησία ως θρησκευτικό κίνημα στην Ελλάδα σήμερα*

Επιβλέπων: Γ. Νικολακάκης

Υποστήριξη: 9/10/2009

Ελευθέριος Βεκρής, *Στοχεύοντας στον κριτικό γραμματισμό: πρακτικές ανάγνωσης στο μάθημα της νεοελληνικής γλώσσας στο γυμνάσιο*

Επιβλέπουσα: Κ. Πηγιάκη

Υποστήριξη: 10/10/2009

Γεώργιος Κουλαουζίδης, *Εκπαίδευση ενηλίκων*

Επιβλέπων: Ζ. Παληός

Υποστήριξη: 21/10/2009

Μαρία Βιδάλη, *Τα μουσεία και το κοινό τους. Συμβολή σε μια κοινωνιολογία της πολιτισμικής διάχυσης*

Επιβλέπων: Α. Αστρινάκης

Υποστήριξη: 17/2/2010

Ευπραξία Ψιλάκη, *Ο κόσμος της πέτρας*

Επιβλέπων: Γ. Νικολακάκης

Υποστήριξη: 22/6/2010

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΗΣ ΑΡΙΑΔΝΗΣ

Στην *Αριάδνη* γίνονται δεκτές πρωτότυπες επιστημονικές εργασίες, στα ελληνικά, αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά.

Οι εργασίες δημοσιεύονται με προσωπική ευθύνη των συγγραφέων ως προς το περιεχόμενο και τη γλωσσική τους μορφή, τα πνευματικά δικαιώματα π.χ. του ενδεχόμενου εικονογραφικού υλικού κ.λπ. Οι εργασίες πρέπει να κατατίθενται στην τελική τους μορφή, ώστε να περιορίζονται δραστικά οι αλλαγές στη διόρθωση των τυπογραφικών δοκιμών.

Οι συγγραφείς παρακαλούνται να ακολουθούν τις παρακάτω οδηγίες (σε αντίθετη περίπτωση, τα κείμενα θα επιστρέφονται προς διόρθωση):

1. Προετοιμασία

- *Κείμενο*: με διπλό διάστιχο, επαρκή περιθώρια, και γραμματοσειρές μεγέθους 12 (κείμενο και σημειώσεις).
- *Στοιχεία συγγραφέα*: στην πρώτη σελίδα του κειμένου αναγράφονται ο τίτλος της μελέτης και το/τα όνομα/τα του/των συγγραφέα/ων, και στην τελευταία σελίδα το όνομα, ο τίτλος, η ιδιότητα, η ταχυδρομική και ηλεκτρονική διεύθυνσή του/τους.
- *Σημειώσεις*: είναι υποσελίδες με συνεχή αρίθμηση. Σημείωση

που αναφέρεται στον τίτλο της μελέτης διακρίνεται με αστερίσκο. Ευχαριστίες, ειδικές συντομογραφίες, πηγές κειμένων κ.λπ. αναγράφονται στην πρώτη σημείωση.

- *Έκταση*: κείμενο και υποσημειώσεις δεν ξεπερνούν τις 8000 λέξεις.
- *Γενική βιβλιογραφία*: περιλαμβάνεται στο τέλος του κειμένου (βλ. παρακάτω, 4). Δεν προσμετράται στην προαναφερθείσα έκταση.
- *Εικόνες, σχέδια, χάρτες*: παρουσιάζονται σε χωριστό κατάλογο εικόνων, με τις λεζάντες, την πηγή κάθε εικόνας, το copyright κ.λπ.
- *Περίληψη*: κάθε μελέτη συνοδεύεται από περίληψη έως 400 λέξεις, σε ξένη γλώσσα όταν είναι γραμμένη στα ελληνικά ή στην ελληνική όταν είναι γραμμένη σε ξένη γλώσσα.

2. Βιβλιογραφικές παραπομπές

Περιλαμβάνουν

- (1) το επώνυμο του συγγραφέα του έργου
- (2) το έτος έκδοσης
- (3) τις ακριβείς σελίδες (σημειώσεις, εικόνες, πίνακες κ.λπ.)

Ενσωματώνονται

- (α) στο κυρίως κείμενο μέσα σε παρένθεση, π.χ.

1. ...κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών ήταν η «ακρίβεια» (Γουναρίδης 1999, 196)...

2. Κατά τον Γουναρίδη (1999, 196) κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών...

(β) στις υποσημειώσεις, σε παρένθεση (όπ.π. 1, 2) ή ανεξάρτητα, π.χ.(3) Για την «ακρίβεια» ως άξονα της πολιτικής των Αρσενιατών, βλ. Γουναρίδη 1999, 196.

Ειδικά παραδείγματα

Έργα επίτομα - άρθρα - μελέτες σε περιοδικά, τόμους, εγκυκλοπαίδειες

¹ Νεχαμάς 2001, 157.

² Hedreen 1992, εικ. 16b.

³ Carr 1995, 122, σημ. 4.

⁴ Morris 1997, 81, εικ. 12.

Έργα πολύτομα

¹ Plamenatz 1963.1, 116-55.

Πολλά αναφερόμενα έργα

¹ Καστοριάδης 2001, 33-49. Βλ. επίσης Derrida 1990, 82-7. Κουρέ 1990, 83.

Πολλαπλές αναφορές στον ίδιο συγγραφέα ή έργο

¹ Κωνσταντινίδης 1998, 1999.

Jones 1983, 47-106. Jones 1990, 306. Frede 1998α, 1998β.

Hammond 1972, 27. Hammond και Griffith 1979, 78, πίν. Ig.

Έργα δύο συγγραφέων

¹ Sedley και Long 1987, 104-5.

Έργα περισσότερων συγγραφέων

¹ Matrovers κ.ά. (επιμ.) 2001, 403.

Για πηγές που χρησιμοποιούνται συχνά επιτρέπεται η χρήση ειδικών συντομογραφιών που αναλύονται στην πρώτη υποσημείωση.

3. Γενική βιβλιογραφία

Στο τέλος της μελέτης παρέχεται αναλυτικός βιβλιογραφικός κατάλογος όλων των έργων που αναφέρονται στο κείμενο. Ακολουθεί αλφαβητική σειρά κατά συγγραφέα (ελληνικό & λατινικό αλφάβητο) και χρονολογική σειρά για τα έργα του/της ίδιου/ας συγγραφέα. Τα αρχαία και μεσαιωνικά κείμενα καταχωρίζονται στο όνομα του εκδότη τους, όταν κρίνεται σκόπιμο.

Οι βιβλιογραφικές συντομογραφίες ακολουθούν κάποιον από τους διεθνώς γνωστούς πίνακες σε ειδικά περιοδικά (π.χ. *L'année philologique*, *Archäologischer Anzeiger*, *Dumbarton Oaks Papers*, *International Philosophical Bibliography* κ.λπ.). Οι συντομογραφίες ελληνικών τίτλων δίδονται στα ελληνικά.

Παραδείγματα

- Βιβλίο με ένα συγγραφέα Morris, I. 1997. *Ταφικά τελετουργικά έθιμα και κοινωνική δομή στην κλασική αρχαιότητα*, μτφ. Κ. Μαντέλη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Βιβλίο με δύο και άνω συγγραφείς Kazhdan, A. και G. Constable. 1982. *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*. Washington, DC.: Dumbarton Oaks.
- Βιβλίο με επιμελητή Matravers, D., J. Pike και N. Warburton (επιμ.). 2001. *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*. Λονδίνο: Routledge.
- Βιβλίο συλλογικό χωρίς συγγραφέα Carden, R. 1974. *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary* (Texte und Kommentare). Βερολίνο/Νέα Υόρκη: de Gruyter.
- Βιβλίο σε σειρά Λοιβή: *Εις μνήμην Ανδρέα Γ. Καλοκαιρινού*. Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 1994.
- Βιβλίο συλλογικό χωρίς συγγραφέα *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου, Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνοιστική και ρωμαϊκή παράδοση, Αθήνα 15-17 Σεπτεμβρίου 1988*. Αθήνα: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών/ΕΙΕ, 1989.
- Βιβλίο σε σειρά Παπαδοπούλου-Κανελλοπούλου, Χ. 1997. *Ιερό της Νύμφης: Μελανόμορφες λουτροφόροι* (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου 60). Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Βιβλίο σε δεύτερη κ.λπ. έκδοση Van Inwagen, P. 2001. *Metaphysics*. Boulder, Conn.: Westview Press.
- Πολύτομο έργο Pedley, J.G. 1997. *Greek Art and Archaeology*. Αναθ. έκδ. Νέα Υόρκη: Abrams.
- Κεφάλαιο σε συλλογικό τόμο (επιμ.) Hammond, N. G. L. 1972. *A History of Macedonia, 1. Historical Geography and Prehistory*. Οξφόρδη: Clarendon.
- Άρθρο σε περιοδικό Hammond, N. G. L. και G. T. Griffith 1979. *A History of Macedonia, 2. 550-336 B.C.* Οξφόρδη: Clarendon.
- Λήμμα (σε λεξικό, εγκυκλοπαίδεια, κ.λπ.) Plamenatz, J. 1963. *Man and Society*. 2 τόμοι. Λονδίνο: Longman.
- Δημοσίευση στο διαδίκτυο Carr, A. W. 1995. Originality and the Icon. A. R. Littlewood (επιμ.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*. Οξφόρδη: Oxbow, 115-24.
- Άρθρο σε περιοδικό Τσουνα-McKirahan, B. 1999. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και το πρόβλημα των άλλων νόων. *Δευκαλίων* 17: 67-84.
- Λήμμα (σε λεξικό, εγκυκλοπαίδεια, κ.λπ.) Boulnois, O. 2002. Analogie. Στο C. Gauvard, A. de Libera και M. Zink (επιμ). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Παρίσι: PUF, 52-54.
- Δημοσίευση στο διαδίκτυο Wessel, K. 1970. Jonas. *RbK*, 3: 647-655.
- Marchand, J. 1999. *Feudalism and Knighthood*, <<http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html>> (29/10/2002).

I.S.S.N.: 1105-1914