

Αριόδνη

ΤΟΜΟΣ
23/24

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ
ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ
ΣΧΟΛΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

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

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

Α Ρ Ι Α Δ Ν Η

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

A r i a d n e

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

Τ Ο Μ Ο Σ

ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΤΡΙΤΟΣ / ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟΣ

Volume 23/24

2016–17 / 2017–18

Εξώφυλλο: Διόνυσος και Αριάδνη, ρωμαϊκή τοιχογραφία (1–79 μ.Χ.)
J. Paul Getty Museum (<https://www.ancient.eu/image/10589/>)

© 2018 Το Copyright ανήκει στους συγγραφείς των κειμένων

(έτος δημοσίευσης 2020 / year of publication 2020)

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

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

T. 23 (2016–17) & T. 24 (2017–18)

ISSN 1105-1914

e-ISSN 2653-9594

1. Κρήτη (Ελλάδα) – Περιοδικά

2. Ελληνική Φιλολογία – Περιοδικά. I. Τίτλος

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

Μακέτα εξωφύλλου
Αριάδνη & Δημήτρης Καλοκύρης (dkalokiris@gmail.com)

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

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΑΡΙΑΔΝΗ



ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ
*Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής
Τακτική καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας*

ΑΘΗΝΑ ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ
Επίκουρος καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΥΡΙΤΣΗΣ
*Επίκουρος καθηγητής του Τμήματος
Ιστορίας και Αρχαιολογίας*

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



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

Αριάδνη

Ετήσιο Επιστημονικό Περιοδικό
της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης

Εκδίδεται από Συντακτική Επιτροπή στην οποία προεδρεύει ο/η εκάστοτε κοσμήτορας και μετέχουν μέλη που ορίζονται από τα τρία Τμήματα της Φιλοσοφικής Σχολής, δηλαδή τα Τμήματα Φιλολογίας, Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών.

Δημοσιεύει μετά από κρίση πρωτότυπες μελέτες πάνω σε θέματα των γνωστικών αντικειμένων των τριών Τμημάτων, συγκεκριμένα Φιλολογία, Ιστορία, Αρχαιολογία, Ιστορία της Τέχνης, Γλωσσολογία, Θεατρολογία, Κινηματογράφο, Φιλοσοφία, Κοινωνιολογία, Ανθρωπολογία, Ψυχολογία, Παιδαγωγικά. Δημοσιεύει επίσης και βιβλιοκρίσιες, βιβλιοκριτικά άρθρα και αναφορές σε σημαντικά γεγονότα, επίκαιρους προβληματισμούς και εξελίξεις στα σχετικά επιστημονικά πεδία. Τέλος, περιλαμβάνει Παράρτημα που παρουσιάζει εκπαιδευτικές και ερευνητικές δραστηριότητες της Κοσμητείας και των Τμημάτων, το ακαδημαϊκό δυναμικό και τις επιστημονικές εκδηλώσεις που πραγματοποιούνται ετησίως στη Φιλοσοφική Σχολή.

Όροι υποβολής εργασιών προς κρίση

Οι εργασίες που υποβάλλονται προς κρίση κατατίθενται σε ηλεκτρονική (MS Word και Pdf) και σε έντυπη μορφή (που αντιστοιχεί ακριβώς στην ηλεκτρονική), συνοδευόμενες από σύντομο βιογραφικό, στη Γραμματεία της Κοσμητείας της Φιλοσο-

φικής Σχολής, στη διεύθυνση dean@phl.uoc.gr και Κοσμητεία Φιλοσοφικής Σχολής, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, Γάλλος – 741 00 Ρέθυμνο. Η Συντακτική Επιτροπή δεν δέχεται εργασίες, οι οποίες έχουν υποβληθεί συγχρόνως σε περισσότερα του ενός περιοδικά.

Η υποβολή κειμένων προς δημοσίευση είναι ανοιχτή στη διεθνή ακαδημαϊκή κοινότητα που θεραπεύει τα ως άνω αντικείμενα. Οι εργασίες που υποβάλλονται, αποστέλλονται ανώνυμα από τη Συντακτική Επιτροπή σε κριτές, για την ταυτότητα των οποίων επίσης τηρείται αυστηρή ανωνυμία. Η Συντακτική Επιτροπή ενημερώνει τους συγγραφείς για την αποδοχή ή μη των εργασιών τους σε εύλογο χρονικό διάστημα που, κατά κανόνα, δεν υπερβαίνει τους έξι μήνες. Η Συντακτική Επιτροπή διατηρεί το δικαίωμα να κοινοποιεί τις ανώνυμες κρίσεις στους συγγραφείς εν όλω ή εν μέρει, αυτούσιες ή επεξεργασμένες. Η υποβολή εργασίας συνεπάγεται αυτονοήτως την αποδοχή εκ μέρους των συγγραφέων των όρων δημοσίευσης του περιοδικού *Αριάδνη*.

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 προς τους συγγραφείς» στο τέλος του τόμου.

Ariadne

Scholarly journal published annually
by the School of Philosophy of the University of Crete

Editorial terms and policies

Ariadne publishes original research, book reviews and review articles written in Modern Greek, English, French, and German in all the research fields covered by the School of Philosophy of the University of Crete: Classical Studies, Byzantine Studies, Modern Greek Philology, Linguistics, History, Archaeology, Philosophy, Pedagogics, Cultural studies, Drama and Cinema studies, History of Art, History of Education etc. A special section is dedicated to the annual teaching and research activities of the Faculty and the events organized by the School and its three Departments.

Papers, book reviews and review articles are submitted in electronic form (MS Word and PDF) by email to the Dean of the School of Philosophy: dean@phl.uoc.gr or by mail to the Dean of the School of Philosophy, University of Crete, Gallos Campus, 741 00 Rethymnon.

Submission of a paper automatically implies acceptance by the author of the editorial terms and policies of *Ariadne*.

The Editions Committee does not accept papers, book reviews or review articles that are simultaneously submitted to other journals.

Ariadne welcomes submissions by all members of the international academic community who specialize in the fields mentioned above.

Ariadne follows a strict anonymous reviewing policy: the Editions Committee sends anonymized submissions to reviewers who also remain anonymous. The review process lasts as a rule about six months maximum.

The Editions Committee notifies authors of their decision to accept or reject their submission and retains the right to communicate the anonymous reviews to the authors verbatim, abridged, or edited.

Authors are personally responsible for the content and form of their submissions. They are expected, for instance, to acknowledge their debts and sources, to have secured the rights for publication of photos and all other illustrative material, etc.

Authors are required to submit for consideration final versions. Once the review process has started the Editions Committee does not accept changed versions.

Authors are asked to adhere to the guidelines and points of style outlined at the end of this volume. At proof-reading stage only limited changes will be accepted.

Failure to comply may result in delay of publication of a given submission.

Upon publication authors receive an electronic offprint of their contribution in PDF form and two copies of the printed volume.

Περιεχόμενα

Άρθρα / Articles

EWEN L. BOWIE

- Reconfiguring Archilochus. How have papyri
and inscriptions changed perceptions of Archilochus'
iambic and elegiac poetry? 17
(Abstract) 40

CHRISTOPHER PELLING

- Ritual gone wrong in *Demetrius–Antony*:
Or, 'you're not a deity, you're a very naughty boy' 41
(Abstract) 59

VASILEIOS LIOTSAKIS

- Narrative suspense in Arrian's *Indikē* (29.9–31.9):
the portraiture of Alexander and the exotic
tradition intermingled 61
(Abstract) 82

EVA ASTYRAKAKI

- Remarks on the marginal notes in codex
Palatinus Graecus 398 (the stories of Parthenius
and Antoninus Liberalis) 83
(Abstract) 105

ΑΦΡΟΔΙΤΗ Α. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ

- Έρως – Έρις: Αφροδίτη – Άρης. Σκέψεις για την προέλευση
και την ουσία της «Αφροδίτης» στην περιοχή του Αιγαίου 107
Eros – Eris: Aphrodite – Ares. Thoughts on the origin
and character of 'Aphrodite' in the Aegean region
(Abstract) 145

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΟΥΛΓΑΡΗΣ

- Η σκηνή της αναγνώρισης στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις*
του Ευριπίδη 147

The <i>recognition</i> scene in Euripides' <i>Iphigenia in Tauris</i> (Abstract)	174
-------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ΓΙΑΝΝΗΣ ΜΗΤΡΟΦΑΝΗΣ

<i>Στα Παλάτια της Κνωσού: η μεταμφίεση μιας αμφιθυμίας</i> του Νίκου Καζαντζάκη	175
<i>At the Palaces of Knossos: the disguise of an ambivalence</i> of Nikos Kazantzakis (Abstract)	197

Βιβλιοκριτική / Book Review

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ

<i>Μεθοδολογικά ζητήματα στις Κλασικές Σπουδές: Παλαιά</i> <i>προβλήματα και νέες προκλήσεις</i> , επιμ. Μελίνα Ταμιωλάκη, Ηράκλειο & Ρέθυμνο, 2017	201
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

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

Τελετή αναγόρευσης του καθηγητή Φιλοσοφίας και Κλασικών
Σπουδών του Πανεπιστημίου Τέξας (Ωστεν) Αλέξανδρου-Φοίβου
Δ. Μουρελάτου σε επίτιμο διδάκτορα του Τμήματος Φιλοσοφικών
και Κοινωνικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του
Πανεπιστημίου Κρήτης (Ρέθυμνο, 11 Οκτωβρίου 2017)

ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

Προσφώνηση από την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής 211

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

Έπαινος (*laudatio*) του καθηγητή Αλέξανδρου-Φοίβου
Μουρελάτου

213

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ-ΦΟΙΒΟΣ Δ. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ

Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: πρωτοπόρος στη φιλοσοφική
κριτική του ανθρωπομορφισμού

219

Τελετή αναγόρευσης του συγγραφέα & πανεπιστημιακού καθηγητή
 Ορχάν Παμούκ (Βραβείο Νόμπελ Λογοτεχνίας 2006) σε επίτιμο
 διδάκτορα του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής
 του Πανεπιστημίου Κρήτης (Ρέθυμνο, 4 Μαΐου 2018)
 Orhan Pamuk's Honorary Doctorate Award Ceremony
 (Rethymnon, May 4th, 2018)

ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ	
Προσφώνηση από την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής	234
LUCIA ATHANASSAKI	
Welcoming Address to the honorand	237
ΜΑΝΟΛΗΣ ΠΑΤΕΔΑΚΗΣ	
Έπαινος του Ορχάν Παμούκ:	
η ζωή, το μυθιστόρημα, οι χαρακτήρες	240
MANOLIS PATEDAKIS	
Orhan Pamuk's <i>laudatio</i> : life, novel, characters	247
ΑΓΓΕΛΑ ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ	
Έπαινος Ορχάν Παμούκ:	
ο Ορχάν Παμούκ και η <i>altra cosa</i>	252
ANGELA KASTRINAKI	
Orhan Pamuk's <i>laudatio</i> : Orhan Pamuk and the <i>altra cosa</i>	258
ORHAN PAMUK	
Response	263

Αναγορεύσεις Ομοτίμων Καθηγητών
 Conferment of Emeritus Professorships
 (Προσφωνήσεις/Παρουσιάσεις
 Welcoming addresses/Presentations)

Αναγόρευση του καθηγητή Μιχαήλ Πασχάλη σε ομότιμο καθηγητή
 Κλασικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής
 Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης (Ρέθυμνο, 22 Μαρτίου 2016)

ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ	
Προσφώνηση από την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής	271

ΑΓΓΕΛΑ ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

Προσφώνηση από την πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας 273

ΣΤΕΛΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ

Έπαινος (*laudatio*) του καθηγητή Μιχάλη Πασχάλη 275

ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΚΑΚΛΑΜΑΝΗΣ

Ο Μιχαήλ Πασχάλης στην αντίπερα όχθη του Ρουβίκωνα 278

ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΣΧΑΛΗΣ

(Αντιφώνηση:) Η Ρώμη και η *Πολιτεία του Θεού*.

Η ευτυχής συνάντηση της ρωμαϊκής με την ιουδαιο-

χριστιανική ιστορική συνείδηση στον Αυγουστίνο 284

Αναγόρευση των Βασίλη Δημητριάδη και Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου
σε ομότιμους καθηγητές Ιστορίας του Τμήματος Ιστορίας και
Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης
(Ρέθυμνο, 23 Μαΐου 2018)

*Οι απαρχές της οθωμανολογικής έρευνας και διδασκαλίας στο
Ρέθυμνο. Μνήμη Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου / In memoriam
Elizabeth A. Zachariadou (1931 – 2018)*

ΗΛΙΑΣ ΚΟΛΟΒΟΣ

Η προσωπικότητα και το έργο της Ελισάβετ Ζαχαριάδου
(1931 – 2018) 298

Οι απαρχές της οθωμανολογικής έρευνας και διδασκαλίας
στο Ρέθυμνο 307

ΓΡΗΓΟΡΗΣ Μ. ΣΗΦΑΚΗΣ

Η έναρξη και η λογική των οθωμανικών σπουδών
στο Πανεπιστήμιο Κρήτης 310

ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ

Οι απαρχές των τουρκολογικών σπουδών
στο Πανεπιστήμιο Κρήτης 314

†ΕΛΙΣΑΒΕΤ Α. ΖΑΧΑΡΙΑΔΟΥ	
Οι τουρκικές σπουδές στο Ρέθυμνο: τα πρώτα βήματα	318
ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ	
Παρουσίαση του έργου του καθηγητή Βασίλη Δημητριάδη	322
ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ	
Αντιφώνηση	329

Μνήμη / In memoriam Albert Henrichs

RENAUD GAGNÉ	
†Albert Henrichs	332

Χρονικά της Φιλοσοφικής Σχολής
Annual Reports of the School of Philosophy
Ακαδημαϊκά έτη / Academic Years 2016–17 & 2017–18

Χρονικά της Κοσμητείας /	
Annual Reports of the Dean of the School	336
Χρονικά του Τμήματος Φιλολογίας /	
Annual Reports of the Department of Philology	353
Χρονικά του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας /	
Annual Reports of the Department of History and Archaeology . . .	369
Χρονικά του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών /	
Annual Reports of the Department of Philosophy and Social Studies	379

Οδηγίες προς τους Συγγραφείς
Guidelines for Contributors

Οδηγίες προς τους Συγγραφείς	394
Guidelines for Contributors	397



ΑΡΘΡΑ

ARTICLES

Reconfiguring Archilochus. How have papyri and inscriptions changed perceptions of Archilochus' iambic and elegiac poetry?

Ewen L. BOWIE

THE main part of this paper will discuss the ways in which the discovery of papyri of Archilochus' elegiac poetry have—or have not—dramatically changed our understanding of what a book of Archilochus' elegiac poetry would have been like. But first I glance at the ways papyri have changed our perceptions of his *iambic* poetry, a change that started earlier and that moved through a succession of publications in a rhythm that is (by sheer chance) quite different from that of the publication of papyri of his elegiac poetry.

A. The reshaping of Archilochus' profile as an iambic poet

1. The century following 1891 witnessed an explosion in our understanding of Archilochus' iambic poetry. It was in 1891 that J. P. Mahaffy published in *P. Petrie* 1.4.2¹ what was later to be registered as *P.Lit. Lond.* 55, fragments of war narrative in trochaic tetrameters (now fr. 91 West), written on a papyrus of the mid-third century BC. Its identification as part of a poem by Archilochus was secured by overlap with a quotation in Plutarch and the scholia on Pindar.² More lines were later added by an Oxyrhynchus papyrus of the late first or early second century AD published by Lobel in 1954, *P.Oxy.* vol. 22 no. 2313.

That an important component of Archilochus poetry in iambic metres was made up of war narrative in trochaic tetrameters was further demonstrated in 1900 when Hiller von Gaertringen published in *Athenische Mitteilungen* 1900 an inscription from a monument on Paros erected by Sosthenes around 100 BC honouring Archilochus.³ The monument

¹ MAHAFFY 1891.

² Fr. 91.14-15 West = Plut. *praec. reip. gerendae* 6 = *mor.* 803a, Σ Pi. *Olymp.* 1.91a = I 37.22 Drachmann.

³ For the monument and its inscriptions see CLAY 2004.

referred to an account of his life by the local Parian historian Demeas, who in turn had quoted lines of his poetry. Some of these excerpts came from a poem addressed to his *ἑταῖρος* Glaucus, already known from Heraclitus' *Homeric Allegories* as the addressee of a tetrameter poem on a political subject (fr. 105 West). Hiller von Gaertringen later republished the inscription as *IG xii 5 445*. One of these excerpts too later turned out to overlap with a papyrus from Oxyrhynchus, *P.Oxy.* 2313, published by Lobel in 1954. Together these fragments now constitute fr. 98 West.

Half a century later still more of this type of trochaic tetrameter narrative was rediscovered on a second inscription, erected by an admirer of Archilochus with the professionally significant name Mnesipes and published by Kondoleon in the early 1950s.⁴

Three other Oxyrhynchus papyri, *P.Oxy.* vol. 22, nos 2310 and 2311 (second century AD) and 2312 (late second or early third century AD), published by Lobel in 1954, extended our understanding of Archilochus' use of iambic trimeters for subjects apparently drawn from his private life. One fragment (24 West) gave us lines addressing a friend and celebrating his safe return across the sea from Gortyn in southern Crete: although no single line is complete, the first and last are manifestly the poem's opening and close, establishing its length at 18 lines, our second poem of Archilochus of whose length we can be confident.⁵ The preceding poem in the roll (fr. 23 West), was almost certainly an erotic narrative: we have the end—9 lines in which the speaker addresses a woman (*γύνα[ι]*) and, it seems, she replies acknowledging his sexual conquest—but not the beginning, which must have had at least a speech by her, presumably one in which she tried to dissuade him from seducing her, some scene-setting narrative, and very probably an addressee. The whole poem was no shorter than 16 lines. The poem following fr. 24 West, of which we have 8 fragmentary lines, opened with a *gnōmē* about the variety of human sexual proclivities (fr. 25 West); the next (fr. 26 West) overlapped two quoted lines in which the speaker prayed to Apollo to punish and destroy 'the guilty' (*τοὺς μὲν αἰτίους*, 5–6) and (presumably) save or reward 'us' (*ἡμέας δὲ . . .*, 7). The remaining fragments of iambic trimeter poems are too scrappy to allow more than guesswork about how they ran (fr. 27–29 West and 49–79 West), but some are

⁴ See KONTOLEON 1954, 1956; PEEK 1955; CLAY 2004.

⁵ The first was the quoted elegiac fr. 13 West (10 lines).

clearly, like many quoted iambic trimeter fragments, both sexual and coarse (e.g. fr. 67.3–4 West ἐσθλήν γὰρ ἄλλην οἶδα τοιοῦτου φυτοῦ / ἴησιν), and one (fr. 71.1 West: [. . .] Λυκάμ[β . . .]) mentions Lycambes or one or more of his daughters.

2. A sequence of 32 fragmentary lines, however, seemingly all from one poem, has (near what for us is its beginning) a description of two girls with perfumed hair and breasts apparently in the charge (or not?) of a ‘nurse’ (τροφός) followed at once by an address to Glaucus (surely the same as the addressee of fr. 105 West mentioned above):

τροφός κατ. [ἰέσμυριχμένας κόμην
καὶ στήθος, ἰὼς ἄν καὶ γέρων ἠράσσατο.
ὦ Γλαῦκ.

The two lines, whose remark that girls would have aroused even an old man evokes a passage in *Iliad* Book 3,⁶ were already known from Athenaeus (15.688c): the papyrus adds the precious information of their location in an apparently long, sexual narrative, and of that narrative’s address to friend Glaucus.

3. In the same volume 22 *POxy.* 2313, of the late first or early second century AD, added lines to the famous fragment of 6 trochaic tetrameters about a father and daughter quoted by Stobaeus, fr. 122 West. These additions gave a name, Archenactides, and a reference to marriage, which have been seen as confirming both that the father’s words about his daughter concerned her marriage (something that had always seemed probable), and that the father was Lycambes—which in fact it does not confirm at all.⁷ The name Archenactides corroborated the implication of the tradition making Archilochus’ father the oecist of the Parian colony of Thasos, i.e. that Archilochus’ status in Parian society was not low but high.

4. Still from volume 22 of Oxyrhynchus papyri, *POxy.* 2315 (early second century AD) added some small pieces (fr. 175 and 181 West) to the epode haranguing Lycambes with the animal-fable of the fox and the eagle, giving us a better idea of the shape of that poem (now fr. 172–181 West) than several quoted fragments already known.

5. But it was only precisely two decades later, in 1974, that our understanding of Archilochus’ epodes was revolutionised by the publica-

⁶ *Iliad* 3.146–160.

⁷ For a different view of the identities of father and daughter see LASSERRE 1947, BOWIE 2008.

tion of the Cologne papyrus which gave us the opening of a vituperative poem directed against a now ageing former lover (fr. 188–192 West) and preceding it a high proportion (including its climactic conclusion) of a narrative in which the *persona loquens* seduces (perhaps without taking her virginity) a younger sister of Neobule, here unnamed (fr. 196 and 196A West). Like the trimeters of fr. 23 West this poem alternated speeches by the male and by his conquest, but whereas fr. 23 West ended with words of surrender by the latter, the end of the Cologne poem focuses on the sexual act of the male speaker. Two quoted lines in the poem's metre showed that it opened with an address to an ἑταῖρος, like fr. 13 West (elegiacs) and fr. 105 West (trochaic tetrameters).⁸

These 83 years completely changed our understanding of Archilochus' iambic poetry, establishing the importance of military narrative in the tetrameters and of narrative of sexual adventures in all three metrical groups, but especially in trimeters and epodes, and greatly reducing and refining the place of invective which the ancient reception had privileged in its presentation of Archilochean iambs.⁹

B. The reshaping of Archilochus' profile as an elegiac poet

The trajectory of our changing perceptions of Archilochus' elegiac poetry has been very different. Ancient authors from the Ephesian philosopher Heraclitus in the fifth century BC, through Plato in the fourth, Antipater of Thessalonice at the end of the first century BC and Longinus perhaps a century later, all set Archilochus alongside Homer, and if what they wrote had been our *only* evidence for what Archilochus' poetry was like we would probably have concluded that its subject matter was heroic narrative. I quote these to remind us of this pervasive image which the quoted fragments occluded.

1. Heraclitus

τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι
καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

He said that Homer deserved to be ejected from the *agones* and beaten with sticks, and Archilochus likewise.

Heraclitus of Ephesus fr. 42 D-K = D21 Laks-Most

⁸ In fr. 48 West the preserved address to Glaucus comes no earlier than the seventh line of the poem.

⁹ For the process see ROTSTEIN 2010.

2. Plato, *Ion*

ΣΩΚ. Οὐκοῦν σὺ φῆς καὶ Ὅμηρον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητάς, ἐν οἷς καὶ Ἡσίοδος καὶ Ἀρχίλοχος ἐστίν, περὶ γε τῶν αὐτῶν λέγειν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τὸν μὲν εὖ γε, τοὺς δὲ χεῖρον; ἸΩΝ. Καὶ ἀληθῆ λέγω.

Socrates And so you say that Homer and the other poets, among whom are both Hesiod and Archilochus, all speak about the same things, but not in the same way, but he does it well, and they do it worse?

Ion Yes, and I am telling the truth.

Plato, *Ion* 532a-b

3. Antipater of Thessalonice

Φεύγεθ', ὅσοι λόκκας ἢ λοφνίδας ἢ καμασηνας
ἄδετε, ποιητῶν φύλον ἀκανθολόγων,
οἷ τ' ἐπέων κόσμον λελυγισμένον ἀσκήσαντες
κρήνης ἐξ ἱερῆς πίνετε λιτὸν ὕδωρ.
σήμερον Ἀρχιλόχοιο καὶ ἄρσενος ἡμᾶρ Ὀμήρου
σπένδομεν· ὁ κρητῆρ οὐ δέχεθ' ὕδροπότας.

Away with you, all who sing of 'loccae' and 'Iophnides' and 'camasenes', tribe of thorn-gathering poets, and you who drink frugal water from the holy spring, practising contortions as your verses' ornament. Today we pour wine for the birthday of Archilochus and manly Homer; our bowl is not at home to water-drinkers.

(transl. Page)

Antipater of Thessalonice AP 11.20 = Gow–Page, *The Garland of Philip*
Antipater 20 (ascribed Ἀντιπάτρου Θεσσαλονικέως by P)

4. Longinus

μόνος Ἡρόδοτος Ὀμηρικώτατος ἐγένετο; Στησίχορος ἔτι πρότερον ὅ τε Ἀρχίλοχος, πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τοῦ Ὀμηρικοῦ κείνου νάματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὄσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος.

Was Herodotus the only 'most Homeric' writer? Surely Stesichorus and Archilochus earned the name before him. So, more than any, did Plato, who diverted to himself countless rills from the Homeric spring.

Longinus, *de sublimitate* 13.3 (transl. Russell 1965)

The quoted fragments of Archilochus' elegiac poetry encouraged a rather different picture—poetry in which ἐγὼ figured prominently and was much engaged in wars, and a poet who used sympotic elegy to sing of his abandonment of his shield in a conflict with Thracians and to

console his friend Pericles for the loss of common friends in a ship that had been wrecked by a storm or sunk by enemy action.

The canonical presentation of Archilochus' elegies thus invariably started with the supposedly programmatic fr. 1 West. I print as an appendix frs. 1–6 and 8–17 West, which is the totality of elegiacs available to Pomtow (1885). Of these only fr. 13 West, quoted by Stobaeus, was long enough to give an adequate basis for assessment, since it does indeed seem to be a complete poem. The four-line poem about Archilochus' abandonment of the shield was much more influential in shaping a school of Archilochean criticism that saw him as anti-Homeric and as rejecting Iliadic heroic values—an approach that has been long questioned, and even more so since the publication of the *Telephus* papyrus.¹⁰

How, then, did the publication of elegiac papyri impinge on modern perceptions of Archilochus' elegies?

The first elegiac papyrus was *P.Oxy.* vol. 6 no. 854, found in 1897 and published by Grenfell and Hunt in 1908:

φρα[
 ξεινοι.[
 δεῖπνον δ' ου[
 οὔτ' ἐμοὶ ὤσαϊ[
 ἀλλ' ἄγε σὺν κώθωνι θοῆς διὰ σέλματα νηὸς
 φοῖτα καὶ κοίλων πώματ' ἄφελκε κάδων,
 ἄγρει δ' οἶνον ἐρυθρὸν ἀπὸ τρυγός· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς
 νηφέμεν ἐν φυλακῇ τῆιδε δυνησόμεθα.

It gave us the beginnings of the first 4 lines of fr. 4 West and established that what was already known from quotation by Athenaeus were lines 5–8 of a poem.¹¹ The words ξεινοι[and δεῖπνον once seemed to me to hint that the real context may be a land-based symposium and the ship may be imaginary;¹² but the discovery of ship-sheds in Sicilian Naxos with what appears to be an attached guard-room, whose floor is littered with fragments of sympotic pottery, has made me think again. Be that as it may, the extra words were little exploited by other scholars in interpreting fr. 4 West, and indeed were not even printed by Campbell 1967.

¹⁰ See SWIFT 2012, with a very full bibliography of scholarship up to that date.

¹¹ Ath. 11.483d. The papyrus text was used in the editions of Diehl, *Anthologia lyrica graeca*, fasc. 3, 3rd edn 1952, repr. 1964, where it is fr. 5A; LASSERRE and BONNARD 1958, where it is fr. 12; and TARDITI 1968, where it is fr. 7.

¹² BOWIE 1986, 16.

The next papyrus was published half a century later: *P.Oxy.* vol. 23 nos 2356 (a) and (b) (late second century), edited by Lobel in 1956, gave us more of a poem about a shipwreck in which Archilochus' brother-in-law died:

Fr. 9 West

[]ν..ετῶπ[
 []ελίπεν [
 []ώλεσενα.[
 []μένους [
 []νοεσσα[(5)
 []εα.
 []εα.
 []ν φίλον [
 []μενος [
 []νασικε[
 εἰ κείνου κεφαλὴν καὶ χαρίεντα μέλεα [
 "Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἵμασιν ἀμφεπονῆθη
 [].ασας [
 []ς· ἀλλάτ[
 []η []
 []δαπο.[
 []ολ..ν [
 []ταρ[
 [].(.)[

P.Oxy. 2356 (b)

Fr. 10 West

[]εμ..
 []θια δέ σφεας
 []ς
 ἐξ]απίνης γὰρ
 []ανος
 []α γυναικῶν
 []
 []·αρηος
 []·.[

These scraps added to our understanding of a poem of which we had already known something from comment and quotation by Plutarch (fr. 9 and 11 West, printed in the Appendix) and Tzetzes (again fr. 11

West). The poem *may* be that referred to by Longinus (after discussing Aratus’ treatment of a storm) in *de sublimitate* 10.7: οὐκ ἄλλως ὁ Ἀρχιλόχος ἐπὶ τοῦ ναυαγίου. Although it shares its theme and reactions to loss with the elegy addressed to Pericles on the drowning of several ἑταῖροι (fr. 13 West), it clearly focused on the loss of his sister’s husband and developed the poet’s responses at greater length. The papyrus showed that it was no shorter than 27 lines—much longer than anything quoted had hinted that an Archilochus elegy might be—and that none of these lines overlapped with the Pericles poem made it very unlikely that these and the lines addressed to Pericles were from one and the same poem. That Longinus juxtaposes this comment with one on Aratus’ treatment of a storm makes more sense if he is referring to an Archilochean poem with a higher proportion of narrative—narrative of a storm—than fr. 13 West.

The next relevant papyri were also published by Lobel in 1964 in *P.Oxy.* vol. 30 as numbers 2507 (second century) and 2508 (first century). Lobel thought they might both be by Archilochus, and in Tarditi’s 1968 edition they were indeed printed as his frs. 4 and 5, though marked as *dubia*. In 1971 Martin West in *IEG* printed them among *Adespota elegiaca* as frs. 61 and 62.

Adespota elegiaca fr. 61 West (fr. 17i in Swift 2019)

]νοσ[
 .]λος ατε[
 .].η πολυω[νυμ–
 .]μιν πῆμ’ ἐφύτ[ευσε βροτοῖς
 . ο]ύκ ἄν ἔγωγε μ[
 .]των φάσγανον[
 .]ην μοι κεχαρισμ[έν–
 .]νεην Θεσσαλ[
 .]στος Ἀθηναίησ[
 .]ν δῶρον ἐπιστ[αμεν
 . ἀ]λκὴν ἐρρύσατο .[
 .] δακρυόεντα β[έλεα
 .]η πυρὶ μὲν πολυ[
 .]χος λάμπετο και[ομεν

Adespota elegiaca fr. 62 West (fr. 17j in Swift 2019)

.]ην τετράφαλον[
 .]τοῖσιν ἔβη ταχύ[
 .]ὲν γὰρ τοῦτ’ ἔπος α[

.]ισιν ἕνα πρόμον[
.].ας ἀσπίδας ἀντ[5
.]. τείνησι Καρύσ[τι–	
.]ον χῶρον Ἐρετρ[ιέων	
.]ν ἔργον ἐμήσατ[ο	
.]πάλων βουσὶν ἐσ[
.]ης ἐς ἀνάκτορ[ον	10
.] δυσμενέων ἐ[
.]ο υσα μένει δ'·[
.]ωνδ' εἶπε τάδ[
. ἐ]νοπήν θωρή[
.]ν ἄνδρα Διὶ ξυ[ν	15
.]ς ἐχέτω δόμο[
.]άνερα· τῶσφ.[
.]λος ἔβη[
.]τως ἔφε[
.]ἄδων.[20
.]ης ἀντ[
.]εμουτ[
.]άληι σὺν[
.]έπαυσε[
.]λης αἰτ[25

It was only a generation later, in 1998, that Ben Henry identified *P.Oxy.* 2507 as in same hand and from same roll as that first elegiac papyrus, *P.Oxy.* 854, published 90 years earlier in 1908.¹³ That demonstrated that *P.Oxy.* 2507 was indeed by Archilochus, and its aorist (fr. 61.11 ἐρρύσατο, fr. 62.2 ἔβη, ? 62.18?, fr. 62.8 ἐμήσατ[ο] and imperfect verbs (fr. 61.14 λάμπετο) offered evidence that in elegiacs, as in trochaic tetrameters, he presented battle narratives, while the verb εἶπε τάδ[(fr. 62.13) showed that this narrative encapsulated speeches.

Meanwhile a small but potentially significant addition had been proposed when in 1985 Peek published a very few scraps from the Parian Sosthenes inscription restoring them as martial exhortatory elegy:

fr. 7 West	ἴτω πᾶς ἐ]πὶ δυσμεν[έας
	ἄλκιμον ἦτορ ἔχων καὶ ἀ]μείλιχον ἐν [φρεσὶ θυμόν,
	ἀλ]ευάμενος
fr. 7a West	ἐξ ἐλάφων ν[

¹³ HENRY 1998.

If this restoration as martial exhortation were correct, then it would be the first such Archilochean elegiac fragment. But the letters that can be read could equally well be supplemented as aorist indicative verbs, i.e. it could be another example of military narrative.

Almost sixty years of papyri, then, and one tiny epigraphic contribution, changed only very little the overall impression earlier formed of Archilochus' elegies, but that little was important, since from the theme and the aorists of *adesp. el. fr.* 61 and 62 West it became apparent that he used his elegiacs not only for reflection or consolatory exhortation but also for war narrative, and a shipwreck of a different sort seems likely to have been found in our very scrappy fragments 9 and 10.

In the early twenty-first century, however, elegiac Archilochus began to catch up with iambic Archilochus. Not only was *P.Oxy.* 2507 identified by Ben Henry as in the same hand and from the same roll as *P.Oxy.* 854, but so too was the Telephus fragment which Dirk Obbink published in 2005 as *P.Oxy.* 4708 (now Archilochus fr. 17a Swift). Here was a substantial narrative of warfare set in the heroic age, deployed either as an *exemplum* or presented as a self-standing quasi-epic narrative.¹⁴ Dirk commented in the opening of a discussion published the next year: 'Archilochus is hardly allowed an existence as an elegiac poet. No one would have suspected that he composed a long poem in elegiac couplets on a mythological theme'.¹⁵

That was not quite true. In the 1980s I suggested that narrative elegy for performance at public festivals might have handled myth, and that an example was to be found in Archilochus' telling of Heracles' killing of Nessus when he assaulted Deianeira.¹⁶ I made the further suggestion: 'narrative of the deeds of Heracles would be appropriate entertainment at a festival associated with Heracles, whose cult was later important in Thasos'.¹⁷

Why did I suggest that Archilochean narrative elegy might have handled myth? I revisit here some *testimonia* that had received less attention than they should.

The first of these, Dio of Prusa's *Oration* 60 (= fr. 286 West), shows that he knew a poem in which (in the context of Heracles' killing of Nessus) a long speech was put into the mouth of Deianeira:

¹⁴ The 25 lines of surviving text are printed as below as Appendix, 2.

¹⁵ OBBINK 2006, 2.

¹⁶ BOWIE 1986, 34.

¹⁷ BOWIE 1986, n.110.

Ἔχεις μοι λῦσαι ταύτην τὴν ἀπορίαν, πότερον δικαίως ἐγκαλοῦσιν οἱ μὲν τῷ Ἀρχιλόχῳ, οἱ δὲ τῷ Σοφοκλεῖ περὶ τῶν κατὰ τὸν Νέσσον καὶ τὴν Δηιάνειραν ἢ οὐ; φασὶ γὰρ οἱ μὲν τὸν Ἀρχιλόχον ληρεῖν, ποιοῦντα τὴν Δηιάνειραν ἐν τῷ βιάζεσθαι ὑπὸ τοῦ Κενταύρου πρὸς τὸν Ἡρακλέα ῥαψωδοῦσαν, ἀναμιμνήσκουσιν τῆς τοῦ Ἀχελώου μνηστείας καὶ τῶν τότε γενομένων· ὥστε πολλὴν σχολὴν εἶναι τῷ Νέσσῳ ὅτι ἐβούλετο πρᾶξαι.

Can you solve this problem for me, whether it is with justice or not that some criticise Archilochus, and some Sophocles, concerning the story of Nessus and Deianeira? For some say that Archilochus talks nonsense when his poem has Deianeira chanting a long tale to Heracles at the point when the Centaur is trying to rape her, reminding him of the wooing of Achelous and what had happened then—so that Nessus had plenty time to accomplish his will.

Archilochus' telling of this incident was also known to the commentary drawn on by the scholia on Apollonius Rhodius 1.1212–1219a (p.110.14–16 Wendel = fr. 288 West):

φεύγων οὖν τὸν φόνον καὶ σὺν τῇ γαμετῇ στελλόμενος ἀνείλεν ἐν Εὐήνῳ ποταμῷ Νέσσον Κένταυρον, ὡς καὶ Ἀρχιλόχος ἱστορεῖ.

So fleeing from the (consequences of the) murder [of Oeneus' son Cyathus] and setting off with his wife he killed the Centaur Nessus in the river Euenus, as Archilochus also tells.

It is only a guess that Longinus is also thinking of this poem when at *de sublimitate* 33.5 he asks his readers if they would rather be Archilochus or Eratosthenes:

ἄρ' οὖν Ὅμηρος ἢ Ἀπολλώνιος ἐθέλοις γενέσθαι; τί δέ; Ἐρατοσθένης ἐν τῇ Ἡριγόνῃ (διὰ πάντων γὰρ ἀμώμητον τὸ ποιημάτιον) Ἀρχιλόχου πολλὰ καὶ ἀνοικονόμητα παρασῦροντος, κάκείνης τῆς ἐκβολῆς τοῦ δαιμονίου πνεύματος ἦν ὑπὸ νόμον τάξαι δύσκολον, ἄρα δὴ μείζων ποιητῆς; τί δέ; ἐν μέλεσι μᾶλλον ἢ εἶναι Βακχυλίδης ἔλοιο ἢ Πίνδαρος, καὶ ἐν τραγωδίᾳ Ἴων ὁ Χίος ἢ νῆ Δία Σοφοκλῆς;

But would you rather be Homer or Apollonius? Is the Eratosthenes of that flawless little poem *Erigone* a greater poet than Archilochus, with his abundant, uncontrolled flood, that bursting forth of the divine spirit which is so hard to bring under the rule of law? Take lyric poetry: would you rather be Bacchylides

or Pindar? Take tragedy: would you rather be Ion of Chios or Sophocles? (transl. Russell 1965)

Donald Russell thought that here Archilochus' iambic poetry was in question, and I hesitate to disagree with a scholar who is almost always right. But on this point I think he was not: the *Erigone* of Eratosthenes was an elegiac narrative poem whose length is admittedly unknown, and of which we have very few fragments—but its aetiological narration must have been quite substantial. For Longinus' comparison to be meaningful, what he was weighing against the mythical narrative of the *Erigone* must itself have been a mythical narrative of some length.

I return, therefore, to *P.Oxy.* 4708, with its 25 lines of narrative about Telephus repelling the attacking Argives who had mistaken his kingdom Mysia for Troy. I do not want to go into the extent to which Archilochus' representation of the Argives' mistake or of Telephus' possible over-confidence is to any extent a subversion of (or a departure from) the stance of Homeric epic—this ground has been as well-trampled as the Mysian plain.¹⁸ I simply want to observe that the narrative that we have looks much more *like* hexameter heroic narrative than anything we previously had of Archilochus' elegies, though of course if we had more of *adespota elegiaca* fr. 61 West this might not be so surprising.

Something I have already suggested in print and to which I want briefly to return is whether our traces of the first three lines are sufficient to establish that the Telephus narrative was related by the poet to some recent military episode in his own and his fellow Parians' or Thasians' lives. That depends largely on whether we restore the first person plural verb in line 3 as one referring to their actions. That was what was done by Dirk, first in 2005 and differently, after Martin West's proposal, in 2006: I continue to think that a verb like ἐπιστάμεθ' ('we know') or ἐδεξάμεθ' ('it has been handed down to us') is possible.¹⁹ If that is so, then we may be dealing with a poem which offered a self-standing narrative of Telephus' heroic resistance to the Achaeans, albeit one into which Archilochus moves *via* a *gnome*. What stood before that *gnome* can only be guessed.

The chances that there was such a self-standing mythical narrative, like that of *Heracles and Deianeira*, are increased by a quotation by Sto-

¹⁸ Among important contributions see BARKER and CHRISTENSEN 2006, NOBILI 2009, ANDERSON 2012, SWIFT 2012, 2019.

¹⁹ The different supplements are printed below as Appendix, 3.

baeus from *Telephus* which he ascribed to Euripides (*adespota elegiaca* fr. 24 West, Kannicht, *TrGrF* fr. 702):

Εὐριπίδου ἐκ Τηλέφου:
τόλμ' αἰί, κᾶν τι τρηχὺ νέμωσι θεοί.

(A line) of Euripides from the *Telephus*:

'Always be bold, even if the gods are dispensing something nasty'

Stobaeus 4.10.10

Nauck emended the text transmitted by the manuscripts of Stobaeus to create an iambic trimeter:

τόλμα σύ, κᾶν τι τραχὺ νείμωσιν θεοί.
'be bold, even if the gods are dispensing something nasty'

If the line has been correctly transmitted as a pentameter the ascription to a play of Euripides is extremely unlikely, and it is possible that Stobaeus or a source of Stobaeus assumed that a work entitled *Telephus* must be the famous tragedy of Euripides (from which indeed Stobaeus elsewhere quotes several lines).²⁰ But the pentameter may in fact have been from an elegiac poem on Telephus, and I have suggested that it was from Archilochus' poem discovered on *P.Oxy.* 4708, and that it thus demonstrates that this poem circulated under a title.²¹

If we can tentatively suppose the existence in the Hellenistic and Roman period of two mythological elegiac narrative poems by Archilochus, a *Telephus* and a *Deianeira*, is it a coincidence that both works give a prominent role to Heracles? I have argued elsewhere that they were composed for first performance in one of Heracles' sanctuaries on Thasos, where his cult was one of the most important in the city founded by Parian colonists in the seventh century BC.²²

How, then, has our perception of Archilochus' elegiac production changed? I think we should now believe in the transmission until at least the end of the first century AD of some mythological elegiac narrative by Archilochus, and *P.Oxy.* 4708 shows that, like Simonides' *Plataea* poem, such a longer elegy could circulate on the same roll as shorter poems. If so, how were the shorter and longer poems arranged? The parallels of our notices on Semonides, Solon and Tyrtaeus suggest to me

²⁰ Stobaeus has several citations of Euripides' *Telephus*: 3.13.3, 3.20.36, 3.22.32, 3.29.10 = 3.29.25a, 3.29.55, 3.39.9, 4.31c 64, 4.33.11.

²¹ BOWIE 2010.

²² BOWIE 2016; 2017.

that if a long poem by an early elegist were transmitted, it was placed first in a roll, then the shorter poems followed.

Ewen L. Bowie
Emeritus Professor
Corpus Christi College, Oxford
ewen.bowie@ccc.ox.ac.uk



BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ALONI, A. 2007. Storie di Telefo a Paro. In: P. ANGELI BERNARDINI (ed.), *Lèpos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*. Pisa, 73–90.
- ALONI, A. and IANNUCCI, A. 2007. *L' elegia greca e l' epigramma dalle origini al V secolo. Con un' appendice sulla 'nuova' elegia di Archiloco*. Firenze, 205–37.
- ANDERSON, S. 2012. *Archilochus, Telephus, and the Warrior Ethos*. MA thesis, University of Illinois at Urbana.
- BARKER, E. T. E. and CHRISTENSEN, J. P. 2006. Flight club: the new Archilochus fragment and its resonance with Homeric epic. *MD* 57: 9–41.
- BERGQUIST, B. 1973. *Herakles on Thasos. The Archaeological, Literary and Epigraphic Evidence for His Sanctuary, Status and Cult Reconsidered*. Uppsala.
- BOWIE, E. L. 1986. Early Greek elegy, symposium and public festival. *JHS* 106: 13–35.
- _____, 2001. Ancestors of Herodotus in Early Greek Elegiac and Iambic Poetry. In: N. LURAGHI (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 45–66.
- _____, 2008. Sex and politics in Archilochos' poetry. In: D. KATSONOPOULOU, I. PETROPOULOS and S. KATSAROU (eds), *Archilochos and His Age*. Athens, 133–41.
- _____, 2010. Historical narrative in archaic and early classical Greek elegy. In: D. KONSTAN and K. A. RAAFLAUB (eds), *Epic and History*. Malden, MA, 145–66.
- _____, 2016. Cultic contexts for elegiac performance. In: L. SWIFT and C. CAREY (eds), *Iambus and Elegy. New approaches*. Oxford, 15–32.
- _____, 2017. Un contexte rituel pour le Télèphe d'Archiloque? In: C. CALAME and P. ELLINGER (eds), *Du récit au rituel par la forme esthétique. Poèmes, images et pragmatique culturelle en Grèce ancienne*. Paris, 49–71.
- CAMPBELL, D. A. 1967. *Greek Lyric Poetry*. London.

- CLAY, D. 2004. *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*. Hellenic Studies 6. Cambridge, MA.
- DIEHL, E. (ed.) 1952. *Anthologia Lyrica Graeca*, Fasc. 3—*Iamborum Scriptores*. Leipzig.
- GRENFELL, B. P. and HUNT, A. S. (eds) 1908. *The Oxyrhynchus papyri*, Part vi. London.
- HENRY, W. B. 1998. An Archilochus papyrus? *ZPE* 121: 94.
- _____, 2006. Archilochus, *P.Oxy.* 4708 fr. 1.18–21. *ZPE* 157: 14.
- KONDOLEON, N. M. 1954. Νέαι ἐπιγραφὰι περὶ τοῦ Ἀρχιλόχου ἐκ Πάρου. *Ἀρχ. Ἐφ.* (1952): 32–95, with plates 3–4.
- _____, 1956. Zu den neuen Archilochosinschriften. *Philologus* 100: 29–39.
- LASSERRE, F. 1947. Le fragment 74 d'Archiloque. *Museum Helveticum* 4: 1–7.
- LASSERRE, F. and BONNARD, A. (eds) 1958. *Archiloque: Fragments*. Paris.
- LAUNEY, M. 1944. *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*. Études thasiennes i. Paris.
- LOBEL, E. 1956. *The Oxyrhynchus Papyri*, Part xxiii. London.
- _____, 1964. *The Oxyrhynchus Papyri*, Part xxx. London.
- LULLI, L. 2011. *Narrare in distichi: L' elegia greca arcaica e classica di argomento storico-mitico*. Quaderni dei Seminari Romani di Cultura Greca 13. Roma.
- MAHAFFY, J. P. 1891. *The Flinders Petrie papyri: with transcriptions, commentaries, and index*. Cunningham memoirs vol. 8. Dublin.
- NICOLOSI, A. 2006. Sul nuovo Archiloco elegiaco (*P.Oxy.* 4708 fr. 1). *Eikasmos* 17: 25–31.
- _____, 2007. *Ipponate*, Epodi di Strasburgo – *Archiloco*, Epodi di Colonia (con un'appendice su *P.Oxy.* LXIX 4708). *Eikasmos*, Studi 14. Bologna.
- NOBILI, C. 2009. Tra epos ed elegia: il nuovo Archiloco. *Maia* 61.2: 229–49.
- ORBINK, D. 2005. 4708. Archilochus, elegies (more of VI 854 and XXX 2507). *The Oxyrhynchus Papyri*, Part lxix. London, 19–42.
- _____, 2006. A new Archilochus poem. *ZPE* 156: 1–9.
- PAGE, D. 1964. Archilochus and the Oral Tradition. In: J. POUILLOUX, N. M. KONTOLEON, A. SCHERER, K. J. DOVER, D. PAGE, W. BÜHLER, E. K. H. WISTRAND, B. SNELL, O. REVERDIN, and M. TREU, *Archiloque: Sept exposés et discussions*. Entretiens Hardt 10. Geneva, 117–79.
- PEEK, W. 1955. Zu den neuen Archilochosinschriften. *Philologus* 99: 4–50.
- _____, 1985. Ein neues Bruchstück vom Archilochos-Monument des Sosthenes. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 59: 13–22.
- POMTOW, H. 1885. *Poetae lyrici graeci minores*. Leipzig.
- POUILLOUX, J. 1954. *Études sur l'histoire et les cultes des Thasos*. Études thasiennes iii. Paris.
- ROTSTEIN, A. 2010. *The Idea of Iambos*. Oxford.
- SIDER, D. S. 2006. The new Simonides and the question of historical elegy. *AJP* 127: 327–46.

- SWIFT, L. A. 2012. Archilochus the ‘Anti-Hero’? Heroism, Flight and Values in Homer and the New Archilochus Fragment (*P.Oxy.* LXIX 4708). *JHS* 132: 139–55.
- _____, 2019. *Archilochus: the Poems. Introduction, text, translation and commentary*. Oxford.
- TARDITI, G. (ed.) 1968. *Archiloco*. Rome.
- WEST, M. L. 1971 (revised edn 1989). *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, 1: *Archilochus. Hipponax. Theognidea*. Oxford.
- _____, 2006. Archilochus and Telephos. *ZPE* 156: 11–17.



Appendix 1

Elegiac fragments of Archilochus known before the publication of papyri:

Fr. 1–6 and 8–17 West (below) are simply what was available in Pomtow (1885) and Diehl (1952):

εἰμι δ’ ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος
καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος ...

I am the attendant of the lord Enyalios
and, knowing the lovely gift of the Muses ...

Fr. 1 West = Athenaeus 627c, Plutarch, *Phocion* 7.6
(with ἀμφοτέρων in place of εἰμι δ’ ἐγὼ)

ἐν δορὶ μὲν μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ’ οἶνος
Ἴσμαρικός· πίνω δ’ ἐν δορὶ κεκλιμένος.

In my spear is my kneaded bread, in my spear my wine
from Ismaros; and I drink reclining, spear in hand.

Fr. 2 West = Athenaeus 30f (epitome), Synesius *epist.* 129b,
Suda s.v. Ἴσμαρικός οἶνος

οὔτοι πόλλ' ἐπὶ τόξα τανύσσειται, οὐδὲ θαμειαὶ
 σφενδόνας, εὖτ' ἂν δὴ μῶλον Ἄρης συνάγηι
 ἐν πεδίω· ξιφέων δὲ πολύστονον ἔσσειται ἔργον·
 ταύτης γὰρ κεῖνοι δάμονές εἰσι μάχης
 δεσπότηι Εὐβοίης δουρικλυτοί ...

I tell you, not many bows will be taut-drawn, nor will there be serried
 slings, when Ares brings together his melee
 in the plain—but there will be grievous work of swords:
 for that is the sort of battle in which these men are skilled
 the lords of Euboea famed for their spears ...

Fr. 3 West = Plutarch, *Theseus* 5.2–3

ἀλλ' ἄγε σὺν κώθωνι θοῆς διὰ σέλιμα νηὸς
 φοίτα καὶ κίλων πώματ' ἀφελκε κάδων,
 ἄγρει δ' οἶνον ἐρυθρὸν ἀπὸ τρυγός· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς
 νηφέμεν ἐν φυλακῇ τῆιδε δυνησόμεθα.

But come, pass along with a bowl by the benches of the swift ship
 and tear the seals off the bulbous jars
 And slurp the red wine down to its leas: for we too
 will not be able to stay sober in guard duty like this.

Fr. 4 West = Athenaeus 483d

ἀσπίδι μὲν Σαίων τις ἀγάλλεται, ἦν παρὰ θάμνῳ,
 ἔντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἔθέλων·
 αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;
 ἐρρέτω· ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίω.

One of the Saioi is cock-a-hoop over my shield, which beside a bush
 —blameless weapon—I abandoned, against my will.
 But me myself I got to safety. What does that shield matter to me?
 Let it go! Next time I'll get one that is no worse.

Fr. 5 West = Ar. *Pax* 1298–9, 1301 (1–3), Strabo 10.2.17 & 12.3.20 (1–2),
 Plutarch *Inst. Lac.* 34 = *mor.* 239b (without αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τί
 μοι μέλει), Sextus Emp. *Pyrrh. hyp.* 3.216 (1–3, but in 3 reading αὐτὸς
 δ' ἐξέφυγον θανάτου τέλος)

ξείνια δυσμενέσιν λυγρὰ χαριζόμενοι
Bestowing on the foe grievous guest-gifts
Fr. 6 West = Σ Sophocles *Electra* 96,
Suda s.vv. ἐξένισεν and ξένια καὶ ξενίζω

πολλὰ δ' ἔμπλοκάμου πολιῆς ἀλὸς ἐν πελάγεσσι
θεσσάμενοι γλυκερὸν νόστον
and many times in the expanses of the grey brine with its fair curls
they prayed for a sweet return home
Fr. 8 West = Σ Apollonius Rhodius 1.824

εἰ κείνου κεφαλὴν καὶ χαρίεντα μέλεα
Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἴμασιν ἀμφεπονήθη
(Archilochus, lamenting his sister's brother lost at sea,
says that he would have borne the disaster with greater restraint)
if that man's head and graceful limbs
had had Hephaestus do his work upon them wrapped in clean garments
Fr. 9.10–11 West = Plu. *de aud.poet.* 6 = *mor.* 23b

οὔτε τι γὰρ κλαίων ἰήσομαι, οὔτε κάκιον
θήσω τερπωλᾶς καὶ θαλίας ἐφέπων.
For neither by weeping shall I heal myself, nor shall I make it worse
by going to jollifications and banquets
Fr. 11 West = Plu. *de aud.poet.* 12
= *mor.* 33ab, Tzetzes *Alleg. Homer.* Ω 130ff

τκρύπτομεν † ἀνιηρὰ Ποσειδάωνος ἄνακτος
δῶρα.
We hide away the painful gifts of the lord Poseidon
Fr. 12 West = Σ [Aes.] *Prometheus Vincetus* 616 on δωρεάν

κῆδεα μὲν στονόεντα Περικλεες οὔτε τις ἀστῶν
μεμφόμενος θαλίης τέρπεται οὐδὲ πόλις·

τοίους γὰρ κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
 ἔκλυσεν, οἰδαλέους δ' ἀμφ' ὀδύνης ἔχομεν
 πνεύμονας. ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν
 ὦ φίλ' ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν
 φάρμακον. ἄλλοτε ἄλλος ἔχει τόδε· νῦν μὲν ἐς ἡμέας
 ἐτράπεθ', αἱματόεν δ' ἔλκος ἀναστένομεν,
 ἐξαῦτις δ' ἐτέρους ἐπαμείψεται. ἀλλὰ τάχιστα
 τλήτε, γυναικεῖον πένθος ἀπώσάμενοι.

Our cries of mourning for the dead, Pericles, will draw none of our fellow-citizens' blame, and they will not take pleasure in banquets, nor the city either: for such are the men that the wave of the much-surging sea has washed down, and swollen by the pains are our lungs. But after all, the gods for irremediable woes, my friend, have set up endurance as a powerful medicine. One faces this at one time, one at another. For now it is us on whom it has turned, and we cry over a bloody wound, but another time it will move on to others. So quickly, choose endurance, thrusting away lament that is for women.

Fr. 13 West = Stobaeus 4.56 (παρηγορικά).30

Αἰσιμίδη, δήμου μὲν ἐπίρρησιν μελεδαίνων
 οὐδεὶς ἂν μάλα πόλλ' ἱμερόεντα πάθοι.

Aesimides, if one cared about the rebukes of the people nobody would enjoy very many lovely things.

Fr. 14 West = Orion, *Etymolog.* col.55.22.Sturz

Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλος ἔσκε μάχηται
 Glaucus, an ally is a friend only so long as he fights

Fr. 15 West = Aristotle, *Eth. Eudem.* H 2, 1236a33 (ὥσπερ ἡ παροιμία)

πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα Περικλεες ἀνδρὶ δίδωσιν
 Chance and Fate, Pericles, give everything to a man

Fr. 16 West = Stobaeus 1.6.3

πάντα πόνος τεύχει θνητοῖς μελέτη τε βροτεΐη
 It is toil and mortal attention that fashions everything for humans
 Fr. 17 West = Syrianus on Hermogenes, *Rhet. Gr.* 1.6.12 Rabe, attributed
 to Archilochus by Johannes Sicel. on Hermogenes, *Rhet. Gr.* 6.96.5 Walz

Appendix 2

The text of P.Oxy. 4708 fr. 1 lines 1–25 (= Archilochus fr. 17a Swift) as printed by Obbink (2006):

] [
 εἰ δὲ] . [. . . .] . [.] . . θεοῦ κρατερῆ[ς ὑπ' ἀνάγκης
 οὐ χρῆ] ἀν[α]λ[κεί]ην και κακότητα λέγει[ν·
 π]ήμ[α]τ' εὔ [εἰ]μ[ε]θα δι[η]α φυγεῖν· φεύγ[ειν δέ τις ὥρη
 και ποτ[ε] μ]οῦνος ἐών Τήλεφος Ἄρκα[σί]δης (5)
 Ἄργείων ἐφόβησε πολὺν στρατ[όν,] οἱ δὲ φέβοντο
 ἄλκιμ[οι,] ἦ τόσα δὴ μοῖρα θεῶν ἐφόβει,
 αἰχμητᾶί περ ἔοντε[ς.] εὐρρείτης δὲ Κ[αί]κος
 π]ιπτόντων νεκύων στείνετο και [πεδίου
 Μύ]σιον, οἱ δ' ἐπὶ θίνα πολυφλοισβοί[ο θαλάσσης (10)
 χέρσ'] ὑπ' ἀμειλίκτου φωτὸς ἐναίρο[μενοι
 προ]τροπάδην ἀπέκλινον ἐυκνήμ[ιδες Ἀχαιοί·
 ἀ]σπᾶσιοι δ' ἐς νέας ὠ[κ]υπόρο[υ]ς [ἐσέβαν
 παῖδές τ' ἀθανάτων και ἀδελφοί, [οὓς Ἀγαμέμνων
 Ἰ]λιον εἰς ἱερὴν ἦγε μαχησομένο[υς· (15)
 οἱ δὲ τότε β]λαφθέντες ὁδοῦ παρὰ θ[ιν] ἀφίκοντο·
 Τε]ύθραντος δ' ἐρατὴν πρὸς πόλιν [ἐ]ξ[έ]πεσον·
 ἔ]νθα [μ]ένος πνεῖοντες ὁμῶς αὐτο[ί] τε και ἵπποι
 ἀ]φρ[αδί]ηι μεγάλως θυμὸν ἀκηχέ[δατο·
 φ]άντο γὰρ ὑψίπυλον Τρώων πόλιν εἰσ[αναβαίνειν (20)
 αἶ]ψα· μ[ά]την δ' ἐπάτεον Μυσίδα πυροφόρο[ν.
 Ἡ]ρακλῆς δ' ἦντησ[ε] βοῶν ταλ[α]κάρδιον [υἱόν,
 οὔ]ρον ἀμ[ε]ίλικ[τον] δηίωι ἐν [πολ]έμ[ωι
 Τ]ήλεφον ὃς Δαναοῖσι κακὴν [τ]ό[τε] φύζαν ἐνόρσας
 ἦ]ρειδε [πρό]μαχος, πατρὶ χαριζόμενος. (25)
 . . .] [.] [
 . . .] . [.] . . . [.] . . [
 . . .] [.] . θα . [

My English translation of the text of *P.Oxy.* 4078 2-25 (= Archilochus fr. 17a Swift) as it was presented in Obbink 2006:

] stream[

[but if of a god through overpowering compulsion
 [one ought not] to call it lack of valour and cowardice.
 [Well did we hasten] to flee our [hostile woes]: [there is a right time] to flee.
 5 Indeed once, though alone, Telephus of the stock of Arcasus
 terrified into flight a large host of Argives, and they fled in fear,
 valiant men—indeed so much fear did the gods’ destiny bring—
 and spearmen though they were: and the broad stream of the C[aiacus
 was choked with corpses as they fell, as was the p[lain
 of Mysia: and they to the strand of the sea with its many breakers
 11 being slaughtered by the hands of a man without mercy
 turned their course pell-mell, these Achaeans with fine greaves,
 and gladly climbed into their swift-travelling ships,
 the sons and brothers of immortals, [whom Agamemnon]
 15 was leading to holy Ilion to fight.
 But at that time they had lost their way and reached the strand
 and put ashore at the lovely city of Teuthras,
 and there, snorting might, they and their horses alike,
 because of their witlessness their spirit was mightily cast down:
 for they thought that they were climbing up into the high-gated city of the Trojans
 21 forthwith—but to no purpose did they tread wheat-growing Mysia.
 [But Heracl]es came to face them, shouting to his stout-hearted [son],
 an implacable bulwark in the war with the foe,
 Telephus, who then struck cowardly flight into the Danaans as he pressed
 forward before the
 25 lines, giving pleasure to his father.

Appendix 3

Supplements to P.Oxy. 4708 fr. 1, line 3:

Obbink 2005: [νῶτ’] ἐ[τρειψά]μεθ’ ἀ[ΐψ]α φυγεῖν
 ‘we turned our backs immediately to take flight’

Obbink 2006: [π]ήμ[α]θ' εὔ [εἴ]μεθα δ[ῆ]α φυγεῖν
 (West had proposed εἴμεθα)
 '[well did we hasten] to flee our [hostile woes]'

Bowie *ap.* Obbink 2006:

ἐπιστά]μεθ' α[e.g. [νῶι δ' ἐπιστά]μεθ' α[ἴψ]α φυγεῖν,
 'we two know how to take flight immediately' OR
 [π]ή[ματ' ἐπιστά]μεθ' ἄ[λλ]α φυγεῖν
 'we know how to escape from other woes'

Bowie 2010: ἤ[ρω] ἐδεξά]μεθ' ἄ[νδρ]α φυγεῖν· φεῦγ[ον γὰρ Ἀχαιοί ...
 'we have received a tradition that a warrior who was a hero fled: for
 the Achaeans began to flee ...'

Appendix 4

The order of poets' elegiac works in notices in Diogenes Laertius and the Suda:

Semonides: Suda Σ 446

Σιμωνίδης, Κρίνειω, Ἄμοργῖνος, ἱαμβογράφος. ἔγραψεν ἐλεγείαν
 ἐν βιβλίοις β', ἱάμβους. γέγονε δὲ καὶ αὐτὸς μετὰ ζ' καὶ υ'
 He wrote an elegy in 2 books, and iamboi.

Solon: Suda Σ 776

... ἔγραψε νόμους Ἀθηναίοις, οἳ τινες Ἄξονες ὠνομάσθησαν
 διὰ τὸ γραφῆναι αὐτοὺς ἐν ξυλίνοις ἄξοσιν Ἀθήνησι· ποίημα δι'
 ἐλεγείων, ὃ Σαλαμῖς ἐπιγράφεται· Ὑποθήκας δι' ἐλεγείας· καὶ
 ἄλλα

... a poem in elegiacs, which is entitled *Salamis; Admonitions* in elegy;
 and other things

Solon: Diogenes Laertius 1.61

γέγραφε δὲ δῆλον μὲν ὅτι τοὺς νόμους, καὶ δημηγορίας καὶ εἰς ἑαυτὸν ὑποθήκας, ἐλεγεία, καὶ τὰ περὶ Σαλαμῖνος καὶ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας ἔπη πεντακισχίλια, καὶ ἰάμβους καὶ ἐπωδοὺς

He of course wrote the laws, and public speeches and *Admonitions to himself*, *elegies*, and the work on Salamis and the constitution of Athens, 5000 lines, and iamboi and epodes.

Tyrtaeus: Suda T 1205

... ἔγραψε πολιτείαν Λακεδαιμονίοις, καὶ ὑποθήκας δι' ἐλεγείας, καὶ μέλη πολεμιστήρια, βιβλία ε' ...

... he wrote a *Constitution* for the Spartans, and *Admonitions in elegy*, and *War songs*, 5 books ...



**Reconfiguring Archilochus.
How have papyri and inscriptions changed perceptions
of Archilochus' iambic and elegiac poetry?**

Ewen L. BOWIE

Abstract

THIS paper explores the ways in which the publication of new texts preserved on papyri and inscriptions substantially changed our understanding of what a book of Archilochus' iambic or elegiac poetry would have been like. The papyri (of which the first was published in 1891, but the majority in the 1920s and 1950s) showed that Archilochus' *iamboi* had at least as much narrative as invective—narrative relating to *polis* concerns like war (also attested in epigraphic snippets) and to the private, and especially sexual, life of the *persona loquens*. This last was most strikingly shown by the Cologne epodes published in 1974. The elegiac corpus, whose few quoted poems or fragments were chiefly sympotic and encouraged a view of Archilochus' poetic *persona* as anti-heroic, benefited less than *iambi* from papyrus finds until in 2005 the Oxyrhynchus 'Telephus' was published. Its 25 lines narrating Telephus' rout of the Achaeans who disembarked in Mysia, mistaking it for Troy, corroborated the underexploited indications of Longinus and Dio that Archilochus used elegiacs for mythical narrative.



Ritual gone wrong in *Demetrius–Antony*: Or, ‘you’re not a deity, you’re a very naughty boy’^{*}

Christopher PELLING

MY SUB-TITLE is drawn from Monty Python’s *Life of Brian*. The crowd has got the idea that Brian, hapless Brian, is the Messiah. His mother tries to ward them off—‘he’s not the Messiah, he’s a very naughty boy’—but it doesn’t work. Brian has to appear himself, and tries to persuade the crowd not just that he isn’t the Messiah but that they don’t need a Messiah at all: ‘you’re all individuals.’ ‘Yes’, they all cry back in unison: ‘we’re all individuals’—which seems rather to miss the point. So crowd and principal are not really functioning together properly; and that notion of the need for harmony, for everyone to get the idea and know what part to play if ‘ritual’ is to work properly, is going to be quite relevant here. So, unsurprisingly in this pair, will the notion of ‘naughty boys’: here the proem to *Demetrius* leaves the reader in no doubt about what to expect (*Dtr.* 1.5–8).

It will already be clear that I am interpreting ‘ritual’ quite loosely: I shall simply be focusing on a series of scenes where the principals are centre-stage and conducting some sort of performance, crowds or other observers are reacting to them, and questions of divinity and of human–divine interaction are central. ‘Centre-stage’—I have also already drifted into theatrical imagery, and that too may not be coincidental in this pair where hints of the theatre are so recurrent.¹ That is how the transition from one *Life* to the other is managed: ‘Now that the Macedonian drama is complete, it is time to bring on the Roman one’ (*Dtr.* 53.10). The last words of the pair are similar: Antony ‘took himself off’, ἐαυτὸν ἐξήγαγεν (*Ant.* 93[6].4). Perhaps it is not too much of a jump from ‘ritual’ to ‘the-

^{*} This is a mildly expanded version of a paper given at the conference on ‘Ritual and politics, individual and community’ at Rethymnon, 28–30 April 2017. My thanks to Lucia Athanassaki both for a memorable conference and stay and for her very helpful comments on the paper.

¹ DE LACY 1952; PELLING 1988, 21–22; DUFF 1999, 125 and 2004, 283–85.

atre' anyway, given the festival context of Greek drama, but in fact it is more the aspects of role-playing that will be relevant here: these too are a link between 'ritual' and theatricality, one that has sometimes been foregrounded in ritual scholarship.² Whether this points to a deeper 'tragic' texture in Plutarch's narrative, and if so what we might mean by that, are further questions, and important enough to require separate treatment elsewhere.³

DEMETRIUS

As far as it goes, *Demetrius* fits a Pythonesque approach quite well, if we substitute 'not a deity' for 'not the Messiah': there is indeed a contrast between the man's divine acclamation, and his very un-divine reality, with a suggestion that it is really rather naughty to think of someone, especially oneself, in those terms. There are many suggestions of divine role-playing and, unlike poor Brian, Demetrius seems only too willing to go along with it. We need to remember too that Alexander is in the background of *Demetrius* as a sort of absent presence, a model for Demetrius to emulate and against which he will be gauged⁴ just as Caesar lurks behind Antony—and Plutarch's audience will doubtless be aware that contestable divinity was a large issue for both Caesar and Alexander. The knowledge of Roman imperial cult will be part of that audience awareness too, together with the need for subject peoples to play along: certainly the notion of mighty humans receiving divine honours will not be strange, nor—importantly—will the knowledge that those mighty individuals can wear that mantle more or less deftly and considerately. And, most certainly, deft considerateness is not Demetrius' strength. He enjoys the dressing up: he has that marvellous cloak, 'a magnificently pretentious work, with a representation of the *kosmos* and the heavenly bodies' (*Dtr.* 41.7). Judith Mossman has recently written very well about that.⁵ But even that misfires: the robe was left half-finished when Demetrius' power was overthrown, and no later king presumed to wear it despite all their pretensions to magnificence (*Dtr.* 41.8). There is more to him than just a fake or a flop—Mossman has shown that—but he is still not doing it right.

² Especially in the work of Victor Turner with its emphasis on 'social dramas', e.g. TURNER 1974.

³ PELLING 2016, with references to further scholarship.

⁴ MOSSMAN 1992.

⁵ MOSSMAN 2015.

It is particularly at Athens that he is very naughty indeed. Not immediately, it must be said: they had quite a lot to thank him for.

He not merely drove Cassander out of Attica ... but also liberated the Greeks south of Thermopylae and made Boeotians their allies and took Cenchreae; he took Phyle and Panactum, fortresses of Attica that Cassander had garrisoned, and gave them back to Athens. (Demetrius 23.2–3)

The Athenians duly responded with flatteries (κολακεῖαι) that even outdid those of earlier (and there had been plenty, 10–13): now the *opisthodomos* of the Parthenon was to be his residence, and Athena, so it was said, was welcoming him as her guest (23.4–5).

It did not go well. As Plutarch primly says, ‘he did not conduct himself well, nor was he the sort of gentle guest appropriate to a virgin’ (23.5); he might at least have shown her some respect as his big sister, ‘for this is how he wanted her to be styled’ (24.1). One familiar literary theme was that of theoxeny, when a mortal unwittingly acts as host to a visiting god; the point is normally that the mortal behaves extremely well and is rewarded for it—Philemon and Baucis in Ovid, Hecale and Molochus in Callimachus, and Abraham and Sarah in the Old Testament.⁶ Now we have a sort of theoxeny in reverse, with a god acting as host to a mortal, and one that goes badly wrong. It was not just that Demetrius turned it into his own personal brothel, with all the famous prostitutes of the day, Chrysis and Lamia and Demo and Anticyra: no, that was the better part. There were all the outrages too against free-born boys and citizen wives, most of which ‘it is not appropriate to recount out of respect for the city’ (24.2), though Plutarch does include one scandal involving a pretty boy driven to a nasty suicide (24.4–5). The *Parthenon*, of all venues, is not the right place for such extremely unvirginal behaviour, and Athena is the least appropriate of deities.⁷

What of rapport with the Athenians as a whole? Admittedly, they started it, with all those ‘flatteries’; it was they, as proxies for Athena herself, who invited him in. Earlier the excessiveness of their fawning

⁶ Philemon and Baucis: Ovid, *Met.* 8.616–724. Hecale and Molochus: Call., *Hec.* Abraham and Sarah: *Genesis* 18.1–16.

⁷ The stories grew to be more lurid even than those in Plutarch’s versions: Clement of Alexandria says that the Athenians even offered him Athena as a bride, but he did not fancy marrying a statue and preferred Lamia (*Protr.* 4.54.2–6, with O’SULLIVAN 2007/8 and MÜLLER 2010, 569–70).

played its own part in turning Demetrius to the bad (13.3, cf. 18). But they clearly do not like what is happening now. The demagogue Stratoles introduces a decree to define whatever Demetrius might do as ‘holy in the eyes of the gods and righteous in the eyes of humans’. One of the better sort (*kaloï kagathoi*) said he must be mad; the response was ‘no—he’d be mad not to be mad’ (24.9–12). Things do not get any better. A few chapters later, Demetrius is demanding to be initiated into the Mysteries, even though it is the wrong month, and the Athenians have to rename the month to accommodate him (26.1–3). All this is clearly not going to end well, largely for human reasons⁸—but it may be that the gods will be playing a part as well.⁹ They had already shown their displeasure when the sacred *peplos*, now with images sacrilegiously added of Demetrius and Antigonos alongside Zeus and Athena, was struck by a storm in mid-procession and rent apart, and hemlock sprouted next to Demetrius’ altar (there were other portents too, 12.3–6); then there will be further bad omens before the battle of Ipsus (29).

In *Demetrius*, then, it is skilfully done, but it is still a version of the pattern from which we started. Demetrius is playing god; he is behaving very badly; and there is eventually a failure of rapport with those around him, even if the Athenians themselves have to take some of the blame for nudging him in that direction.

This notion of ‘rapport’ is important for Plutarch’s presentation, and probably for the real history of Demetrius too.¹⁰ Principal and onlookers need to work together if a ritual or a festival is to go well. This has been an important theme in the work of Catherine Bell, for instance, with a firm insistence on the way that ritual must be seen in its social context and, like other ideologies, ‘is in dialogue with, and thus shaped and constrained by the voices it is suppressing, manipulating, echoing’: it is a matter of ‘negotiated appropriation of the dominant values’ rather than simply social control, and the negotiation has to take into account

⁸ His later ups-and-downs at Athens are described in human terms: *Dtr.* 34, 46.

⁹ So, very plausibly, KUHN 2006, 275–77 (‘Failed ritual communication through “divine intervention”’).

¹⁰ On the historical truth of all this see KUHN 2006, esp. 272–75 on the *opisthodomos* residence and 266–69 on the shifting of the Mysteries; WHEATLEY 2003 on the role of Lamia; and esp. MÜLLER 2010, who explores Demetrius’ flaunting of his sexual behaviour as a deliberate policy, advertising himself as a favourite of Aphrodite. This, Müller emphasises, was unwelcome to the Athenian public, and their reluctance to respond sympathetically helps to explain the policy’s collapse.

the dominated as well as the powerful, with a response from below that is typically a 'patchwork' of 'consent' and 'resistance'.¹¹ The consent may also only be provisional, a hope and an encouragement for the future as much as a confident statement of current reality.¹²

In a classical context W. R. Connor developed a similar insight in an outstanding paper a generation ago.¹³ His primary focus was the story about Peisistratus that prompted Herodotus' bewilderment that the Athenians, so famous for their sophistication, could be so taken in. It was the dressing—costume again!—of a particularly tall and handsome young woman as Athena, and the proclamation that she was bringing Peisistratus home in triumph (Herodotus 1.60).¹⁴ Connor focused, with parallels from the Middle Ages and Renaissance, on the way that particular rituals were deeply embedded in the cultural expectations of a community and were a two-way thing, with the community sending messages to the great individuals as well as being subject to their propaganda.¹⁵ In a festival everyone has a part to play, onlookers as well as central players: Athenians need not have been so gullible as Herodotus thought, and their playing along with Peisistratus' pretence need not mean that they were deceived (any more than a British festival with a local woman playing a role on horseback need have viewers thinking they were seeing a real Lady Godiver), only that they were entering into the spirit of the occasion and signalling a readiness to go along with Peisistratus at least for the moment.¹⁶ The right parallel for such willing role-playing might be with carnival or Mardi Gras, with again the

¹¹ BELL 1992, esp. Part III ('Ritual and Power'): quotations from, respectively, pp. 191, 182, and 208.

¹² Cf. KOWALZIG 2007, 38, with particular reference to archaic and classical Greece: 'Ritual invents a social reality and hopes that this proposal may appeal. It claims a truth but it defies any means of verification of this truth. The ceremonial invocation of *communitas* is therefore a tool in the creation, maintenance and transformation of social relations between participants.'

¹³ CONNOR 1987.

¹⁴ OGDEN 1999, 263 and 2011, 229–30 suggested that Peisistratus' parading of 'Athena' served as a model for Demetrius now: cf. MÜLLER 2010, 569.

¹⁵ For this emphasis on ritual as communication see also the papers in STAVRIANOPOULOU 2006, esp. the editor's introduction (7–22).

¹⁶ 'The populace joins in a shared drama, not foolishly, duped by some manipulator, but participating in a cultural pattern they all share' (CONNOR 1987, 44, on a similar procession featuring Anthia in Xenophon of Ephesus 1.2); 48, 'The citizens are not naïve bumpkins taken in by the leader's manipulation, but participants in a theatricality whose rules and roles they understand and enjoy.'

crowds bonding with the principals and generating an atmosphere of mutual goodwill and bonhomie. This analogy only goes so far, and need not imply that the Athenians were either wholly accepting or wholly sceptical about any ‘divinity’ of Demetrius—doubtless some ‘believed’, some did not, and some believed but in a different way from normal belief¹⁷—but they will all have appreciated what role they were expected, for the moment, to play. They will also have known that this was only part of the way that the king should treat and be treated by his people, and would have hoped that Demetrius would know that too.

The communication failed; the rapport was not there. One way of putting it would be that Demetrius did not play the divine role properly. ‘If Demetrius was a true god ... he should behave as such. If he had divine powers, he should use them. ... If Demetrius did not listen to the prayer of the Athenians, he could not expect continuation of his godlike honors.’¹⁸ Another possibility is that Demetrius was simply refusing to play: such ostentatious misbehaviour ‘was above all a way for the king to convey that he had no intention of fulfilling the expectations of the city which, by housing him there [in the Parthenon], was trying to persuade him to be a protector as attentive as the poliadic goddess herself.’¹⁹ Or—and this may be closer to Plutarch’s own reading—it may be more a matter of his misunderstanding the ritual’s framing, for another aspect of carnival, as of other forms of ritual, is that it is time-limited and marked off as different and special. People play roles for a day, then put them aside and return to everyday life. You might be seen as a god today, just as in another sort of carnival you may be a lord of misrule, playing a part in a world turned upside down; part of the point of the ritual might even be an edginess that the role-playing may blur over the

¹⁷ This last category reflects one of the answers to the question ‘did the Greeks believe in their myths?’ considered by VEYNE 1988; cf. PRICE 1984, 9 on the ‘symbolic’ belief that he thought typified imperial cult. Nor should we neglect the godly suggestions that might impress even those most sceptical of Demetrius’ status: ‘what makes a god a true god is his ability to communicate with mortals and listen to their prayers, as opposed to mute images. Demetrius is “true” because of his visible and effectual presence, in the same way as all other gods who are present and make manifestations of their power are true gods’ (CHANOTIS 2011, 180). Chaniotis is discussing the ithyphallic hymn to Demetrius of 291 or 290 BC (Duris of Samos *FGrH* 76 F 13 = Athen. 6.253d–f), which contrasts Demetrius’ active presence with mere statues of wood and stone.

¹⁸ CHANOTIS 2011, 186–87: cf. previous note.

¹⁹ AZOULAY 2017, 132.

drunken evening and endanger normal life in the hungover morning after; but when it goes well the world will turn itself the right way up again. Bakhtin (1968) wrote brilliantly about this in his work on Rabelais, and classicists have exploited those insights when writing on Aristophanes and Old Comedy.²⁰ One particularly interesting application to real history was developed in le Roy Ladurie's *Carnival in Romans* (1979), a sixteenth-century case where it all went wrong in that city of southern France, when the edginess turned very nasty, the roles played in the carnival were not laid aside, and the Mardi Gras festivities ended in a massacre for the community. So the collective role-playing—that rapport and harmony, that communication, that ‘negotiation’—is most important if ritual, festival, carnival is to work. But it can go wrong, especially when the time comes for the roles to be laid aside and for normality to resume.

That is one of the things that went wrong with Demetrius, and in Plutarch's view he was not the only one: the Hellenistic kings as a whole went astray when they responded to being hailed as kings and started wearing the diadem.²¹ This made them behave

... in the same way as tragic actors, when they put on royal robes, alter their gait, their voice, their deportment and their mode of address. (*Demetrius* 18.5)²²

The kings too changed the way they treated their subjects, becoming more casual and violent. Tragic actors know when to switch roles; the kings did not—did not even understand that they *were* role-playing—and thus badly misjudged their audience.²³ Demetrius for one was

²⁰ E.g. HENDERSON 1990; GOLDHILL 1991, 176–88. For some reservations, PELLING 2000, 125–26.

²¹ This is not the only sideswipe at other Hellenistic kings, especially Seleucus (32.7–8 and he comes out badly from 47) and Lysimachus (31.3, 51.3–4, and in the earlier bad-tempered exchanges at 20.8 and 25.8–9). For the way that Demetrius sets the pattern for Hellenistic monarchy see WEBER 1995, 299–399 and TATUM 1996, 142: ‘the biography of Demetrius could scarcely escape becoming a commentary on Hellenistic kingship’. Tatum similarly emphasises the theatrical role-playing and Demetrius’ failure to produce a reality to match the semblance.

²² Translations from *Demetrius* and *Antony* are taken, with rare adaptations, from the Penguin translations of Scott-Kilvert, as revised for *Demetrius* by Duff (SCOTT-KILVERT and DUFF 2011) and for *Antony* by myself (SCOTT-KILVERT and PELLING 2010).

²³ Such misreadings have parallels elsewhere: ‘Ritualization both implies and demonstrates a relatively unified corporate body, often leading participants to assume that

shocked to discover that what he had been taking as genuine goodwill from the Athenians was in fact pure pretence, something to abandon at the first opportunity (30.5). He had taken the role-playing for the reality. Later he makes a similar misjudgement with the Macedonians and they belie his expectations by going over to Pyrrhus (44.7–8). The image-system recurs:

He went to his tent (σκηνή), and just as if he were an actor rather than a real king, he put on a dark cloak instead of that tragic (or ‘theatrical’, τραγικῆς) one, and slipped away unnoticed.

(*Demetrius* 44.9)

He has a bounce-back or so still to come, but he does now recognise that the role has to be put aside. In his new humbled state he is glimpsed by an observer in Thebes, who quoted from the proem to the *Bacchae*:

Changing his godhead into mortal form,
He comes to Ismene’s waters and to Dirce’s stream.

(*Demetrius* 45.5 = Eur. *Bacch.* 4–5)

Yet for Dionysus in the *Bacchae* that was just a disguise for the genuine divinity beneath. For Demetrius the ‘mortal form’ is the reality, newly acknowledging the truth that has always been there.²⁴

In the last chapter of the *Life* the themes of theatre and ritual meet up, with Demetrius’ elaborate and extravagant funeral rites described as ‘tragic and theatrical’ (τραγικὴν ... καὶ θεατρικὴν, 53.1), and crowds in every city throwing garlands on to the barge-borne cortège as it passes. It is a dark sort of rapport with the onlookers that he finally achieves.

there is more consensus than there actually is. It leads all to mistake the minimal consent of its participants for an underlying consensus or lack of conflict...’ (BELL 1992, 210: the example she has there been discussing is drawn from post-colonisation South Africa, where a tribal ritual both acknowledged white power and afforded strategies for psychological resistance).

²⁴ The observer’s tone is hard to judge. Plutarch says the quotation was delivered wittily, literally ‘not unpleasantly’ (οὐκ ἀηδῶς), but it is unclear if the wit was sympathetic or mocking. Even if we take it as meant well (cf. MOSSMAN 2015, 157, ‘a rejection of the idea that Demetrius is just an actor shorn of his costume; he is a god in disguise’), the narrative may suggest that the observer is in that case over-generous. MONACO 2011/12, 52 takes it as mocking, an instance of the ‘dark humor’ she identifies as a feature even of the second, more ‘tragic’ half of the *Life* (cf. 28.1): such passages ‘serve to undermine Demetrius’ self-perception’ (MONACO 2011/12, 56). The mirroring tragic quotation at the end of the next chapter (46.10) is certainly sardonic.

ANTONY

One of the most famous scenes in *Antony* echoes that funeral barge of Demetrius, but it is now so much lighter.

She came sailing up the river Cydnus in a barge with a poop of gold, its purple sails billowing in the wind: the oars were silver, and the rowers kept time to the music of flute, pipe, and lyre. Cleopatra herself reclined beneath a canopy of cloth of gold, dressed up as Aphrodite, as we see her in paintings, while on either side to complete the picture stood boys costumed as Cupids, who cooled her with their fans. Instead of a crew the barge was lined with the most beautiful of her waiting-women attired as Nereids and Graces, some at the rudders, others at the tackle of the sails, and all the while an indescribably rich perfume, exhaled from innumerable censers, was wafted from the vessel to the river-banks. Great multitudes accompanied this royal progress, some of them escorting the queen on both sides all the way from the river, while others hurried down from the city to gaze at the sight. Gradually the crowds drifted away from the market-place until eventually Antony was left sitting quite alone on his tribunal, and the word spread on every side that Aphrodite was coming to revel with Dionysus for the happiness of Asia. (*Antony* 26.1–5)

There is so much one can say about that wonderful passage—how the various senses are involved, with music (there were flute-players and sacred music in the *Demetrius* scene too) and perfume as well as the gold, silver and purple, then the queen's own portrayal 'as we see it in paintings'; whether it is all *true* (I believe more of it than many would); whether perhaps it at least captures what a great ritual procession at Alexandria might have been like.²⁵ It certainly scores high on that scale of rapport and harmony. It is not only Cleopatra; her attendants are role-playing too, those Cupids and Nereids and Graces; and the whole crowd is inspired to join in the spirit of the occasion. Nor is it a scene to enrapture Antony alone—indeed he is the one person who is not there, left alone (as Shakespeare puts it²⁶) to whistle to the air in the market-

²⁵ On these aspects see PELLING 1988, 186–88.

²⁶ *Antony & Cleopatra* 2.2.221.

place—but to enrapture everyone. And do they think she is really Aphrodite? For Plutarch, probably not, even though in genuine Egyptian tradition Cleopatra might have been regarded as a goddess incarnate; she is just ‘dressed up’, κεκοσμημένη, ‘as in paintings’, γραφικῶς, ‘as Aphrodite’. The crowd are themselves turning the *aduentus* of Cleopatra into a ceremony, even a ritual, and that final ‘for the happiness of Asia’ has a mix about it of statement and of optimistic prayer—the crowd, perhaps, sending a message to Cleopatra? Ideas of a sacred marriage, a ἱερὸς γάμος like that of Zeus and Hera in *Iliad* 14, are not far away:²⁷ Plutarch has made sure of that in the previous chapter when Q. Dellius had first invited Cleopatra to ‘come to Cilicia, decked in all her splendour’ (25.3), quoting exactly that line from the *Iliad* when Hera first conceives the idea of travelling to Ida to seduce Zeus (*Il.* 14.162). A ἱερὸς γάμος should indeed promote the prosperity of the land: in the *Iliad* the earth sends up foliage, clover and saffron and thick soft hyacinthos beneath the couple as they make love (*Il.* 14.346–52). That prayer for the prosperity of Asia is as one might expect.

Except that it does not happen (any more than the lovemaking of Zeus and Hera was very good for anyone in the *Iliad*). Cleopatra/Aphrodite is ‘coming in revel *with Dionysus*’, for this passage is one of a pair. A few chapters earlier we had Antony in Ephesus:

When Antony made his entry into Ephesus, women dressed as Bacchantes and men and boys as satyrs and Pans marched in procession before him. The city was filled with wreaths of ivy and thyrsus wands, the air resounded with the music of harps, pipes, and oboes, and the people hailed him as Dionysus the Benefactor and the Bringer of Joy. (*Antony* 24.4)

That apparently again scores high on the participation scale, and again a message is sent upwards to the principal himself. But the way it goes on shows the emptiness of that ‘for the happiness of Asia’:

Certainly this was how some people saw him, but to the majority he came as Dionysus of Savagery and Wildness, for he

²⁷ Sacred marriage ideas have also been thought relevant in the cases of Peisistratus (BERVE 1967, 545; CONNOR 1987, 42–3 is doubtful) and Demetrius (OGDEN 1999, 263–64 and 2011, 229), though in those cases the marriage would be a more paradoxical one with virginal Athena: Ogden suggested that for Demetrius Lamia might be a symbolic stand-in for the goddess. MÜLLER 2010, 569 preferred to think of a sacred marriage of Demetrius with Aphrodite.

stripped many noble families of their property and gave it away
to rogues and flatterers.... (Antony 24.4)

... and more, a lot more, on all the sufferings of Asia as Antony squeezes the province dry. Here too there are smells of incense; but the music is not just of those acclaiming harps, pipes, and oboes, but a 'mixture of paeans and of groans of despair'. It is not that Antony has got Dionysus wholly wrong, the way Demetrius got Athena wrong: the first part of the chapter has dwelt on him as party-giver and reveller, and he is good at that. But Dionysus is a complex figure, 'most dreadful and most gentle to mortals' (Eur. *Bacch.* 861), and for the Ephesians the savagery is what now matters. This 'carnival' atmosphere is going almost as badly wrong as it did in le Roy Ladurie's *Romans*.

How similar is this to *Demetrius*, and to the simple model from which we started? Antony is certainly being 'naughty'. But it is already more complex, as so often second *Lives* provide an intricate variation on the pattern introduced by the first.²⁸ One reason is that complexity of Dionysus. Another, as Plutarch hastens to explain, is that this was not *just* a case of a man behaving badly; it was more a matter of Antony's simplicity, his ἀπλότης, which meant that he did not realise much of what was going on (24.9–12). And of course that ἀπλότης left Antony terribly vulnerable to the flatterers—a continuous theme from *Demetrius*—and especially to that most skilful flatterer of all, Cleopatra (29): the mistress of many-sidedness, ποικιλία, so that a man of 'singleness', ἀπλότης, is wholly out of his league.

Not that Antony is as simple, or single, as all that. At Alexandria he is in his element, boisterous and rumbustious, dressing up along with Cleopatra as ordinary folk—dressing up again—and cheerfully going out on the streets at night, beating up the odd passer-by; and the Alexandrians loved it, 'saying that he wore his tragic mask for the Romans and the comic one for them' (29.4). At Athens he is contrastingly unpretentious and restrained, joining in learned discussions and being initiated in the *Mysteries*, and doing so in the right way (22.2–3): Demetrius' initiation, we remember, was very different (*Dtr.* 26.1–3, p. 44). Antony's dressing up is different too, for he would put on Athenian dress and go out in public with the rods of an Athenian gymnasiarch rather than his Roman *fascēs*, then go wrestling in an egalitarian way with the young

²⁸ PELLING 1986 and 1988, 18–26. The present paper expands those remarks in a further direction.

men (33.3–4). In real history it seems to have been around now that he started to encourage his identification with Dionysus at Athens, and there may even have been talk of another sort of sacred marriage, that with Athena,²⁹ but that emerges from other sources; Plutarch leaves those divine suggestions for later, and—significantly—for Alexandria rather than Athens or Rome (54.9). Even then it is a question of Antony being *hailed* as a new Dionysus, *προσαγορευόμενος* (60.5), rather than presenting himself as one: such self-identification is more in the style of Cleopatra (54.9). At Athens it is certainly a case of rapport and understanding, with the principal role-playing in a way that chimes with the locals and encourages communication in both directions. And it chimes all the more because such role-playing is *not* confined to festivals or special occasions, but is everyday.

Where Antony's touch is less certain is, paradoxically, at home with the Romans. Not all of it goes wrong. In the early chapters there was already a fair amount of dressing up, with mixed results. There was the scene when he arrived at dead of night, dressed as a servant, and mightily scared his long-suffering wife Fulvia (10.9–10); his flight from Rome, again dressed as a servant, was the trigger for the civil war (5.9), even though there was more to Caesar's motivation than that (6); that scene is then recalled when he fled once more in servant's dress from the senate on the Ides of March (14.1), but there he swiftly redeemed himself with a day or so of consummate statesmanship (14.4). One thing that certainly went well was his mimicking of Heracles. When Antony walked out in public, he would dress in such a way as to suggest Heracles with a great sword and a coarse cloak: that went with the heavy drinking and the sharing of food and jokes with his soldiers, especially jokes at the expense of his own love affairs (*Ant.* 4). It is again not a question of pretending *to be* Heracles: it was a matter of descent, as he claimed Heracleian ancestry through Heracles' son Antony. Here Antony is chiming in very well, and his troops' devotion will continue to be a major theme throughout the *Life*—or at least till Actium, for by then he is sharing his jokes and his life not with them but with Cleopatra. So it is once again more complicated than in the first *Life*, where Demetrius was simply misjudging his audience when he assumed that their goodwill was a matter of truth rather than semblance.

One ritual that Antony clearly gets wrong is that of the Lupercalia (February 44 BCE). Several times Antony tries to crown Caesar with a

²⁹ See my commentary on *Ant.* 33.6–34.1, PELLING 1988, 208–9 and 1996, 22–23.

diadem wrapped in laurel; several times Caesar fends him off. Every time Antony tries, the crowd show their displeasure; every time Caesar refuses, they cheer. What Caesar was in fact playing at here is a well-known historical crux, but the interesting thing for the moment is the differing emphasis in Plutarch's two treatments. In *Caesar* (61) he makes it clearer that everything is prearranged, presumably by Caesar himself; in *Antony* (12) Plutarch blames Antony's irresponsibility for everything.³⁰ It is one of several cases in the first part of the *Life* where Antony's stupid or self-indulgent behaviour imperils Caesar, and does so because he is so out of tune with public opinion at Rome (also 6, 9). So there is a mismatch between his chiming in with the troops and his failure to chime in with the crowd.

Then, if we jump ten years forward, there are various ceremonies in Alexandria: Plutarch divides them into two (50.3–7 and 54.4–9), but leaves open the possibility that they were the same, and that is probably the case.³¹ Plutarch first describes the celebration of the victory over Artavasdes of Armenia:

Antony captured him, brought him in chains to Alexandria, and led him in his triumph (ἔθριάμβευσεν). This was what particularly distressed those at Rome, who thought he was throwing away to the Egyptians the honourable and sacred rites of his own country as a gift on Cleopatra's account.

(*Antony* 50.6–7)

Then we have the Donations of Alexandria a few chapters later, with all the parade of his and Cleopatra's children in the national dress of the countries they were, presumably, one day to rule—Alexander with a Median tiara and headdress, Ptolemy with a Macedonian cloak and cap and diadem, and Cleopatra Selene marked out as future Queen of Egypt. Dressing-up again, one notices, this time of the children rather than himself. Unsurprisingly, this did not go down well at Rome: it seemed 'tragic' (or 'theatrical', τραγικήν) 'and arrogant and Rome-hating' (54.5)—μισοῤῥώμιον, an interesting word that seems a calque on the φιλοῤῥώμιος title that had been adopted by several eastern monarchs. Antony may be well in tune with the public of Alexandria, but he is not with the public at Rome, and Octavian—spin-doctor *extraordinaire*—is

³⁰ PELLING 1988, 144–45; 2011, 450–51.

³¹ PELLING 1988, 241 and esp. 249–50.

exactly the man to exploit all this (55, etc). So these ritual occasions are deftly used to make a point, not or not yet about the gods, but about the different peoples and cities—Alexandria, Athens, Rome—and the different national characteristics. Alcibiades, we recall, was Plutarch’s great case of the chameleon, the man who was so gifted at adapting his personality to the needs of whatever society or city he found himself in, Athens or Sparta or Persia (*Alc.* 23). Antony, so similar to Alcibiades in some ways, has something of the same—Antony at Athens is not the same as at Alexandria—but could have done with a little more.

Triumphs are going to be relevant again, with Cleopatra’s determination not to be led in triumph at Rome (84)—but this is discussed by Judith Mossman in a paper to appear elsewhere,³² and I will concentrate on other aspects of those final scenes. They are heralded by that marvelously eerie moment when ‘the God abandons Antony’, the inspiration for an equally marvellous poem by Cavafy, with an uncanny sound of night-time music as Dionysus leaves the city of Alexandria and leaves Antony to his fate (75). That is a sort of reverse κῶμος, as the θίασος (that is the word that is used) leaves rather than arrives at the party. We have seen that Antony’s relation to the gods, first Heracles and then Dionysus, is altogether more complicated than that of Demetrius to Athena; but it does not save him. More complex though he is, he falls into the same fate as Demetrius, rather as the more nimble Alcibiades eventually suffers the same destiny as the simpler and blunter Coriolanus.

And then there is Cleopatra. Frederick Brenk once argued that the whole *Life* is shot through with allusions to the cult of Isis and Osiris.³³ One part of the argument that works well is the reference to the end. In Isis’ case, it was a matter of reuniting the scattered bones of Osiris, restoring him to life, and ruling along with him in the underworld. Posthumous rule was not a possibility for the mortal couple, but their determination to be ‘partners in death’ was real enough: that was the title of the dining club which they set up in these final months, the Συναποθανούμενοι (71.4), to take the place of the ‘Inimitable Livers’ (28.2). That determination underpins Cleopatra’s lament at Antony’s tomb:

In our lives nothing could part us, yet it seems that death will
force us to change places. You, the Roman, have found a grave
in Egypt, and I, unhappy woman, will receive just enough of

³² MOSSMAN, forthcoming.

³³ BRENK 1992. MOLES 1993, 31–2 is unconvinced.

your country to give me room to lie in Italy. But if there is any help or power in the gods that dwell there, for those here have betrayed us, do not abandon your wife while she lives, and do not let yourself be triumphed over in my person. Hide me and let me be buried here with you, for I know now that the thousand griefs I have suffered are as nothing beside the few days that I have lived without you. (Antony 84.6–7)

And she wins: she has her own triumph over Octavian by manufacturing her own death. It ought to feel all wrong. The snake, rearing up on the royal headband, should symbolically be striking down the enemies of the Egyptian throne, not the queen herself.³⁴ But by now her own body, doomed by Octavian to survival and to the Roman triumph, has become hostile to her. Using the royal snake against the Queen herself is not a travesty after all. It feels right.

There is more too, more even to that lament. There is no refrain: that is unusual,³⁵ and all the odder as her two maidservants are with her and could echo her grief. But again it feels right. Cleopatra is like Antigone, who has nobody to echo her *kommos* as she goes to her death because the chorus prefers remarks like ‘it’s your own fault’ and ‘just like her father!’ (Soph. *Ant.* 806–82). The queen then bathes herself, then puts on her robe and her crown—she who was lying lowly on a mat in just a tunic to receive Octavian (83). Bathing the body; dressing it—dressing up again—in best clothes: she is holding her own funeral before she is dead. It again ought to feel dreadfully wrong, just as it does when Clytemnestra kills Agamemnon in a bath and embroils him in a wrap of kingly magnificence.³⁶ But it does not.

The gods may be guiding Rome towards empire, and there is more than a hint of that in the *Antony* (56.6). Yet Antony and Cleopatra have their own magnificence—losers, but marvellous losers. One thing that Shakespeare teased out of Plutarch’s narrative was that Cleopatra was a mistress of paradox: she ‘did make defect perfection’; she ‘makes hungry where most she satisfies’ (*A. & C.* 2.2.241–7); the winds that cooled her made her cheeks glow and ‘what they undid, did’ (2.1.209–10). There had earlier been talk of her bewitching charms (*Ant.* 25.6), and there is

³⁴ PELLING 1988, 319–20.

³⁵ PELLING 1988, 317, quoting ALEXIOU 1974.

³⁶ SEAFORD 1984; PELLING 1988, 320.

magic about her still. This is not ritual gone wrong after all, but ritual that—for her—she has contrived to be supremely right.

It is well done, and fitting for a princess
 Descended of so many royal kings.
 (Charmian at Shakespeare, *Antony and Cleopatra* 5.2.325–6)

Christopher Pelling
 Emeritus Regius Professor of Greek
 Christ Church, Oxford
chris.pelling@chch.ox.ac.uk



BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ALEXIOU, M. 1974. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Oxford.
- AZOULAY, A. 2017. *The Tyrant-slayers of Ancient Athens: A Tale of Two Statues* (transl. J. Lloyd: French original 2014). Oxford.
- BAKHTIN, M. 1968. *Rabelais and his World* (transl. H. Iswolsky: Russian original 1965). Cambridge, Mass.
- BELL, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford.
- BERVE, H. 1967. *Die Tyrannis bei den Griechen*. München.
- BRECK, F. E. 1992. Antony–Osiris, Cleopatra–Isis: the end of Plutarch’s *Antony*. In: STADTER (ed.) 1992, 159–82.
- CHANIOTIS, A. 2011. The ithyphallic hymn to Demetrios Poliorketes and Hellenistic religious mentality. In: P. P. IOSSIF, A. S. CHANKOWSKI, and C. C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. (Studia Hellenistica 51.) Leuven; Paris; Walpole, Mass., 157–95.
- CONNOR, W. R. 1987. Tribes, festivals, and processions; civic ceremonial and political manipulation in archaic Greece. *JHS* 107: 40–50.
- DE LACY, P. 1952. Biography and tragedy in Plutarch. *AJP* 73: 159–71.
- DUFF, T. 1999. *Plutarch’s Lives: Exploring Virtue and Vice*. Oxford.
- _____, 2004. Plato, tragedy, the ideal reader and Plutarch’s *Demetrios and Antony*. *Hermes* 132: 271–91.
- GOLDHILL, S. 1991. *The Poet’s Voice*. Cambridge.
- HENDERSON, J. 1990. The Demos and the comic competition. In: J. J. WINKLER and F. I. ZEITLIN (eds), *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*. Princeton, 271–313.

- KARANIKA, A. 2008. Greek comedy's parody of lament. In: A. SUTER (ed.), *Lament*. Oxford, 181–99.
- KOWALZIG, B. 2007. *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford.
- KUHN, A. B. 2006. Ritual change during the reign of Demetrius Poliorcetes. In: STAVRIANOPOULOU (ed.) 2006, 265–81.
- LE ROY LADURIE, E. 1979. *Carnival in Romans* (transl. G. Braziller: French original 1979). Paris.
- MOLES, J. L. 1993. Review of Stadter (ed.) 1992. *CR* 43: 29–32.
- MONACO, M. 2011/12. Folly and dark humor in the *Life of Demetrius*. *Plutarchos* n.s. 9: 49–59.
- MOSSMAN, J. 1992. Plutarch, Pyrrhus, and Alexander. In: STADTER (ed.) 1992, 90–108.
- _____, 2015. Dressed for success? Clothing in Plutarch's *Demetrius*. In: R. ASH, J. MOSSMAN, and F. TITCHENER (eds), *Fame and Infamy: Essays for Christopher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*. Oxford, 149–60.
- _____, forthcoming. Plutarch and the Roman triumph. *Hermathena*.
- MÜLLER, S. 2010. Demetrios Poliorketes, Aphrodite und Athen. *Gymn.* 117: 559–75.
- OGDEN, D. 1999. *Polygamy, Prostitutes and Death: the Hellenistic Dynasties*. Swansea.
- _____, 2011. How to marry a courtesan in the Macedonian courts. In: A. ERSKINE and LL. LLEWELLYN-JONES (eds), *Creating a Hellenistic World*. Swansea, 221–46.
- O'SULLIVAN, L. 2007/08. Marrying Athena: a note on Clement *Protrepticus* 4.54. *CJ* 103: 295–300.
- PELLING, C. 1986. *Synkrisis* in Plutarch's *Lives*. In: F. BRENK and I. GALLO (eds), *Miscellanea Plutarchea*. (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 8.) Ferrara, 83–96. Repr. in: C. PELLING, *Plutarch and History: Eighteen Studies*. London, 2002, 349–64 (ch. 16).
- _____, 1988. *Plutarch: Life of Antony*. Cambridge.
- _____, 1996. The triumphant period. In: A. K. BOWMAN, E. CHAMPLIN, and A. LINTOTT (eds), *The Cambridge Ancient History*, x.2: *the Augustan Empire, 43 B.C.–A.D. 69*. Cambridge, 1–69.
- _____, 2000. *Literary Texts and the Greek Historian*. London.
- _____, 2011. *Plutarch: Caesar*. (Clarendon Ancient History.) Oxford; New York.
- _____, 2016. Tragic colouring in Plutarch. In: G. ROSKAM, J. OPSOMER, and F. TITCHENER (eds), *A Versatile Gentleman: Consistency in Plutarch's Writings*. (Festschrift for Luc van der Stockt.) Leuven, 113–33.
- PRICE, S. R. F. 1984. *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge.

- SCOTT-KILVERT, I. and DUFF, T. 2011. *Plutarch: the Age of Alexander*. London.
- SCOTT-KILVERT, I. and PELLING, C. 2010. *Plutarch: Rome in Crisis*. London.
- SEAFORD, R. 1984. The last bath of Agamemnon. *CQ* 34: 247–54.
- STADTER, P. A. (ed.) 1992. *Plutarch and the Historical Tradition*. London.
- STAVRIANOPOULOU, E. (ed.) 2006. *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*. Liège.
- TATUM, W. J. 1996. The regal image in Plutarch's *Lives*. *JHS* 116: 135–51.
- TURNER, V. W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors; Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY.
- VEYNE, P. 1988. *Did the Greeks believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination* (transl. P. Wissing; French original 1983). Chicago and London.
- WEBER, G. 1995. Herrscher, Hof und Dichter. Aspekte der Legitimierung und Repräsentation hellenistischer Könige am Beispiel der ersten drei Antigoniden. *Hist.* 44: 283–316.
- WHEATLEY, P. V. 2003. Lamia and the Besieger: an Athenian hetaera and a Macedonian king. In: O. PALAGIA and S. V. TRACY (eds), *The Macedonians in Athens 322–229 B.C.* Oxford and Oakville (CT), 30–36.



Ritual gone wrong in *Demetrius–Antony*: Or,
'you're not a deity, you're a very naughty boy'

Christopher PELLING

Abstract

RAPPORT and mutual understanding are important to ritual: signals are sent out, and it is important that they are received in the right way. In *Demetrius and Antony* Plutarch traces the way in which ritual goes wrong and mutual understanding breaks down. Demetrius is greeted with divine honours, but misunderstands the terms on which the honours are paid: like other Hellenistic monarchs, he mistakes the show for reality, and does not know when it is time to lay the role-playing aside. In *Antony* the themes are juggled and re-sorted. At times Antony does achieve real rapport, with his men, with the Athenian public, at Alexandria; but he misjudges ritual at the Lupercalia, and much of his role-playing misfires badly at Rome. The pair ends with other ritual echoes as Cleopatra dies, echoes that might be expected to suggest a travesty of propriety but for her, paradoxically, seem exactly right.



Narrative suspense in Arrian's *Indikē* (29.9–31.9): the portraiture of Alexander and the exotic tradition intermingled*

Vasileios LIOTSAKIS

ARRIAN of Nicomedia, despite his contribution to our knowledge of the ancient world, constitutes one of the most neglected figures in narratological studies of ancient historiography. He managed to overcome the fact that he related events that took place four centuries before his own time, and bequeathed to future generations our most reliable historical accounts of Alexander the Great, the *Anabasis of Alexander* and the *Indikē*. However, although these works have been thoroughly examined as historical sources, little attention has been paid to their narrative features. The only specialized studies of this kind are a chapter in Hugo Montgomery's book, now fifty years old, Philip Stadter's seminal study of all the works of Arrian (1980), and a handful of more recent articles.¹ As a result, Arrian's shaping of his narrative remains a desideratum of modern scholarly inquiry into ancient historical writing. This paper aspires to shed light on his compositional strategies in the *Indikē*.

In particular, scarce attention has been paid to the narrative qualities of the *Indikē*,² with scholarly interest focusing traditionally on the reasons why Arrian decided to compose the work. The answers offered to date for this question approach the matter from two very different angles, starting either from (a) Arrian's compositional strategy or (b) the

* This study was written as part of the research project *Nearchus' 'Nostos': Narrative Suspense in Arrian's Indikē* during a CHS / Aristotle University of Thessaloniki Fellowship (2017–18). I wish to express my deepest gratitude to the CHS / AUTH for offering me this fellowship and to Prof. Lucia Athanassaki, Prof. Antonios Rengakos, and the anonymous readers of the journal *Ariadne* for their precious advices.

¹ MONTGOMERY 1965, 162–232; STADTER 1980; HIDBER 2004 and 2007.

² The most influential efforts to compare Arrian's and Strabo's use of Nearchus' account are those of PEARSON (1960, 119–25) and BOSWORTH (1988, 40–46). Cf. STADTER's (1980, 118–31, especially 128ff.) insightful remarks.

influence exercised on him by the earlier Greco-Roman literary tradition surrounding India. Concerning (a), it has aptly been observed that Arrian wrote the *Indikē* partly in order to avoid deviating from the main subject of the *Anabasis*, i.e. Alexander's military achievements.³ As for (b), the *Indikē* has also been seen as a reflection of Arrian's wish to be included in a canon of writers who have described in vivid colors the exoticism of Indian geography and its natural environment.⁴ Indeed, although repeatedly castigating those authors for offering untrustworthy accounts (*An.* 5.4.3–4; *Ind.* 3.4–6; 5.10–6.3; 9.4; 15.7),⁵ Arrian could not resist impressing his readers by mentioning in the first seventeen chapters of his work some of those remarkable features of this remote 'wonderland'.⁶

However, the question remains as to whether or not the exotic elements of the *Indikē* are aimed towards its main goal, namely to write an encomiastic account of Alexander. Arrian explicitly states in the *Anabasis of Alexander* that the *Indikē* should be seen by the reader as part of his oeuvre on Alexander (*An.* 6.28.6; *Ind.* 43.14). In this light, given the laudatory nature of the *Anabasis*, its satellite, the *Indikē*, should also be treated as a part of Arrian's romantic presentation of the imposing and groundbreaking nature of Alexander's expedition.⁷ This essay aspires to answer this question through a narratological approach of a specific—and, perhaps, the most distinctive—compositional feature of the *Indikē*,

³ STADTER 1980, 116–18; BRUNT 1983, 443–44; ZAMBRINI 1987, 139.

⁴ See, e.g., SCHWARZ 1975; STADTER 1980, 119–24; ZAMBRINI 1987; *HCA* II, 10. For ancient sources on the wonders of India, see MCCRINDLE 1901; REESE 1914 for accounts before Alexander; STADTER 1980, 114; ROMM 1992, 77–83, 85–91 on Ctesias (cf. VOFCHUK 2006, 105–8 on Pliny; 95–103 on Strabo). On Ctesias' *Indica* see *FGrH* 688; ROMM 1992, 86–92, 117, 120; VOFCHUK 2006; BECERRA ROMERO 2007; NICHOLS 2011, 18–36, 47–81. On Herodotus and India, see PUSKÁS 1983; ASHERI, LLOYD and CORCELLA 2007, 498–99. On Megasthenes' description of India, see ZAMBRINI 1985; FALCONI 2011. On Daemachus and his work on India, see SCHWARTZ, *RE* IV, 2 cols. 2008–09; SCHWARZ 1969 and 1975, 184–185. Iambulus' romance survives in summarized form in *D.S.* 2.55–60 and is also mentioned by Lucian (*VH* 1.3) and Tzetzes (*H.* 7.644). On Iambulus and his account, see, selectively, KROLL, *RE* IX, 1 cols. 681–683; TARN 1939; MOSSÉ 1969; SCHWARZ 1975, 181–85 and for further bibliography up to his time, 181 n. 2; WINSTON 1976; REARDON 1989; ROMM 1992, 48, 212; CIZEK 2006, 56–61; MONTANARI 2009; NISSAN 2009, 294–95; VON MÖLLENDORFF 2015.

⁵ On the passage from the *Anabasis*, see STADTER 1980, 114–15; *HCA* II, 225–27; *AAA* II, 465–67.

⁶ See, e.g., SCHWARZ 1975; STADTER 1980, 119–24; ZAMBRINI 1987; *HCA* II, 10.

⁷ SCHWARZ 1975; BRUNT 1983, 444.

namely its use of suspense. Drawing on modern findings in psychology, literary theory, and narratology, I argue that Arrian did not merely include the exotic descriptions found in his main source, Nearchus; rather, he incorporated these exotic elements into the main goal of his account, namely the creation of readerly suspense about the safety of the fleet and the embellishment of Nearchus' and Alexander's portraits.

In what follows, I offer a close reading of the two suspense-filled episodes of the digression in chs. 29.9–31.9, (i) that of the fleet's encounter with whales, and (ii) that of Nearchus' visit to Nosala, the mysterious sacred island of the Sun. Specifically, I will examine (a) the techniques through which Arrian stimulates readerly interest exclusively in those units (suspense on a local level), as well as (b) how these accounts also contribute to the creation of suspense with regard to the work's overall narrative goal, namely the survival of the Macedonian fleet (suspense on a global level).

First, however, some attention should be given to the place and criteria for successful suspense in historical accounts. Suspense as to how a story will end (the so-called "*Spannung auf das Was*") is undoubtedly hard to create, as the audience is often familiar from the outset with the outcome of the events related by the historian. However, it is also unanimously agreed that historical accounts can generate suspense as to how the story will unfold ("*Spannung auf das Wie*"), simply because the audience of a historical work cannot always know the sequence of events and certain incidents and facts of a historical episode in full detail.⁸ In Arrian's case, in the greater part of the *Indikē* (twenty six chapters), the historian narrates the voyage of the Macedonian fleet under Nearchus' command along the coast from the Indus delta to the Persian Gulf, a journey which, as he has already informed us in the *Anabasis*, ended happily (*An.* 6.28.5–6; 7.5.6; 7.19.3). Even for those who begin reading the *Indikē* without having read the *Anabasis* it can still be discerned that Arrian based his account on that of Nearchus (*Ind.* 20.1), and so that the latter ultimately succeeded in leading the fleet from the Indus to Babylon. However, we can still feel suspense about certain details of the voyage and, above all, about how many casualties the fleet will suffer

⁸ This is what GERRIG (1989) defines as "anomalous suspense" and what RENGAKOS (2005, 81–82) describes as suspense not concerning *what* will eventually happen but concerning *how* it will happen. On this kind of suspense in classical historiography, see on Herodotus and Thucydides, RENGAKOS 2006a and b; RENGAKOS 2011 and GRETHLEIN 2009, 159; MILTSIOS 2009, 484–85 on Polybius.

before the end of the mission. This is a detail we never discover, either in the *Anabasis* or in the *Indikē*.

The first episode is as follows:

Οικία δὲ πεποιήνται οἱ μὲν εὐδαιμονέστατοι αὐτῶν ὅσα κήτεα ἐκβάλλει ἢ θάλασσα τούτων τὰ ὅσα ἐπιλεγόμενοι <καὶ> τούτοισιν ἀντὶ ξύλων χρεόμενοι, καὶ θύρας τὰ ὅστέα ὅσα πλατέα αὐτῶν ἀλίσκεται ἀπὸ τούτων ποιέονται· τοῖσι δὲ πολλοῖς καὶ πενεστέροισιν ἀπὸ τῶν ἀκανθῶν τῶν ἰχθύων τὰ οικία ποιέεται.

Κήτεα δὲ μεγάλα ἐν τῇ ἔξω θαλάσῃ βόσκεται, καὶ ἰχθύες πολὺ μέζονες ἢ ἐν τῇδε τῇ εἴσω. καὶ λέγει Νέαρχος, ὅποτε ἀπὸ Κυΐζων παρέπλεον, ὑπὸ τὴν ἔω ὀφθῆναι ὕδωρ ἄνω ἀναφυσώμενον τῆς θαλάσσης οἷά περ ἐκ πρηστήρων βίβρα ἀναφερόμενον, ἐκπλαγέντας δὲ σφᾶς πυνθάνεσθαι τῶν κατηγεομένων τοῦ πλόου ὅτι εἶη καὶ ἀπ' ὅτου τὸ πάθημα· τοὺς δὲ ὑποκρίνασθαι ὅτι κήτεα ταῦτα φερόμενα κατὰ τὸν πόντον ἀναφυσᾷ ἐς τὸ ἄνω τὸ ὕδωρ. καὶ τοῖσι ναύτησιν ἐκπλαγεῖσιν ἐκ τῶν χειρῶν τὰ ἐρετμὰ ἐκπεσεῖν, αὐτὸς δὲ ἐπιὼν παρακαλεῖν τε καὶ θαρσύνειν, καὶ κατ' οὔστινας παραπλέων ἐγένετο, ἐς μέτωπόν τε κελεῦσαι καταστῆσαι ὡς ἐπὶ ναυμαχίῃ τὰς νέας, καὶ ἐπαλαλάζοντας ὁμοῦ τῷ ῥοθίῳ πυκνήν τε καὶ ξὺν κτύπῳ πολλῶ τὴν εἰρεσίην ποιέεσθαι. οὕτως ἀναθαρσήσαντας ὁμοῦ δὴ πλείει ἀπὸ ξυνηθήματος. ὡς δὲ ἐπέλαζον ἤδη τοῖσι θηρίοισιν, ἐνταῦθα αὐτοὺς μὲν ὅσον αἱ κεφαλαὶ αὐτοῖσιν ἐχώρειν ἐπαλαλάξαι, τὰς δὲ σάλπιγγας σημεῖναι, καὶ τὸν κτύπον ἀπὸ τῆς εἰρεσίης ὡς ἐπὶ μήκιστον κατασχεῖν. οὕτω δὴ ὀρώμενα ἤδη κατὰ τὰς πρῶρας τῶν νεῶν τὰ κήτεα ἐς βυθὸν δῦναι ἐκπλαγέντα, καὶ οὐ πολλῶ ὕστερον κατὰ τὰς πρύμνας ἀναδύντα ἀνασχεῖν καὶ τῆς θαλάσσης αὔθις ἀναφυσῆσαι ἐπὶ μέγα. ἔνθεν κρότον τε ἐπὶ τῇ παραλόγῳ σωτηρίᾳ γενέσθαι τῶν ναυτέων, καὶ αἶνον ἐς τὸν Νέαρχον τῆς τε τόλμης καὶ τῆς σοφίης.

The richest among them have built huts by collecting the bones of any large sea animal the sea casts up, and using them in place of beams, with doors made from any flat bones which they get hold of. But the majority, and the poor, have huts made from the backbones of ordinary fishes.

Monstrously large sea animals feed in the outer ocean, much larger than those in our inland sea. Nearchus says that, when

they were sailing along the coast from Cyiza, about daybreak they saw water being blown upwards from the sea as it might be shot upwards by the force of a waterspout. They were astonished, and asked the pilots what it might be and how it was caused; they replied that it was these great animals spouting up the water as they moved about in the sea. The sailors were so startled that the oars fell from their hands. Nearchus went along the line encouraging and cheering them, and whenever he sailed past them he signaled them to turn the ships in line towards the animals as if to give them battle, to raise the battle cry in time with the splash of oars and to row with rapid strokes and with a great deal of noise. So they all took heart and sailed together according to the signal. But when they were actually nearing the beasts, then they shouted with all the power of their throats, the trumpets gave the signal, and the rowers made the utmost splashing with their oars. So the animals, now visible at the bows of the ships, were scared and dived into the depths; then not long afterwards they came up to the surface astern and again spouted water over a great expanse of sea. The sailors clapped at their unexpected escape from destruction and praised Nearchus for his courage and cleverness.⁹

To begin with, Arrian elicits suspense by preparing the reader for the imposing size and extraordinary strength of the sea monsters. First, he stresses their size by saying that the wealthiest natives built the doors of their houses using their bones as timbers. Equally revealing of those creatures' size is the ensuing comparison between the sea monsters and fishes of the Outer Ocean with those of the Inner Ocean (viz. the Mediterranean Sea). Arrian's intention to draw the reader's attention to this element is also reflected on a verbal level, through the repetition of the epithet μέγας (κῆττα δὲ μεγάλα, ἰχθύες πολὺ μέζονες). Although not foreshadowing it, this detail about the unusual nature of the whales serves as a prelude to the fleet's subsequent encounter with them, in that it anticipates their imposing nature and thereby prepares the reader emotionally for a possible meeting of the fleet with them. Having already been informed about the gigantic bodies of the sea monsters, the reader is invited to read the ensuing encounter not as a routine incident but as a potential *peripeteia* that carries sinister connotations for the

⁹ For the texts of the *Anabasis* and the *Indikē* I follow Roos' 1967–68 edition. I also use BRUNT's 1976–83 translation for both works.

safety of the troops.¹⁰

One further technique that generates suspense in this introductory installment is the identification of the reader's horizon of knowledge with that of the characters. As readers, we may identify with the characters of a story on a cognitive level, especially when the author forces us to experience what is happening through the eyes, ears, and thoughts of these characters. In such cases, we experience the same anxiety, curiosity, and uncertainty about the final resolution of the story as they do, as we receive no further instructions from the author through, say, an authorial comment, a foreshadowing, etc.¹¹

Accordingly, in this short episode, the omniscient narrator withdraws in order to confine our knowledge to the narrow limits of the sight of the protagonists. We never learn what the whales actually do but instead only what the troops see them doing. These animals appear twice in the episode: first when they are seen by Nearchus' men, and second in the final scene, when they dive in front of the ships and come out of the water behind them. In both cases, their activity is introduced by the verb ὀρῶ, while their movements and behavior is offered in participles and infinitives (ὀφθῆναι ὕδωρ ἄνω ἀναφυσώμενον τῆς θαλάσσης οἷά περ ἐκ πρηστήρων βία ἀναφερόμενον; οὕτω δὲ ὀρώμενα ἤδη κατὰ τὰς πρῶρας τῶν νεῶν τὰ κήτεα ἐς βυθὸν δύναι ἐκπλαγέντα, καὶ οὐ πολλῶ ὕστερον κατὰ τὰς πρύμνας ἀναδύντα ἀνασχεῖν καὶ τῆς θαλάσσης αὐθις ἀναφυσῆσαι ἐπὶ μέγα).

The first of the two scenes is particularly telling in the degree to which the identification of the reader's horizon of knowledge with that

¹⁰ On this prerequisite for the creation of suspense, see BREWER and OHTSUKA 1988; DE WIED 1994, 109; DIJKSTRA et al. 1994, 141; LUELSBORFF 1995, 2–3; MIALI 1995, 277–79. For the importance of uncertainty in suspense accounts, see DE WIED 1994, 109, 111; DIJKSTRA et al. 1994, 146; GERRIG and BERNARDO 1994; LUELSBORFF 1995, 1; LEONARD 1996; HOEKEN and VAN VLIET 2000, 285; WULFF 1996, 4–6; BARONI 2007, 269–71. On the so-called phenomenon of 'harm anticipation', see ZILLMANN 1980; 1991; 1994, 33; DE WIED 1994, 109–11; VORDERER, WULFF and FRIEDRICHSEN 1996, viii; WULFF 1996, 7–12.

¹¹ Compare further ZILLMANN 1994, 36–49 on the degree to which the reader may identify with the character(s) of a story on a cognitive level. On the other hand, aspects that foreground the author's presence in the text sometimes reveal his or her hindsight (LUELSBORFF 1995, 4) and "pragmatic intent" (for this term, see HUNT and VIPOND 1986; DIJKSTRA et al. 1994, 142–43), i.e. his or her goals as to how (s)he expects the readers to apprehend the narrated story. In this respect, the reader is deprived of the opportunity to experience the events narrated in an immediate fashion.

of the protagonists contributes to the creation of suspense. As we saw, the story begins as follows: while sailing near the city Cyiza, Nearchus and his men saw water being blown upwards from the sea in the shape of a waterspout, and, being surprised by this odd phenomenon, asked their pilots what on earth was going on. As readers, we thus do not learn from the outset that the men are faced with whales. Needless to say, our knowledge does not align exactly with the characters', since the preceding introduction to the sea monsters of the Outer Sea and the way in which the Fish-Eaters used them in the construction of their houses has already readied us for the fact that this phenomenon must be related somehow to those creatures. Even so, these few lines constitute a short delay that adds a moment's uncertainty before the ensuing plot development justifies our suspicions. What is more, the very vocabulary in which Arrian delineates the false impression of the troops about the whales highlights their great strength and makes us worry about what harm they can do to the protagonists. We are instantly invited to wonder about the identity of these creatures that are so immensely strong (βίᾱ) that they can make the sea look like a waterspout (οἶα περ ἐκ πρηστήρων), and their behavior can be described as a natural phenomenon (πάθημα).¹² Arrian compels us in this way to fear that the ensuing encounter between these monsters of nature and the unlucky sailors will probably cost the lives of some of the latter.

This incident is followed by the episode of the sacred island of the Sun. Here is the text:

εὔτε δὲ παρέπλεον τὴν χώραν τῶν ἰχθυοφάγων, λόγον ἀκούουσι περὶ νήσου τινός, ἣ κεῖται μὲν ἀπέχουσα τῆς ταύτης ἡπείρου σταδίου ἐς ἑκατόν, ἐρήμη δὲ ἐστὶν οἰκητόρων. ταύτην ἱρὴν Ἡλίου ἔλεγον εἶναι οἱ ἐπιχώριοι καὶ Νόσαλα καλέεσθαι, οὐδέ τινα ἀνθρώπων καταίρειν ἐθέλειν ἐς αὐτήν· ὅστις δ' ἂν ἀπειρήνῃ προσχῆ, γίνεσθαι ἀφανέα. ἀλλὰ λέγει Νέαρχος κέρκουρόν σφι ἓνα πλήρωμα ἔχοντα Αἰγυπτίων οὐ πόρρω τῆς νήσου ταύτης γενέσθαι ἀφανέα, καὶ ὑπὲρ τούτου τοὺς ἡγεμόνας τοῦ πλοοῦ ἰσχυρίζεσθαι ὅτι ἄρα κατάραντες ὑπ' ἀγνοίης εἰς τὴν νῆσον γένοιτο ἀφανέες. Νέαρχος δὲ πέμπει κύκλω περὶ τὴν νῆσον τριηκόντορον, κελύσας μὴ κατασχεῖν μὲν ἐς τὴν νῆσον, ἐμβοᾶν δὲ τοῖς ἀνθρώποις ὡς μάλιστα ἐν χρωῶ

¹² For this use of the term πάθημα in Arrian, cf. *An.* 3.7.6: τῆς σελήνης τὸ πάθημα; *An.* 6.19.1: τὸ πάθημα ἐπιγίνεται τῆς μεγάλης θαλάσσης ἢ ἄμπωτις.

παραπλέοντας, καὶ τὸν κυβερνήτην ὀνομάζοντας καὶ ὅτου ἄλλου οὐκ ἀφανὲς τὸ οὖνομα. ὥς δὲ οὐδένα ὑπακούειν, τότε δὲ αὐτὸς λέγει πλεῦσαι ἐς τὴν νῆσον καὶ κατασχεῖν δὴ προσαναγκάσαι τοὺς ναύτας οὐκ ἐθέλοντας, καὶ ἐκβῆναι αὐτὸς καὶ ἐλέγξει κενὸν μῦθον ἔοντα τὸν περὶ τῆς νήσου λόγον. ἀκοῦσαι δὲ καὶ ἄλλον λόγον ὑπὲρ τῆς νήσου ταύτης λεγόμενον, οἰκῆσαι τὴν νῆσον ταύτην μίαν τῶν Νηρηίδων· τὸ δὲ οὖνομα οὐ λέγεσθαι τῆς Νηρηίδος. ταύτη δὲ ὅστις πελάσειε τῇ νήσῳ, τούτῳ συγγίνεσθαι μὲν, ἰχθὺν δὲ αὐτὸν ἐξ ἀνθρώπου ποιέουσιν ἐμβάλλειν ἐς τὸν πόντον. Ἥλιον δὲ ἀχθεσθέντα τῇ Νηρηίδι κελεύειν μετοικίξεσθαι αὐτὴν ἐκ τῆς νήσου· τὴν δὲ ὁμολογεῖν μὲν ὅτι ἐξοικισθήσεται, δεῖσθαι δὲ οἱ τὸ πάθημα <παυθῆναι>. καὶ τὸν Ἥλιον ὑποδέξασθαι, τοὺς δὲ δὴ ἀνθρώπους οὔστινας [ἄν] ἰχθύας ἐξ ἀνθρώπων πεποιήκει κατελεήσαντα ἀνθρώπους αὐθις ἐξ ἰχθύων ποιῆσαι, καὶ ἀπὸ τούτων τῶν ἰχθυοφάγων τὸ γένος καὶ εἰς Ἀλέξανδρον κατελθεῖν. καὶ ταῦτα ὅτι ψευδέα ἐξελέγχει Νέαρχος, οὐκ ἐπαινῶ αὐτὸν ἔγωγε τῆς σχολῆς τε καὶ σοφίης, οὔτε κάρτα χαλεπὰ ἐξελεγχθῆναι ἔοντα, ταλαίπωρόν τε ὃν γινώσκων τοὺς παλαιοὺς λόγους ἐπιλεγόμενον ἐξελέγχειν ὄντας ψευδέας.

While they were coasting along the territory of the Fish-eaters, they heard a story of an uninhabited island which lies some 100 stades from the mainland here. The local people said it was sacred to Helios and called Nosala, and that no human being put in there of his own will, but that anyone who touched there in ignorance disappeared. However, Nearchus says that when one of his *kerkouroi* with an Egyptian crew disappeared with all hands not far from this land, and the pilots explained this by asserting that it was because they had touched ignorantly on the island that they had disappeared, he sent a triacontor to sail round the island, with orders that they should not put in, but that the crew should shout loudly, while coasting round as near as they dared, and should call on the lost helmsman by name, or on any of the crew whose name they knew. He tells us that as no one answered he himself sailed up to the island, and compelled his crew to put in against their will; he went ashore and exploded this island fairy-tale. They heard another story current about this island, that one of the Nereids dwelt there, whose name was not told; she would have intercourse with an-

yone who approached the island, but then turn him into a fish and throw him into the sea. Helios became irritated with the Nereid and ordered her to leave the island, and she agreed to move, but begged that the misery she caused be ended; Helios consented and in compassion for the men she had turned into fishes turned them back again into human beings; they were the ancestors of the people of Fish-eaters down to Alexander's day. Nearchus shows that all this is false, but I do not commend him for his learned discussion, as in my judgement, the stories are easy enough to refute and it is tedious to relate the old tales and then prove them false.

In this episode, Arrian generates suspense through the creation of a sinister atmosphere in the introductory paragraphs. In stories of suspense, between the initiating event and the final resolution, the author arranges the intermediate material in such a way that (s)he forces the reader to feel uncertainty about what exactly the eventual outcome will be.¹³ When the information offered by a story succeeds in making us wonder whether its end will be favorable or disastrous for the protagonists, tension is created between our hopes for a happy ending and our fears and concerns about possible calamities. This emotional state is the core of the suspense we experience in the activity of reading a story. Furthermore, the greater the number of possible negative outcomes—without, however, excluding the possibility for a favorable ending—the greater our anxiety, as we fear that something bad will happen to the characters (which has been designated “harm anticipation”).¹⁴ Accordingly, Arrian opens this episode by mentioning rumors about the danger lurking on this island and in the surrounding waters. The author implies that the disappearances of unsuspected travelers were the result of the supernatural, as we read that this was the holy island of the Sun-god.

Arrian is obviously playing with the Greco-Roman readers' superstitions in order to stimulate their interest in the ensuing plot development. For the Greeks and the Romans were more than familiar with the dangerous nature of an island of the Sun. In the *Odyssey*, Thrinacia is the island where the god Sun has his cattle. Both Teiresias (*Od.* 11.106–

¹³ DE WIED 1994, 109, 111; DIJKSTRA et al. 1994, 146; GERRIG and BERNARDO 1994; LUELSORFF 1995, 1; LEONARD 1996; HOEKEN and VAN VLIET 2000, 285; WULFF 1996, 4–6; BARONI 2007, 269–71.

¹⁴ Cf. further ZILLMANN 1980; 1991; 1994, 33; DE WIED 1994, 109–11; VORDERER, WULFF, and FRIEDRICHSEN 1996, viii; WULFF 1996, 7–12.

117) and Circe (*Od.* 12.147–151) foretell to Odysseus that he and his comrades will land on this island. Both of them also warn the hero that he should not allow his men to harm the Sun's cattle. According to the blind seer and the goddess, if Odysseus and his companions let the cattle unharmed, they will continue their journey in safety. On the contrary, if they kill those animals, Odysseus' men will die and he will return to Ithaca only after a long period of time and immense toil. Eventually, despite Odysseus' advice, the men eat the cattle and are later on killed by Zeus (*Od.* 12.268–439), while Odysseus is doomed to wander for many years until he finally reaches his homeland.

The Homeric case and Arrian's story differ from each other in many respects. In the *Odyssey* it is not the landing itself on Thrinacia that is dangerous for Odysseus and his men but the harming of the cattle of the Sun. Differently, in Arrian's episode, even approaching the waters of Nosala can be fatal for travelers. Secondly, while Odysseus takes into serious consideration Teiresias' and Circe's warnings and tries to dissuade his men from staying at Thrinacia, Nearchus is not equally cautious and eventually forces his men to approach Nosala and then land there. However, the two stories also demonstrate some striking similarities. Both in the *Odyssey* and the *Indikē* we read of an island which serves as the territory of the god Sun. What is more, in both cases, the protagonists are wayfarers and are warned about the dangers lurking in the island. These similarities, along with the fact that some of Nearchus' troops were lost in Nosala, can generate in the reader's mind associations between the Homeric and the Indian island and thereby make them anticipate a sinister end for Nearchus and his men too.

One further technique through which suspense is brought about is through the net of verbal cross-references between the sinister rumors and the following stages of the episode. According to the natives, no one wanted to land on this island (οὐδέ τινα ἀνθρώπων καταίρειν ἐθέλειν ἐς αὐτήν), while those who approached it in ignorance of the rumors disappeared (ὅσους δ' ἂν ἀπειρήν προσχῆ, γίνεσθαι ἀφανέα). These words pre-figure the ensuing disappearance of the ship from Nearchus' fleet (κέρκουρόν σφι ἓνα πλήρωμα ἔχοντα Αἰγυπτίων οὐ πόρρω τῆς νήσου ταύτης γενέσθαι ἀφανέα) as well as the explanation offered by the guides κατάραντες ὑπ' ἀγνοίης εἰς τὴν νῆσον γένοιτο ἀφανέες. These verbal resemblances in describing the disappearance of Nearchus' ship to the phraseology of the initial rumors convey the impression that the natives' warnings were well-founded, and consequently that the island

was indeed dangerous for Nearchus and his men. This also applies to the final stage of the story, Nearchus' order to his men to approach Nosala (κατασχεῖν δὴ προσαναγκάσαι τοὺς ναύτας οὐκ ἐθέλοντας). The unwillingness of the troops is reminiscent of the general attitude of the local people towards the island and the doom that befalls those who visit it. In this respect the men's reluctance partly serves as an element of 'misdirection' for the reader, since it predisposes her for a possible negative outcome in the last scene of Nearchus' landing on the island, even though this never comes to fruition.

Suspense is also created through Arrian's attentive selection of mythical material and the careful placement of this material at suitable points of the episode. Specifically, Arrian seems to have purposely located the story of the Nereid and Helios at the end of the unit in order not to diminish, but to enhance, the suspenseful character of his narrative. The author's pejorative comment in his epilogue on Nearchus' attempt to refute the validity of old local myths is particularly telling of Arrian's intentions in composing the whole episode. As he himself admits, 'it is tedious to relate the old tales and then prove them false'. For Arrian, then, to include such stories in one's account and then to deny their truthfulness is tiresome for both the author and the reader. In view of this thought, it can be safely argued that Arrian did not deliberately refer from the outset to Nearchus' skepticism towards those local rumors about the island. Endeavoring to hold the reader's interest until the very end of the story, he avoided touching upon the myth of the relationship of the island and Helios and Nearchus' doubts about it. Had he done so, the reader would then have read through the episode expecting that nothing unusual or supernatural would follow.

These two accounts, focusing on India's exciting nature, contribute to the exotic flavor that predominates in the work's first half. As I stated at the beginning of this paper, in writing the *Indikē*, Arrian partly aspired to enter the circle of authors who wrote exotic accounts on India. This intention of Arrian is particularly discernible in the first seventeen chapters of the work. First, Arrian tries to impress the reader about India's natural environment: its rivers are countless, while the four biggest ones surpass in size even the Nile and Danube, the *oikoumenē's* most significant rivers (3.9–5.2). Equally impressive are the country's flora, which include trees under the shade of which more than 10,000 people can stand (11.7). In this extraordinary environment, we may also find rare species of animals, some of whom are further recounted for the way

that they were hunted and captured by the natives (6.8; 13–15). In India, the land of pearls (8.8–13), even the inhabitants fascinate us because of their unusual characteristics, such as those Indians who were taller and slimmer than most other peoples in the world (17.1), or the tribe that has a lower limit of life expectancy, with its women giving birth to children from just seven years old (9.1–8).

This material indicates, if anything, that, although avoiding the inclusion of stories and descriptions of *terata* typical of most accounts of India, Arrian could not resist the desire to entertain his readership by exploiting traditional lore on India, its natural environment, ethnography, and material culture. The stories on the extraordinary whales and the mysterious island of the Sun should certainly be included among those elements through which Arrian wished to render his work as attractive as possible to a readership already familiar with the exotic literature of the Indian marvels. Indeed, the interest in *paradoxa* or *admiranda* can be traced in an abundance of literary genres of classical literature up to Arrian's age. In its most specialized form, this enthusiasm for *paradoxa* takes shape in a distinguishable genre, the paradoxographical collections. In the Imperial Era, the Greek and Roman authors of these works, continuing a tradition originating in the Aristotelian school, gather in a paratactic fashion groups of short reports/descriptions of unusual phenomena, cites, and creatures.¹⁵ Accordingly, the Roman geographers, in accordance with their Greek predecessors, transfer us from place to place and in the course of their 'journey' they inform us of the peculiarities (phenomena, creatures, myths) of each area, either by including local myths or short descriptions as those found in the paradoxographical collections.¹⁶ *Paradoxa* similar to Arrian's whales and the Island of the Sun are also very frequently found in Roman encyclopaedic works

¹⁵ See the collections written in Greek of Isigonus of Nicaea (1st cent. BE or AD; GIANNINI 1966, 146–48) and Nicolaus of Damascus (1st cent. BC; GIANNINI 1966, 149–63). See also the excerpts of collections in the *Paradoxographus Florentinus* (1st cent. AD; GIANNINI 1966, 315–29), *Paradoxographus Vaticanus* (1st cent. AD; KELLER 1877, 106–15; GIANNINI 1966, 331–51) and *Paradoxographus Palatinus* (GIANNINI 1966, 353–61), as well as the collection *Περὶ θαυμασίων καὶ μακροβίων* of Phlegon of Tralles (WESTERMANN 1839, 117–42 and 197–213; KELLER 1877, 57–105; GIANNINI 1966, 169–219; HANSEN 1996; BRODERSEN 2002). With regard to Latin authors who wrote collections of *mirabilia*, see, e.g., the collection of M. Terentius Varro (116–27 BC) and M. Tullius Cicero's *Admiranda*. For all those works, see SCHEPENS and DELCROIX 1996, 425–33 with exhaustive bibliography.

¹⁶ SCHEPENS and DELCROIX 1996, 439–40.

of human knowledge, such as Pliny's *Naturalis Historia*.¹⁷ Last but not least, the marvellous elements obtain a more energetic role in the plot development itself of a narrative in ancient novel and journey letters, where the *paradoxa* contribute to the intensification of the element of adventure, as they do in Arrian's *Indikē*.¹⁸

The presence of *paradoxa* in such an abundance of literary genres of the Imperial Era betrays, if anything, an intense interest on the Greco-Roman audience's part in these themes. In this respect, the inclusion of the list mentioned above of the peculiarities of the Indian territory in the introductory chapters of his *Indikē* and the adventurous stories of the whales and the Island of the Sun in the main narration of the Macedonian journey must have been dictated by contemporary readerly demands.¹⁹ Besides, his friend and one of the most prominent figures among his readers, the Emperor Hadrian, is closely connected with the paradoxography of his age. Phlegon of Tralleis, a contemporary of Arrian and a freedman of Hadrian,²⁰ has composed one of the few surviving paradoxographical collections of that period written in Greek (Περὶ θαυμασίων καὶ μακροβίων). What is more, a certain Fermes wrote a marvel letter to Hadrian, in which he was narrating his travel to the East.²¹ In his own letter to Hadrian about his circumnavigation of the Black Sea, Arrian resembles Fermes in that he instantly tries to satisfy Hadrian's interest in marvellous themes by mentioning that Achilles and Patroclus often appear in the dreams of those who approach Achilles' sacred island (*Peripl. M. Eux.* 23.1–4). The inclusion of *paradoxa* and *admiranda* in the *Indikē* should be seen as a manifestation of similar goal-settings, possibly associated *inter alia* with Hadrian's interest in such themes.

Now, let us return to our subject, namely the ways in which these exotic elements participate in the portraiture of Alexander. The main ways

¹⁷ SCHEPENS and DELCROIX 1996, 433–39.

¹⁸ For the function of *paradoxa* in the narratives of Heliodorus and Achilles Tatius, see ROMMEL 1913. On this feature in travel letters, see SCHEPENS and DELCROIX 1996, 440–42.

¹⁹ In LIOTSAKIS 2019 (forthcoming) I offer a detailed analysis of how Arrian shaped his narrative in the *Anabasis of Alexander* and the *Indikē* in compliance with his readers' tastes.

²⁰ FEIN 1994, 193–99; HANSEN 1996, 1–2; SCHEPENS and DELCROIX 1996, 430 n. 190; BRODERSEN 2002, 11.

²¹ OMONT 1913; FARAL 1914; WITTKOWER 1942, 172.

in which *paradoxa* are integrated in a corpus of text in Arrian's age can be roughly described as three: (a) in short reports/descriptions accumulated in the form of a list (a distinctive feature of the paradoxographical collections); (b) as autonomous stories with a beginning, middle, and end, either cut off from their immediate context or loosely connected with it (e.g. in geography and in Phlegon of Tralles); and (c) as organic parts of the wider plot development of a narrative (e.g. in novels and journey letters). Arrian integrates exotic *paradoxa* in the *Indikē* in all these three ways. In the introductory list of the Indian phenomena and creatures, he exploits (a), while we have so far analyzed how the stories of the whales and the Island of the Sun develop in the way (b), namely as autonomous exotic stories. So far we have seen how Arrian keeps the reader's suspense alive about the details of these two episodes. In what follows, I explain how these stories intensify the element of adventure of the wider plot, similarly to what happens in ancient novel and marvel letters. I demonstrate the way in which these exotic units contribute to intensifying the reader's interest in the overall narrative goal of the work, namely the fleet's survival and the respective characterization of Nearchus and Alexander.

Hence, some general remarks on the *Indikē*'s structure would be useful. The work is thematically divided into two parts: while the first seventeen chapters are dedicated to India's geography, nature, and peoples of India, the greater part of the work (twenty six chapters) constitutes a narration of the voyage of the Macedonian fleet under Nearchus' command along the coast from the Indus delta to the Persian Gulf. Its second part, the account of the fleet's adventure, is built upon a deliberately suspense-laden structure that invites the reader to worry about the lives of the protagonists and thereby to sympathize with Alexander's concerns about the fate of his troops.

This narrative whole is, in its turn, organized in two stages. First are placed the chapters that cover the story from its very beginning (Alexander's decision at the Indus' mouth to send the expedition) until the end of the coasting along the Fish-eaters' territory (20–31.9). At this stage, the narrator invites the readers to worry about the lack of supplies facing the protagonists. Second comes the account of the events that lead to Nearchus' meeting with Alexander. In these chapters, the problem of the lack of supplies has already been solved, and Arrian now draws our attention to questions such as when and where Nearchus and his men will rejoin the main body of Alexander's forces, when Alexan-

der will at last be relieved from his anxiety about the condition of his fleet, and what his reaction will be to the news that the troops are safe.

The episodes of the encounter with whales and the island of Nosala contribute to the generation of readerly suspense about these questions through the technique of temporal displacement. Given that the fleet met the whales while sailing alongside the coast from Cyiza, Arrian could have related the incident in a chronologically linear way, namely in ch. 27.2, which refers to the fleet's voyage in those waters. However, Arrian chose instead to narrate it analeptically within a digression, as we have seen, a choice which should be explained in light of his aims in ch. 27.2–28.8. In that part of his account, Arrian shapes his narrative in such a way that he elicits suspense concerning the lack of supplies. In ch. 26.9, he has already given us cause for alarm that there is a lack of corn, and thereby caused readerly unease about the troops' safety. From this point onwards the narrator will describe the places visited by the fleet on the basis of whether they can provide the protagonists with the desired provisions. The inhabitants of the village Cyiza have no corn to offer, but instead the army finds animals, a temporary solution to its problem. The next village too is surrounded by rich vegetation, but it does nothing to offer a resolution to the men's deprivations (27.2). Arrian constructs his narrative in such a way that he underlines the troops' suffering from a serious lack of supplies and the difficulties they face in reaching a decisive solution to their problems. Our interest in this matter will reach its peak in the ensuing episode of the battle between Nearchus' men and the Fish-eaters. Had Arrian included the episode of the troops' encounter with the sea monsters here, he would have interrupted the escalation of tension concerning Nearchus' struggle to provide his men with supplies. In this case, the reader would have been distracted from the main subject of that stage of the narrative. As for the Nosala episode, we are not in a position to know exactly when Nearchus visited the island, since its location remains unknown to us.²² Nonetheless, Arrian must have avoided narrating it rectilinearly for the same reason.

Furthermore, the two episodes intensify the readers' suspense through narrative retardation. In ch. 28.8, we read that, after their defeat in the battle against Nearchus' men, the Fish-eaters provided the Macedonians with a small quantity of corn, thus offering no permanent solution to the

²² For modern views on the identity of the island, see SCHIWEK 1962, 58.

fleet's problems. This foreshadows the ensuing complication of ch. 29.2. However, the reader will be informed only three chapters later that the fleet is relieved of the lack of supplies. In the meantime, Arrian deviates from his linear narration to offer some information on the Fish-eaters and to relate analeptically the two suspenseful episodes, first about the fleet's encounter with whales in their waters (30) and second about Nearchus' visit to a mysterious island where many ships had been lost (31). Though narrated analeptically, these two episodes heighten the account's suspense on both a local and a global level. First, they make us interested to know whether there will be any casualties in Nearchus' fleet (local/episodic suspense). Second, these episodes belong to an analeptic digression (29.9–31.9) that interrupts the fleet's progress from the coastline of the Fish-eaters to Carmania, where the supply problems will cease. The episodes thus also generate suspense about the overall goal of this part of the account, the anticipated resolution to the supply problem (global suspense), which has remained in the air since ch. 29.2 and will eventually be resolved only in ch. 32.4.

This structuring of the plot in Arrian's *Indikē* is aimed to foreground Nearchus' intellectual skills and the merits of his character (bravery, loyalty to his king, perspicacity, rationalism, concern for his men, and skilful leadership), elements which had most probably been stressed by Nearchus too in his effort to highlight his leading role in this exploratory achievement.²³ On the other hand, as stated above, Arrian repeatedly explains that he did not aspire to present the Indian voyage as Nearchus' feat but as Alexander's. Alexander too is presented as being particularly concerned with Nearchus' and his men's lives. Nearchus was very carefully chosen among a plethora of candidates, according to the degree to which he was able to ensure the safety of the fleet (20.1–2). Alexander's decision to trust Nearchus is justified by Nearchus' excellent capacity and concern in protecting his troops. In this respect, the two exotic suspenseful episodes, foregrounding Nearchus' skill, contribute to the favorable delineation of his own and Alexander's image.

To conclude, the exotic flavor of the *Indikē* is not divorced from Arrian's portraiture of Alexander, but rather contributes in interesting ways

²³ STADTER 1980, 115–32. On Nearchus as a source of Arrian, see SCHWARTZ, *RE* II, 1, col. 1239; *FGrH*, IIB, *Komm.*, 467–68; KORNEMANN 1935, 20; STRASBURGER 1952, 458, 465; PEARSON 1960, 112; cf. BRUNT's (1976, xxx) thoughts: "whom he regarded as no less reliable than Ptolemy and Aristobulus"; *HCA* I, 32; BOSWORTH 1988, 13–14; *HCA* II, 361–65; AAA I, XXVI, XXXII; LANE FOX 2005, 520ff.; MÜLLER 2014, 65–70.

to it. The main technique for this mixture of exotic elements and the characterization of Alexander in this part of the *Indikē* is the creation of suspense. It can thus be concluded that Arrian was following the literary tradition of the exotic descriptions of India without deviating from his main goal, the favorable delineation of Alexander's image. On the contrary, he managed to make the exotic elements of his account one of the most integral parts of his portraiture of the Alexander and Nearchus.

Vasileios Liotsakis
 University of the Peloponnese
 vliotsakis@yahoo.gr



BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- AAA = SISTI, F. 2001–4. *Anabasi di Alessandro*. Vols I–II. Milan: Arnoldo Mondadori.
- FGrH = JACOBY, F. 1926–30. *Die Fragmente der griechischen Historiker* Nr. 106–261 *Text*, vol. II B: *Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren*, and vol. II D: *Kommentar zu Nr. 106–261*. Berlin: Weidmann.
- HCA = BOSWORTH, A. B. 1980–95. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- BARONI, R. 2007. *La tension narrative: Suspense, curiosité et surprise*. Paris: Seuil.
- BECERRA ROMERO, D. 2007. El «dikairon» en la obra «Indika» de Ctesias de Cnido: propuesta de identificación. *Emerita* 75: 255–72.
- BOSWORTH, A. B. 1988a. *From Arrian to Alexander: Studies in Historical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- _____, 1988b. *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1996a. *Alexander and the East: The Tragedy of Triumph*. Oxford: Oxford University Press.
- _____, 1996b. Alexander, Euripides, and Dionysos. The Motivation for Apotheosis. In: R. W. WALLACE and A. M. HARRIS (eds), *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360–146 B.C. in honor of E. Badian*. Oklahoma Series in Classical Culture. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 140–66.

- BREWER, W. F. and OHTSUKA, K. 1988. Story Structure, Characterization, Just World Organization, and Reader Affect in American and Hungarian Short Stories. *Poetics* 17: 395–415.
- BRODERSEN, K. 2002. *Phlegon von Tralleis. Das Buch der Wunder und Zeugnisse seiner Wirkungsgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BRUNT, P. A. 1974. Notes on Aristobulus of Cassandria. *CQ* 24: 65–69.
- _____, 1976–83. *Arrian: Anabasis of Alexander*. Vols I–II. Cambridge: Harvard University Press.
- BURLIGA, B. 2013. *Arrian's Anabasis: An Intellectual and Cultural Story*. Gdańsk: Foundation for the Development of University of Gdańsk for the Department of Mediterranean Archaeology.
- CARROLL, N. 1996. The Paradox of Suspense. In: VORDERER et al. (eds) 1996, 71–91.
- CHATMAN, S. 1978. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press.
- CIZEK, E. 2006. L'esprit militant des stoïciens et le premier état communiste de l'histoire. *Latomus* 65: 49–61.
- DELFINO, A. 2000. Per I frammenti degli storici greci. Una formuletta algebrica? *QUCC* 65.2: 99–106.
- DE WIED, M. 1994. The Role of Temporal Expectancies in the Production of Film Suspense. *Poetics* 23: 107–23.
- DIJKSTRA, K., ZWAAN, R. A., GRAESSER, A. C., and MAGLIANO, J. P. 1994. Character and Reader Emotions in Literary Texts. *Poetics* 23.1–2: 139–57.
- DREYER, B. 2009. Heroes, Cults, and Divinity. In: W. HECKEL and L. A. TRITILE (eds), *Alexander the Great: A New History*. Chichester: Wiley–Blackwell, 218–34.
- DUCKWORTH, G. E. 1931. *Foreshadowing and Suspense in the Epics of Homer, Apollonius and Vergil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FALCONI, S. 2011. Aspetti della descrizione dell' India di Megastene. *Sileno* 37: 31–43.
- FARAL, E. 1914. Une source latine de l'histoire d'Alexandre : la *Lettre sur les merveilles de l'Inde*. *Romania* 43.170: 199–215; 43.171: 353–70.
- GERRIG, R. 1989a. Reexperiencing Fiction and Non-Fiction. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 47: 277–80.
- _____, 1989b. Suspense in the Absence of Uncertainty. *Journal of Memory and Language* 28: 633–48.
- _____, 1996. The Resiliency of Suspense. In: VORDERER et al. (eds) 1996, 93–105.
- _____, 1997. Is There a Paradox of Suspense? A Reply to Yanal. *British Journal of Aesthetics* 37: 168–74.
- GERRIG, R. and BERNARDO, A. 1994. Readers as Problem-Solvers in the Experience of Suspense. *Poetics* 22: 459–72.
- GIANNINI, A. 1966. *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*. Milan: Istituto editoriale italiano.

- GRETHLEIN, J. 2009. Philosophical and Structuralist Narratologies – World Apart? In: GRETHLEIN and RENGAKOS (eds) 2009, 153–74.
- GRETHLEIN, J. and RENGAKOS, A. (eds) 2009. *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Berlin and New York: de Gruyter.
- HANSEN, W. F. 1996. *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*. Exeter: University of Exeter Press.
- HIDBER, T. 2004. Arrian. In: I. J. F. DE JONG, R. NÜNLIST and A. BOWIE (eds), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in ancient Greek narrative, vol. 1*; Mnemosyne, Supplementa. Leiden and Boston: Brill, 165–74.
- _____, 2007. Arrian. In: I. J. F. DE JONG and R. NÜNLIST (eds), *Time in Ancient Greek Literature. Studies in ancient Greek narrative, vol. 2*; Mnemosyne, Suppl. 291. Leiden and Boston: Brill, 183–95.
- HOEKEN, H. and VAN VLIET, M. 2000. Suspense, Curiosity, and Surprise: How Discourse Structure Influences the Affective and Cognitive Processing of a Story. *Poetics* 27: 277–86.
- HUNT, R. A. and VIPOND, D. 1986. Evaluations in literary Reading. *Text* 6: 53–71.
- JOSE, P. E. and BREWER, W. F. 1984. Development of Story Liking: Character Identification, Suspense, and Outcome Resolution. *Developmental Psychology* 20: 911–24.
- KELLER, O. 1877. *Rerum naturalium scriptores Graeci minores*, vol. I. Leipzig: Teubner.
- KORNEMANN, E. 1935. *Die Alexandergeschichte des Königs Ptolemaios I. von Ägypten*. Leipzig & Berlin: Teubner.
- KROLL, W. 1914. Iambulos. In: *RE IX*, 1: cols. 681–83.
- LANE FOX, R. 2005. *Alexander der Grosse. Eroberer der Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- LEONARD, G. 1996. Keeping Our Selves in Suspense: The Imagined Gaze and Fictional Constructions of the Self in Alfred Hitchcock and Edgar Allan Poe. In: VORDERER et al. (eds) 1996, 19–35.
- LIOTSAKIS, V. 2016. Narrative Defects in Thucydides and the Development of Ancient Greek Historiography. In: V. LIOTSAKIS and S. FARRINGTON (eds), *The Art of History: Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography*. Berlin and Boston: de Gruyter, 73–98.
- LUELSDORF, P.-A. 1995. A Grammar of Suspense. *Journal of Literary Semantics* 24: 1–20.
- MCCRINDLE, J. W. 1901. *Ancient India as Described in Classical Literature*. Westminster: Today and Tomorrow's Printers and Publications.
- MIALL, D. S. 1995. Anticipation and Feeling in Literary Response: A Neuropsychological Perspective. *Poetics* 23: 275–98.
- MILTSIOS, N. 2009. The Perils of Expectations: Perceptions, Suspense and Surprise in Polybius' *Histories*. In: GRETHLEIN and RENGAKOS (eds) 2009, 481–506.

- MONTANARI, S. 2009. Morale et société idéale dans l'utopie d'Iamboulos. In: B. POUDERON and C. BOST-POUDERON (eds), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman : Actes du colloque de Tours. 19-21 octobre 2006*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 51–67.
- MONTGOMERY, H. 1965. *Gedanke und Tat. Zur Erzählungstechnik bei Herodot, Thukydides, Xenophon und Arrian*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- MOSSÉ, C. 1969. Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique. *Revue Historique* 241: 297–308.
- MÜLLER, S. 2014. *Alexander, Makedonien und Persien*. Berlin: Trafo.
- NICHOLS, A. 2011. *Ctesias: On India and Fragments of his Minor Works*. London: Bristol Classical Press.
- NISSAN, E. 2009. Deadly Flowers and Lethal Plants. *Fabula* 50: 293–311.
- OMONT, H. 1913. Lettre à l'empereur Adrien sur les merveilles de l'Asie. *BEC* 74: 507–15.
- PEARSON, L. 1960. *The Lost Histories of Alexander the Great*. New York: American Philological Association.
- PUSKÁS, I. 1983. Herodotus and India. *Oikumene* 4: 201–7.
- REARDON, B. P. 1989. *Collected Ancient Greek Novels*. Berkeley: University of California Press.
- REESE, W. 1914. *Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Grossen*. Leipzig: Teubner.
- RENGAKOS, A. 2006a. Thucydides' Narrative: The Epic and Herodotean Heritage. In: A. RENGAKOS and A. TSAKMAKIS (eds), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 279–300.
- _____, 2006b. Homer and the Historians: The Influence of Epic Narrative Techniques on Herodotus and Thucydides. In: F. MONTANARI and A. RENGAKOS (eds), *La poésie épique grecque. Métamorphoses d'un genre littéraire*. Entretiens sur l'antiquité classique, 52. Vandoeuvres, Geneva: Fondation Hardt, 183–209.
- ROMM, J. S. 1992. *The Edges of the Earth in Ancient Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ROMMEL, H. 1913. *Die naturwissenschaftlich-paradoxographischen Exkurse bei Philostratos, Heliodoros und Achilleus Tatios*. Stuttgart: Kohlhammer.
- ROOS, A. G. 1967–68. *Flavii Arriani quae extant omnia*. Leipzig: Teubner.
- SCHEPENS, G. and DELCROIX, K. 1996. Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception. In: O. PECERE and A. STRAMAGLIA (eds), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino : Atti del Convegno internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*. Cassino: Università degli studi di Cassino, 375–460.
- SCHIWEK, H. 1962. Der Persische Golf als Schiffahrts- und Seehandelsroute in Achämenidischer Zeit und in der Zeit Alexanders des Grossen. *Booner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Rheinischen Amtes*

- für Bodendenkmalpflege im Landschaftsverband Rheinland und des Veriens von Altertumsfreunden im Rheinlande 162: 4–97.
- SCHWARTZ, E. 1895. Arrianus. In: *RE* II, 1: cols. 1229–47.
- _____, 1901. Daimachos. In: *RE* IV, 2: cols. 2008–09.
- SCHWARZ, F. F. 1969. Daimachos von Plataiai. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Schriften. In: R. ALTHEIM-STIEHL (ed.), *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, I. Berlin: de Gruyter, 293–304.
- _____, 1975. Arrian's *Indike* on India: Intention and Reality. *East and West* 25: 181–200.
- STADTER, P. A. 1980. *Arrian of Nicomedia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- _____, 1952. Alexanders Zug durch die Gedrosische Wüste. *Hermes* 80: 456–93.
- TARN, W. W. 1939. The Date of Iambulus: A Note. *CQ* 33: 193.
- VOFCHUK, R. C. 2006. Ctesias de Cnido y «lo monstruoso» en el imaginario Greco-latino de la India. In: E. CABALLERO DE DEL SASTRE, B. RABAZA and C. VALENTINI (eds), *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, 279–88.
- VON MÖLLENDORFF, P. 2015. Stoics in the Ocean: Iambulus' Novel as Philosophical Fiction. In: M. P. F. PINHEIRO and S. MONTIGLIO (eds), *Philosophy and the Ancient Novel*. Groningen: Groningen University Library, 19–33.
- VORDERER, P., WULFF, H., and FRIEDRICHSEN, M. (eds) 1996. *Suspense: Conceptualizations, Theoretical Analyses, and Empirical Explorations*. New York: Routledge.
- WESTERMANN, A. 1839. *Παραδοξογράφοι. Scriptores rerum mirabilium Graeci*. London: Black and Armstrong.
- WINSTON, D. 1976. Iambulus's *Islands of the Sun* and Hellenistic Literary Utopias. *Science Fiction Studies* 3: 219–27.
- WITKOWER, R. 1942. Marvels of the East. A Study in the History of Monsters. *JWI* 5: 159–97.
- WULFF, H. J. 1996. Suspense and the Influence of Cataphora on Viewer's Expectations. In: VORDERER et al. (eds) 1996, 1–17.
- ZAMBRINI, A. 1985. Gli *Indika* di Megastene II. *ASNP* 15: 781–853.
- _____, 1987. A Proposito degli *Indika* di Arriano. *ASNP* 17: 139–54.
- ZILLMANN, D. 1980. Anatomy of Suspense. In: P. H. TANNEBAUM (ed.), *The Entertainment Functions of Television*. New York: Psychology Press, 133–63.
- _____, 1991. The Logic of Suspense and Mystery. In: J. BRYANT and D. ZILLMANN, D. (eds), *Responding to the Screen: Reception and Reaction Processes*. Hillsdale, New York: Erlbaum, 281–304.
- _____, 1994. Mechanisms of Emotional Involvement with Drama. *Poetics* 23: 33–51.

Narrative suspense in Arrian's *Indikē* (29.9–31.9): the portraiture of Alexander and the exotic tradition intermingled

Vasileios LIOTSAKIS

Abstract

BY UNDERTAKING to narrate the navigation of the Indian coastline by the Macedonian fleet, Arrian aspired to compose a work which, along with the *Anabasis of Alexander*, would serve as an integral part of his prosopography of Alexander. On the other hand, Arrian was also fully aware of the fact that, in writing the Indian account, he was also invited to follow a long tradition of exotic literature on the *mirabilia* of India. As a result, in the *Indikē* the reader is offered the opportunity to meet with passages that serve both the author's need to amuse and his intention to focus on the characters of Alexander and Nearchus.

Although modern scholarship has repeatedly noted the twofold nature of the work, little attention has been paid to if and how these two goals intermingle on a narrative level. The present study constitutes the first narratological analysis of Arrian's *Indikē* and elaborates exactly on this question: How did Arrian manage to reach a compromise in his narrative between these two goals of the work, the amusement of the reader and the delineation of Alexander's and Nearchus' literary portraits? By drawing from recent outcomes of psychology, theory of literature, and narratology, I examine the narrative techniques through which Arrian exploits exotic stories about the Macedonian navy's voyage in the Indian Sea in his effort not only to entertain his readers but also to shape a favorable image for the protagonists. The main point of argument of this essay is that the exotic and amusing elements of the *Indikē* should not be seen cut off from the literary representation of Alexander's and Nearchus' intellectual and moral qualities but as a part of this representation. The basic narrative technique, through which Arrian combines elements of exotic content and characterization, is the creation of suspense.



Remarks on the marginal notes in codex Palatinus Graecus 398 (the stories of Parthenius and Antoninus Liberalis)

Eva ASTYRAKAKI

CODEX Palatinus Graecus 398 preserves the collections of Parthenius (*Erotica Pathemata*, hence *EP*) and Antoninus Liberalis (*Metamorphoses*), Pseudo-Strabo's *Chrestomathy*, and diverse works of geographers, paradoxographers and others. The codex is now stored at the Universitätsbibliothek at Heidelberg.¹

As Diller (1952, 3ff.) and Celoria (1992, 15–16) note, our knowledge about this manuscript's history begins in the fifteenth century, when Cardinal John Stojković of Ragusa offered to the Dominican convent in Basle a collection of Greek codices (Palatinus Graecus 398 being one of them), which he had acquired in Constantinople during a mission in 1436. This codex remained in Basle and was used by J. Comarius for the *editio princeps* of Parthenius in 1531 and by S. Gelen for the *editio princeps* of Pseudo-Strabo's *Chrestomathy* and Pseudo-Plutarch's *De fluviis* in 1533. The printer Hieronymus Froben, who published these editions, had obtained the manuscript from the convent but never returned it. Instead, he offered it in 1553 to the Elector of the Palatinate, Ottheinrich, who founded the Palatine Library in Heidelberg. It was in this library that this codex was listed under its present number 398 and it was there that G. Xylander had access to this codex for editing Antoninus Liberalis, Phlegon, Apollonius (the author of ἱστορίαι θαυμάσιαι)

¹ First, I would like to extend my profound gratitude to the Universitätsbibliothek at Heidelberg for providing me with the microfilm of the codex. As Dr Karin Zimmermann kindly informed me the manuscript has been digitized and is available online. I have incorporated four pages of the manuscript in the Appendix in order to enable the reader to visualize the references in the main text. Secondly, I would like to express my sincere gratitude to Mr. A. Griffiths and to Professors P. Easterling and R. Janko, who kindly read a draft of this work, and to Professors C. Carey and R. Hunter, who were the examiners of my thesis and provided me with valuable comments and insights, as well.

and Antigonus in 1568. In 1623, after the capture of Heidelberg, the Palatine Library was offered to Pope Gregory XV by Maximilian I, duke of Bavaria, as a gift in return for Pope's financial assistance. Leo Allatius tore all the covers from the books and carried them to Rome, where they were rebound in the Vatican. Codex Palatinus Graecus 398 remained in the Vatican Library, where it was studied by Holsten and gave him the chance to deepen his knowledge on the Geographers. At the end of 1797 this codex, among many others, was taken to Paris on Napoleon's order, where it was studied by Bast (1805). In 1815, when the books were restored, the University of Heidelberg requested that some of them be returned. With the aid of the King of Prussia, Pope Pius VII was persuaded to return the books and thus codex Palatinus Graecus 398 was finally brought back to Heidelberg in 1816.²

The codex consists of 321 well-preserved parchment leaves, preceded by ten paper leaves. As Diller (1952, 3) notes, originally there were 48 quires containing about 390 leaves. However, some of these are no longer extant since five works of the Minor Geographers, the contents of which are preserved in codex Vatopedinus 655, are missing. Some other folios are missing from Antoninus' Liberalis *Metamorphoses*, so that editors have had to rely on Xylander's edition for those parts. Generally, the writing is in early minuscule, the 'minuscola libraria' of Mioni (1973), whereas the marginalia are written in semi-uncial.

I will focus on folios 173v–188v, which contain Parthenius' *EP*, but I will take into consideration the *usus scriptoris* in the whole codex. The marginal notes are written by the same hand as the text and the same ink was used, in semi-uncial script. They can basically be divided into two categories: the headings, that is, the title of each story with the numeration (e.g. *περὶ Λύρκου α*, *περὶ Πολυμήλης β*, etc.) and the ascriptions (e.g. in *EP* 1 ἡ ἱστορία παρὰ Νικαινέτῳ ἐν τῷ Λύρκῳ καὶ Ἀπολλωνίῳ Ῥοδίῳ Καύνῳ) on the one hand, and the glossae on the other (e.g. in *EP* 3 *CH τὸν Ὀδυσσεῶς θάνατον ὁποῖος*).

With regard to the titles and the numeration, it must be noted that the text is preceded by a numbered table of contents. In twenty out of thirty-six stories the title in the margins precedes and then the number

² For the history of the codex see: ESCHER 1917, 208–12, SCHMIDT 1919, 160–254, LEHMANN 1922, 176–82, VERNET 1961, 75–108. For the Palatine library see: CHRIST 1919, 3–34, 49–66, BIEDL 1937, 18–41. For recent discussions on the manuscript see: DILLER 1952, 3–10, ALLEN 1893, 48–55, CALDERÓN DORDA 1986, 93–105, CELORIA 1992, 15ff., LIGHTFOOT 1999, 246–56, ASTYRAKAKI 2000, 39–41.

follows, with both being set together on the left margin of the page. In contrast, in the remaining sixteen cases, the number precedes, set in the left margin, and then the title follows in the right margin. These sixteen cases differ simply because they are written on the recto, which has less space on the left. In *EP 27* only the title is written both in minuscule and in very pale ink (in contrast to the others which are written in semi-uncial and very clearly), presumably having been forgotten by the scribe and added afterwards. Given that this title is written in minuscule and not in semi-uncial, and with different ink, it is likely that this addition was a later one, perhaps by the reader who commented on various passages of the codex.

A. Griffiths, during the supervision of my PhD thesis on Parthenius, suggested that the marginal numbers were integral to the original writing of the MS, probably not simultaneously with the copying of the text but they were added immediately afterwards since, given the existence of the preceding table of contents, it makes no sense for a chart to exist without the numbers. His argument, on the other hand, does not apply to the marginal titles for the simple reason that they are not necessary. Thus, in *EP 27*, in which the number is cited but not the title, it is likely that a later title-adder missed out this title, jumping over Alkinoe by haplography after Apriate. Moreover, why should the annotator have written ‘ΤΙΣ Η ΚΡΟΙΣΟΥ ΘΥΤΑΤΗΡ’ on folio 184v (*EP 22*), if the title ΠΕΡΙ ΝΑΝΙΑΔΟΣ stood already exactly above this annotation? Griffiths concludes that there is the following sequence: chart and text written, immediately followed by numeration of the stories, notes introduced with CH added and then marginal titles added. However, if we accept that the chart was written prior to the titles, then who was the writer of the chart? If the writer was not the author of the *EP* himself, then what criteria did he use in naming each story? Last but not least, the marginal titles are more accurate and closer to the text than the titles mentioned in the chart. That is, in the table of contents we read that the title of *EP 20* is Περὶ Αἰροῦς, with a smooth breathing, whereas the marginal title is with a rough breathing, like the name mentioned in the text; the title of *EP 23* in the chart is Περὶ Ἰωνίδος, whereas in the marginal title and in the text the name is Χειλωνίς; the title of *EP 33* in the chart is Περὶ Αἰσάωνος, but the name in the marginal title and in the text is Ἀσσάων. In addition, the title of *EP 4* in the chart is squeezed in and the title of *EP 17* is abbreviated, thus giving the impression that the writer of this chart knew beforehand what he should write (that is, the titles of the stories).

Although marginalia appear throughout the codex to a greater or lesser extent, the folios which include Parthenius' and Antoninus Liberalis' works have a genuine characteristic in common. That is, there are ascriptions on the top and the bottom of the pages, referring to other authors and works. Although in the case of Antoninus Liberalis these ascriptions mainly refer to Nicander's *Heteroeumena* and Boios' *Ornithogony*, in the case of Parthenius there is a great variety. These ascriptions are basically introduced with the verb ἰστορεῖ (e.g. *EP* 2, 3, 4, 5, 6, 7, etc.), or the phrase ἡ ἱστορία παρά... (e.g. *EP* 1, 15, 22), or ἡ ἱστορία αὕτη ἐλήφθη ἐκ... (i.e. *EP* 9). The ascriptions are placed at the bottom of the page (except of folio 177r) unless there are two stories in one page; in this case the ascription of the first story is set at the top of the page (e.g. folios 174v, 183v, 185v, etc.). On the single occasion when three stories appear on the same page, then the ascription of the middle one is on the side (left margin of the page in the case of folio 186v). Usually, the ascriptions consist of the name of the author (or authors) and the title of the work (e.g. *EP* 1, 2, 3, 4, 5, etc.) and sometimes they even explicitly state the number of the book (e.g. *EP* 8, 9, 16, etc.), whereas on other occasions they state just the name of the author (e.g. *EP* 7, 25, 31, etc.).

As has been previously mentioned, there is a great variety of authors cited in these ascriptions, ranging from Classical to Hellenistic times, from poets to philosophers and scholars, from well-known authors to less known ones (such as Dectadas in *EP* 13 and Andricus in *EP* 19). Thus, Sophocles is the only poet of the Classical period cited, whereas there is an abundance of Hellenistic poets, such as Apollonius of Rhodes, Euphorion, Hermesianax, Nicander, Philetas and others. Hellanicus, Xanthus and Theophrastus are the earliest historians cited and then Hellenistic historians follow, such as Aristocritus, Hegesippus, Neanthes and others. Aristotle is cited once and other philosophers follow, such as Phanius, Aristodemus and Asclepiades of Myrlea.

These ascriptions seem to exhibit two areas of concern. The first is about their credibility and the second is about their authenticity. Moreover, these ascriptions are also connected with another important problem, that is, the interpretation of the sign ὄ. There are ascriptions in the margins of twenty-six out of thirty-six stories, whereas, of the remaining cases, in four (*EP* 20–24) there is nothing in the margins and in six (*EP* 10, 12, 17, 30, 32, 35) there is the sign ὄ. But before examining the interpretation of this sign, let us consider the ascriptions.

The first editors of Parthenius, and scholars such as Schneider (1856, 27–28), Bergk (1884, I 233), Wiseman (1974, 55), Diller (1952, 6) and

Forbes-Irving (1990, 19–35) take these ascriptions as the actual sources of Parthenius, stemming from himself. The main arguments in favour of this position are that these ascriptions are accurate, credible and always cite pre-Parthenian authors. Wiseman (1974, 55) supports this view on the grounds that Parthenius' careful citing of his sources is an intentional part of his scholarly Alexandrianism. Sellheim (1930, 62) argued in favour of the authenticity of Parthenius' ascriptions but he also added that in the case of Antoninus Liberalis things were different. That is, a Grammarian of the fourth or fifth century, imitating the ascriptions in Parthenius, reunited the authentic sources of Antoninus (i.e. Nicander and Boios) with what a later scholiast had added in the margins based on Pamphilus' *Λειμών*.

However, many scholars dispute the authenticity of Parthenius' ascriptions. Rohde (1914, 122–25) argues that, if Parthenius indeed wrote these ascriptions, then why does he fail in ten cases to provide his sources? Moreover, Rohde adds, why does he have to inform us that in *EP* 8 he does not follow his source concerning the names of the heroes? Rohde concludes that the ascriptions are the work of a later scholar or editor of Parthenius. His conclusion is accepted by Stern (1992, 106–7), who, although he disputes the authenticity of the ascriptions, accepts their reliability, noting that they report “with reasonable accuracy pre-Parthenian sources in which the same or roughly the same stories were told. Whether this later editor happened to hit on the exact sources used by Parthenius remains, of course, an open question”.

Rohde was not the first to pose such questions. Hercher,³ in a series of articles, argued against the authenticity of those ascriptions, which were the product of a learned Grammarian. According to Hercher, Parthenius was not interested in naming his sources, and that is why he uses indefinite introductory motifs in the stories, that is, he uses mainly the verbs λέγεται (e.g. *EP* 6, 12, 17, etc.), or φασί (e.g. *EP* 11 and 14, where different versions are introduced, 22, etc.) or the verb ιστορεῖται (with the adverb διαφόρως, thus presenting two different versions of the same story, e.g. *EP* 11, 28, 33). The nature of this work, as explained in the letter he sent to Gallus, shows that Parthenius would not have bothered to name “τοὺς ιστορήσαντας ἄνδρας” (as Hercher calls them) and that he was interested only in the material. Secondly, the ascriptions

³ HERCHER 1852, 452; 1877, 306–19. See also the praefatio of his edition of Parthenius in *Erotici Scriptores Graeci* (Leipzig, 1858).

in the margins break the continuity of the main text and this is not in accordance with Parthenius' intentions, since he tries hard to establish a continuity in his narrative by inserting particles (e.g. *EP* 7, Ἐν δὲ τῇ Ἰταλῇ Ἡρακλείᾳ or *EP* 8, Ὅτε δὲ οἱ Γαλάται κατέδραμον) or by making reference to the previous story (e.g. *EP* 3, Οὐ μόνον δὲ Ὀδυσσεὺς περὶ Αἴολον ἐξήμαρτεν, which connects with *EP* 2). Last, but not least, Parthenius in some cases cites his sources within his main narrative (i.e. *EP* 11, 14, 21 and 34), and these are different from those cited in the ascriptions of these stories.

Some of Hercher's arguments can be challenged: *EP* 21 cannot be taken as a characteristic example since there is no ascription in the margins and, moreover, Parthenius does not actually mention the name of the author (a periphrasis is used instead ὁ τὴν Λέσβου κτίσιν ποιήσας'). As for *EP* 34, Schneider (1856, 27–28), disputing Hercher, claims that the ascription of *EP* 4 mentions Nicander, so Parthenius does not have to repeat the name of this author again, since *EP* 34 is, in a way, a continuation of *EP* 4. However, if Schneider is right, one cannot help wondering at this point why Parthenius did not put these two stories in sequence and why he did not bother to repeat the name of Nicander since he repeats the name of Cephalon in the ascription of *EP* 34. Martini (1902, xii–xiii), Cobet (1873, 203) and Oder (1886, 42ff.) accepted Hercher's view and agree that the ascriptions do not stem from Parthenius himself; in Oder's view these ascriptions stem from Pamphilus' *Λειμών*, whereas Blum (1892, 51ff.) distinguishes two scholiasts—Wendel (1932, 148–54) also is in favour of the existence of two scholiasts—the first of whom, in the case of Antoninus Liberalis, wrote the real sources of Antoninus in the ascriptions, that is Nicander, Boios and perhaps Hermesianax, whereas the second scholiast added the names of the other authors cited in the ascriptions of Antoninus and Parthenius based on Pamphilus' *Λειμών*.

Bethe (1903, 614) presented a new aspect by claiming that Parthenius and Antoninus Liberalis actually quoted their sources, but these quotations went through numerous transformations, resulting in this form, which was probably made by a learned man, such as Arethas, in Byzantine times. Bethe also based his arguments on Alexandrianism, which would not accept anything without attestation (ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰίδω, as Callimachus⁴ would put it) and on the speculation that the

⁴ Callim. Fr. 612 (Pfeiffer).

quotation of the sources would be useful and helpful for Gallus. Moreover, Bethe tried to explain both the contrast in the numbers (singular-plural), which often appears between the ascriptions and Parthenius' own references within the text (e.g. *EP* 26, τινὲς μέντοι ἔφασαν, whereas the ascription refers only to Aristocritus), and the contrast between the accuracy of the ascriptions and the inaccuracy of Parthenius' own references (e.g. *EP* 27, ἔχει δὲ λόγος, whereas the ascription refers to Moero's *Arai*) as something not rare in the Scholia ("In den Scholien ist das nichts Seltenes") (Bethe 1903, 614). Pasquali (1913, 55ff.), in turn, suggested that these ascriptions in the text of Antoninus and Parthenius are just as suspicious as the ones in the Homeric Scholia (hence *MH*), where the motifs ἱστορεῖ ὁ δεῖνα or ἡ ἱστορία παρὰ τῷ δεῖνα appear, too. Another cross-variant view is offered by Cessi (1921, 345ff.), who agrees with Rohde, and claims that these ascriptions are the result of a succession of learned readers.

The theory which disputes the idea that the ascriptions stem from Parthenius himself seems to be justified by the discovery of a papyrus fragment of Euphorion's *Thrax*. This fragment preserves the stories of Harpalyke and Apriate, which are also dealt with in *EP* 13 and 26 respectively. Bartoletti (1948, 33–36), examining the papyrus, came to the same conclusion, that is, the ascriptions were made by a learned reader, who wanted to show that he had read these stories. As Papatomopoulos (1968, xix) notes, the mention of Euphorion's *Thrax* in the ascriptions of *EP* 13 and 26 is valuable but not enough to prove that *EP* 13 and 26 stem from this source. Papatomopoulos believes that the ascriptions are the result of successive work across the centuries, starting from 350 AD onwards.

A more recent approach to investigate this issue was Cameron's (1995, 124–25). He points out that what Euphorion summarized in five and seven lines, Parthenius in *EP* 13 and 26 respectively described in fully detailed narratives. However, Cameron claims that the fact that the marginalia are written in the same hand as the main text might imply that these ascriptions are an integral part of the original text. For, when the compiler's aims were purely mythographic, he did not need to provide sources, but in the case of Parthenius, who wanted to provide Cornelius Gallus with inspiring material, citing the sources would be very useful. Cameron (1995, 124) goes on to assume that, if both Parthenius and Antoninus provided their references in the equivalent of footnotes, those were very likely "to be dropped at random by successive copyists".

Cameron (1995, 125) concludes that, as with the scribes in the *Greek Anthology*, who cite hundreds of author's names in the margins of the manuscript but also omit as many (and at the same time, the corrector adds hundreds more names from the more carefully copied exemplar), in the case of Parthenius also “we would have a securely dated late-Republican example of an epitome equipped with source references”.

What one can question in the first place, which Cameron takes for granted, is his statement that, when a compiler's aims are purely mythographic, he does not need to provide sources. In Palatinus 398 Pseudo-Plutarch's *De fluviorum et montium nominibus et de iis quae in illis inveniuntur* (157r–173r) and Apollonius' *Mirabilia* (236v–243r) are also included. Both authors have incorporated in their works plenty of references to their sources, although they did not intend to send it to anybody and their interest was purely mythographic. For instance, Pseudo-Plutarch in *De fluviiis* 1.5 mentions in his text that the story concerning Therogonos hill was also known to Chrysermus (καθὼς ἰστορεῖ Χρῦσερμος ἐν π' Ἰνδικῶν), whereas Archelaus was aware of more details (μὲμνηται δὲ τούτων ἀκριβέστερον Ἀρχέλαος ἐν ιγ' περὶ Ποταμῶν). References such as these, which mention not only the name of the author but also his specific work, are numerous in the above-mentioned works of Pseudo-Plutarch and Apollonius. This habit of incorporating references to other authors within one's text was not unusual. A primary form, but in the style of a disclaimer, is found in tragic poets, such as Euripides, but also Hellenistic poets, such as Theocritus and Callimachus. In addition, many prose writers, such as Apollodorus, Athenaeus and Pseudo-Plutarch, demonstrate this kind of technique, too. Parthenius himself incorporates references to authors in some of his stories, as we have already seen. If indeed a scribe separated what Parthenius had incorporated in his main narrative, resulting thus in the ascriptions in the margins, then why did the scribe not do so in the cases of Pseudo-Plutarch and Apollonius, too? Moreover, how strict can we be in supporting the view that Parthenius did not care about mentioning his sources, since he does so in some cases but not in the form of an ascription?

Perhaps one could obtain a broader view regarding such questions, if one examines the mythographical *historiae* of the MH. Without implying any connection between MH and Parthenius' *EP*, one has to observe the similarities between the ascriptions in Parthenius' work and the subscriptions in MH. The similarities lie in the following points: firstly, in

the fact that the greater part of these *historiae* have subscriptions but not all of them (as in *EP*, where in ten cases out of thirty-six the ascriptions are missing); secondly, the ascriptions refer mainly to authors and works which are no longer extant, so one cannot trace the exact relationship between these works and the *historiae*; thirdly, in some cases the subscriptions indicate even the number of the specific book of a work; and, last but not least, the form of the subscriptions bears similarities with the ascriptions in the *EP*, since they are usually written based on the following motifs—ἱστορεῖ ὁ δεῖνα or ἡ ἱστορία παρὰ τῷ δεῖνα, οὕτως ὁ δεῖνα. These *historiae* and their subscriptions have been the subject of many disputes among scholars, too.⁵ The theory (Schwartz 1881, 458) that these subscriptions go back to the Byzantines was rejected after the discovery of the group of papyrus fragments, which bear the subscriptions, too. These papyri have led scholars to reconsider the validity and authenticity of these subscriptions. Montanari believes that the MH stems from reliable sources, which belong to the field of Homeric scholarship and learned mythography, and that “some compiler built up the MH by borrowing from sources with mixed material, like *hypomnemata* or other learned products, and shaping it into a veritable specialised commentary which, from a certain point of time onwards, circulated separately” (Montanari 1995, 165). As for the subscriptions, Montanari adds, they are on the whole reliable, and it is likely that someone made a selection from high-quality learned commentaries of the Alexandrian age; the material contained in the MH is not based on indirect manualistic knowledge.

What Montanari argued for the MH seems to apply in a way to Parthenius’ *EP*, too. In other words, if Parthenius merely copies stories based on indirect manualistic knowledge, then how can he offer original verses, sometimes at great length (e.g. *EP* 14 and 21)? The fact that Parthenius was able to offer the original verses of his own and of Nicanetus in *EP* 11; of the *Apollo* of Alexander the Aetolian in *EP* 14; of the author of the *Foundation of Lesbos* in *EP* 21; and of Nicander in *EP* 34, proves that Parthenius had consulted these individual works and he was not basing himself on a mere mythographical compendium. However, this observation imposes further questions, such as, why does Parthenius not follow this technique in the remaining stories, too? Why does

⁵ VAN DER VALK 1963, 303–413, JANKO 1986, 52ff., ARRIGHETTI 1987, 204–10), CELORIA 1992, 13ff., MONTANARI 1995, 135–72, VAN ROSSUM-STEENBEEK 1998, 85–118.

he offer the original verses in specific cases (which leads to the question of why the ascriptions exist at all)? Last but not least, why, in the cases in which Parthenius cites the original verses, are these in contrast to the ascriptions? The fact that Parthenius offers only poetic passages and not prose ones makes it clear that his purpose was to give Gallus a ‘taste’ of some poetic styles and stylistic preferences of some authors. So, whenever he has a poet as his direct source, he quotes some of the original verses. I find it unlikely that these quotations were given in order that Gallus would consult the original source, too. That is, in *EP* 11 there is only a mention of Nicaenetus, and his work, in which the passage belongs, is not cited; as for Parthenius’ own poem cited in the same story, no title is given (although one can argue that Gallus was probably familiar with Parthenius’ works). In *EP* 14 the reference is complete, whereas in *EP* 21 the name of the author is implied but not explicitly stated. In *EP* 34 the name of Nicander is mentioned but not the title of his work. Given Parthenius’ incomplete way of making references and given that he offers the original verses (which sometimes are long enough) within his narrative, one can put forward the suggestion that Parthenius did not intend to make Gallus look for these sources; instead, Parthenius was rather saving his friend the trouble by means of these quotations.

It has been shown that Parthenius had the habit of making references (at least in some cases) to other authors within his narrative, as Apollodorus, Pseudo-Plutarch, Athenaeus and others used to do. However, is this strong evidence that he wrote the ascriptions too? In *EP* 11 different versions are introduced, so that the ascriptions could refer to a version. In *EP* 14 the fragment of Alexander offers another version, according to which a golden bowl and not a partridge was thrown into the well, and this cannot exclude the ascription as being referred to one of these versions, too. In *EP* 21 there is no ascription but the way the fragment is introduced by the καί (Μέμνηται τοῦ πάθους τοῦδε καὶ ὁ τὴν Λέσβου κτίσιν ποιήσας ἐν τοῖσδε) makes it clear that there were also other authors dealing with this subject. In *EP* 34 the fragment again offers another version, according to which Corythus was the son of Helen and not of Oenone, and this also cannot exclude the possibility that the ascription refers to the other version. After the discovery of the papyrus fragment of Euphorion’s *Thrax*, it became clear that trying to evaluate the ascriptions (but also the quotations by Parthenius himself within his main narrative) strictly as ‘sources’ was rather utopian. It has been mentioned already that Parthenius’ account was longer and full of details

but one must also note that the ascription in the *EP* 26 was not wrong or misleading. That is, there is a genuine thematic link but *EP* 26 and the fragment of the *Thrax* should be treated rather as parallels, whereas the authors cited by Parthenius himself deal with a part of the story or simply offer another version.

As mentioned already, the fact the Parthenius quotes original verses within his narratives shows that he had access to direct sources and not only compendia. This is further proved by the fact that one can trace fragments of verses within his main narrative, without these being quoted as such. That is, in *EP* 3 we read that Odysseus was killed by his own offspring with a sea-fish's prickle (τρωθεις ἀκάνθη θαλασσίας τρυγόνος ἐτελεύτησεν) and this is almost a Sophoclean verse, as Meineke observed. Notably, the ascription at this point cites Sophocles' *Euryalus* and this could be a strong argument in favour of the credibility of the ascriptions. However, in *EP* 3 Odysseus appears as killing his son Euryalus and, although this play is no longer extant, Eustathius, commenting on *Odyssey* 16.119–120 (1796. 50), informs us that Sophocles presented Euryalus as being killed by Telemachus. It is clear that Parthenius' story did not follow the Sophoclean version at this point.

Before examining the credibility of the ascriptions in detail, let us return to the direct sources of Parthenius as proved by the text itself. In *EP* 12 we read that Circe fed Calchus with magical drugs and then drove him into the pig-styes (ἤλασεν ἐς συφεούς). A further examination of the *EP* demonstrates that Parthenius might have used various kinds of sources, which are not mentioned in the ascriptions. Thus, in *EP* 20 it is likely that Ion of Lesbos was the one who associated Orion with the island of Chios and Oenopion. In *EP* 21 Parthenius quotes some original verses from the author who wrote on Lesbos' foundation. Stephanus of Byzantium (s.v. Μυτιλήνη) cites that Callimachus calls Lesbos Mytonis and Parthenius is aware of this name too. The story of Cleonymus and Cheilonis in *EP* 23 was also treated by Plutarch and Phylarchus presumably could be a source. Theopompus was likely to be the source for *EP* 24, which deals with the story of Hipparinus and his lover, and *EP* 25, which deals with the story of Phayllus and the wife of Ariston (this is a story treated also by Plutarch). The story of Hercules and Celtine in *EP* 30 has great resemblances to Herodotus 4.8–10. The story of Corythus and Helen in *EP* 34 was also known to Lycophron and Conon. With regards to the story of Eulimene in *EP* 35, Pausanias, drawing probably on Rhianus, states a parallel Messenian story. Last

but not least, Flavius Arrianus was aware of Arganthonē's wild nature, which is the theme of the first part of *EP* 36.

Some more remarks with regards to the validity of the ascriptions must be added at this point. That is, *EP* 16 gives the story of Laodice and Acamas, and the ascription cites Hegesippus' *Palleniaca*. Tzetzes commenting on Lycophron's *Alexandra* 495–96 credits to Euphorion some verses regarding the death of Mounippus. One can wonder at this point why Euphorion's name (mentioned in other ascriptions) is missing from the ascription of *EP* 16. A new element also emerges from an analysis of the manuscript as a whole. That is, the marginalia in this codex are generally written in the left or right margin and not above or below the text. However, in the cases of Parthenius and Antoninus there are marginalia in the upper and lower margins and these marginalia are ascriptions. What is new is that these are not the only cases in the codex. In Diogenes' *Epistulae* 35 (i.e. folio 320v) on the top margin of the page a note appears, which makes a reference to *Odyssey* 14. In addition, again in the same work (folio 308r) but at the bottom of the page this time, there is a comment on the word ἴππου, and this time the scholiast makes a reference to Aristophanes' *Cocalus*. In folio 305 at the bottom of the page there is a comment on σπλεγγίς, in which Aristophanes' *Daetaleis* is cited (obviously someone is drawing on the plays of Aristophanes or on scholia to Aristophanes in these cases). Last but not least, in Themistocles' *Epistulae* folio 285r, the marginal note on a vocative case at the bottom of the page cites Ctesiphon and Didymus but also the νεώτεροι. Although the examples mentioned above are incorporated into marginal notes and do not constitute independent ascriptions, the tendency to cite other authors which partly deal with a parallel issue is notable. Given this tendency, and also the fact that the style of the ascriptions is identical in both Parthenius and Antoninus, it is likely that a later scribe gave them this shape (even if these ascriptions stem directly from Parthenius and Antoninus it would not be possible to have been presented exactly in the same way by the two authors). And it is even more impossible for the two authors to have had the same inspiration to use the sign ð.

This sign has been the subject of many discussions, too. Like the ascriptions, this sign appears only in the cases of Parthenius and Antoninus Liberalis (folios 179r, 180r, 182v, 186v, 187r and 188r in Parthenius and folios 196r, 205v and twice in 206v in Antoninus). Generally, in the manuals of the Greek abbreviations this sign stands as an abbrevi-

ation for ου and Hercher (1877, 314) agrees suggesting that, when the Grammarian does not find the source, then he puts this sign. Martini (1896, LIX), sharing Hercher's view, interpreted this sign as οὐδὲν ἔχω, but Papathomopoulos (1968, xix) notes that the common abbreviation for οὐδὲν is ο and not οὐ. Cazzaniga (1962, 8) in turn takes it as an abbreviation for οὐχ εὔρον. Wendel (1932, 151–52) was the one who shed more light on this issue, by distinguishing the scriptor of the ascriptions from the scriptor of the sign and by arguing that this sign stands as an abbreviation for οὔτω (i.e. οὔτως εὔρον or οὔτω κεῖται ἐν τῷ ἀντιγράφῳ). In other words, a copyist put this sign denoting that there were no ascriptions in certain stories. The fact that this sign appears only in the cases of Parthenius and Antoninus is related to the fact that the ascriptions appear only in these two cases. At this point it must also be added that this sign is distinguished from the ὄ cited in *EP* 1, in the case of the word Βύβαστον, where P2 has written an υ above the ο in an attempt to correct the word Βόβαστον into Βύβαστον.

In Antoninus, seven of the forty-one stories lack ascriptions; four of these seven stories are marked with this sign, whereas the remaining three lack both an ascription and the sign. In Parthenius, in ten stories out of thirty-six the ascriptions are missing, and six of these ten stories bear the sign, whereas the other four do not. Identifying the scribe who wrote the ascriptions with the one who put the sign, a question emerges: why does the scribe not put the sign in all the stories that lack ascriptions? Wendel's (1932, 151–52) view offers a new dimension. A later copyist adds the sign wherever he observes that the ascription is missing. At this point a new element should be added in favour of Wendel's view; the fact that there are some stories with no ascription and at the same time the fact that they are not marked by the specific sign can be explained as a matter of inattentiveness. That is, the scriptor of the sign was not the one who dealt with the ascriptions and was not familiar with the stories; he just added the sign in cases where he did not see any ascription, and this usually happened at the bottom of the pages (leading thus to the wrong placing of the sign in the case of *EP* 35 and 36). In other words, the scriptor's failure to add the sign in the stories, in which the ascriptions are missing, does not signify anything more than his inattentiveness. This inattentiveness is also observable in the case of the sign CH. In the general manuals of Greek abbreviations⁶ we read

⁶ cf. McNAMEE 1981, 91.

that this is an abbreviation for σημείον or σημείωσαι. It is not a genuine characteristic only of Parthenius and Antoninus but appears throughout the whole codex. In Parthenius' case, this abbreviation appears in the margin of *EP* 3 (folio 175r) and introduces the explanatory note τὸν Ὀδυσσέως θάνατον ὁποῖος, which refers to the death of Odysseus. However, the pronoun in the end of the note gives us the impression that the note is not complete. In the margin of *EP* 9 (folio 179r) the CH introduces the note τὴν μολυβδίνην ἐπιστολήν; this adds nothing more to what we already know from the main text regarding Diognetus' message, which was written on a strip of lead. In *EP* 22 (folio 184v) the note, introduced by the CH, in the margin refers to Nanis, explaining that τίς ἢ Κροΐσου θυγάτηρ, offers nothing new since this is already mentioned in the main text. In the margin of *EP* 30 an explanatory note appears but without being introduced this time by the CH. This note again is of no great value since it reads, referring to Celtus, that πόθεν Κελτοὶ τὸ ἔθνος οὕτω λέγεται, which is a piece of information already given in the main text. In *EP* 32 (folio 187v), the note in the margin, introduced this time by the CH, reads πόθεν ἢ γῆ Ἑπειρος ἐκλήθη and refers to nothing more than is already known from the main text. The last example comes from *EP* 33 (folio 187v), in which the marginal note, introduced by the CH, reads τὰ περὶ Νιόβης ἄλλως ἰστορούμενα; this refers to the introduction of the story διαφόρως δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς ἰστορεῖται καὶ τὰ Νιόβης.

However, in folios 178r, 179r, 182v, 183v, and 184r the abbreviation CH appears alone, without introducing any note (and this occurs throughout the codex, e.g. 51r, 78r, 81r, 157r, 196r, etc.). It is likely that the scriptor wanted to make a note in these cases but he forgot. As he was going through the text, he marked with CH the points which interested him for making a note but then he did not bother to return to them. This inconsistency argues in favour of the inattentiveness of the scriptor of the sign δ . Of course one can wonder whether the one who wrote the sign δ can be identified with the scriptor of the CH. Judging from the amateurish character of these marginal notes, which merely repeat things already known from the main text, and given the inconsistency in both cases, it is not unlikely, at least in my view, that both the marginal notes and the addition of the sign δ , are the products of a superficial reader or even a pupil, who practised making a kind of scholia. On the other hand, one could argue that the marginal notes and the CH (whether with a note or not) are used to draw the attention of reader(s)

to something noteworthy or useful for their purposes (and this is very common in many Byzantine MSS).

Last but not least, it must be added that in the margin of *EP* 26 (folio 186r) the abbreviation of γράφει (i.e. †)⁷ is attested, introducing the note Ἀριστόκριτος ἐν τοῖς περὶ Μιλήτου. This marginal note refers to the other version cited in the main text and introduced by the τινὲς μέντοι ἔφασαν. It is interesting that the ascription of this story has been mentioned already in the bottom of folio 185v and this note does not have the style of the usual ascriptions. That is, it is introduced by an abbreviation and not the usual ἱστορεῖ and it is set at the right side of the margins, exactly where the second version begins. However, apart from these differences, the way the name of the author and his work are cited recalls how the ascriptions are given.

To conclude, Parthenius incorporates within his main narrative not the names of his sources but authors who give a variant (just as Apollodorus does by quoting only the authors who offer versions that depart from his main sources). He has a preference for verse, since Gallus is supposed to use this material for poetry. The fact that Parthenius provides original verses, which are often lengthy, implies that, at least in some cases, he had direct contact with his source and that the *EP*, at least as a whole, is not based on indirect knowledge stemming from compendia and collections. Another argument in favour of this view is that the stories vary in length, some of them containing various details (e.g. *EP* 8 and 9), whereas others consist only of the necessary motifs (e.g. *EP* 19, 20 and 34). The fact that in some stories the ascriptions are missing, and the fact that Parthenius refers to his sources in an indefinite way within his main narrative, make it unlikely that the ascriptions stem from him. In favour of this view is also the point that there would be no obvious reason for Parthenius to provide Gallus with various, and often inaccessible, sources. This is also proved by the fact that Parthenius, whenever he finds it useful, provides Gallus with some original verses, saving him from the trouble of looking for them and giving him the chance to have contact with the poetic style of various poets (why should Parthenius give ascriptions to historians or philosophers?). However, one cannot argue that the ascriptions contrast with what Parthenius quotes within his main narrative. In other words, the indefinite way in which Parthenius introduces his stories does not allow a strict conclusion regarding

⁷ For the abbreviations of the verb γράφει see McNAMEE 1981, 20.

a contrast between Parthenius' allusions and the ascriptions. As for the cases where Parthenius quotes some authors within his main text, it is clear that these authors offer alternative accounts. Thus, one cannot be inclined to contrast them with the ascriptions, since one could argue that the ascriptions refer to the main version. After the discovery of the papyrus fragments of Euphorion's *Thrax* it became clear that, at least in the cases of *EP* 13 and 26, the author quoted in the ascriptions (that is, Euphorion) had dealt with these stories too. However, these fragments do not prove that the *Thrax* was Parthenius' main source, since details mentioned by Parthenius are missing in the *Thrax*. The only thing we can safely deduce from this comparison is that there is a thematic relationship and that the *Thrax* offers rather a parallel story.

One can also notice a tendency of the scribe to record allusions to other authors (as seen in the cases of Pseudo-Plutarch and Apollonius). Given this tendency and given also the similar way in which the ascriptions are given in both Parthenius and Antoninus (although Antoninus never quotes other authors within his main text, he never introduces his stories with indirect speech and never introduces versions of the story) one can be inclined to take these as the products of later scholars and scribes. Although the codex has been preserved to us with uniformity (only one hand, besides the corrector), I believe that it is very likely that the ascriptions were produced as early as in the 2nd century AD (given the date of the papyri with the ascriptions in the case of MH) and that they were produced prior to the sign δ .

Eva Astyrakaki
 University of Crete
 astyrakaki@yahoo.gr



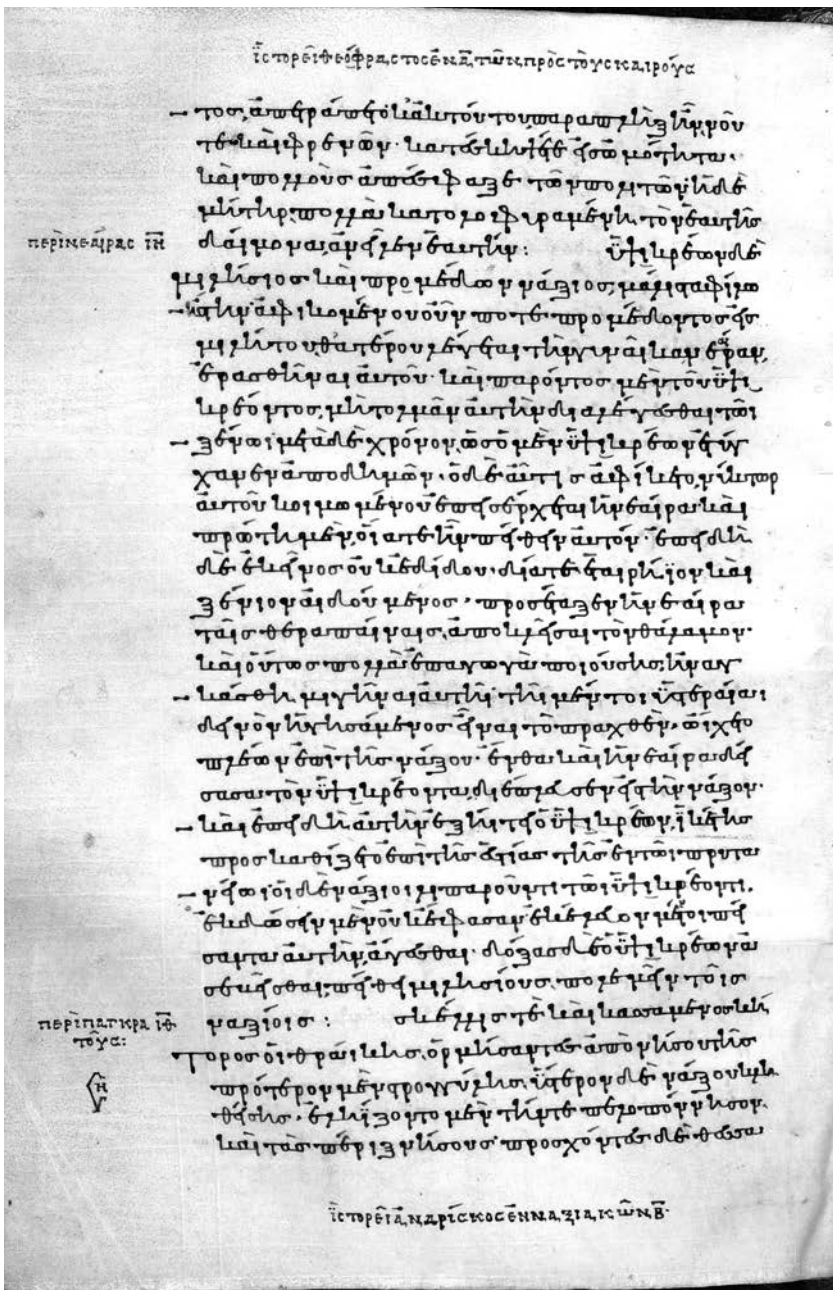
BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ALLEN, T. W. 1893. Palaeographica III. A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts. *JPh* 21: 48–55.
- ARRIGHETTI, G. 1987. *Poeti, eruditi e biografi : momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*. Biblioteca di studi antichi, 52. Pisa: Giardini.
- ASTYRAKAKI, E. 2000. A revision of Eulimene's story. *Proceedings of the Eighth International Congress of Cretan Studies*. Herakleion: SCHS, A1, 39–49.

- BARTOLETTI, V. 1948. Euforione e Partenio. *RFIC* 76: 26–36.
- BERGK, T. [R. PEPPMÜLLER (ed.)] 1884–86. *Kleine philologische Schriften*, I–II. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- BETHE, E. 1903. Die Quellenangaben zu Parthenios und Antoninos Liberalis. *Hermes* 38: 608–17.
- BIEDL, A. 1937. Beiträge zur Gesch. der codd. Pal. graec. *Byz. Zeitschr.* 37: 18–41.
- BLUM, F. 1892. *De Antonino Liberali*. Diss. Frisingae.
- CALDERÓN DORDA, E. 1986. El problema del manuscrito único. A propósito de Partenio de Nicea y el codice Palatinus Gr. 398. *Myrtia* 1: 93–105.
- CAMERON, A. 1995. *Callimachus and his Critics*. Princeton: Princeton University Press.
- VON CHRIST, K. 1919. Zur Geschichte der griechischen Handschriften der Palatina. *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 36: 3–34; 49–66.
- CAZZANIGA, I. (ed.) 1962. *Antoninus Liberalis: Metamorphoseon Synagoge*. Testi e documenti per lo studio dell' antichità, 3. Milan & Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.
- CELORIA, F. 1992. *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*. London: Routledge.
- CESSI, C. 1921–22. Gli indici delle fonti di Partenio e di Antonino Liberale. *AIV* 81: 345–60.
- COBET, C.G. 1873. *Variae lectiones quibus continentur observationes criticae in scriptores graecos*. Lugduni Batavorum: E. I. Brill.
- DILLER, A. 1952. *The Tradition of the Minor Greek Geographers*. Lancaster, Pa.: American Philological Association.
- ESCHER, K. 1917. Das Testament des Kardinals Johannes de Ragusio. *BZGA* 16: 208–12.
- FORBES IRVING, P. M. C. 1990. *Metamorphosis in Greek Myths*. Oxford: Clarendon Press.
- HERCHER, R. 1852. Symbolae criticae ad Arriani libellum de venatione. *Philologus* VII: 448–65.
- _____, 1858. *Erotici Scriptores Graeci*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- _____, 1877. Zur Textkritik der Verwandlungen des Antoninus Liberalis. *Hermes* 12: 306–19.
- JANKO, R. 1986. The Shield of Heracles and the legend of Cynus. *CQ* 36.1: 38–59.
- LEHMANN, P. 1922. Versprengte Handschriften der Basler Dominikanerbibliothek. *BZGA* 20: 176–82.
- LIGHTFOOT, J. L. (ed.) 1999. *Parthenius of Nicaea: The poetical fragments and the Erotica Pathemata*. Oxford: Clarendon Press.
- MARTINI, E. 1902. *Mythographi Graeci*, ii/1 suppl.: *Parthenii Nicaeni quae supersunt*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- MEINEKE, A. 1843. *Analecta alexandrina: sive, Commentationes de Euphorione*

- Chalcidensi, Rhiano Cretensi, Alexandro Aetolo, Parthenio Nicaeno.* Berolini: sumptibus Th. Chr. Fr. Enslini.
- MIONI, E. 1973. *Introduzione alla Paleografia Greca.* Padova: Liviana.
- MONTANARI, F. 1995. The Mythographus Homericus. In: J. G. ABBENES, S. R. SLINGS, and I. SLUITER (eds), *Greek Literary Theory after Aristotle. A Collection of Papers in Honour of D. M. Schenkeveld.* Amsterdam: VU University Press, 135–72.
- ODER, E. 1886. *De Antonino Liberali.* Bonnae: C. Georgi.
- PAPATHOMOPOULOS, M. 1968. *Antoninus Liberalis: Les Métamorphoses.* Paris: Les Belles Lettres.
- PASQUALI, G. 1913. I due Nicandri. *Studi Ital. Filol. Class.* XX: 55–111.
- ROHDE, E. 1924. *Der Griechische Roman und Seine Vorläufer.* Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- VAN ROSSUM-STEENBEEK, M. 1998. *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri.* Mnemosyne Supplement 175. Leiden; New York; Cologne: Brill.
- SCHMIDT, P. 1919. Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel. *BZGA* 18: 160–254.
- SCHNEIDER, O. (ed.) 1856. *Nicandrea: Theriaca et Alexipharmaca.* Lipsiae: Sumptibus et Typis B. G. Teubneri.
- SCHWARTZ, E. 1881. De scholiis Homericis ad historiam fabularem pertinentibus. *Jahrb. Philol. Suppl. Bd.* 12: 405–63.
- SELLHEIM, R. 1930. *De Parthenii et Antonini fontium indiculorum auctoribus.* Phil. Diss., Halle.
- STERN, J. 1992. *Parthenius: Erotika Pathemata. The Love Stories of Parthenius.* New York: Garland.
- VAN DER VALK, M. 1963. *Researches on the Text and Scholia of the Iliad (Part one).* Leiden: E. J. Brill.
- VEMET, A. 1961. Les manuscrits grecs de Jean de Raguse (†1443). *BZGA* 61: 75–108.
- WENDEL, C. 1932. Sellheim, De Parthenii et Antonini fontium indiculorum auctoribus. *Gnomon* 8: 148–54.
- WISEMAN, T. P. 1974. *Cinna the Poet and other Roman Essays.* Leicester: The University Press.





ἱστορεῖ τοὺς ἄλλοις τοὺς ἐκείνων πρὸς τοὺς ἐπειροῦχα

- τοσ' ἀφ' ἑαυτῶν οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ
 τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν. καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου
 καὶ ἑωυτοῦσ' ἀποκρίσας τὸ ἑωυτοῦσ' ἵμ' οὐ
 μὴ τὴν ἑωυτοῦσ' ἀποκρίσας τὸ ἑωυτοῦσ' ἵμ' οὐ
 δὲ ἀφ' ἑαυτῶν οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ

ἱστοροῖ τοὺς ἀλλοτρίους τοὺς ἐκείνων πρὸς τοὺς ἐπειροῦχα
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ

ἱστοροῖ τοὺς ἀλλοτρίους τοὺς ἐκείνων πρὸς τοὺς ἐπειροῦχα
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ

ἱστοροῖ τοὺς ἀλλοτρίους τοὺς ἐκείνων πρὸς τοὺς ἐπειροῦχα
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ
 καὶ τὸ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν ὅτ' οὐκ ἀλλοτρίου τοῦ παρὰ ῥηζὶν ἵμ' οὐ

περί της ἀρας ἱε

περί πιατρικῆς τοῦ γα

Η
Υ

ἱστορεῖ τὴν ἀριστερὴν ἐκ τῶν ἐκείνων πρὸς τοὺς ἐπειροῦχα

ἵε τορεῖ φϋλαρχος

187

το μ δ β ληρα λειβα το μ β γ τ και τασ μου σθω γυ
μ β γ ο γ α μ α σ σ α σ θ α ι ω ζ η με α μ ο μ μ β γ τ ο ι ο ι α μ
ζ ο σ θ ι ω ρ ζ α γ β γ τ α η ι ο σ κ ο ρ ι ο σ υ γ β μ δ σ θ α ι α υ τ η ι
ι α ι α ι τ ο ι ο χ ρ ο σ ο υ τ β ρ ι η λ ο μ ι ο σ γ β μ δ σ θ α ι ω α ι
δ α ι λ ο β ρ ο γ μ α β ο ν δ λ η λ ο β ρ ο ι ο π ρ ο σ υ γ ο ρ α θ η σ α μ
π λ η γ δ γ β α γ δ β ι α ι δ ι μ ο ι η η μ α ρ μ ο σ α σ θ α ι μ β γ τ ρ ο ι ρ η
μ ο σ τ α δ β ρ ο ν θ υ α ι τ ρ α δ ω π ι η α ι σ θ α μ ο μ β
μ ο σ δ β σ ρ ο ο σ α μ α υ τ η η α ι ο σ θ ο δ ρ ο φ β ρ ο τ α ι τ α
δ β ρ ο π ο ι δ λ η ρ ο σ α ι τ ω ι τ ρ ο ι ρ η η η δ β ι α ι ο
δ β ο σ ι α ι α ι σ χ υ η μ α μ α ρ η η ο σ α ι α υ τ η η ω σ ρ ζ α
π ρ ο τ β ρ ο γ ζ α η ρ α ι α τ α ρ α σ α μ β γ η η τ ω ι α η η ο ι
- η η σ ο ρ μ β ο ρ α σ β ρ θ α δ λ η τ ο μ δ ι μ ο ι η η μ β ο σ σ ο
ζ η μ χ ρ ο μ ο φ θ ω ι τ χ φ η γ υ ρ α ι η μ α ε α ι α η η η η η η
ο φ η γ υ π ο τ ω γ λ ω μ α τ ω φ β λ ω β η η μ β γ η η ι α ι
α υ τ η ο σ θ α ι ο θ η μ ι α μ β ρ θ ο η τ α ο γ φ α ι α ο σ δ β
η δ λ η β ρ θ δ ι δ ο υ τ ο σ ω μ α δ ι α μ η λ ω σ χ ρ ο ο υ
χ ω σ α ι α υ τ η η μ β γ α μ τ α β ο η ε φ ο υ τ ω σ η λ η μ β
μ β γ ο μ η ο υ π α θ ο σ θ α ι α τ α σ τ β α ρ α α ι ο τ ο γ
π λ η π α ρ α δ β χ α ο σ η μ β ρ α λ η ο λ ω σ τ ο ι σ τ ω γ π α μ υ δ ο λ η
μ ο μ α μ θ η π α η ο η ρ α σ θ η τ α υ τ η η υ β ρ ο θ ω η π α ο η
μ η λ χ α μ η η σ φ θ α τ ω ι ο ρ μ μ η γ η η α ι η δ β α ρ α
ι α ι α υ τ η ο υ λ ο β η τ ο ν η μ η τ ο υ π ρ ο σ τ ο η π α ι δ α η π ο
θ ο υ ι α ι β η τ ο ν δ β ρ α μ θ α μ ο μ β ε τ η ο α υ τ ω η ρ ο
- η φ ο σ β ε θ ω ι η μ α σ α μ η η μ β ω ι θ η μ ι α μ β ο ρ η η ο δ β
π ω ο τ ο ι ο χ α ο σ ι δ λ η μ ο τ β ρ ο ο σ α γ ο μ β γ η ο ι α ι
ω α η τ ω ρ α ο χ ο υ μ β γ ο μ α π ο σ ι δ δ α σ θ θ β η τ α σ φ ο
- η η μ α δ ρ η μ ο μ η α τ φ ρ λ ο θ η σ α μ β ρ χ β ρ δ β α ρ α
ο τ ο υ α σ ο γ λ ο σ η ο σ λ η χ ρ ο σ π α ρ δ α η η μ δ ι ω λ ω
η ο σ η β ρ α ο φ ο η ο σ θ β λ ο μ ο η τ ο η δ ρ υ μ ο μ α β ι
η ο η μ β ω α υ τ η η τ ο η α λ ο η τ α ι α η η ο μ β γ α μ α ρ τ α
η φ τ η χ α η φ δ β η η ο σ α ι δ ο σ υ π ο ζ α μ ο η δ β η ο
θ η η ρ ο η μ α τ α μ β η η λ η η η η β ρ ο η η ο η τ ο μ η η π ο
π ρ ο σ β ρ α μ η φ ι α ι η α τ α μ α θ ω η τ ο μ β ρ α λ η ο η θ ω ι

πρ φ β η ο ρ α τ ο ι
π ρ φ β η ο ρ α τ ο ι
α β ρ ε τ η ι
π ε ρ ι α ι ο σ ο ι ο υ

π ε ρ ι α ι ο θ ι η η μ ο

ϕ

Remarks on the marginal notes in codex Palatinus Graecus 398 (the stories of Parthenius and Antoninus Liberalis)

Eva ASTYRAKAKI

Abstract

CODEX Palatinus Graecus 398, which is now stored at the Universitätsbibliothek at Heidelberg, has attracted the interest of many scholars because it preserves unique and valuable texts, such as the collections of Parthenius (*Erotica Pathemata*) and Antoninus Liberalis (*Metamorphoses*), Pseudo-Strabo's *Chrestomathy*, and diverse works of geographers, paradoxographers and others.

In this paper, I will focus on folios 173v–188v, which contain Parthenius' collection, but I will take into consideration the *usus scriptoris* in the whole codex. Although marginal notes appear throughout the codex to a greater or lesser extent, the folios which include Parthenius' and Antoninus Liberalis' works have a genuine characteristic in common. That is, there are ascriptions on the top and the bottom of the pages, referring to other authors and works. Moreover, Parthenius incorporates, in some cases, in his main narrative original verses of other authors and works, which are often lengthy.

These ascriptions seem to exhibit two areas of concern. The first is about their credibility and the second is about their authenticity. Moreover, these ascriptions are also connected with another important problem, that is, the interpretation of the sign δ .

The fact that in some stories the ascriptions are missing, and the fact that Parthenius refers to his sources in an indefinite way within his main narrative, make it unlikely that the ascriptions stem from him. However, one cannot argue that the ascriptions contrast with what Parthenius quotes within his main narrative.

After the discovery of the papyrus fragments of Euphorion's *Thrax* it became clear that, at least in the cases of *EP* 13 and 26, the author quoted in the ascriptions (that is, Euphorion) had dealt with these stories too. However, these fragments do not prove that the *Thrax* was Parthenius' main source, since details mentioned by Parthenius are missing in the *Thrax*. The only thing we can safely deduce from this comparison is that there is a thematic relationship and that the *Thrax* offers rather a parallel story.

One can also notice a tendency of the scribe to record allusions to other authors. Given this tendency and given also the similar way in which the ascriptions are cited in both Parthenius and Antoninus (although Antoninus never quotes other authors within his main text, he never introduces his stories with indirect speech and never introduces versions of the story), one can be inclined to take these as the products of later scholars and scribes. Although the codex has been preserved to us with uniformity (only one hand, besides the corrector), I believe that it is very likely that the ascriptions were produced as early as in the 2nd century AD and that they were produced prior to the sign ð.



Έρως – Έρις: Αφροδίτη – Άρης. Σκέψεις για την προέλευση και την ουσία της «Αφροδίτης» στην περιοχή του Αιγαίου*

Αφροδίτη Α. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ

Στη μνήμη του καθηγητή μου Walter Burkert
πόλλ' ἀρετῆς μνημεῖα λιπῶν, ἔργοις δὲ κράτιστος
(CEG 2, 474)

Εισαγωγή και μεθοδολογία

Τα τελευταία χρόνια η επιστήμη της αρχαίας ελληνικής θρησκείας έχει στρέψει με ιδιαίτερο ζήλο το ενδιαφέρον της στη μελέτη της Αφροδίτης, σε μια προσπάθεια να συμβάλει στην έρευνα του θέματος και μάλιστα πολύπλευρα, όσον αφορά την καταγωγή της κατεξοχήν θεάς του έρωτα, αλλά και την πολυσήμαντη λειτουργικότητά της μέσα στο πλαίσιο του θρησκευτικού συστήματος στην αρχαία Ελλάδα.¹ Στο παρελθόν η Αφροδίτη είχε γίνει αντικείμενο έρευνας ως «αρχέτυπο» ή στερεότυπο και Venus,² και δεν είχε απασχολήσει τόσο για τον πρωταρχικό της χα-

* Η παρούσα μελέτη αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της διάλεξής μου «Έρως – Έρις στην αρχαία ανατολική Μεσόγειο», 12/04/2011, στο E.I.E., στο πλαίσιο των Ειδικών Μορφωτικών Εκδηλώσεων του Ιδρύματος, «Επιστήμης Κοινωνία», Θεματικός κύκλος: «Αρχαία Ανατολική Μεσόγειος: Σταυροδρόμι Μύθου και Λατρείας», του οποίου υπήρξα επιστημονική υπεύθυνη. Ευχαριστώ την κ. Μ. Τουρνά (Βιβλιοθήκη ASCSA). Χάριτας οφείλω στον Καθ. Κλασικής Αρχαιολογίας του ΕΚΠΑ κ. Π. Βαλαβάνη για τις ενδελεχείς και εύστοχες παρατηρήσεις του, καθώς και στον επίκ. Καθ. Αρχαιολογίας Ανατολικής Μεσογείου του ΕΚΠΑ κ. Κ. Κοπανιά για τη συνεισφορά του στη βιβλιογραφική μου ενημέρωση περί Χετταίων. Ευχαριστώ θερμά την Καθ. Φιλολογίας του Παν/μίου Κρήτης, μέλος της Συντακτικής Επιτροπής της *Αριάδνης*, κ. Α. Καβουλάκη, για την αδιάλειπτη φροντίδα που επέδειξε από την υποβολή του άρθρου μου ως τη δημοσίευσή του. Πολλές ευχαριστίες αρμόζουν στους κριτές και επιμελητές της εργασίας μου για τις πολύτιμες παρατηρήσεις και προτάσεις τους.

¹ Βλ. τη συλλογική έκδοση: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010.

² SCHILLING 1982. SPEIDEL 1973. RIVES 1994. D'AMBRA 1996. SCHMIDT 1997. DIERICHS 2000. ARSCOTT και SCOTT 2000. BELLINGHAM 2010. WALLENSTEN 2010. BOLDER-BOOS 2015.

ρακτήρα.³ Οι θαυμαστές ρίζες του προσώπου της θεάς διαδραματίζουν ένα ρόλο στα κοσμογονικά συστήματα, όπως γίνεται φανερό από τις «θεογονίες» του Ησιόδου (7ος αι. π.Χ.) ή και του Πρόκλου (5ος αι. μ.Χ., *Ύμνος εις Αφροδίτην*). Στον Ησιόδο (*Θεογ.* 191–206) η γέννησή της από τον αφρό της θάλασσας, που προκλήθηκε από τα αποκεκομμένα από τον Κρόνο γεννητικά όργανα του Ουρανού, παραπέμπει στο πλαίσιο της έριδας, του ανταγωνισμού και του πολέμου. Τα ίδια συμφραζόμενα, όμως, προβάλλουν και τη σχέση της με τον έρωτα και τον πόθο (*Θεογ.* 201). Γενικότερα, στον ελλαδικό χώρο η θεά είναι πολυσήμαντη και ο δεσμός της αφενός με την πρωταρχική δημιουργική δύναμη, τον Έρωτα, και αφετέρου με το πολεμικό στοιχείο (κυρίως μέσω της πολυθρύλητης⁴ σχέσης της με τον Άρη) αποτελεί σταθερά πηγή καλλιτεχνικής έκφρασης.⁵ Μία από τις πρώτες απεικονίσεις της στην τέχνη είναι μαζί με τον Άρη επάνω σε άρμα σε κυκλαδικό (ναξιακό) αμφορέα του 7ου αι. (670/660 π.Χ., Μουσείο Νάξου).⁶

Το ζήτημα της σχέσης της θεάς αφενός με τον έρωτα και αφετέρου με την έριδα, ή τον πόλεμο, και τον θεό τους τον Άρη, έχει κεντρική θέση στον προβληματισμό που αναπτύσσεται στην προκείμενη εργασία, διότι θεωρείται αποφασιστικής σημασίας, για να αναδειχτεί καλύτερα η πρωταρχική ουσία της θεάς, της οποίας η γένεση και η ταυτότητα έχουν προκαλέσει ήδη από τον 19ο αι. τη διατύπωση πολλών θεωριών, με επικρατέστερη αυτήν που ανήγαγε την «ελληνική» Αφροδίτη στην Ανατολή.⁷ Επειδή στην παρούσα μελέτη επιχειρώ να παρουσιάσω και να αξιολογήσω τις νέες προτάσεις, αλλά και να καταθέσω τις δικές μου απόψεις επί του θέματος της καταγωγής και του χαρακτήρα της θεάς (ειδικώς του σύνθετου χαρακτήρα της με στοιχεία και έρωτα και πολέμου), στην ανάλυση που ακολουθεί προτάσσεται μία επισκόπηση των διαφόρων ανατολικών θεοτήτων με ανάλογα χαρακτηριστικά, ενώ

³ Ο πρωταρχικός χαρακτήρας της Αφροδίτης ανάγεται στη γενιά των Τιτάνων, αφού κατά τον Όμηρο (*Ιλ.* 5.370–71) γεννήθηκε ως κόρη του Διός και της Διώνης.

⁴ Και στις πιο πρώιμες πηγές, π.χ. τα έπη του Ομήρου και του Ησιόδου (που θα σχολιαστούν εκτενέστερα παρακάτω).

⁵ Στην προκείμενη μελέτη ενδιαφέρουν κυρίως στοιχεία από τις ευρέως διαδεδομένες πτυχές του μύθου και της τελετουργίας (από πηγές ποιητικές, εικαστικές, επιγραφικές και γενικότερα ιστορικές). Οι πιο εξειδικευμένες πλευρές των φιλοσοφικών πηγών δεν βρίσκονται στο επίκεντρο της παρούσας ανάλυσης.

⁶ ΣΙΜΟΝ 1998, 261–62, εικ. 250. Επίσης, ΣΙΜΟΝ 1998, 228, εικ. 253, τμήμα της εξωτερικής ζωφόρου μιας κύλικας του Όλτου, 520 π.Χ., Tarquinia. DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 123–24, αρ. 1285.

⁷ Βλ. επισκόπηση PIRENNE-DELFORGE 1994, 419–21 και 2010, 13–16.

στη συνέχεια σχολιάζεται η πορεία του ταξιδιού της από τη γεωγραφική και χρονολογική αφετηρία της ως το Αιγαίο. Στο πλαίσιο αυτό θα γίνει αναφορά σε κάποιες προκαταρκτικές ενδείξεις που «ενθαρρύνουν» την πρότασή μας ότι η θεά ως Ιστάρ/Σαούσκα (Ištar/Shauška) έφτασε στο Β.Α. Αιγαίο και συγκεκριμένα στην υπό την ισχυρή επιρροή των Χετταίων (ή και Λουβίων) Λέσβο κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού. Με τη σκιαγράφιση της πορείας της θεάς και τη σηματοδότηση του αιγαίου πλαισίου η ανάλυση στρέφεται προς τα ελληνικά συμφραζόμενα και επικεντρώνεται κυρίως στο δίπολο 'έρως-έρις' που θεωρείται εδώ κεντρικό για την ερμηνεία του πολυσύνθετου χαρακτήρα της θεάς.

Σε επίπεδο θεωρίας θα ήταν χρήσιμο εξ αρχής να υπογραμμίσω πως συμφωνώ με τη γενικότερη προσέγγιση της Pironi⁸ και πιο συγκεκριμένα με την άποψή της ότι για να ερμηνεύσουμε σωστά τον αρχαιοελληνικό πολυθεϊσμό θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε με σκεπτικισμό τα στερεότυπα και τις ετικέτες, που έχουμε συνηθίσει έως τώρα να 'κολλάμε' στις θεότητες. Ένας θεός, ως μία «θεϊκή δύναμη», εντάσσεται μέσα σε ένα σύστημα πολλαπλότητας και διαμόρφωσης του χαρακτήρα του, είτε μέσα σε ένα λατρευτικό πλαίσιο ή/και σε αφηγηματικές παραδόσεις. Η πολυσημία είναι ένα από τα σημαντικότερα γνωρίσματα των ελληνικών θεοτήτων και εκδηλώνεται και στους τρόπους δράσης των. Η Αφροδίτη είναι ιδιαίτερος εμβληματική μέσα στο σύστημα της πολυπλοκότητας του ελληνικού πολυθεϊσμού. Η δε τέχνη (εικονογραφία κ.ά.) όχι μόνον αποτυπώνει τον παραδεδομένο 'διάλογο', αλλά προσθέτει και «νέες προτάσεις» στην αφήγηση.

Με οδηγό αυτά τα αξιώματα θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε το φαινόμενο «έρως-έρις», όπως αυτό αντιπροσωπεύεται από την Αφροδίτη. Ασφαλώς, αυτό το δίπολο απαιτεί και το αντίστοιχο ζευγάρι: την Αφροδίτη και τον Άρη. Αλλά μήπως μέσα στην προσωπικότητα της Αφροδίτης, από καταβολής της, συνυπάρχουν και τα δύο; Κατά την Budin, οι αρχές και τα όρια της Αφροδίτης, και δη η πολεμική της πλευρά, δεν πρέπει να εξετάζονται μέσα σε ένα ευρύ, διαχρονικό πλαίσιο που επιτρέπει ενδεχομένως συνδυασμούς στοιχείων απομακρυσμένων, κατά τρόπο ανάλογο με την τάση που φαίνεται να επικρατεί στην έρευνα, να συντίθενται δηλαδή διαφορετικοί τύποι δεδομένων από διαφορετικές περιόδους, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι παράγοντες της χρονολογίας ή της γεωγραφίας.⁹ Όμως, θεωρούμε ότι στην περίπτωση της σύνθεσης του πολεμικού και συγχρόνως ερωτικού πορτραίτου της θεάς

⁸ PIRONI 2010, 113–14, 118–20.

⁹ BUDIN 2010, 81.

απαιτείται ο συνδυασμός ή τουλάχιστον ο συσχετισμός της διαχρονικής αποτύπωσης αυτών των χαρακτηριστικών σε άλλες «μητρικές» θεότητες (του ευρύτερου μεσογειακού χώρου) με την ελληνική διαμόρφωση και διάπλυσή τους. Η θεώρηση αυτή αποτυπώνεται και στη δομή της ανάλυσης που ακολουθεί και η οποία εκκινεί από τα ιστορικά-διαχρονικά δεδομένα (στο συγκριτικό πλαίσιο των πολιτισμών της Μεσογείου) και καταλήγει στο πλαίσιο των ελληνικών συμφραζομένων, όπου εφαρμόζεται μία προσέγγιση περισσότερο συγχρονική-συμβολική.

Εν κατακλείδι, θεωρώ ότι ζητήματα, όπως η καταγωγή και ο χαρακτήρας της θεάς, ή τα στάδια της πορείας την οποία πιθανόν ακολούθησε η πρόγονός της (ή οι πρόγονοι) από την Ανατολή ως τον ελλαδικό χώρο, ώστε να καταλήξει στη «δημιουργία» της ελληνικής Αφροδίτης, είναι 'ανοιχτά' στην έρευνα και επιδέχονται περαιτέρω ανάλυση (παρά τις έως σήμερα σπουδαίες προσπάθειες αποσαφήνισής τους). Η παρούσα μελέτη συνιστά μικρή συμβολή στην κατεύθυνση αυτή.

1. Αφροδίτη και Ανατολή: Η αρχή ενός μακρινού ταξιδιού

1α. Η «Αφροδίτη της Ανατολής»: Οι «Κυρίες των Ουρανών». Οι «Κυρίες της μάχης»

Το φαινόμενο της γυναικείας θεότητας του έρωτα και της ευφορίας που είναι συγχρόνως και θεά του πολέμου απαντά ευρέως στον αρχαίο κόσμο και μπορεί να ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως. Στις περιπτώσεις των γυναικείων θεοτήτων της Ανατολής φαίνεται να επικρατεί η θεωρία, αν και κάπως εξεζητημένη, των Μ. Stone και Μ. Gimbutas¹⁰ περί πολιτισμού των θεαινών (*goddess culture*), λόγω της έμφασης στη γυναικεία θεότητα στις συρο-παλαιστινιές θρησκείες και στην επίδρασή τους στο αιγυπτιακό πάνθεον. Ποια, λοιπόν, θα πρέπει να είναι η σημασία των Anat, Asherah, Astarte και Qedeshet μέσα σε ένα πολιτισμικο-θρησκευτικό-ιστορικό πλαίσιο κατά το 2ο ήμισυ της 2ης χιλιετίας π.Χ. ή, μιλώντας με αρχαιολογικούς όρους, κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού και την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου; Ο συμβολισμός γύρω από τη γονιμότητα ασφαλώς έπαιξε σημαντικό ρόλο κατά την αρχαιότητα, όπως και η ιδέα της «Μητέρας θεάς», αλλά μάλλον αυτές οι θεωρίες έχουν υπερτονισθεί. Γιατί να παραβλέψουμε τη χαναανιτική ιδέα «της λατρείας του πόθου» (βρήκε την έκφρασή της στην ιερή πορνεία), όπως αυτή εκφράζεται στην ιστορία της συρο-παλαιστινιακής θρησκείας και εικονογρα-

¹⁰ STONE 1978, GIMBUTAS 1991. Για άλλες προσεγγίσεις: CORNELIUS 2004, κεφ. 1, σ. 1 και σημ. 1.

φίας; Οι θεές της Χαναάν σχεδόν πάντοτε απεικονίζονταν γυμνές. Οι Χαναανίτες μετάλλαξαν τη μεσοποτάμια μητέρα-θεά της γονιμότητας και τη στόλισαν με σεξουαλικά γνωρίσματα.¹¹

Έτσι, ακολουθούμε τη θεωρία του Cornelius για «τα πολλά πρόσωπα της θεάς»,¹² ο οποίος, κυρίως μέσα από τις απεικονίσεις, προσπαθεί να ερμηνεύσει το όραμα των ανθρώπων της Εγγύς Ανατολής. Ανάμεσα στους σωζόμενους εικονογραφικούς τύπους διακρίνουμε έντεκα (11) περιπτώσεις οπλισμένης θεάς και εξήντα έξι (66) περιπτώσεις γυμνής γυναίκας που κρατεί αντικείμενα.

Ιδιότητες και χαρακτηριστικά των ανατολικών θεοτήτων:¹³

Η οπλισμένη θεά ή η θεά του πολέμου

Είναι συνήθης τύπος στην αρχαία Ανατολική Μεσόγειο, είτε πρόκειται για την Ισάρ (Ištar) είτε για τη συρο-παλαιστίνια «τύπτουσα» θεά.

1. Ανάτ

«Ανάτ, κυρία των ουρανών. Κυρία των θεών. Είθε όλη η προστασία, η ζωή, η σταθερότητα, η δύναμη και η κυριαρχία να είναι με αυτήν»

«Ανάτ, κυρία κάθε γης»

«Ανάτ, κυρία των ουρανών. Κυρία των θεών»

Στη μυθολογία της Ουγκαρίτ (Ugarit) και στη Ν. Συρία κατά τη 2η χιλιετία η Ανάτ (Anat) είναι μία θεά του πολέμου και του κυνηγιού. Φημίζεται για την ομορφιά της, είναι «κυρία του βασιλείου και του υψηλού ουρανού». Στην Αίγυπτο ήδη κατά τη 19η Δυναστεία και κυρίως επί της βασιλείας του Ραμσή II, η Ανάτ μαζί με την Ασάρτη λατρεύονται ως θεές του πολέμου. Τα αιγυπτιακά επίσης κείμενα την αναφέρουν ως «η νικήτρια» στον πόλεμο και ο Ραμσής III (12ος αι.) αποκαλεί τις Ανάτ και Ασάρτη ασπίδες του.¹⁴

Η Ανάτ παριστάνεται ως οπλισμένη, όρθια θεά με φτερά (σύνηθες μοτίβο), σε στήλη δυτικά από τον ναό του Βάαλ (Baal) στην Ουγκαρίτ,¹⁵ και σε αιγυπτιακή (στήλη) ως θεϊκός πολεμιστής: καθισμένη σε θρόνο κρατώντας ασπίδα και δόρυ στο αριστερό της χέρι και στο δεξί

¹¹ CORNELIUS 2004, 11–12.

¹² CORNELIUS 2004, 15–16.

¹³ CORNELIUS 2004, 80–84. BUDIN 2003, 215–31. SELZ 2000, 29–62.

¹⁴ Papyrus Chester Beatty, βλ. ANET, 250.

¹⁵ CORNELIUS 2004, 27.

της τσεκούρι.¹⁶ Στο κατώτερο μέρος μιας άλλης στήλης (Louvre C 86), η Ανάτ κρατά ασπίδα και λόγχη στο δεξί της χέρι και κραδαίνει ένα ρόπαλο ή τσεκούρι με το σηκωμένο αριστερό της (ANEP, αρ. 473).

2. Ασάρτη

«Ασάρτη, κυρία των ουρανών. Κυρία των θεών»

«Ασάρτη, που τιμωρεί τους εχθρούς»

«Ασάρτη, που ρίχνεις τα βέλη στους εχθρούς»

«Ασάρτη, κυρία της μάχης, θεά των Ασιατών»

Η Ασάρτη στο πάνθεον της Ουγκαρίτ κατά τη 2η χιλιετία τοποθετείται μετά την Ανάτ και έχει κατώτερο ρόλο. Στα κείμενα της Ουγκαρίτ η ομορφιά της *Huriga* συγκρίνεται με αυτήν της Ασάρτης και είναι επίσης πολεμική. Στην Emar (Β. Συρία) είναι σημαντική θεότητα και καλείται «Ασάρτη της μάχης». Στην Αίγυπτο, κατά την 18η Δυναστεία (*Ameapphis II*, 1436–1412) λατρεύεται ως πολεμική θεά, «κυρία των ίππων». Στον Ηρόδοτο (2.112) γίνεται μνεία της λατρείας των θεοτήτων Ασάρτης και Βεσ στη Μέμφιδα, με έντονο ερωτικό χαρακτήρα.

Η Ασάρτη, «η Κυρία του Ουρανού», αντιπροσωπεύει τον τύπο της απειλητικής θεάς, με την ασπίδα μπροστά της, το στέμμα (*atef*) με τον δίσκο του ήλιου και τα κέρατα, όπως και η Ανάτ. Σε αιγυπτιακά κείμενα αμφότερες αναφέρονται σαν «ασπίδες».¹⁷ Συνολικά έχουμε επτά μορφές οπλισμένης Ασάρτης.

Κατά τον Cornelius, πρέπει να αναθεωρηθεί η ιδέα της Ανάτ και της Ασάρτης ως «θεών του έρωτα». Η εικονογραφία τις δείχνει ως πολεμικές θεές και τα πολεμικά τους σύμβολα ήταν τυπικά στην Παλαιστίνη κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού.¹⁸ Καθώς οι Keel και Uehlinger παρατήρησαν,¹⁹ παρά την κυριαρχία αρσενικών θεοτήτων και της πολεμικής εικονογραφίας στην Παλαιστίνη, η απεικόνιση της γυμνής θεάς (η οποία ήταν τόσο τυπική κατά τη Μέση Εποχή του Χαλκού) συνεχίστηκε και κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού. Έτσι, οι θεές της Συρίας–Παλαιστίνης είχαν πολλά πρόσωπα. Δεν υπήρχε μοναδικότητα ως προς τη λειτουργικότητα της κάθε θεάς, αλλά μία πολλαπλότητα του χαρακτήρα τους, όπως εντυπώνεται τόσο στα κείμενα, όσο και στην εικονογραφία τους.²⁰

¹⁶ BEYERLIN (επιμ.) 1978, 194 – NEROT.

¹⁷ CORNELIUS 2004, 21–29.

¹⁸ CORNELIUS 2004, 100.

¹⁹ KEEL και UEHLINGER 1998, 26–29, 109.

²⁰ CORNELIUS 2004, 101.

3. Ένα απάνθισμα κειμένων σκιαγραφεί τον πολεμικό χαρακτήρα της ακκαδικής Ιστάρ (Ištar)

«Είμαι η πολεμικότερη των θεών»

(ακκαδικός ύμνος στην Ištar, 1η χιλιετία)

«Η κυρία του αγώνα και της μάχης»

(ακκαδικός ύμνος στην Ištar)

«Με τη βοήθεια της Ιστάρ, της βασίλισσας του ουρανού και της γης, που ήταν επικεφαλής του στρατού μου»

«Ιστάρ, πρώτη ανάμεσα στους θεούς, η κυρία της αναταραχής, που κάνει τις μάχες τρομερές»

«Ιστάρ, που κατοικεί στα Άρβηλα, στα δεξιά και στα αριστερά της έχει φαρέτρες και κρατά στο χέρι της το τόξο, ένα κοφτερό σπαθί»

Μία τοιχογραφία των ανακτόρων στο Μάρι (Mari) (περ. 1800 π.Χ.) απεικονίζει την Ιστάρ με στέμμα από κέρατα, μακρύ ένδυμα, όπλα στον ώμο της και ένα ξίφος στο χέρι της, ιστάμενη επάνω σε λιοντάρι.²¹ Παρόμοιες απεικονίσεις προέρχονται από τη γλυπτική και ανάγλυφα μέχρι τον 8ο αι. π.Χ. Τα όπλα είναι: ξίφος, πολεμικά τσεκούρια, υποκόπανοι, τόξα και ασπίδα. Σπάνιες είναι οι απεικονίσεις γυμνής θεάς με όπλα.

Από τη χεττιτική επικράτεια προέρχεται μία πολεμική θεά, η Ιστάρ-Σαούσκα (Ištar-Shaushka). Ανάγλυφα από το ιερό Yazılıkaya της Χατούσας (Hattusa) και από τη Μαλάτεια (Malatya) και χεττιτικά τελετουργικά κείμενα αναφέρουν ποικίλα όπλα σε σχέση με αυτήν.²²

4. Η σουμέρια Ινάννα/Inanna (Ištar στα ακκαδικά)²³ είναι μία ιδιαίτερα δύσκολη περίπτωση αρχαίας-ανατολικής θεότητας. Αν και η ετυμολογία του ονόματός της nin.an.a(k) δεν είναι εύκολο να αποσαφηνισθεί, έχει συνήθως ερμηνευθεί ως «η βασίλισσα των ουρανών».²⁴ Στη δυσπρόστατη Inanna/Ištar η μεν πρώτη ενσαρκώνει τη σεξουαλικότητα του έρωτα, ενώ στα ακκαδικά κείμενα τονίζεται ιδιαίτερος η πολεμική άποψη της θεάς Ιστάρ,²⁵ η οποία στην εικονογραφία, σε ακκαδικές

²¹ FLEMBERG 1991, 15, σημ. 33. BUDIN 2004, 104–6.

²² FLEMBERG 1991, 16, σημ. 37–39.

²³ Το ακκαδικό και σημιτικό όνομα Ištar είναι παρεμφερές με ονόματα άλλων σημιτικών θεοτήτων, όπως της νότιας αραβικής Ashtart ή της σύριας Αστάρτης (Astarte Syriaca).

²⁴ SELZ 2000, 29.

²⁵ Αν και η σεξουαλικότητα έχει υπογραμμιστεί ως κοινό στοιχείο της φύσης τους. Η νεαρή Inanna της σουμέριας ποίησης (LEICK 1994, 91) είναι εξίσου ποθητή με την Inanna/Ištar του Gilgameš (DALLEY 2000, 79). Η Inanna/Ištar ήταν αποδέκτης

παραστάσεις ασπίδων και σφραγιδοκυλίνδρων, απεικονίζεται με όπλα και λέοντες.²⁶ Η Ινάννα–Ιστάρ μπορεί να θεωρηθεί ως το προϊόν μιας αρχαϊκής μίξης περισσότερων θεοτήτων, όπου η μία υπόσταση αντανάκλα την αρρενωπή, πολεμική πλευρά, μία άλλη, αντίθετα, ειδικά τη θηλυκή, ερωτική και σεξουαλική και μία τρίτη μία σχέση με τους πλανήτες και το αστρικό σύστημα (βλ. Venus). Το χαρακτηριστικό της Ινάννα είναι η πολλαπλότητα, η δυνατότητα να μεταβάλλεται και να προσαρμόζει την υπόστασή της. Η Ινάννα–Ιστάρ είναι η θεά του πολέμου και της σεξουαλικότητας, γεγονός που παραπέμπει στην Αφροδίτη.²⁷

Η διπλή φύση πολέμου–σεξουαλικότητας σε μία ενιαία μορφή είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως μία μεταγενέστερη ανάμιξη διαφόρων θεϊκών μορφών· μπορεί όμως επίσης να ερμηνευθεί μέσα στο πλαίσιο της ανθρώπινης ζωής. Ο πόλεμος σε εκείνες τις αρχαίες κοινωνίες μπορεί να κατανοηθεί ως άμεσος αγώνας, και η σεξουαλικότητα ως η άλλη ακραία συνιστώσα που οδηγεί τους ανθρώπους στην έκσταση, έξω από τον ορθολογισμό. Και τα δύο αποτελούσαν ζωτικά στοιχεία της ανθρώπινης ζωής και έκφραση της θρησκευτικής νοοτροπίας στην αρχαία Ανατολή. Στο πρόσωπο της Ινάννα–Ιστάρ είχαν βρει την ιδανική επιτομή τους.²⁸ Η Inanna–Ištar ενσαρκώνει μία δύναμη και ενέργεια, η οποία σε ανθρώπινο επίπεδο μεταφράζεται σε έρωτα (σεξουαλικότητα) και έριδα (αγώνα, πόλεμο). Και οι δύο δραστηριότητες ανήκουν στην επικράτεια αυτής της θεάς. Αυτή η δύναμη και ενέργεια είναι ζωή καθ' αυτήν, αλλά επίσης καταστροφή και συμφορά. Αυτό προσδίδει στη μορφή της Ινάννα–Ιστάρ μία τελεολογική διάσταση. Η ανωτέρω διπολικότητα απεικονίζεται και σε ένα ανάγλυφο από τερρακότα, γνωστό ως ανάγλυφο Burney (Burney relief, 1800 π.Χ.), ένα αυθεντικό έργο της αρχαίας Βαβυλωνίας. Απεικονίζει μία γυμνή θεά, όπως συνηθίζεται για την Ιστάρ στη Μεσοποταμία, με τα σύμβολα της δύναμής της. Η γυμνότητά της δεν αποτελεί έκφραση της μητρότητας, αλλά έχει σαφώς ερωτική χροιά.²⁹

1β. Μεταβατικά στάδια

Η γυμνότητα ως πιθανό σημείο επαφής

Στην ερώτηση για την πορεία της Ινάννα–Ιστάρ προς τα βορειο-δυτικά μέχρι τη Μεσόγειο και τη μεταμόρφωσή της σε «Αφροδίτη» (;) θα

προσευχών που αφορούσαν έρωτα χωρίς ανταπόκριση (BIGGS 1967, 115· LEICK 1994, 193 κ.ε.).

²⁶ SEIFERT (επιμ.) 2009, 31 εικ. 6, 33 εικ. 7.

²⁷ KERSTEN 2009.

²⁸ KERSTEN 2009, 37–38.

²⁹ KERSTEN 2009, 38.

πρέπει να λάβουμε υπόψη την παρουσία του τύπου της «γυμνής θεάς» σε αυτές τις περιοχές.³⁰ Η παράσταση της όρθιας, γυμνής θεάς, που μερικές φορές κρατά το στήθος της σε μία σημαντική πόζα, αντιπροσωπεύει την Ιστάρ–Αστάρτη. Αυτή η παράσταση της θεάς είχε αποφασιστική επίδραση στην ελληνική τέχνη, όπου εισήχθη και βρήκε μιμητές από τον 9ο/8ο αι. π.Χ. κ.ε. με ποικίλους τρόπους και σε διάφορα μέρη, μερικές φορές με τα ίδια καλούπια.³¹ Στην περίπτωση της ανατολικής γυμνής θεάς που κρατά το στήθος της δηλώνεται ίσως περισσότερο η γονιμότητα, ενώ στην περίπτωση της ελληνικής διαδόχου της η γυμνότητα δηλώνει την αισθητική πλευρά και την προ-μητρική ομορφιά και έλξη. Η «γυμνή θεά» παριστάνεται όρθια κατά πρόσωπο σε τερακότα (3η έως 1η χιλιετία π.Χ.) ή σφραγίδες (2η χιλιετία π.Χ.). Η σημασία αυτής της μορφής παραμένει αβέβαιη, αλλά στα διαφορετικά γεωγραφικά πλαίσια της Ανατολής, όπου συναντάται, θα έπαιρνε και διαφορετικές σημασίες. Η «γυμνή θεά» κάνει αισθητή την παρουσία της ευρέως στην περιφέρεια της βόρειας Συρίας από το 1850 π.Χ. περίπου. Αυτή η συριακή εκδοχή δείχνει τη «γυμνή θεά» με κατσίκια, λέοντες, περισσότερες και λαγούς ως συνοδευτικές μορφές. Κατά τη 2η και 1η χιλιετία εισβάλλει σε αυτήν την περιοχή η Ινάννα–Ιστάρ, της οποίας η καλύτερη εκδοχή είναι η φοινικική Αστάρτη. Εξάλλου, από τα μέσα της 3ης χιλιετίας γνωρίζουμε από ένα σουμερο-ακκαδικό γραπτό κατάλογο θεών από την Έμπλα (Ebla) ότι η σουμέρια Ινάννα εξισώνεται με τη λατρευόμενη εκεί Αστάρτη. Στη βορειοδυτική Μεσοποταμία υπήρχαν πολλές παρόμοιες θεότητες, όπως η Βααλάτ (Baalat) στη Βύβλο, η Ανάτ στην Ουγκαρίτ, η Asratum στην Αμορία και η Ishara στην Αλαλάχ (Alalakh). Αυτές όλες συγγενεύουν με την Ινάννα–Ιστάρ ως προς την πολεμική και σεξουαλική πλευρά του χαρακτήρα τους.

Ασφαλώς, όπως έχει ισχυρισθεί και ο Walter Burkert,³² κατά τη μετάδοση των στοιχείων από την Ανατολή έπαιξαν κάποιο ρόλο παραστάσεις της εικονιζόμενης κατά πρόσωπον γυμνής θεάς. Κατά τη γνώμη μας, ο ανατολικός τύπος της «γυμνής θεάς» έπαιξε σπουδαιότερο ρόλο στην παράσταση της Αφροδίτης στον ελλαδικό χώρο, αν και στην εικονογραφία η γυμνή ανατολίτικη μορφή εκτοπίστηκε ήδη κατά το πρώτο

³⁰ BÖHM 1990, 129–34. BUDIN 2003, 232–36. KERSTEN 2009, 38–40.

³¹ Όπως η μυκηναϊκή γυμνή θεά με περιστέρια – Αφροδίτη; (DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 46, αρ. 349–350. SIMON 1998, 210, εικ. 225 a, b) – ή ο αρχαϊκός ορειχάλκινος καθρέπτης, Ερμιόνη, 540–530 π.Χ., Staatliche Antikensammlungen Munich 3482 – Αφροδίτη όρθια επάνω σε λέοντα; (BREITENBERGER 2007, 87, εικ. 1).

³² BURKERT 1985, 243.

ήμισυ του 7ου αι.: η ελληνική θεά απεικονίζεται με πλούσια μακριά ενδύματα και τον πόλο, το υψηλό στέμμα των θεών, και με πλούσια κοσμήματα.³³ Αυτή η εικονογραφία αντιστοιχεί, βέβαια, στην περιγραφή της θεάς από τον Ησίοδο και τον Όμηρο.³⁴ Ωστόσο, η «γυμνή» Αφροδίτη επιστρέφει στις ρίζες της σε πλήρη δόξα με το άγαλμά της για το Ιερό της Κνίδου από τον Πραξιτέλη (340 π.Χ.), που η θέασή του, ως η τέλεια επιτομή του γυναικείου ερωτισμού, ξεσήκωνε τον πόθο στους θεατές του.³⁵ Όμως, πριν από το ολόγυμνο της Κνιδίας Αφροδίτης, ο Φειδίας τολμά να αποκαλύψει τον ένα ώμο της θεάς στην ανατολική ζωφόρο του Παρθενώνα, όταν η Αφροδίτη γέρνει στην αγκαλιά της Άρτεμης, το 438/432 π.Χ. (Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο). Ο γυμνός ώμος της Αφροδίτης του Παρθενώνα είναι μία υπαινικτική έκφραση του ερωτισμού, γιατί η κλασική τέχνη δεν αποκαλύπτει, αλλά υπαινίσσεται. Άλλωστε, αυτό συνάδει με τη συντηρητική αθηναϊκή κοινωνία της εποχής. Παρόλα αυτά, ο γυμνός ώμος της Αφροδίτης είναι ένα από τα καινοτόμα στοιχεία που έχει ο Παρθενώνας.³⁶

Κατευθύνσεις

Η καταγωγή της Αφροδίτης από την Ανατολή φαίνεται πειστικά θεμελιωμένη, χωρίς να αρνηθούμε τα ινδοευρωπαϊκά στοιχεία στη διαδρομή της και αυτό εκφράζεται ήδη στη διπλή ιστορία της γέννησής της στον Ησίοδο (Θεογ. 191–206) και στον Όμηρο (Ιλ. 5. 370–71).³⁷ Η πολεμική πλευρά της δείχνει προς την Εγγύς Ανατολή. Κοινά γνωρίσματα μπορεί κανείς εύκολα να διακρίνει ανάμεσα στην πολεμική Αφροδίτη, τη φοινικική-δυτικο-σημιτική θεά Αστάρτη και τις προγενέστερές της,

³³ DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 15–17, αρ. 56–87. SIMON 1998, 215, εικ. 233/234.

³⁴ Μήπως, όμως, και αυτή η περιβολή της δεν είναι ανατολιζουσα; (πρβλ. τη συνήθη εικονογραφία της Ištar στη Μεσοποταμία ως γυναικείας μορφής με πόλο στο κεφάλι, αστέρια γύρω της, φορώντας συχνά ένα χοντρό επενδύτη και πολλά στολίδια, όπως περιδέραια και ταινία στο κεφάλι).

³⁵ Είναι το πρώτο γυμνό της δυτικής τέχνης. Λουκιανός, Έρωτες 13 κ.ε. FLEISCHER 1984. MONTEL 2010, 253, εικ. 13.1. HAVELOCK 1995.

³⁶ Άλλες περιπτώσεις γυμνής Αφροδίτης: Η γυμνή Αφροδίτη που σηκώνει το σανδάλι της εναντίον του Πάνα, περ. 100 π.Χ. (εδώ η θεά συμπεριφέρεται πλέον ως μία θνητή γυναίκα) και η Αφροδίτη της Μήλου με καλυμμένο το κάτω μέρος του σώματος, τέλος 2ου αι. π.Χ. (DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 128, αρ. 1343–1353. ΚΑΛΤΣΑΣ 2001, 294, αρ. κατ. 617). Η γυμνή Αφροδίτη, «σανδαλιζουσα», και ο Πάνας, 2ος–1ος αι. π.Χ. (αρ. ευρετηρίου Λ 3776, Αρχαιολογικό Μουσείο Ελεύθερνας), από το Μεγάλο Λουτρό στον Κατσίβελο, Ελεύθερνα Κρήτης.

³⁷ BUDIN 2004, 109.

δηλαδή τη βαβυλώνια Ιστάρ και την ακκαδική/σουμέρια θεά Inanna, οι οποίες τόσο στα κείμενα, όσο και στις καλλιτεχνικές παραστάσεις είναι οι θεές του έρωτα και του πολέμου. Η Αστάρτη είναι γνωστή ήδη από τον 14ο αι. π.Χ. στην Ουγκαρίτ (στη σημερινή Συρία), ως θεά του έρωτα, της ευφορίας, της έριδος και του πολέμου.

Θα ακολουθήσω σε γενικές γραμμές τη θεωρία του Walter Burkert ότι πίσω από την ελληνική Αφροδίτη βρίσκεται η αρχαία σημιτική θεά του έρωτα, η Ιστάρ–Αστάρτη, αν και ομολογεί ότι «η καταγωγή της Αφροδίτης παραμένει εξίσου σκοτεινή, όσο και το όνομά της»,³⁸ αργότερα δε μετά βεβαιότητας ισχυρίζεται ότι «η διαδικασία της υιοθεσίας της Αφροδίτης πρέπει να ήταν άκρως περίπλοκη και όχι μία απλή ‘εισαγωγή’, και όλα τα βήματα αυτής δεν είναι τεκμηριωμένα».³⁹ Νομίζω, όμως, ότι επιπλέον η ελληνική Αφροδίτη ήταν ένα αμάλγαμα όλων των Κυριών της Ανατολής και μάλιστα η επιτομή των σημαντικότερων ιδιοτήτων τους, δηλαδή της μαχητικότητας και της σεξουαλικότητάς τους. Στο πρόσωπό της συντίθενται και τα δύο, και όχι μόνον όσο χρόνο η θεά είναι απόγονος της Ιστάρ ή και της Ινάννα, αλλά και όταν εντάσσεται πλέον στο Δωδεκάθεο του Ολύμπου. Και οι δύο δυνάμεις έλξεως και ανταγωνισμού, έρωτος – έριδος, είναι συστατικές της persona της θεάς, γιατί είναι γενεσιουργές και κινητήριες όλων των ανθρωπίνων πράξεων.

Πιθανές πορείες

Η Αφροδίτη φαίνεται πως μας ήρθε από την αρχαία ανατολική Μεσόγειο, ως ερωτική Ιστάρ και ως πολεμική Αστάρτη, αλλά η πιο πρωτογενής της μορφή μπορεί να είναι η Ανάτ, η Qedeshet και η Ινάννα ως «Κυρίες των Ουρανών». Εάν κανείς θέλει να δει την Ιστάρ ως πρότυπο της Αφροδίτης, θα πρέπει να προσέξει τον «συγκρητισμό»⁴⁰ που υπήρχε στην Ασία, συμπεριλαμβανομένης και της Κύπρου. Οι αρχές της Κύπριδος Αφροδίτης ανάγονται ίσως και στην 3η χιλιετία π.Χ. Κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού (περ. 1600–1100 π.Χ.) αναδύεται στην Κύπρο η πρόγονος της ελληνικής Αφροδίτης, ως αμάλγαμα μιας παλαιότερης κυπριακής θεάς με μία θεότητα που έφθασε στο νησί από τις

³⁸ BURKERT 1985, 153.

³⁹ BURKERT 2003, 24.

⁴⁰ Επειδή ο όρος «συγκρητισμός» τίθεται σε διαβούλευση από τη σύγχρονη έρευνα, γι' αυτόν τον λόγο προτιμά να γράφεται εντός εισαγωγικών. Για τις σύγχρονες θεωρίες περί «συγκρητισμού» στις θρησκείες της αρχαίας ανατολικής Μεσογείου βλ. JOHNSTON 2004, 10 κ.ε.

περιοχές της ανατολικής Μεσογείου (Λεβάντε) κατ' εκείνην την εποχή. Η μετάβαση της Αστάρτης στην Κύπρο (ιερό της Αστάρτης στο Κίτιον) και η δημιουργία της Κύπριδος Αφροδίτης,⁴¹ ιδιαίτερα με τα ξακουστά ιερά της στην Πάφο και στην Αμαθούντα, μπορούν να θεωρηθούν ένας ενδιάμεσος σταθμός ανάμεσα σε Ανατολή και Αιγαίο και όλα τα ευρήματα φανερώσουν πολλαπλές σχέσεις με τη φοινικική παράδοση και όχι μόνον: εικονογραφικές λεπτομέρειες και μοτίβα αποδεικνύουν σχέσεις με τα πολλαπλά προσώπια των θεαινών της Εγγύς Ανατολής (Ιστάρ, Αστάρτη), της Αιγύπτου (Αθώρ/Hathor), της Ανατολίας (Κυβέλη). Οι θεότητες του νησιού ταυτίζονται εικονογραφικά, έστω εν μέρει, αλλά και λατρευτικά, με τις ανατολικές θεότητες (τη σουμέρια Inanna, την ακκαδική Ištar κ.λπ.) κυρίως από τον 8ο αι.⁴² Όπως η Αστάρτη και η Αθώρ, η Αφροδίτη της Κύπρου ήταν συγχρόνως η θεά του έρωτα, αλλά και προστάτις του βασιλείου, επομένως του πολέμου.⁴³

Κατά την Budin, υπέρμαχο της θεωρίας περί μη ανατολικών αλλά κυπριακών καταβολών της Αφροδίτης,⁴⁴ ο «συγκρητισμός» στην Κύπρο αναδύθηκε από την ταύτιση ανάμεσα στις δύο θεές-βασιλισσες της Κύπρου, την Αφροδίτη και την Αστάρτη,⁴⁵ ενώ αντίθετα στην Ελλάδα «η ελληνοποίηση» της Αφροδίτης γινόταν με αργό ρυθμό και σε συνδυασμό με την ελληνική τάση να εξισώνει σχεδόν όλες τις ανατολικές θεές και να συναίρει τα πολλά πρόσωπά τους σε ένα.⁴⁶

Γενικά, αμφισβητείται η ύπαρξη λατρείας της θεάς πριν το 1200 π.Χ. λόγω και της απουσίας του ονόματος «Αφροδίτη» στις πινακίδες της Γραμμικής Β.⁴⁷ Σε κάθε περίπτωση, όμως, οι Μυκηναίοι γνώρισαν μέσω

⁴¹ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΗΣ 2002. KARAGEORGHIS και KARAGEORGHIS 2002. SCHRÖTER 2009. DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 47, αρ. 363–367.

⁴² WEBB 2003.

⁴³ ULBRICH 2010.

⁴⁴ BUDIN 2003, 273–75 και 2004. Βλ. επίσης BONNET και PIRENNE-DELFORGE 1999.

⁴⁵ Υπέρ της κυπριακής καταγωγής της λατρείας της Αφροδίτης, στενά συνδεδεμένης με την Αστάρτη, και ο HERTER (1960). Η ετυμολογία του ονόματος «Αφροδίτη» συνδέθηκε επίσης με την Αστάρτη, ενώ το επίθετο «Ουρανία» είχε αναχθεί στην ανατολική θεά του ουρανού. Η πολεμική Αφροδίτη, κατά τους Burkert και Flemberg, έλκει από την Εγγύς Ανατολή την καταγωγή της και τη συγγένειά της με τις θεές του έρωτα και του πολέμου, όπως η Ištar της Μεσοποταμίας ή η λεβαντίνη Αστάρτη (BURKERT 1985, 153· FLEMBERG 1991, 114 και 1995· MARCOVICH 1996).

⁴⁶ JOHNSTON 2004, 5 κ.ε.

⁴⁷ BURKERT 1985, 152–54. Το όνομα της Αφροδίτης εμφανίζεται για πρώτη φορά επιγραφικά στο «Κύπελλο του Νέστορα», 735–720 π.Χ., MEIGGS και LEWIS 1988, αρ. 1, καθώς και στον ναξιακό αμφορέα, 670/660 π.Χ. BUDIN 2004, 109, σημ. 45. Pirenne-Delforge στο BONNET και PIRENNE-DELFORGE 1999, 260.

της Κύπρου θεές, όπως τις Ασάρτη και Ανάτ, και έτσι ίσως μετέφεραν αγαματίδιο μιας οπλισμένης θεότητας σε περιοχές όπου μαρτυρείται η παρουσία τους, αλλά και η λατρεία οπλισμένης Αφροδίτης. Τέτοια περιοχή είναι τα Κύθηρα⁴⁸ ή/και η Σπάρτη (όπως θα αναλυθεί και στην επόμενη ενότητα). Από τα Κύθηρα, πιθανόν, κατά τη Μέση Περίοδο του Χαλκού, εξαπλώθηκε αυτή η λατρεία και με τη συμβολή των Φοινίκων λόγω της κυριαρχίας τους στη Μεσόγειο.⁴⁹ Δεν μας ενδιαφέρει εδώ αν η Αφροδίτη έχει να κάνει με μία ινδοευρωπαϊκή ή μινωική-μυκηναϊκή θεότητα. Η μεταφορά της λατρείας της Αφροδίτης από την Ασκαλώνα, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (1. 105), θα πρέπει να εξηγηθεί από τη σχέση Κρητών και Φιλισταίων, και η οπλισμένη Αφροδίτη από τα Κύθηρα και τη Λακωνία⁵⁰ θα ταυτιζόταν με την «*dea guerriera*», μία από τις υποστάσεις της κρητικής Μεγάλης Θεάς (π.χ. ευρήματα από ιερό Αφροδίτης στην Αξό Κρήτης, όπου λατρευόταν μία θεά της ευφορίας, ήδη από την Εποχή του Χαλκού, αλλά και με πολεμικό χαρακτήρα).⁵¹

Εναλλακτική διαδρομή:

Θα τολμούσα να προτείνω ότι μία άλλη γέφυρα που διάβηκε η «Αφροδίτη» της Εγγύς Ανατολής, μέσω της επικράτειας των Χετταίων ή των Λουβίων,⁵² για να φτάσει στην Ελλάδα, ίσως ήταν και η Lazra (Λέσβος), η οποία ήταν υπό τον έλεγχο των Χετταίων⁵³ γύρω στο 1300.⁵⁴ Η Lazra είναι το μόνο νησί του Β.Α. Αιγαίου που αναφέρεται

⁴⁸ Πaus. 3.23.1: *Κύθηρα δὲ ἡ πόλις ἀναβάντι ἀπὸ Σκανδείας στάδια ὡς δέκα. τὸ δὲ ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἀγιώτατον καὶ ἱερῶν ὀπόσα Αφροδίτης παρ' Ἑλλησίν ἐστιν ἀρχαιότατον· αὐτὴ δὲ ἡ θεὸς ξόανον ὠπλισμένον.*

⁴⁹ Οι Κυθηραίοι καταγράφονται στις πινακίδες της Γραμμικής Α και Β. THOMAS 1993, 39, 44.

⁵⁰ Για την οποία βλ. παρακάτω 130–31.

⁵¹ SPORN 2002, 230.

⁵² Για την ιστορία των Χετταίων και τη λουβική γλώσσα: ΚΟΠΑΝΙΑΣ 2015, 105 κ.ε. Οι Λούβιοι ζούσαν στη δυτική Μικρά Ασία κατά τη 2η χιλιετία π.Χ. μεταξύ των Μυκηναίων της Ελλάδας και των Χετταίων στην κεντρική Ανατολία. ZANGGER 2016.

⁵³ Για τη Λέσβο ως πολιτιστική προέκταση της βορειο-δυτικής Ανατολίας και της Τρωάδας κυρίως κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού μέχρι την ελληνική Αρχαϊκή Εποχή βάσει των ευρημάτων κεραμικής βλ. SPENCER 1995· SINGER 2008· MASON 2008. Ο ROSE (2008, 406, 414, 416, 420–21) τονίζει την πολυεθνική και πολυγλωσσική φύση της δυτικής Μικράς Ασίας κατά την Αρχαϊκή Εποχή και τη συνέχιση της ανάμιξης των πολιτισμών Λουβίων, Λυδίων, Φρυγών και Ελλήνων στις αιολικές/ιωνικές πόλεις.

⁵⁴ TAUSEND και TAUSEND 2006.

κατηγορηματικά στα χεττιτικά κείμενα.⁵⁵ Τρία κείμενα από την πρωτεύουσα των Χετταίων⁵⁶ συγκλίνουν στην άποψη ότι το νησί του Β.Α. Αιγαίου είχε ενσωματωθεί στη χεττιτική σφαίρα επιρροής και πιθανώς αποτελούσε μέρος της επικράτειας που κυβερνιόταν από τη Hattusa.⁵⁷ Το πρώτο (CTH 570.1)⁵⁸ είναι ένα μαντικό κείμενο από τη βασιλεία του Mursili II (1321–1295), με τον οποίο ο βασιλιάς των Αhhiyawa (Αχαιών;) διατηρούσε φιλικές σχέσεις, και αυτό γίνεται σαφές από το γεγονός ότι, όταν ο Mursili II αρρώστησε, μαντικός χρησμός όρισε τη μεταφορά της θεότητας των Αhhiyawa και της θεότητας της Lazra⁵⁹ στη Hattusa για τη θεραπεία του μέσω τριήμερων καθαρτηρίων τελετών. Το δεύτερο (CTH 191),⁶⁰ από τη βασιλεία Muwatalli II (1295–1271), περιγράφει την αιχμαλωσία και μεταφορά προσώπων από την κατακτημένη Lazra, καλουμένων Sariputu, ειδικευμένων πορφυροβαφών, υπεύθυνων για τελετουργικά ενδύματα, στην υπηρεσία του βασιλιά και ενός ιερού των Χετταίων.⁶¹ Στο τρίτο κείμενο (CTH 214.12.A)⁶² μία βασιλίτσα των Χετταίων εξορίστηκε «στη γη των Αhhiyawa δίπλα στη θάλασσα» (προφανώς τη Lazra) από τον Muwatalli II. Κατά την Teffeteller οι Λούβιοι ήταν οι κυρίαρχοι του νησιού, όπως και στη Δ. Ανατολία κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού, κυρίως βάσει γλωσσολογικών τεκμηρίων, στα οποία εντάσσονται ως ενδείξεις η εκτέλεση λούβιων ιερών ύμνων κατά τις ιεροτελεστίες της λατρείας της αναφερομένης θεότητας της Lazra.⁶³ Μάλιστα, πρόσφατα η Teffeteller προχώρησε σε σύγκριση (σε επίπεδο μέτρου, μορφής και περιεχομένου) ανάμεσα στα κλητικά ιδίως άσματα και τους ύμνους της ανατολικής–λούβιας παράδοσης⁶⁴ και στην αιολική–λυρική (λεσβιακή) ποίηση, με κυριότερο παράδειγμα το Απ. 1 LP (1–4) της Σαπφούς, τον περίφημο ύμνο στην Αφροδίτη

⁵⁵ MONTE και TISCHLER 1978, 245–46.

⁵⁶ HOUWINK TEN CATE 1983–84, 38–40, BECKMAN κ.ά. 2011, ΚΟΡΑΝΙΑΣ 2015, 212 κ.ε.

⁵⁷ Επίσης, γλωσσολογικές χιττιτικές–λουβικές επιρροές στα τοπωνύμια του νησιού (DALE 2015, 434–39, π.χ. Μυτιλήνη), αλλά και δύο ελληνικοί μύθοι (σχέση του νομικού κώδικα Μάκαρος με τον βασιλιά Muwa-walwi και του μύθου του Πέλοπα/Μυρσίλου με τη Λέσβο) έχουν υποδειχθεί από τον MASON 2008.

⁵⁸ BECKMAN et al. 2011, 193, AhT 20 § 24.

⁵⁹ Κατά SINGER 2008, 32 ίσως μια πρώιμη υπόσταση της Αφροδίτης, κατά MASON 2006, 7 η Αρτεμις Θερμία.

⁶⁰ BECKMAN et al. 2011, 140, AhT 7 § 4.

⁶¹ SINGER 2008, MASON 2008.

⁶² BECKMAN et al. 2011, 159, AhT 12 § 2.

⁶³ TEFFETELLER 2013.

⁶⁴ Πβλ. WATKINS 1995, *passim*.

(πο)ικιλόθρο[ν' ἄθανάτ' Ἀφρόδιτα,/ παῖ] Δ[ί]ος).⁶⁵

Δεδομένου ότι οι αρχαιότερες μαρτυρίες για τη λατρεία της Αφροδίτης στη Λέσβο⁶⁶ προέρχονται από τους αρχαϊκούς ποιητές και μάλιστα από την ποίηση της Σαπφούς,⁶⁷ τα προαναφερθέντα παράλληλα, όπως και η αφιέρωση πορφυρών ενδυμάτων στην Αφροδίτη (ίσως ένας συσχετισμός με τους πορφυροβαφείς της Lazra) αποτελούν ενθαρρυντικά στοιχεία μιας θρησκευο-πολιτισμικής επίδρασης των Χετταίων ή Λούβιων στον πληθυσμό της Λέσβου.⁶⁸

Όπως αναφέρθηκε στην ενότητα 1α (Η «Αφροδίτη της Ανατολής»: Οι «Κυρίες των Ουρανών». Οι «Κυρίες της μάχης»), η κύρια θεότητα των Χετταίων ήταν η Ισάρ, στην υπηρεσία της οποίας είχε αφιερωθεί ο βασιλιάς Hattusili III (1267–1237), γιος του Mursili II. Από τα μέσα του 15ου αι. και με σταθμό τη χουρριτική Νινευή, η λατρεία της θεάς (γνωστής με το όνομα Σαούσκα/Shauška) εξαπλώθηκε προς δυσμάς και απέκτησε σπουδαία λατρευτικά κέντρα. Ο χαρακτήρας της είχε αρσενικές και θηλυκές πλευρές, εμφανείς στις γλυπτικές αναπαραστάσεις της, όπως στη Yazılıkaya, ιερό στη Hattusa, με λαξευμένες στον βράχο θεότητες. Χαρακτηριστική είναι μία πομπή γυναικείων θεοτήτων με στέμματα και μακριά ενδύματα, από την οποία απουσιάζει η θεά του έρωτα και του πολέμου Shaushka, η οποία απεικονίζεται στην ανδρική πομπή με δύο γυναικείες ακολούθους.⁶⁹ Αυτό προφανώς οφείλεται στα αρσενικά της χαρακτηριστικά ως θεάς του πολέμου και της μάχης, με σύμβολο το λιοντάρι και όπλο της το ρόπαλο, ενώ ως θεά του έρωτα και της σεξουαλικότητας απεικονίζεται συχνά χωρίς κανένα ένδυμα. Η πολεμική της πλευρά ήταν κυρίαρχη στο χεττιτικό και χουρριτικό περι-

⁶⁵ TEFFETELLER 2015, 720 κ.ε., πβλ. WATKINS 1995, 150.

⁶⁶ Ιερό στην Πυρραία; Επιγραφικές μαρτυρίες ελληνιστικής εποχής από τη Μυτιλήνη: IG, XII2, 73 και ίσως ιερό στην περιοχή της Θερμής: IG, XII2, 109, καθώς και επίγραμμα από την Πλαγιά: IG, XII2, 746. Επίσης, από την Ερεσό αναθηματική επιγραφή του 2ου μισού του 5ου αι. π.Χ.: ΧΑΡΙΤΩΝΙΔΗΣ 1968, 125. Τέλος, ιερό της Αφροδίτης και λατρεία της στη Μυτιλήνη ήδη από την Αρχαϊκή Εποχή, με σημαντικότερα ευρήματα από τον 1ο αι. π.Χ.–1ο αι. μ.Χ.—άγαλμα και ειδώλια Αφροδίτης και γυμνού ερωτιδέος: ΑΡΧΟΝΤΙΔΟΥ 1992 και 1993. Για τη λατρεία της Αφροδίτης στη Λέσβο: SHIELDS 1917, 32 κ.ε., ΚΟΝΤΗΣ 1977, 424–26.

⁶⁷ Σαπφώ, Απ. 2 Voigt (= 2 LP). Η πορφύρα αναφέρεται στην ποίησή της, LP 54 / 56D, ἔλθοντ' ἐξ ὄρανῳ πορφυρίαν περθέμενον χλάμυν ..., μία ένδειξη ότι οι βαφείς πορφύρας στο χεττιτικό κείμενο παραπέμπουν στη Λέσβο.

⁶⁸ Σαπφώ, Απ. 101 LP/99D ... πρὸς τὴν Ἀφροδίτην/χερρόμακτρα δὲ ἴκαγγόνων/ πορφύραι ἴκαταναταμενά-/τατιμάσεις† ἔπεμψ' ἀπὸ Φωκάας/ δῶρα τίμα ἴκαγγόνων†.

⁶⁹ COLLINS 2007, 156–57, SEEHER 2011.

βάλλον,⁷⁰ αν και η διττή της προσωπικότητα της έδινε τη δυνατότητα να ασκεί πλήρως την ισχύ της επάνω σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα και συμπεριφορά.

Ως επικουρικές μαρτυρίες για την Ištar–«Αφροδίτη» θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και τα εξής: κατά τη χεττιτική περίοδο μία σχέση της Αφροδίτης με τον «θυελλώδη θεό του στρατού» σε ένα κείμενο συνθήκης προτάθηκε υποθετικά από τον Hans Güterbock σε μία μελέτη του για την Τροία στα χεττιτικά κείμενα.⁷¹ Από τους θεούς της Wilusa (με μεγάλη πιθανότητα: Ίλιον/Τροία), που αναφέρονται ως μάρτυρες στη Συνθήκη (περ. 1280) μεταξύ του πρίγκηπα (κυβερνήτη) της Wilusa Alaksandus (Αλέξανδρος;) και του Μεγάλου Βασιλέα των Χετταίων Muwattallis II, κατονομάζονται μόνο τρεις: «ο θυελλώδης θεός του στρατού» (με επιφύλαξη: ο Άρης;), ο Appaliunas (Απόλλων) και ανάμεσά τους, πιθανότατα μετά την αποκατάσταση του κειμένου (λόγω χάσματος—lacuna—σε αυτό το σημείο του κειμένου) η Ištar, ως *interpretatio hettitica* της Αφροδίτης (;).⁷² Τέλος, η Teffeteller⁷³ έχει δει στο χεττιτικό μύθο της Ašertu, του θεού της καταιγίδας (Tarhuna) και του Elkunirsa, την ηχώ της παράλληλης ιστορίας της Αφροδίτης, του Άρη και του Ήφαιστου, όπως την τραγούδησε ο Δημόδοκος στη Σχερία (Οδ. 8. 317–366).⁷⁴ Έτσι, ο μύθος των Χετταίων (και του θεωρουμένου δυτικο-σημιτικού προγόνου του) ίσως διαχέεται στις ελληνικές αφηγήσεις της ζωής και του έρωτα των θεών τους.

Ως υπόθεση εργασίας καταθέτουμε την άποψη ότι οι κατακτητές της Lazra μετέφεραν εκεί και τη λατρεία της Ištar/Shauška, αλλά στη Λέσβο της εποχής της Σαπφούς έχει απεκδυθεί τον πολεμικό χαρακτήρα στο πεδίο της μάχης και απεικονίζεται ως *χρυσοστέφανη Αφρόδιτα* σε μία άλλη μάχη, αυτήν του έρωτα.

2. Αφροδίτη: Θεά του έρωτα ή θεά του πολέμου;

2α. Προέλευση και δυναμική της ουσίας της θεάς

Το φαινόμενο της θεάς του έρωτα και της ευφορίας, που συγχρόνως είναι και θεά του πολέμου, έχει ερμηνευθεί (με αναγωγή σε ανατολικές

⁷⁰ BRYCE 2000, 146–47. TARACHA 2009, 122–23.

⁷¹ GÜTERBOCK 1986, 42–44 (1997, 227 και σημ. 28).

⁷² BECKMAN 1996: *all the [deities] of the land of Wilusa: the Storm-god of the Army. E.../ appaliuna*. Επίσης, NIEMEIER 2012, 154, και σημ. 128, 131, 132, 156–57. GONZÁLEZ SALAZAR 2004. LATACZ 2004, 110. SOMMER 1937, 178–79.

⁷³ TEFFETELLER 2010, 133–49. SINGER 2007.

⁷⁴ BURKERT 1960.

θεότητες) ήδη από τον 19ο αι. κατά ποικίλους τρόπους και με διάφορες προσεγγίσεις, αλλά, κατά την άποψή μας, χωρίς απόλυτη πειστικότητα, διότι οι θεωρίες αυτές φαίνεται να υστερούν ως προς την πλήρη εφαρμογή τους στο πρόσωπο της Αφροδίτης.⁷⁵ Ίσως η ερμηνεία του Winter να είναι η πλέον προσιδιάζουσα στο ερωτικό και συγχρόνως πολεμικό στοιχείο του προσώπου της ανατολικής θεάς: θεωρεί την πολεμική πλευρά της ως έκφραση της δύναμής της, η οποία δεν αντιμάχεται αλλά συμπληρώνει την ερωτική/σεξουαλική της υπόσταση, και αποδίδει σε αυτόν τον συνδυασμό τη λειτουργικότητα της θεάς ως προστάτιδας των ηγεμόνων.⁷⁶ Σημειωτέον, η αναλυτική ψυχολογία εξηγεί το φαινόμενο ως σύνθεση των αντίθετων πόλων των αρχετύπων και συνδυασμό θετικών και αρνητικών χαρακτηριστικών.⁷⁷

Ο West πιστεύει⁷⁸ ότι τα περισσότερα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά της Αφροδίτης, όχι μόνο στα ησιόδεια και ομηρικά έπη, αλλά και στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην*, παραπέμπουν σε ανατολικά μοντέλα. Εξάλλου, τα παράλληλα των παραπόνων της Αφροδίτης στον Όλυμπο με εκείνα της Ιστάρ στο ακκαδικό έπος του Γκιλγκαμές έχουν συζητηθεί εκτενώς από τους Burkert και West.⁷⁹

Η έως εδώ καταγραφή της έρευνας καταλήγει σε ένα διχασμό ως προς το γενεσιουργό αίτιο της πολεμικής υπόστασης της Αφροδίτης: Οφείλεται αυτή, κατά τη μυθολογική αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων, στο γεγονός ότι είναι σύντροφος του Άρη (όπως προβάλλεται και στις πιο πρώιμες πηγές) ή, σύμφωνα με τα ιστορικά δεδομένα, παραπέμπει στις ρίζες της από μία πολεμική θεότητα της Ανατολής; Θα μπορούσε να υποστηριχθεί η άποψη ότι η ελληνική Αφροδίτη είναι συνδυασμός και των δύο παραγόντων, του μυθολογικού και του ιστορικού, αρχής γενομένης από την επίδραση του δευτέρου επί της αρχαιοελληνικής μυθολογικής παρουσίας της θεάς.

Η σχέση της με τον θεό του πολέμου θα μπορούσε να αποτελεί έκφραση της δύναμης της θεάς επί του συντρόφου της (του Άρη), ως ανάμνηση της δυνατής, ασιατικής θεάς του έρωτα. Ασφαλώς, η Αφροδίτη του Ησιόδου είναι διαφορετική από αυτήν της *Ιλιάδας*, και η σπαρτιάτισσα θεά διαφέρει από την αθηναία, αλλά νομίζω ότι ο τελικός σχη-

⁷⁵ Για τις διάφορες θεωρίες, βλ. FLEMBERG 1991, 17 κ.ε.

⁷⁶ WINTER 1983, 461 κ.ε.

⁷⁷ NEUMANN 1974, 12, 21, 147.

⁷⁸ WEST 1997, 56, 361 κ.ε., 383 κ.ε.

⁷⁹ BURKERT 1992, 96–100 και 2003, 22–24. WEST 1997, 360–62.

ματισμός της πολεμικής persona της θεάς του έρωτα θα πρέπει να έχει χρονολογικά και γεωγραφικά μία αρχή.

Το βέβαιο είναι ότι η υπόστασή της είναι μία σύνθεση που διέπεται από κάποια λογική, ανάλογα με την εποχή και την περιοχή όπου απαντά κάθε φορά. Τόσο στις ανατολικές προγόνους της, όσο και στην παρουσία της στον ελλαδικό χώρο συναντώνται κάποιοι κοινοί παρονομαστές στα χαρακτηριστικά και τις αρμοδιότητες που αντιστοιχούν στην Αφροδίτη: ομορφιά, έρωτας, σεξ, ευφορία, δύναμη, δημιουργία, πολιτική, πόλεμος—στοιχεία τα οποία μπορούν να συμπτυχθούν σε ένα, φαινομενικά αντιθετικό δίπολο, αντιμαχόμενα μεταξύ τους: έρως—έρις. Θεωρούμε ότι η αντιθετικότητα αυτή είναι μία ψευδεπίγραφη ετικέτα, και ουσιαστικά οι δύο πόλοι αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, διότι μέσα σε όλα τα συστατικά του προσώπου της θεάς υπάρχουν εγγενώς, ως γενεσιουργές και δυναμικές αιτίες, ο έρως και η έρις. Με τη διαφορά ότι στις ανατολικές προγόνους της υπερίσχυε η έρις, ενώ στη μετεξελιξή τους, δηλαδή στην ελληνική Αφροδίτη, υπερίσχυσε ο έρως.

Από την εποχή των ομηρικών επών η Αφροδίτη απεκδύεται τον πολεμικό της μανδύα και διατηρεί ως κυρίαρχο τον ερωτικό. Η Breitenberger υποστηρίζει⁸⁰ ότι στην *Ιλιάδα* υπάρχουν τροποποιήσεις που δείχνουν ότι η Αφροδίτη στο ομηρικό έπος διαχωρίζεται πλέον από την πρόγονό της και επιβεβαιώνει τη δική της ελληνική ταυτότητα. Η αποτυχία της Αφροδίτης στα πολεμικά έργα και τα παρηγορητικά λόγια του Δία προς τη θεά «...οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμῆϊα ἔργα,/ ἀλλὰ σύ γ' ἰμερόντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο,/ ταῦτα δ' Ἄρηϊ θεῶ καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει» (Ιλ. 5. 426–30) δεν αποτελούν αναγκαστικά και μόνον ένα αφηγηματικό μυθολογικό στοιχείο που εφευρίσκει ο επικός ποιητής, για να βάλει στη θέση της αντι-ηρωικής Αφροδίτης μία θεά του έρωτα· το στοιχείο αυτό φαίνεται να αντλείται από και να διαλέγεται (σε ένα χωρίο με έντονα παραδοσιακά χαρακτηριστικά) με την ευρύτερη μυθική και λατρευτική πραγματικότητα: με άλλα λόγια, θα μπορούσε να αποτελεί ένα *αίτιον*, το οποίο θα εξηγούσε τον λόγο για τον οποίο η θεά στη λατρευτική συνείδηση του ακροατηρίου του ομηρικού έπους δεν έχει σχέση με τον πόλεμο.⁸¹ Αυτό, κατά τη γνώμη μας, σημαίνει ότι

⁸⁰ BREITENBERGER 2007, 23–30.

⁸¹ Ακόμα κι αν το κοινό γνώριζε τον πολεμικό χαρακτήρα της Αφροδίτης ή της προκατόχου της αλλού. Πάντως, στην Ιωνία απουσίαζε η λατρεία μιας οπλισμένης θεάς του έρωτα. Αθηνά και Ἄρης ήταν οι θεοί του πολέμου στην περιοχή: πρβλ. Ιλ. 5. 426–30. LARSON 2007, 49–50. VAESSEN 2014, *passim* για τη λατρεία της Αθηνάς.

η μετάλλαξη της ανατολικής θεάς με πολεμικά χαρακτηριστικά έχει ήδη συμβεί ή μάλλον η διεργασία βρίσκεται στην τελική της φάση. Μάλιστα, αξίζει να υπογραμμίσουμε ότι στο τραγούδι του Δημόδοκου (Οδ. 8. 317–66) η αλλαγή αυτή πρέπει να έχει ολοκληρωθεί: η Αφροδίτη είναι μόνο θεά του έρωτα.

Στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* η σεξουαλικότητα και η κυριαρχία επάνω σε όλα τα δημιουργήματα και κυρίως το πάθος για ένα θνητό, τον Αγχίση, ο οποίος απειλείται με τιμωρία σε περίπτωση αποκάλυψης, είναι τα κοινά στοιχεία ανάμεσα στις *femme fatale*, την Αφροδίτη και την Ιστάρ–Αστάρτη.⁸²

Σύμφωνα με πρόσφατη ερμηνεία της Pironi,⁸³ η Αφροδίτη, ως θεά του πάθους και της μίξεως, εισχωρεί εξίσου στις επικράτειες της σεξουαλικότητας και της βίας. Αυτό, βέβαια, δεν προϋποθέτει μία ανατολική καταγωγή της Αφροδίτης. Το κύριο επιχείρημα της Pironi είναι ότι ο ρόλος της Αφροδίτης στα πολεμικά έργα προκύπτει από την κυριαρχία της επάνω στη *μίξη*, τη βίαιη συνάντηση των ανθρωπίνων σωμάτων, είτε για σεξουαλικούς ή για πολεμικούς λόγους. Έτσι, στη μορφή της θεάς αφομοιώθηκε η έρις (πόλεμος), γιατί ενσωμάτωνε τη δύναμη της σεξουαλικής επιθυμίας. Η θεωρία αυτή παρουσιάζει την Αφροδίτη ως μία θεά συνδεδεμένη με τη βία, την κυριαρχία και την πολεμικότητα, τονίζοντας εμφατικά τη σχέση ανάμεσα στο σεξ και τη βία, την οικουμενικά ακαταμάχητη δύναμη του έρωτα. Η Pironi δεν λαμβάνει υπόψη της τις ανατολικές ή έστω τις ινδοευρωπαϊκές επιρροές στη λατρεία της Αφροδίτης και αυτό περιορίζει την αξιοπιστία των επιχειρημάτων της στην ερμηνεία διαφόρων ζητημάτων, όπως τη σχέση της θεάς με τον Άρη.

2β. Έρως – Έρις: Οι θεότητες. Έρως κάλλιστος, Έρις στυγερή. Η φύση τους στην αρχαϊκή γραμματεία

Το θέμα Έρως – Έρις, από τη φύση του ελκυστικό, δεν μπορούσε παρά να κεντρίσει την προσοχή των μελετητών.⁸⁴ Παρά ταύτα, θεωρούμε αναγκαίο να γίνει εδώ μία συνοπτική παρουσίαση των χαρακτηριστικών των δύο θεοτήτων, όπως αυτά αποτυπώνονται στο διδακτικό έπος και στη λυρική ποίηση των αρχαϊκών χρόνων, η οποία θα λειτουργήσει ως σημείο εκκίνησης για την κατανόηση της επίδρασής τους στην προσωπικότητα της Αφροδίτης.

⁸² AVAGIANOU 1991, 174, σημ. 137, 138.

⁸³ PIRONI 2007, 106 και 2005, 183.

⁸⁴ BONNAFÉ 1985. THEUNISSEN 1992. URANIE 8. CALAME 1999, 408–14. SANDERS κ.ά. (επιμ.) 2013.

Στον θρησκευτικό κόσμο των αρχαίων Ελλήνων ο έρως και η έρις προσωποποιήθηκαν ήδη από την Αρχαϊκή Εποχή, καθώς αντιπροσωπεύουν δυναστεύουσες δυνάμεις της ανθρώπινης ζωής. Χωρίς δυστυχία δεν υπάρχει ευτυχία. Χωρίς έριδα δεν υπάρχει έρως.

Ο Έρως αντιμετωπίζεται με περίσκεψη στην αρχαϊκή γραμματεία.⁸⁵ Η φύση του περιγράφεται καταρχάς στη *Θεογονία* του Ησιόδου, 120–23:⁸⁶
ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

Ο Έρως είναι μία θετική και ζωοδότρα δύναμη, αλλά καθιστά θεούς και ανθρώπους αδύναμους, όταν κυριεύει ψυχές και πνεύματα. Ο Έρως λυσιμελής αποτελεί το κατεξοχήν στοιχείο έμπνευσης της λυρικής ποίησης, ως πεδίο έκφρασης του εσωτερικού κόσμου του δημιουργού, όπως στους Αρχίλοχο, Σαπφώ και Ανακρέοντα.⁸⁷

Η Έρις στον Ησιόδο, αν και ολέθρια για τους ανθρώπους, δεν στερείται και ενός θετικού χαρακτήρα. Η φύση της (*Θεογ.* 226–28), *αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα / Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρύνοντα / Ὑμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἄνδροκτασίας τε*, αντιπροσωπεύει ένα από τα μεγαλύτερα κακά αυτού του κόσμου. Η Έρις της *Θεογονίας* απεικονίζεται με τα μελανότερα χρώματα, μέχρις ότου ο Ησιόδος να καταλήξει σε μία πιο ξεκάθαρη ερμηνεία στο *Έργα και Ημέραι*: η Έρις διαχωρίζεται σε δύο υποστάσεις:⁸⁸ η μία καταστροφική, η άλλη εποικοδομητική. Η πρώτη είναι ο ανταγωνισμός της μάχης, η λύσσα του πολέμου, στην οποία οι πολεμιστές εγκλωβίζονται, λόγω της μανίας για απόκτηση δόξας και πλούτου. Η δεύτερη αναδύεται από την ίδια επιθυμία, αλλά ωθεί τους ανθρώπους στην εργασία και στον αγώνα, για να προκόψουν και να κερδίσουν στη ζωή τους ένα καλύτερο αύριο (*Έργα και Ημέραι* 20: *ἦ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει*). Αυτή η Έρις είναι τελικά μία θετική δύναμη (*Έργα και Ημέραι* 23: *ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν*).

Στον Τυρταίο,⁸⁹ η Έρις μπορεί να έχει καταστροφικές ιδιότητες, αλλά προσδίδει τιμή στους πεσόντες στη μάχη. Έτσι, μπορούμε ίσως να ισχυριστούμε ότι η Έρις στους λυρικούς κερδίζει έναν θετικότερο χαρακτήρα σε σχέση με την ησιόδεια Έριδα της *Θεογονίας*.

⁸⁵ Συλλογή μαρτυριών για τον Έρωτα στην αρχαϊκή γραμματεία: BREITENBERGER 2007, κεφ. 7, 137 κ.ε.

⁸⁶ Γενικά BONNAFÉ 1985, 9–23, 25–35. BREITENBERGER 2007, 150–63.

⁸⁷ Αρχίλοχος: 112 Diehl = 191 West, 118 Diehl = 196 West. Σαπφώ: 50 Diehl = 47 LP = 47 Voigt, 137 Diehl = 131 LP = 130,1–2 Voigt, και Ανακρέων: 358 PMG.

⁸⁸ BONNAFÉ 1985, 59–78. THEUNISSEN 1992. IJSSSELING 1992, 8.

⁸⁹ Τυρταίος, 6 Diehl = 10, 1–14 West και 7 Diehl = 10, 15–32 West.

Στην αρχαιότητα, σε αρκετές περιπτώσεις, οι θεότητες Έρως και Έρις, καθώς και οι εγγενείς δυνάμεις τους συγκλίνουν.⁹⁰ Η επιρροή τους επάνω σε θεούς και ανθρώπους είναι τέτοια, που αποδεικνύει δύο ομοιότητες: α) ο Έρως, όπως ορίζεται από τον Ησίοδο (Θεογ. 120–22), έχει την ίδια επίδραση που έχει η Έρις επάνω στον ομηρικό πολεμιστή την ώρα της μάχης (Ιλ. 5. 176: *ἐπεὶ πολλῶν τε καὶ ἐσθλῶν γούνατ' ἔλυσεν*), β) και οι δύο αυτές δυνάμεις εξωτερικεύονται ως θεοί (ο Έρως άρρη, η Έρις θήλεια) και επομένως η επιρροή τους επάνω στο θύμα τους θεωρείται ανεξέλεγκτη. Το άτομο, όταν κυριεύεται από τις δυνάμεις αυτές, ποθεί αυτό που δεν έχει.

Παρά ταύτα, είναι δυνατόν να εντοπιστεί μία τελική διάκριση ανάμεσα σε Έρωτα και Έριδα: ο Έρως σφετερίζεται τη δύναμη του ανθρώπου χρησιμοποιώντας ψυχολογικά μέσα, τόσο, ώστε εξαντλεί τον άνθρωπο βιολογικά, ενώ η Έρις τον αποδυναμώνει μέσω του μόχθου και της μάχης, αλλά και αυξάνει αυτό που ορίζουμε ως «ανδρική δύναμη» μέσω της τιμής και του γοήτρου: αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Έρως ήταν φοβερός και η Έρις τιμημένη.

2γ. Έρως – Αφροδίτη έναντι Έριδος – Άρης

«Η κυρία θεός τής μίξεως»: μανία έρωτος και πολέμου

Οι Wilamowitz και Nilsson⁹¹ έχουν ερμηνεύσει το ζεύγος Άρη – Αφροδίτης ως ποιητική έκφραση (αναλογικά προς τον δεσμό Αφροδίτης – Ηφαίστου, όπως περιγράφεται στον Όμηρο) παλαιών λατρευτικών δεδομένων, στο πλαίσιο των οποίων η γυναικεία θεότητα παρουσιαζόταν οπλισμένη. Αξιοσημείωτη είναι η άποψη του Tümpel⁹² περί της θηβαϊκής Ερινύος/Αφροδίτης, με καταγωγή από μία ουράνια, οπλισμένη σημαντική θεά. Αυτή και ο Άρης, με πρωταρχική χθόνια λειτουργικότητα, σχημάτιζαν ήδη ένα ζεύγος. Οι αναφορές των Βοιωτών ποιητών Ησίοδου (Θεογ. 933 κ.ε.) και Πινδάρου (Πυθ. 4. 87 κ.ε.) στο ζεύγος Αφροδίτης – Άρη στηρίζονται στην αρχαία θηβαϊκή παράδοση περί κοινής λατρείας αυτών. Ίσως, αυτός ο θηβαϊκός μύθος της ένωσης Αφροδίτης και Άρη (με χθόνια λειτουργία) να εξηγεί την υπόσταση της Αφροδίτης ως οπλισμένης θεάς.

Κατά μία μυθική παράδοση η Έρις είναι η «σύζυγος» ή η αδελφή του Άρη,⁹³ όπως ο Έρως σχετίζεται με την Αφροδίτη ως γιος της.⁹⁴ Σημα-

⁹⁰ PIRONTI 2007, 225–31.

⁹¹ WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF 1931, 323. NILSSON 1967, 524.

⁹² TÜMPEL 1880.

⁹³ Η Έρις αδελφή του Άρη: Ομ., Ιλ. 4.445, 5.518, 20.48. Κόιντος Σμυρν. 10.51.

⁹⁴ Ο Έρως γιος του Άρη και της Αφροδίτης: Σιμωνίδης, 575 Page PMG· Ίβυκος, 287 PMG

σιολογικά η Έρις, η θεά της σύγκρουσης και της διαμάχης, θεωρείται «το θηλυκό αντίστοιχο» του Άρη, ενώ ο Έρωσ ως θεός της χαράς και της αρμονίας προβάλλεται στην προσωπικότητα της Αφροδίτης. Έτσι, Έρωσ και Έρις αλληλοσυνδέονται με έναν τρόπο παρόμοιο με αυτόν της Αφροδίτης με τον Άρη, αλλά δυναμικότερο. Όπως η διαμάχη και η σύγκρουση δεν προκαλούνται αναγκαστικά από βλαβερές δυνάμεις, έτσι και η χαρά και η αρμονία μπορούν να είναι αποτέλεσμα δημιουργικής καταστροφής. Αν στην περίπτωση του Έρωτα και της Έριδας απομακρυνθεί ο ένας από τον άλλο, τότε ο ένας από τους δύο χάνει τη σημασία του, ενώ, αν απομακρυνθεί η Αφροδίτη από τον Άρη, ή τανάπαλιν, και από μόνος του ο κάθε θεός μπορεί να σταθεί και να διατηρηθεί. Μπορεί κανείς να πει ότι Έρωσ και Έρις συμπεριφέρονται ως οι παλαιότεροι θεοί, «εκπρόσωποι ενός υπό διαμόρφωση κόσμου, από την εποχή της γέννησης ως την εφηβεία του», από τους Αφροδίτη και Άρη, που είναι οι νεότεροι, πιο «ώριμοι και εκπρόσωποι της καθεστηκυίας τάξης στην κοινωνία των Ολυμπίων».

Το ζεύγος Αφροδίτη – Άρης, θεμελιωμένο στη θρησκευτική συνείδηση των Ελλήνων, απαντά ήδη από τους αρχαϊκούς χρόνους, τόσο στη λογοτεχνία, όσο και στην τέχνη, (στην αγγειογραφία από τα μέσα του 7ου αι. π.Χ.).⁹⁵ Ήδη η αρχαϊκή γραμματειακή παράδοση παρουσιάζει την Αφροδίτη κυρίως ως τον ένα πόλο μιας αντίθεσης, της προσωποποίησης του έρωτα, που ενώνεται με τον Άρη, τη δύναμη του πολέμου. Έτσι κατά τη Θεογ. 936–40 είναι ζευγάρι: *αὐτὰρ Ἄρηι/ ῥινοτόρῳ Κυθέρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε,/ δεινούς, οἳ τ' ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας/ ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηι πτολιπόρθῳ,/ Ἀρμονίην θ', ἦν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ' ἄκοιτιν.*

Στην *Ιλιάδα* 5. 330–63 και 5. 426–30 («Διομήδους Αριστεία») είναι σύμμαχοι,⁹⁶ ενώ στην *Οδύσσεια* 8. 317–66 ο δεσμός τους, αν και παράνομος, είναι ισχυρότερος του γάμου: *ἄμφ' Ἄρεος φιλότητος εὐστεφάνου τ' Ἀφροδίτης,/ ὡς τὰ πρῶτ' ἐμίγησαν ἐν Ἥφαιστοιο δόμοισι λάθρη·* και το επεισόδιο της αποκάλυψής τους από τον απατημένο Ἥφαιστο προ-

(= 7 Diehl = 6 Page) και 324 PMG (= 43 Page), Νόννος, *Διον.* 5. 88. Η Αφροδίτη ως μητέρα του Έρωτα (και Ουρανός), Σαπφώ, 198 Voigt (= 198 Lobel-Page PLF). Κατά τον Πίνδ., *Απ.* 122, βλ. *Απ.* 128 Snell/Maehler, η Αφροδίτη Ουρανία ως μητέρα των Ερώτων. Σε ένα αττικό πίνακα των μέσων του 6ου αι. π.Χ. απεικονίζεται η Αφροδίτη ως μητέρα του Έρωτα και του Ίμερου: DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 121, αρ. 1255.

⁹⁵ DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 123, αρ. 1285, 125, αρ. 1316 (BRUNEAU 1984, 483, αρ. 59), 124–25, αρ. 1288/1317 (BRUNEAU 1984, 483, αρ. 60). SIMON 1998, 250, 261–62.

⁹⁶ BURKERT 1960. PIRONTI 2007, 218–25.

στά στους θεούς έγινε προσφιλές θέμα στην τέχνη.⁹⁷ Ο χαλκάρματος Άρης αναφέρεται ως πόσις της Αφροδίτης (Πίνδ., *Πυθ.* 4. 87-88), καθώς και ο βροτολοιογός (Άρης) ως *ευνάτωρ* της θεάς στις Αισχύλειες *Ικέτιδες* (664-66).

Ο Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην (5)⁹⁸ αποδίδει στη θεά τη δύναμη να διεγείρει τον έρωτα και τη σεξουαλική επιθυμία: *ήμερος* (1-3, 72-73, 143), *μίξις* (39, 45-46, 50 κ.ε., 250), *μιγήναι εν φιλότητι* (287), *δάμναται εν φιλότητι* (17) ανήκουν στον πυρήνα του λεξιλογίου αναφοράς στα έργα της Αφροδίτης. Στην αρχαϊκή ποίηση *φιλότης* σε σχέση με την Αφροδίτη σημαίνει «σεξουαλική ένωση».⁹⁹

Η Αφροδίτη σχετίζεται προς τις ανατολικές προγόνους της μάλλον ως «θεά της σεξουαλικότητας» παρά της συντροφικότητας και του γάμου.¹⁰⁰ Στην *Οδύσσεια* 22. 444-45 το όνομά της χρησιμοποιείται με την έννοια του *αφροδισιάζειν*, δηλαδή της ερωτικής πράξης.¹⁰¹ Ο πλέον αυθεντικός ορισμός της Αφροδίτης, ως *ή κυρία θεός τής μίξεως*, έχει διατυπωθεί από τον Αριστοτέλη.¹⁰² Αφροδίτη και Άρης μοιράζονται κοινά γνωρίσματα και κυρίως τη *μίξιν*.¹⁰³ Και οι δύο συνδέονται με τη μανία που προκαλεί το πάθος του έρωτα και της μάχης. Άλλωστε, στα αρχαϊα ελληνικά η λέξη *ἔρωσ* και το όνομα της Αφροδίτης γίνονται μερικές φορές συνώνυμα της πολεμικής μανίας.¹⁰⁴

⁹⁷ Αναπαραστάσεις του επεισοδίου στην τέχνη: DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 125, αρ. 1316 (BRUNEAU 1984, 483, αρ. 59), DELIVORRIAS κ.ά. 1984, 124-25, αρ. 1288/1318 (BRUNEAU 1984, 483, αρ. 60).

⁹⁸ BREITENBERGER 2007, 45 κ.ε. PIRONTI 2010, 118, σημ. 13.

⁹⁹ PIRONTI 2007, 38-48, 52-53.

¹⁰⁰ Βλ. τον τύπο «ιερού γάμου» της Inanna με τον Dumuzi. Επισκόπηση των ιερών γάμων στη Μεσοποταμία από το 2700 (Enmerkar) έως το 1250 π.Χ. (Shalmaneser I) από την LAPINKIVI 2008, 18-21.

¹⁰¹ Ομ., *Οδ.* 22. 444-45: *καί εκλελάθωντ' Αφροδίτης, τήν ἄρ' ὑπό μνηστήρσιν ἔχον μίσγον τότε λάθρη.*

¹⁰² Αριστ., *Περί ζώων γενέσεως* 2.2.736a 19-22: *Ἔοικε δὲ οὐδὲ τοὺς ἀρχαίους λανθάνειν ἀφρώδης ἢ τοῦ σπέρματος οὐσα φύσις· τήν γοῦν κυρίαν θεόν τῆς μίξεως ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης προσηγόρευσαν.*

¹⁰³ PIRONTI 2010, 128.

¹⁰⁴ Θουκ. 6.24.3: *καί ἔρωσ ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι.* Αισχ., *Αγ.* 341: *ἔρωσ δὲ μήτις πρότερον ἐμπίπτω στρατῶ/ πορθεῖν ἂ μὴ χρή, κέρδεσιν νικωμένους.* Ευρ., *ΙΑ* 808 και 1264: *οὕτω δεινὸς ἐμπέπτωκ' ἔρωσ/ τῆσδε στρατείας Ἑλλάδ' οὐκ ἄνευ θεῶν και 1264 μέμνηε δ' Αφροδίτη τις Ἑλλήνων στρατῶ/ πλεῖν ὡς τάχιστα βαρβάρων ἐπὶ χθόνα.* Πλούτ., *Περί της Ηροδότου κακοηθείας* 39: *μὴν ὅτι μόναι τῶν Ἑλληνίδων αἱ Κορίνθιαι γυναικες εὔξαντο τὴν καλὴν ἐκείνην και δαιμόνιον εὐχὴν, ἔρωτα τοῖς ἀνδράσι τῆς πρὸς τοὺς βαρβάρους μάχης ἐμβαλεῖν τὴν θεόν.* Επίσης, Scholia in Pind., *Ol.* 13.32b Drachmann. PIRONTI 2007, 273-76.

Προφανώς και η συζυγική σχέση της Αφροδίτης με τον μεταλλουργό θεό Ήφαιστο, δημιουργό πολεμικών εργαλείων, αποτελεί έναν υπαινιγμό για την υπόστασή της ως θεάς του πολέμου. Όμως, το πολεμικό στοιχείο της (εξ ου και η λατρευτική προσωνυμία Αφροδίτη *Ἐνόπλιος*)¹⁰⁵ βρίσκει την πλήρη αντιστοιχία του στη σχέση της με τον Ἄρη.

Ο δεσμός Αφροδίτης – Ἄρη στα λατρευτικά δρώμενα συναντάται στην Κρήτη (σύνορα Κνωσσού – Τυλίσσου, Δρήρος)¹⁰⁶ και στην Πελοπόννησο, αλλά δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα πόσο παλιός είναι. Στο διπλό ιερό προς τιμήν της Αφροδίτης και του Ἄρη, καθ' οδόν από το Ἄργος προς τη Μαντινεία (Παυσ. 2.25.1), αμφότερα τα λατρευτικά αγάλματα, αφιερωμένα από τον Πολυνεΐκη και τους Αργείους συμμάχους του, ήταν *ξόανα*, άρα χρονολογούμενα στην αρχαϊκή περίοδο. Ο στενός δεσμός του ιερού με τη σφαίρα του πολέμου είναι εμφανής.¹⁰⁷ Το δε *ξόανο* της Αφροδίτης *Νικηφόρου* στο Ἄργος, ένα ανάθημα της Υπερήστρας, ήταν πολύ παλαιό (Παυσ. 2.19.6).

Το λατρευτικό επίθετο *Ἀρεία* που έφερε η Αφροδίτη στη Σπάρτη¹⁰⁸ θα έπρεπε να σημαίνει, κατά Woodward,¹⁰⁹ «η πολεμική» ή «εκδικητρια» και όχι «αυτή που ανήκει στον Ἄρη».¹¹⁰ Η σημασία της ένοπλης Αφροδίτης στη Σπάρτη εντάσσεται στο πλέγμα πλήθους αγαλμάτων θεών φερόντων οπλισμό (όπως Απόλλωνα, Διονύσου, Ηρακλή, Αθηνάς Χαλκιοίκου, Ἄρτεμης), και το φαινόμενο ερμηνεύεται, κατά τον Flower,¹¹¹ από το όλο σπαρτιατικό σύστημα αξιών και του τρόπου ζωής (*πολεμική αρετή*), το οποίο αποτυπώνεται στην εικόνα του οπλισμένου θεού. Περαιτέρω αρχαιολογική μαρτυρία για τη λατρεία Αφροδίτης – Ἄρη προέρχεται από τον ναό της Αφροδίτης *Ἀρείας* στη σπαρτιατική Ακρόπολη: μία αναθηματική σιδερένια λεπίδα—5ου αι. π.Χ. (;)—φέρει την επιγραφή: *Λύκειος Ἀρε[F]ία[ι]*.¹¹² Ένας δεύτερος ναός για την *ὠπλι-*

¹⁰⁵ Γεωγραφική συλλογή γραμματειακών και αρχαιολογικών μαρτυριών για την Αφροδίτη *Ἐνόπλιον*: BUDIN 2010, 79–112, ιδ. 82–96. PIRONTI 2010, 121–25. Για την οπλισμένη Αφροδίτη στην τέχνη FLEMBERG 1995.

¹⁰⁶ BOUSQUET 1938. SPORN 2002, 331–32, πίν. 11.

¹⁰⁷ PIRONTI 2007, 256–57. FUSCO 2015–16.

¹⁰⁸ ΠΑΥΣ. 3. 17. 6 *ὀπισθεν δὲ τῆς Χαλκιοίκου ναός ἐστιν Ἀφροδίτης Ἀρείας· τὰ δὲ ξόανα ἀρχαῖα εἶπερ τι ἄλλο ἐν Ἑλλῆσιν.*

¹⁰⁹ WOODWARD 1928–30, 252–53. FLEMBERG 1991, 24, σημ. 105.

¹¹⁰ ΠΛΟΥΤ., *Αποφθέγματα Λακωνικά* 239 Α: *Ἀφροδίτην σέβουσι τὴν ἐνόπλιον· καὶ πάντας δὲ τοὺς θεοὺς θήλεις καὶ ἄρρενας λόγῃσιν ἔχοντας ποιοῦνται, ὡς ἀπάντων τὴν πολεμικὴν ἀρετὴν ἔχόντων.*

¹¹¹ FLOWER 2009, 204–5.

¹¹² WOODWARD 1928–30, 252–53, αρ. 8, εικ. 7. SEG 11 (1954), 671.

σμένη Αφροδίτη υπήρχε στη Σπάρτη,¹¹³ και αυτή ίσως ταυτίζεται με ένα χάλκινο αγαλαμάτιδιο του 4ου–3ου αι. μιας γυναικείας μορφής με δωρικό πέπλο, κράνος και με ανασηκωμένο το αριστερό χέρι, σα να κρατάει ασπίδα.¹¹⁴ Από τις παραπάνω μαρτυρίες, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι λατρεία της οπλισμένης Αφροδίτης υπήρχε στη Λακωνία και στα Κύθηρα κατά τους πρώιμους αρχαϊκούς χρόνους (ξόανα).¹¹⁵

Κατά τον Λεωνίδα τον Ταραντίνο (α΄ μισό 3ου αι. π.Χ.) η Σπαρτιάτισσα Κύπρις είναι πάντοτε άοπλη (*αιέν άτευχής*),¹¹⁶ αλλά κατά τον Αντίπατρο από τη Σιδώνα (2ος αι. π.Χ.) φέρει πάντοτε κράνος (*κόρυν*), ασπίδα (*κάμακα*) και όπλα (*τεύχεα*).¹¹⁷ Στην εύλογη ερώτηση του Κοϊντιλιανού (1ος αι. μ.Χ.) *cur armata apud Lacedaemonios Venus?*,¹¹⁸ η απάντηση του Πλουτάρχου¹¹⁹ είναι, κατά τη γνώμη μου, αυτονόητη, θεωρώντας τον σεβασμό των Λακεδαιμονίων στην *ένόπλιον Αφροδίτην* ένδειξη της πολεμικής αρετής. Κατά τον Νόννο τον Πανοπολίτην (5ος αι. μ.Χ.), τυχόν απόπειρα του Άρη να πλησιάσει τη Σπάρτη θα βρει αντιμέτωπη την *κορυσσομένην Αφροδίτην*!¹²⁰

¹¹³ WIDE 1893, 137, 141. Πανσ. 3. 15. 10: *μνήμην έν τή Μεσσηνία συγγραφή. προελθοῦσι δέ οὐ πολὺ λόφος ἐστίν οὐ μέγας, ἐπί δέ αὐτῷ ναὸς ἀρχαῖος καὶ Αφροδίτης ξόανον ὠπλισμένης. ναῶν δέ ὧν οἶδα μόνω τούτῳ καὶ ὑπερῶν ἄλλο ἐπωκοδόμηται Μορφοῦς ἱερόν. ἐπίκλησις μὲν δὴ τῆς Αφροδίτης ἐστίν ἡ Μορφῶ ...* Αναφορά στην οπλισμένη Αφροδίτη της Σπάρτης: IG, VI, 602. Ο αιτιολογικός μύθος για τη *Venus armata* στη Σπάρτη: Lactant., *Div. inst.* 1, 20, 29-32.

¹¹⁴ SOLIMA 1998.

¹¹⁵ Για τις λατρευτικές απεικονίσεις της Αφροδίτης από την αρχαϊκή εποχή βλ. BREITENBERGER 2007, 61–62. Η Pirenne-Delforge (PIRENNE-DELFORGE 1994, 454) υποστηρίζει ότι η πολεμική persona της Κυθέρειας Αφροδίτης είναι προ-ρωμαϊκή, διότι η λατρεία της ήταν βαθιά επηρεασμένη από την αντίστοιχη σπαρτιατική, λόγω της κατοχής του νησιού από τους Σπαρτιάτες τον 4^ο αι. π.Χ.

¹¹⁶ *Anthologia Graeca* 9.320: *Εἶπέ ποκ' Εὐρώτας πὸτ τὰν Κύπριν. Ἦ λάβε τεύχη/ ἦ ξίθι τὰς Σπάρτας· ἄ πόλις ὄπλομανεῖ./ ἄ δ' ἀπαλὸν γελάσασα· Καὶ ἔσσομαι αἰέν άτευχής,/ εἶπε, καὶ οἰκήσω τὰν Λακεδαιμονίαν./ χά μὲν Κύπρις ἄνοπλος· ἀναιδέες οἶδε λέγουσιν/ ἴστορες, ὡς ἀμῖν χά θεὸς ὄπλοφορεῖ.*

¹¹⁷ *Anthologia Graeca* 16.176: *Καὶ Κύπρις Σπάρτας· οὐκ ἄσσειν οἶάτ' ἐν ἄλλοις/ ἴδρυται μαλακάς ἔσσομένα στολίδας·/ ἄλλα κατὰ κρατὸς μὲν ἔχει κόρυν ἀντι καλύπτρας,/ ἀντι δὲ χρυσεῖων ἀκρεμόνων κάμακα./ οὐ γὰρ χρῆ τευχῶν εἶναι δίχα τὰν παράκοιτιν/ Θρακὸς Ἐνναλίου καὶ Λακεδαιμονίαν.*

¹¹⁸ Quint., *Inst.* 2.4.26.

¹¹⁹ Πλουτ., *Αποφθέγματα Λακωνικά* 239 A.

¹²⁰ Νόννος, *Διον.* 35.175–77: *μῆ Σπάρτης ἐπίβηθι, μαχήμονες ἦχι πολῖται/ χάλκεον εἶδος ἔχουσι κορυσσομένης Αφροδίτης./ μῆ σε δόρυ κρατέουσα τεῶ πλήξειε σιδήρω.* Επίσης, για την οπλισμένη Αφροδίτη της Σπάρτης: Ιουλιανός από την Αίγυπτο (6ος αι. μ.Χ.), *Anthologia Graeca* 16.173: *Αἰεὶ μὲν Κυθήρεια φέρειν δεδάηκε φαρέτρην/ τόξα τε καὶ*

Θεωρώ ότι οι παραπάνω απόψεις για τα χαρακτηριστικά της σπαρτιάτισσας Αφροδίτης είναι λογοτεχνικά ευρήματα και παίγνια των συγγραφέων (κυρίως όσα ανήκουν σε συγγραφείς της ελληνιστικής και μετέπειτα περιόδου), ορμώμενα βέβαια από μία παλαιά παράδοση περί ενοπλίου Αφροδίτης στη Σπάρτη. Η προέλευση της λατρείας της *ώπλισμένης* Αφροδίτης στη Σπάρτη από την Ανατολή, πιθανόν μέσω της Κύπρου, έχει υποστηριχθεί από τον Graf,¹²¹ ο οποίος όμως αμφισβητεί το γεγονός ότι η επί αιώνες επιβίωσή της οφείλεται στις ανατολικές καταβολές της.¹²²

Άλλες μαρτυρίες για *Αφροδίτη ώπλισμένη* από τον ελλαδικό χώρο αφορούν τα Κύθηρα¹²³ και την Κόρινθο,¹²⁴ ενώ στην Κύπρο η Αφροδίτη καλείται *Έγχειος* (= η φέρουσα ασπίδα).¹²⁵ Ψηφίσματα από τους στρατηγούς της Πάρου (3ος αι., IG, XII 2, 220) και της Ηπείρου (2ος αι., IG, IX 2, 383) για την Αφροδίτη αποδεικνύουν τη σχέση της θεάς με τον πόλεμο.¹²⁶

Η Μικρά Ασία αποτελεί πηγή επιγραφικών μαρτυριών για την παρουσία ενός καθαρά στρατιωτικού χαρακτήρα της Αφροδίτης (*Αφροδίτη Στρατεία*, *Στρατονίκης*),¹²⁷ αναγομένου στην ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή.¹²⁸ Ως οπλισμένη θεά απεικονίζεται και στο ιερό της στην

δολιχῆς ἔργον ἐκβολῆς· αἰδομένη δ' ἄρα θεσμὰ μενεπτολέμοιο Λυκούργου/ φίλτρα φέροι Σπάρτη τεύχεσιν ἀγχεμάχοις· ὑμεῖς δ' ἐν θαλάμοισι, Λακωνίδες, ὄπλα Κυθήρης/ ἀζόμεναι παῖδας τίκτετε θαρσαλέους.

¹²¹ GRAF 1984.

¹²² Σύμφωνα με την άποψή του, μία τελετουργία κατά την οποία ανατρέπονταν οι κανόνες της καθημερινής ζωής και οι γυναίκες αναλάμβαναν ανδρικούς ρόλους (όπως η εορτή *Υβριστικά* στο Άργος), ίσως θα ερμήνευε την παρουσία της οπλισμένης Αφροδίτης στη Σπάρτη (GRAF 1985, 311–12).

¹²³ MORGAN 1978. Ησ., *Θεογ.* 192–205. Ηρόδ. 1.105. Πανσ. 3.23.1: *Κύθηρα δὲ ἡ πόλις ἀναβάντι ἀπὸ Σκανδεῖας στάδια ὡς δέκα. τὸ δὲ ἱερόν τῆς Οὐρανίας ἀγιώτατον καὶ ἱερῶν ὁπόσα Αφροδίτης παρ' Ἑλλησίν ἐστιν ἀρχαιότατον· αὐτὴ δὲ ἡ θεὸς ζόανον ὀπλισμένον.*

¹²⁴ Πανσ. 2.5.1: *ἀνελθοῦσι δὲ ἐς τὸν Ἀκροκόρινθον ναὸς ἐστιν Αφροδίτης· ἀγάλματα δὲ αὐτῆ τε ὀπλισμένη καὶ Ἥλιος καὶ Ἔρωσ ἔχων τόξον.*

¹²⁵ SERWINT 2002, 341–43. ΗΑΔΙΟΑΝΝΟΥ 1981. ΗΑΔΙΟΑΝΝΟΥ καὶ DASZEWSKI 1983. Ησύχιος s.v. *Έγχειος*. *Αφροδίτη*. *Κύπριοι ἔγχεον.*

¹²⁶ SOKOLOWSKI 1964. WALLENSTEN 2003.

¹²⁷ Για τη «στρατιωτική» Αφροδίτη και τα επίθετά της: PIRONTI 2007, 268–73.

¹²⁸ Αφροδίτη *Στρατεία*: Επιγραφή από Μύλασα (ελληνιστικής περιόδου) (CIG 2693). Δύο επιγραφές από Ιασό (ρωμαϊκής περιόδου): [Α]φρο[δίτη]ς [Σ]τρα[τή]ας τράπεζα [-]νική (ξενική) και Αφροδίτη *Στρατήα*. Ημερολόγιο προσφορών από Ερυθρές (2ος αι. π.Χ.): Αφροδίτη *Στρατεία* (η άποψη της BUDIN 2010, 83 ότι, επειδή συνοδεύεται από την Αρετή και τον Ηρακλή–φοινικικό Melqart, είναι μία ένδειξη της

Ετρουσκική Gravisca.¹²⁹

Εάν ερμηνεύσουμε κυριολεκτικά το προσωνύμιο «*ώπλισμένη*» (= φέρουσα πολεμική εξάρτηση), παρατηρούμε ότι η οπλισμένη Αφροδίτη έπαιξε έναν πολύ περιορισμένο ρόλο στην ελληνική θρησκεία, ενώ στην ύστερη ελληνιστική και ρωμαϊκή τέχνη ήταν ένα μάλλον κοινό μοτίβο,¹³⁰ (εκτός από το άγαλμα της Αφροδίτης της Επιδαύρου, Εθν. Αρχ. Μουσείο Αθήνας 262, που χρονολογείται στον 4ο αι. π.Χ.).

Σημαντικότερο από την ερώτηση πόσο παλαιά είναι η από κοινού λατρεία Αφροδίτης – Άρης είναι το γεγονός ότι ο δεσμός τους εθεωρείτο από τους Έλληνες σπουδαίος. Ο ολέθριος Άρης είναι δυνατός και όμορφος, άρα ένας φυσικός σύντροφος της θεάς του έρωτα: *φιλέει δ' αΐδηλον Άρηα, ούνεχ' ό μόν καλός τε και άρτίπος*.¹³¹ Η ερωτική αγάπη εκλαμβάνεται από τους Έλληνες και Ρωμαίους μεταφορικά ως μάχη μέσα σε ένα αγωνιστικό πλαίσιο.¹³² Έτσι, στην αρχαιότητα θεωρείται σχεδόν αυτονόητη η σχέση ανάμεσα στην επιθετικότητα και σεξουαλικότητα. Το σύμπλεγμα «Έρωτας και πόλεμος» είχε απασχολήσει και τους Έλληνες της προκλασικής εποχής: Οι Σπαρτιάτες και οι Κρήτες

Αφροδίτης–Astarte στερείται επαρκούς θεμελίωσης. Επίσης, παρερμηνεύεται από την Budin η *τράπεζα* [- /νική (ξενική)] ως «foreign table of Aphrodite Strateia», άρα, κατά την άποψή της, είναι ένδειξη ξένης προέλευσης της *Στρατιάς* Αφροδίτης. Η έκφραση αυτή ισοδυναμεί με το ομηρικό «*ξενίη τράπεζα*»: Ομ., *Οδ.* 14. 158 και 17. 155, και σημαίνει «τράπεζα προσφορών» και στην περίπτωση της επιγραφής από την Ιασό θα μπορούσε να εντάσσεται στα *Θεοξένια*. Επίσης, *τράπεζα* για την εναπόθεση θυσιαστήριων προσφορών προς τιμήν του Μελίχιου Δία σε ιερό νόμο από τη Σελινόυντα: JAMESON κ.ά. 1993. Για τον όρο *τράπεζα* και *τραπεζώματα* βλ. Dow και GILL 1965· GILL 1974. Αφροδίτη *Στρατονίκης*: Επιγραφές από Σμύρνη: *ISmyrn* 723a, 723b, 723c, 573 I, 573 II, 751. Είναι αβέβαιο εάν πίσω από την Αφροδίτη *Στρατονίκιδα* στη Σμύρνη, *Στρατεία* από Μύλασα και Ιασό βρίσκεται μία αρχαιότερη θεά ανατολικής προέλευσης, δεδομένου ότι ο πολεμικός χαρακτήρας της Αφροδίτης είναι πιο έντονος κατά την ελληνιστική και κυρίως ρωμαϊκή εποχή, βλ. *Venus Victrix*. Επίσης, αναθηματική επιγραφή στην Αφροδίτη *Στ[ρατεία]* από τη Χίο, Μουσείο Χίου αρ. κατ. 31. Μύλασα: LAUNEY 1950, 924. GRAF 1985, 177. BLÜMEL 1987–88, 34–35. Ιασός: GRAF 1985, 177. CARRATELLI 1967–68, 469, αρ. 30–31. Ερυθραί: GRAF 1985, 177–78, 262–64 και ερμηνεία της λατρείας: 311–12. ENGELMANN και MERKELBACH 1973, αρ. 207. Επίσης, Χίος: GRAF 1985, 262. Γενικά, BUDIN 2010, 83–85 (με τις επιφυλάξεις που εκφράστηκαν παραπάνω).

¹²⁹ BUDIN 2010, 95–96.

¹³⁰ NEUMER-PFAU 1982.

¹³¹ Ομ., *Οδ.* 8. 309–10.

¹³² Π.χ. Σαπφώ, *Απ.* 1 Voigt (1 Page), όπου η Αφροδίτη είναι *σύμμαχος*. Hor., *Carm.* 3. 26 και Ov., *Am.* 1. 9: *militat omnis amans*.

θυσίαζαν στον Έρωτα πριν από τη μάχη.¹³³ Ο Αριστοτέλης,¹³⁴ προσφέρει το παράδειγμα μιας ενδιαφέρουσας άποψης ότι η αντίθεση ανάμεσα στον έρωτα και στον πόλεμο και η δύναμη του έρωτα επί των ισχυρών είναι ένα μοτίβο, το οποίο εκφράζεται στην τέχνη μέσω του μύθου του Άρη και της Αφροδίτης. Οι πολεμικοί άνδρες είναι ευάλωτοι στον έρωτα, με αποτέλεσμα στους πολεμικούς λαούς να ηγεμονεύουν γυναίκες.

Άρα, η πολυπλοκότητα της θεάς—πολυπλοκότητα που συμφωνεί απόλυτα με το πνεύμα του αρχαίου ελληνικού πολυθεϊσμού—μπορεί να αναχθεί σε δύο έννοιες: έρωτα και έριδας, έννοιες οι οποίες αλληλοσυμπληρώνονται, συνυφαίνονται, «ταυτίζονται».

Επιλογικά συμπεράσματα

Η διπλή ιστορία της γέννησης της Αφροδίτης στον Ησίοδο και τον Όμηρο παραπέμπει έμμεσα (αλλά πρώιμα) στην περίπλοκη διαδρομή της καταγωγής της με στοιχεία αφενός από την Ανατολή και αφετέρου από κάποιο ινδοευρωπαϊκό υπόστρωμα.¹³⁵ Η πολεμική πλευρά της δείχνει προς την Εγγύς Ανατολή. Κοινά γνωρίσματα μπορεί κανείς εύκολα να διακρίνει ανάμεσα στην πολεμική Αφροδίτη, τη φοινικική-δυτικο-σημιτική θεά Ασάρτη και τις προγενέστερές της, δηλαδή τη βαβυλώνια *Ištar* και την ακκαδική/σουμέρια θεά *Inanna*, οι οποίες τόσο στα κείμενα, όσο και στις καλλιτεχνικές παραστάσεις είναι οι θεές του έρωτα και του πολέμου. Η Ασάρτη είναι γνωστή ήδη από τον 14ο αι. π.Χ. στην Ουγκαρίτ (στη σημερινή Συρία), ως θεά του έρωτα, της ευφορίας, της έριδος και του πολέμου.

Ο πολεμικός χαρακτήρας της πρωτογενούς μορφής της ελλαδικής Αφροδίτης πρέπει να είναι κληρονομιά της Ισάρ–Ασάρτης, της οποίας κατάλοιπα βρίσκουμε στη Σπάρτη και στα Κύθηρα, ή και της Ισάρ/

¹³³ Αθήναιος XIII 561 E-F: *Λακεδαιμόνιοι δὲ πρὸ τῶν παρατάξεων Ἐρωτι προθύονται, ὡς ἐν τῇ τῶν παραταττομένων φιλίᾳ κειμένης τῆς σωτηρίας τε καὶ νίκης. καὶ Κρήτες δ' ἐν ταῖς παρατάξεσι τοὺς καλλίστους τῶν πολιτῶν κοσμήσαντες διὰ τούτων θύουσι τῷ Ἐρωτι, ὡς Σωσικράτης ἱστορεῖ* (FHG IV 501, FGh 461 F 7). Επίσης, Πλούτ., *Ερωτικός* 17 (760–62). HERMERY κ.ά. 1986, 912, αρ. 723–29 για Έρωτα φέροντα όπλα. VATTUONE 2004, 93–102. SCANLON 2001. Γενικά, για την εικονογραφία του Έρωτα: PELLEGRINI 2009.

¹³⁴ Αριστ., *Πολιτικά* 1269 b 6: *ἔοικε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρην πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὀμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατοκῶχμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι. διὸ παρὰ τοῖς Λάκωσι τοῦθ' ὑπῆρχεν, καὶ πολλὰ διφκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. καίτοι τί διαφέρει γυναικᾶς ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι; ταῦτό γὰρ συμβαίνει.*

¹³⁵ BUDIN 2004, 109.

Σαούσκα (μέσω της Λέσβου, όπως προτάθηκε εδώ), αλλά ήδη από τα μυκηναϊκά χρόνια ο ερωτικός χαρακτήρας της ανατολικής προγόνου υπερίσχυσε ανάμεσα στους Έλληνες.

Όπως τονίστηκε και παραπάνω, η γυναικεία θεϊκή υπόσταση με στοιχεία πολεμικά και ερωτικά είναι μία σύνθεση που διέπεται από κάποια λογική, ανάλογα με την εποχή και την περιοχή όπου απαντά κάθε φορά. Τόσο στις ανατολικές εκφράσεις της, όσο και στην παρουσία της στον ελλαδικό χώρο απαντούν κάποια κοινά στοιχεία στα χαρακτηριστικά και τις αρμοδιότητες που αντιστοιχούν στην Αφροδίτη: ομορφιά, έρωτας, σεξ, ευφορία, δύναμη, δημιουργία, πολιτική, πόλεμος—στοιχεία τα οποία μπορούν να συμπτυχθούν σε ένα φαινομενικά αντιθετικό δίπολο, του οποίου οι δύο πόλοι (έρως – έρις) αποτελούν στην ουσία τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Μέσα σε όλα τα συστατικά του προσώπου της θεάς ενυπάρχουν εγγενώς, ως γενεσιουργές και δυναμικές αιτίες, ο έρωσ και η έρις. Φαίνεται, όμως, πως στις ανατολικές προγόνους της προβαλλόταν μετ' επιτάσεως το στοιχείο της έριδος, ενώ στη μετεξέλιξή τους, δηλαδή στην ελληνική Αφροδίτη, υπερίσχυσε να προβάλλεται ο έρωσ.

Αφροδίτη Α. Αβαγιανού
Ph.D., University of Zurich
aavagian@otenet.gr



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Συντομογραφίες

ANEP: J. B. PRITCHARD, ²1969. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

ANET: J. B. PRITCHARD, ³1969a. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

APA: *American Philological Association Annual Meeting* (Society for Classical Studies, Philadelphia, PA).

ASAA: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiani in Oriente*, Bergamo 1914– (Annuario della Scuola Archeologica Italiana).

BCH: *Bulletin de Correspondance Hellénique* (Paris).

BSA: *The Annual of the British School at Athens* (London).

CEG 2: P. A. HANSEN 1989. *Carmina epigraphica graeca saeculi IV a. Chr. n.* (CEG 2). (Texte und Kommentare, 15.) Berlin & New York: Walter de Gruyter.

- CIG : A. Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum*. Berlin, 1828–1877 (ανατύπωση: Hildesheim 1977).
- CTH : E. Laroche, *Catalogue des Textes Hittites*. Paris : Klincksieck 1971.
- GRBS : *Greek, Roman and Byzantine Studies* (Durham).
- JEOL : *Jaarbericht ex Oriente Lux* (Leiden).
- HThR : *Harvard Theological Review* (Cambridge).
- ID : *Inscriptions de Délos*, 7 τόμ., Paris 1926–1972.
- IG : *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1903– .
- ISmyrn : G. Petzl, *Die Inschriften von Smyrna*, 2 τόμ., Bonn 1982, 1987 & 1990.
- FHG : K. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, 5 τόμ., Paris 1841–1873.
- FGrH : F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 4 τόμ., Berlin – Leiden, 1923–1999.
- LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 8 τόμ., Zürich, München & Düsseldorf 1981–1999.
- LP : E. Lobel και D. L. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford: Clarendon 1955.
- MEFRA : *Mélanges de l'École française de Rome : Antiquité* (Paris).
- PAAH : *Publications of the Association of Ancient Historians* (San Diego).
- PLF : E. Lobel & D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon 1968 (corrected edition).
- PMG : D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon 1962.
- RDAC : *Report of the Department of Antiquities, Cyprus* (Nicosia).
- RhM : *Rheinisches Museum* (Frankfurt).
- SBL : Society of Biblical Literature (Atlanta).
- SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum* (Leiden).
- TAPhA : *Transactions of the American Philological Association* (Cleveland).
- ZPE : *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (Bonn).
- ARSCOTT, C. και SCOTT, K. (επιμ.) 2000. *Manifestations of Venus. Art and sexuality*. Manchester & New York: Manchester University Press.
- ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ, Α. 1991. *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*. European University Studies, series 15, Classics, 54. Bern, Berlin, Frankfurt, New York, Paris, Vienna: Peter Lang.
- BECKMAN, G. M. 1996 (²1999). *Hittite Diplomatic Texts*, επιμ. Η. Α. HOFFNER, JR. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World Series, 7. Atlanta, GA: Scholars Press.
- BECKMAN, G., BRYCE, T. και CLINE, E. 2011. *The Ahhiyawa Texts*. The Ahhiyawa Texts, 28. Atlanta: Society for Biblical Literature.
- BELLINGHAM, D. A. 2010. Aphrodite Deconstructed: Botticelli's Venus and Mars in the National Gallery, London. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 347–374.
- BEYERLIN, W. (επιμ.) 1978. *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, μτφρ. J. BOWDEN. Philadelphia: Westminster.

- BIGGS, R. D. 1967. *ŠÀ.ZI.GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations. Texts from Cuneiform Sources*, 2. Locust Valley, N.Y.: J. J. Augustin.
- BLÜMEL, W. 1987–88. *Die Inschriften von Mylasa*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 34–35. Bonn: Rudolf Habelt.
- BÖHM, S. 1990. *Die 'nackte Göttin': zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- BOLDER-BOOS, M. 2015. Der Krieg und die Liebe – Untersuchungen zur römischen Venus. *Klio* 97.1: 81–134.
- BONNAFÉ, A. 1985. *Eros et Eris : Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- BONNET, C. και PIRENNE-DELFORGE, V. 1999. Deux déesses en interaction : Astarté et Aphrodite dans le monde égéen. Στο: C. BONNET και A. MOTTE (επιμ.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique : Actes du colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*. BHPAH 36. Bruxelles : Institut historique belge de Rome / Turnhout : Brepols Publishers, 249–73.
- BOUSQUET, J. 1938. Le temple d'Aphrodite et d'Arès à Sta Lenikà. *BCH* 62: 386–408.
- BREITENBERGER, B. 2007. *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York & Abingdon: Routledge.
- BRUNEAU, P. 1970. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Bibliothèques des Écoles française d'Athènes et de Rome – Série Athènes, 217. Paris: de Boccard.
- _____, 1984. Ares. Στο: *LIMC* 2.1, 479–92, αρ. 1–120.
- BRYCE, T. 2000. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford: Oxford University Press.
- BUDIN, S. L. 2003. *The Origin of Aphrodite*. Bethesda, MD: CDL Press.
- _____, 2004. A reconsideration of the Aphrodite–Ashtart syncretism. *Numen* 51.2: 95–145.
- _____, 2010. Aphrodite Enoplion. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 79–112.
- BURKERT, W. 1960. Das Lied von Ares und Aphrodite: Zum Verhältnis von *Odyssee* und *Ilias*. *RhM* 103: 130–44.
- _____, 1985. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____, 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, μτφρ. Μ. Ε. PINDER και W. BURKERT. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____, 2003. Migrating Gods and Syncretismus: Forms of Cult Transfer in the Ancient Mediterranean. Στο: *Kleine Schriften. II: Orientalia*, επιμ. Μ. L. GEMELLI MARCIANO. Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 17–37.
- CALAME, C., 1999. *The Poetics of Eros*, μτφρ. J. LLOYD. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- CARRATELLI, G. PUGLIESE 1967/68. Supplemento epigrafico di Iasos. *ASAA* 45/46: 437–86.
- COLLINS, B. J. 2007. *The Hittites and Their World*. Archaeology and Biblical Studies, 7. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- COLLINS, B. J., BACHVAROVA, M. R. και RUTHERFORD, I. C. (επιμ.) 2008. *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and their Neighbours: Proceedings of an International Conference on Cross-cultural Interaction, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta, GA*. Oxford: Oxbow Books.
- CORNELIUS, I. 2004. *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah c. 1500–1000 BCE*. *Orbis biblicus et orientalis*, 204. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- D'AMBRA, E. 1996. The Calculus of Venus: Nude Portraits of Roman Matrons. Στο: Ν. Β. ΚΑΜΠΕΝ (επιμ.), *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece, and Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 219–32.
- DALE, A. 2015. Greek Ethnics in ἠνός and the Name of Mytilene. Στο: ΣΤΑΜΠΟΛΙΔΙΣ, ΜΑΝΕΡ και ΚΟΡΑΝΙΑΣ (επιμ.) 2015, 421–44.
- DALLEY, S. 2000. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- DELIVORRIAS, Α. κ.ά. 1984. Aphrodite. Στο: *LIMC* 2.1, 2–151, αρ. 1–1570.
- DIEHL, E. 1934–42. *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 τόμ. Leipzig: Teubner.
- DIERICHS, A. 2000. Erotik in der Bildenden Kunst der Römischen Welt. Στο: Τ. ΣΠΆΤΗ και Β. ΒΑΓΝΕΡ-ΧΑΣΕΛ (επιμ.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler, 394–411.
- DOW, S. και GILL, D. H. 1965. The Greek Cult Table. *AJA* 69: 103–14.
- DRACHMANN, A. B. 1903. *Scholia vetera in Pindari carmina*, 1: *Scholia in Olympionicas*. Lipsiae: B. G. Teubner.
- ENGELMANN, H. και MERKELBACH, R. 1973. *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 2. Bonn: Habelt.
- FLEISCHER, R. 1984. Aphrodite. Στο: *LIMC* 2.1, 155, αρ. 1–9.
- FLEMBERG, J. 1991. *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*. Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8.10. Stockholm: Paul Åström.
- _____, 1995. The Transformations of the Armed Aphrodite. Στο: Β. ΒΕΡΓΓΡΕΝ και Ν. ΜΑΡΙΝΑΤΟΣ (επιμ.), *Greece and Gender*. Papers from the Norwegian Institute at Athens, 2. Bergen: Norwegian Institute at Athens, 109–22.
- FLOWER, A. M. 2009. Spartan 'Religion' and Greek 'Religion'. Στο: S. ΗΟΔΚΙΝΣΟΝ (επιμ.), *Sparta: Comparative Approaches*. Swansea: Classical Press of Wales, 193–229.
- FUSCO, U. 2015–16. The Sanctuary of Aphrodite and Ares (Paus. 2.25.1) in the Periurban Area of Argos and Temples with a Double Cella in Greece. *Τεκμήρια* 13: 97–124.

- GILL, D. H. 1974. Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice. *HThR* 67: 117–37.
- GIMBUTAS, M. 1991. *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco, CA: Harper Collins.
- GONZÁLEZ SALAZAR, J. M. 2004. Lazpa (Lesbos) y Millawanda Milawata (Miletto): en los lejanos confines del dominio Hitita sobre el occidente minorasiático. *ISIMU: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* 7 (*L'archeologia ritrovata. Omaggio a Paolo Matthiae per il suo sessantacinquesimo anniversario*): 77–121.
- GRAF, F. 1984. Women, War, and Warlike Divinities. *ZPE* 55: 245–54.
- _____, 1985. *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Bibliotheca Helvetica Romana, 21. Rome: Schweizerisches Institut in Rom.
- GÜTERBOCK, H. 1986. Troy in Hittite texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History. Στο: M. MELLINK (επιμ.), *Troy and the Trojan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College, October 1984*. Bryn Mawr: Bryn Mawr College, 33–44. (Ανατυπωμένο στο: H. A. HOFFNER, JR. και I. L. DIAMOND (επιμ.) 1997, *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans G. Güterbock*. Assyriological Studies, 26. Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago, 223–28.)
- ΗΑΔΗΟΑΝΝΟΥ, Κ. 1981. Aphrodite in arms. *RDAC* (1981): 184–86.
- ΗΑΔΗΟΑΝΝΟΥ, Κ. και DASZEWSKI, W. A. 1983. The Ἐγχειος Ἀφροδίτη again. *RDAC* (1983): 281–82.
- HAVELOCK, C. M. 1995. *The Aphrodite of Knidos and Her Successors: A Historical Review of the Female Nude in Greek Art*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HERMARY, A. κ.ά. 1986. Eros. Στο: *LIMC* 3.1, 850–942, αρ. 1–1020.
- HERTER, H. 1960. Die Ursprünge des Aphroditeskultes. Στο: O. EISSFELDT (επιμ.), *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Congrès int. Strasbourg 1958*. Paris : Presses universitaires de France, 61–76.
- HOUWINK TEN CATE, P. H. J. 1983–84. Sidelights on the Ahhiyawa Question from Hittite Vassal and Royal Correspondance. *JEOL* 28: 33–79.
- IJSSELING, S. 1992. Eros and Eris: The Trojan War and Heidegger on the Essence of Truth. Στο: VAN TONGEREN κ.ά. (επιμ.) 1992, 1–10.
- JAMESON, M. H., JORDAN, D. R. και KOTANSKY, R. D. 1993. *A Lex Sacra from Selinous*. GRBS Monographs, 11. Durham, NC: Duke University Press.
- JOHNSTON, S. I. (επιμ.) 2004. *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- KARAGEORGHIS, J. και KARAGEORGHIS, V. 2002. The Great Goddess of Cyprus or the Genesis of Aphrodite in Cyprus. Στο: S. PΑΡΡΟΛΑ και R. M. WHITING (επιμ.), *Sex and Gender in the Ancient Near East*. Part I, *Proceedings of the XLVIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. CRRAI 47. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus, 263–82.

- KEEL, O. και UEHLINGER, C. 1998. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, μτφρ. T. T. TRAPP. Minneapolis & Edinburgh: Fortress Press.
- KERSTEN, J. 2009. Die altorientalische Inanna/Ištar als Vorbild der Aphrodite. Στο: SEIFERT (επιμ.) 2009, 27–45.
- ΚΟΡΑΝΙΑΣ, Κ. 2015. From the Mythical Atreus to the Ruler Attarissiya. Aegean Kingship in the Late Bronze Age through the Prism of Near Eastern Texts. Στο: D. ΠΑΝΑΓΙΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, I. KAISER και Ου. ΚΟΥΚΑ (επιμ.), *Ein Minoer im Exil. Festschrift für Wolf-Dietrich Niemeier*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, aus dem Institut für Klassische Archäologie der Universität Heidelberg, Band 270. Bonn: Rudolf Habelt, 211–22.
- LAPINKIVI, P. 2008. The Sumerian Sacred Marriage and Its Aftermath in Later Sources. Στο: M. NISSINEN και R. URO (επιμ.), *Sacred Marriages: The Divine–Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 7–41.
- LARSON, J. 2007. *Ancient Greek Cults. A Guide*. London: Routledge.
- LASSEUR, D. LE 1919. *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*. Paris : Hachette.
- LATACZ, J. 2004. *Troy and Homer. Towards a Solution of an Old Mystery*, μτφρ. K. WINDLE και R. IRELAND. Oxford & New York: Oxford University Press.
- LAUNEY, M. 1950. *Recherches sur les armées hellénistiques*, II. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 169. Paris: E. de Boccard.
- LEICK, G. 1994. *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London: Routledge.
- MARCOVICH, M. 1996. From Ištar to Aphrodite. *Journal of Aesthetic Education* 30.2: 43–59.
- MASON, H. J. 2006. The Divinity of Lesbos. APA: 1–8.
- _____, 2008. Hittite Lesbos? Στο: COLLINS, BACHVAROVA και RUTHERFORD (επιμ.) 2008, 57–62.
- MEIGGS, R. και LEWIS, D. (επιμ.) [1969] 1988 (αναθ. έκδ.). *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*. Oxford: Clarendon.
- MONTE, G. F. DEL και TISCHLER, J. 1978. *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*. Répertoire géographique des textes cunéiformes, 6. Wiesbaden: Reichert.
- MONTEL, S. 2010. The Architectural Setting of the Knidian Aphrodite. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 251–68.
- MORGAN, G. 1978. Aphrodite Cytherea. *TAPhA* 108: 115–20.
- MOST, G. 2013. Eros in Hesiod. Στο: SANDERS κ.ά. (επιμ.) 2013, 163–74.
- NEUMANN, E. 1974 (²1963). *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, μτφρ. R. MANHEIM. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- NEUMER-PFAU, W. 1982. *Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen*. Bonn: Rudolf Habelt.
- NIEMEIER, W.-D., 2012. Griechenland und Kleinasien in der späten Bronzezeit.

- Der historische Hintergrund der homerischen Epen. Στο: M. MEIER-BRÜGER (επιμ.), *Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon: Akten des Hamburger Kolloquiums vom 6.-8. Oktober 2010 zum Abschluss des Lexikons des frühgriechischen Epos*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 21. Berlin & Boston: de Gruyter, 141–80.
- NILSSON, M. P. 1967. *Geschichte der griechischen Religion*, 13. München: C. H. Beck.
- PALA, E. 2010. Aphrodite on the Acropolis: Evidence from Attic Pottery. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 195–216.
- PELLEGRINI, E. 2009. *Eros nella Grecia arcaica e classica. Iconografia e iconologia*. Roma: Giorgio Bretschneider.
- PIRENNE-DELFORGE, V. 1994. *L'Aphrodite grecque : contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Kernos, Supplément 4. Athènes & Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- _____, 2001. La genèse de l'Aphrodite grecque : le 'dossier crétois'. Στο: S. RIBICHINI, M. ROCCHI και P. XELLA (επιμ.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio internazionale, Roma 20–22 maggio 1999*. Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 169–87.
- _____, 2010. Flourishing Aphrodite: An Overview. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 1–16.
- PIRONTI, G. 2005. Aphrodite dans le domain d'Arès. *Kernos* 18: 167–84.
- _____, 2007. *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*. Kernos Supplément 18. Liège : CIERGA.
- _____, 2010. Rethinking Aphrodite as a Goddess at Work. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 113–30.
- PLESSIS, J. 1921. *Étude sur les textes concernant Ištar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*. Paris : Geuthner.
- PRZYLUCKI, J. 1950. *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*. Paris : Payot.
- RIVES, J. 1994. Venus Genetrix outside Rome. *Phoenix* 48.4: 294–306.
- ROSE, C. B. 2008. Separating Fact from Fiction in the Aeolian Migration. *Hesperia* 77.3: 399–430.
- SANDERS, E., THUMIGER, C., CAREY, C. και LOWE, N. J. (επιμ.), 2013. *Erôs in Ancient Greece*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- SCANLON, T. F. 2002. *Eros and Greek Athletics*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHILLING, R. 1982 (1954). *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. Paris : de Boccard.
- SCHMIDT, E. 1997. Venus. Στο: *LIMC* 8.1, 192–230.
- SCHOLTZ, A. 2003. Aphrodite Pandemos at Naukratis. *GRBS* 43.3: 231–42.
- SCHRÖTER, M.-G. 2009. Die phönizische Astarte – Schwester der kyprischen Göttin. Στο: SEIFERT (επιμ.) 2009, 46–62.

- SEEHER, J. 2011. *Gods Carved in Stone: The Hittite Rock Sanctuary of Yazılıkaya*, μτφρ. G. SHEPARD. İstanbul: Ege yayınları.
- SEIFERT, M. (επιμ.) 2009. *Aphrodite: Herrin des Krieges, Göttin der Liebe*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- SELZ, G. J. 2000. Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and ‘Anat, and the Origin of the Title ‘Queen of Heaven’. *Nin* 1: 29–62.
- SERWINT, N. 2002. Aphrodite and Her Near Eastern Sisters. Spheres of Influence. Στο: D. BOLGER και N. SERWINT (επιμ.), *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus*. CAARI Monograph Series, 3. Boston, MA: American Schools of Oriental Research, 325–50.
- SHIELDS, E. L. 1917. *The Cults of Lesbos*. Menasha, Wisconsin: George Banta.
- SIMON, E. 1998. *Die Götter der Griechen. Aufnahmen von Max Hirmer und anderen*. München: Hirmer.
- SINGER, I. 2007. The Origins of the ‘Canaanite’ Myth of Elkunirša and Ašertu Reconsidered. Στο: D. VON GRODDEK και M. ZORMAN (επιμ.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag*. DBH 25. Wiesbaden: Harrassowitz, 631–42.
- _____, 2008. Purple-Dyers in Lazpa. Στο: COLLINS, BACHVAROVA και RUTHERFORD (επιμ.) 2008, 21–43.
- SMITH, A. C. και PICKUP, S. (επιμ.) 2010. *Brill’s Companion to Aphrodite*. Leiden & Boston: Brill.
- _____, 2010a. Budding Aphrodite: Into the Future. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 17–28.
- SOKOLOWSKI, F. 1964. Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates. *HThR* 57.1: 1–8.
- SOLIMA, I. 1998. Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche? *MEFRA* 110.1: 381–417.
- SOMMER, J. F. 1937. Aḥḥijavā und kein Ende? *Indogermanische Forschungen* 55.1: 169–297.
- SPEIDEL, M. 1973. Venus Victrix – Roman and Oriental. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.17: 2225–38.
- SPENCER, N. 1995. Early Lesbos between East and West: A ‘grey area’ of Aegean archaeology. *BSA* 90: 269–306.
- SPORN, K. 2002. Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit. Studien zu antiken Heiligtümern, 3. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte.
- STAMPOLIDIS, N. C., MANER, Ç. και ΚΟΡΑΝΙΑΣ, Κ. (επιμ.) 2015. *Nostoi: Indigenous Culture, Migration and Integration in the Aegean Islands and Western Anatolia during the Late Bronze and Early Iron Age*. İstanbul: Koç University Press.
- STONE, M. 1978. *When God Was a Woman*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich.

- TARACHA, P. 2009. *Religions of Second Millennium Anatolia*. Dresdner Beiträge zur Hethitologie 27. Wiesbaden: Harrassowitz.
- TAUSEND, K. και TAUSEND, S. 2006. Lesbos – zwischen Griechenland und Kleinasien. Στο: R. ROLLINGER και B. TRUSCHNEGG (επιμ.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*. Oriens et occidents, 12. Stuttgart: Steiner, 89–111.
- TEFFETELLER, A. 2010. The song of Ares and Aphrodite: Ašertu on Skheria. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 133–49.
- _____, 2013. Singers of Lazpa: Reconstructing Identities on Bronze Age Lesbos. Στο: A. MOUTON, I. RUTHERFORD και I. YAKUBOVICH (επιμ.), *Luwian Identities. Culture, language and religion between Anatolia and the Aegean*. Leiden: Brill, 567–89.
- _____, 2015. Songs by Land and Sea Descending: Anatolian and Aegean Poetic Traditions. Στο: STAMPOLIDIS, MANER και ΚΟΡΑΝΙΑΣ (επιμ.) 2015, 709–36.
- THEUNISSEN, M. 1992. Hesiods theogonische Eris. Στο: VAN TONGEREN κ.ά. (επιμ.) 1992, 11–23.
- THOMAS, C. G., 1993. *Myth Becomes History: Pre-Classical Greece*. Publications of the Association of Ancient Historians, 4. Claremont, California: Regina Books.
- VAN TONGEREN, P., SARS, P., BREMMERS, C. και BOEY, K. (επιμ.) 1992. *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adriaan Peperzak*. Phaenomenologica, 127. Dordrecht & Boston: Kluwer Academic Publishers.
- TÜMPEL, K. 1880. Ares und Aphrodite. Eine Untersuchung über Ursprung und Bedeutung ihrer Verbindung. Στο: A. FLECKEISEN (επιμ.), *Jahrbücher für klassische Philologie. Supplementband 11*. Leipzig: B. G. Teubner, 639–754.
- ULBRICH, A. 2010. Images of Cypriot Aphrodite in her sanctuaries during the age of the city-kingdoms. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 167–94.
- Uranie. Mythes et littératures* 8 (1998): *Figures d' Eros*. Université Charles-de-Gaulle – Lille 3.
- VAESSEN, R. 2014. *Cultural Dynamics in Ionia at the End of the Second Millennium BCE: New Archaeological Perspectives and Prospects*. PhD thesis, The University of Sheffield, Department of Archaeology.
- VATTUONE, R. 2004. *Il mostro e il sapiente. Studi sull' erotica greca*. Bologna: Pàtron.
- VOIGT, E.-M. (επιμ.) 1971. *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & van Gennep.
- WALLENSTEN, J. 2003. *ΑΦΡΟΔΙΤΗΙΑΝΕΘΗΚΕΝΑΡΕΑΣ: A Study of Dedications to Aphrodite from Greek Magistrates*, PhD diss. Lund University.
- _____, 2010. Interactive Aphrodite: Greek Responses to the Idea of Aphrodite as Ancestress of the Romans. Στο: SMITH και PICKUP (επιμ.) 2010, 269–87.

- WATKINS, C. 1995. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford University Press.
- WEBB, J. 2003. From Ištar to Aphrodite: The transformation of a goddess. Στο: S. ΗΑΔJISAVVAS (επιμ.), *From Ištar to Aphrodite. 3200 years of Cypriot Hellenism. Treasures from the Museums of Cyprus*. New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 15–20.
- WEST, M. L. 1980. *Delectus ex iambis et elegis Graecis*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon.
- _____, 1997. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon.
- WIDE, S. 1893. *Lakonische Kulte*. Leipzig: B. G. Teubner.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von 1931. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmann.
- WILLIAMS, C. K., II, 1986. Corinth and the Cult of Aphrodite. Στο: M. A. DEL CHIARO και W. R. BIERS (επιμ.), *Corinthiaca: Studies in honor of Darrell A. Amyx*. Columbia: University of Missouri Press, 12–24.
- WINTER, U. 1983. *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*. Orbis biblicus et orientalis, 53. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WOODWARD, A. M. 1928–30. Sparta: Votive Inscriptions from the Acropolis. *BSA* 30: 241–54.
- ZANGGER, E. 2016. *The Luwian Civilization. The Missing Link in the Aegean Bronze Age*. İstanbul: Ege yayınları.
- ΑΡΧΟΝΤΙΔΟΥ, Α. 1992. ΑΔ 42 (1987), Μέρος Β'2, Χρονικά, 477–79.
- _____, 1993. ΑΔ 43 (1988), Μέρος Β'2, Χρονικά, 454.
- ΚΑΛΤΣΑΣ, Ν. 2001. *Τα Γλυπτά. Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο*. (Κατάλογος.) Αθήνα: Καπόν.
- ΚΑΡΑΓΩΡΓΗΣ, Β. 2002. Η Μεγάλη Θεά της Κύπρου και η Γένεση της Αφροδίτης. Στο: Α. Α. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ (επιστ. επιμ.), *Λατρείες στην “περιφέρεια” του αρχαίου ελληνικού κόσμου*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 113–46.
- ΚΟΝΤΗΣ, Ι. Δ. 1977. *Η Λέσβος και η μικρασιατική της περιοχή*. Αρχαίες ελληνικές πόλεις, 24. Αθήνα: Αθηναϊκός Τεχνολογικός Όμιλος – Αθηναϊκό Κέντρο Οικιστικής.
- ΚΟΠΑΝΙΑΣ, Κ. 2015. *Εισαγωγή στην ιστορία και αρχαιολογία της Εγγύς Ανατολής*. Αθήνα: ΣΕΑΒ.
- ΧΑΡΙΤΩΝΙΔΗΣ, Σ. Ι. 1968. *Επιγραφαι Λέσβου – Συμπλήρωμα*. Αθήνα: Αρχαιολογική Εταιρεία.



Eros – Eris: Aphrodite – Ares. Thoughts on the origin and character of ‘Aphrodite’ in the Aegean region

Aphrodite AVAGIANOU

Abstract

THE issue of the relationship of the goddess Aphrodite, on the one hand with the love and on the other hand with the war and its god Ares, has got a central place to the reflection that is being developed in the present study, because it is considered to be of decisive significance, in order to promote better the primary substance of the goddess, whose birth and identity have caused the formulation of many theories since the 19th century, with the predominant theory of the ‘Greek’ Aphrodite in the East.

As in this paper I am trying to shed light on and evaluate new proposals but also to express my own points of view on the topic of the origin and character of the goddess (especially the complexity of her personality with elements both of Eros and Eris), in the analysis that follows I present an overview of the various eastern deities with similar characteristics, such as Astarte, Anat, Innana/Ishtar, and then I comment on the course of Aphrodite’s journey from the geographical and chronological starting point up to the Aegean Sea.

In this context I will refer to some preliminary indications ‘encouraging’ our suggestion that the goddess as Ištar/Shauška arrived in the northeastern Aegean Sea and specifically in Lesbos, which was under the strong influence of the Hittites (or Luwians) during the Late Bronze Age.

By describing the course of the goddess and the signaling of the Aegean framework, the analysis focuses on the Greek context and mainly on the dipole ‘Eros – Eris’ which is considered essential here for the interpretation of the complexity of the goddess.

Finally, the qualities of the goddess’ individuality Eros and Eris were inherent natively as root and dynamic causes. It seems, however, that the goddess’ eastern ancestors strongly emphasized the element of Eris, while in their evolution, that is to say, in Greek Aphrodite, Eros is shown prevailed.



Η σκηνή της αναγνώρισης στην *Ίφιγένεια εν Ταύροις* του Ευριπίδη

Γεώργιος ΒΟΥΛΓΑΡΗΣ

I. Εισαγωγή

Οι συνθήκες της παράστασης

Η *Ίφιγένεια εν Ταύροις* (στο εξής *IT*) διδάχτηκε πιθανότατα στην Αθήνα μεταξύ 414 και 411 π.Χ.¹ σε μία κρίσιμη για την πόλη τροπή του πελοποννησιακού πολέμου. Είναι σχεδόν βέβαιο ότι παραστάθηκε μετά τις *Τρωάδες* (415 π.Χ.), όταν η σικελική εκστρατεία είχε πια αποτύχει (εάν το έργο ανέβηκε τελικά από το 413 π.Χ. και μετά), ή τουλάχιστον διαφαινόταν η έκβασή της. Η απώλεια αναντικατάστατου έμψυχου δυναμικού και πολύτιμων πόρων, καθώς και ο ψυχολογικός αντίκτυπος της ήττας στη Σικελία στην αθηναϊκή κοινή γνώμη, προδιέγραφε εν πολλοίς την ήττα της πόλης στον πόλεμο. Μέσα σε αυτή τη δυσμενή χρονική συγκυρία ο Ευριπίδης ανεβάζει την *IT*, την *Ελένη* (για την οποία είναι γνωστό με βεβαιότητα ότι παραστάθηκε το 412 π.Χ., πολύ πιθανόν μαζί με την αποσπασματικά σωζόμενη *Άνδρομέδα*) και τον *Ίωνα*, έργα που έχουν στενή θεματική σχέση. Κοινό τους στοιχείο είναι μία πιο ανάλαφρη διάθεση, επιμέρους χιουμοριστικά στοιχεία, καθώς και το ευτυχές τέλος σε σχέση με άλλες τραγωδίες του ποιητή.² Το γεγονός αυτό οδήγησε ορισμένους μελετητές να θεωρήσουν τις συγκεκριμένες τραγωδίες ως μη συμβατικές, βάσει των φαινομενικών διαφορών τους με την πλειονότητα του υπόλοιπου τραγικού *corpus*, και χρησιμοποιούν όρους όπως «ρομαντικό μελόδραμα», «τραγικωμωδία» ή «ρομαντική

¹ Για το θέμα της χρονολόγησης βλ. LATTIMORE 1973, 3· CROPP 2000, 60–62· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 39–41· WRIGHT 2005, 45–47· HOSE 2011, 22· LESKY 2003, 226· MARSHALL 2009, 141–45· KOSAK 2017, 218–19.

² Ο PLATNAUER (1938, v) αναφορικά με την *IT* σημειώνει: «To begin with, Iphigenia is not a tragedy at all. There is no violence [...] no one is killed and the play ends happily for everyone [...]». Ο WRIGHT (2005, 6–55, 385–88) χαρακτηρίζει τις τραγωδίες που εμφανίζουν τα παραπάνω χαρακτηριστικά ως «escape-tragedies», ενώ η HALL (2013, 47–69) αποδίδει στο δράμα τον χαρακτηρισμό «travel-tragedy».

μυθιστορία».³ Ωστόσο, η προσεκτική μελέτη του έργου υποδεικνύει τον τραγικό χαρακτήρα του και την πλήρη εναρμόνισή του με τα αισθητικά κριτήρια που θέτει ο Αριστοτέλης στο έργο του *Περί Ποιητικής*, τόσο από την πλευρά της ποιητικής παραγωγής όσο και από αυτήν της πρόσληψης από το αττικό κοινό. Ο φιλόσοφος πρώτος αναγνώρισε από κριτική άποψη την τραγική τέχνη και την ποιότητα του δραματικού λόγου του Ευριπίδη, ενώ από τον 17ο αι. μέχρι σήμερα έπαψε προοδευτικά η παραγνώρισή της. Σε κάθε περίπτωση, η *IT* είναι μία πολυθεματική και πολυεπίπεδη τραγωδία, η αποτίμηση της οποίας πέρασε από πολλές διακυμάνσεις, λόγω ακριβώς αυτής της πολυπλοκότητας και θεματικής αλληλοδιαπλοκής, γεγονός που δίχασε τους μελετητές και οδήγησε σε ερμηνευτικές παρανοήσεις. Τα τελευταία χρόνια το ενδιαφέρον για την *IT* ολοένα εντείνεται, όπως άλλωστε αποδεικνύει το πλήθος των κριτικών προτάσεων και των ερμηνευτικών μελετημάτων.⁴

Το έργο

Στην τραγωδία τίγονται ζητήματα όπως η φιλία, η αδελφική αγάπη, ο νόστος για την πατρίδα, η αντίθεση ανάμεσα στον ελληνικό τρόπο ζωής και στα ήθη των βάρβαρων Ταύρων, που τελούν ανθρωποθυσί-

³ Βλ. και GREGORY 1999–2000, 61–62· STROHM 1981, 144· KOSAK 2017, 220–21. Υποστηρικτές αυτών των απόψεων είναι οι KITTO 1961, 311, 315–16· BURNETT 1971, 71–72· CALDWELL 1975· WHITMAN 1974, 2· LATTIMORE 1973, 5· πρβλ. τη διαφορετική γνώμη των BELFIORE 1992, 359· LUSCHNIG 1972, 160· CROPP 2000, 42–43· FUHRMANN 2010, 86· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 6–9, που διατείνονται ότι το αθηναϊκό κοινό οπωσδήποτε θα εξελάμβανε ως τραγικά διάφορα έργα με ευτυχή κατάληξη και ότι στην αισθητική γλώσσα του 5ου αι. π.Χ. δεν υπήρχε η ειδολογική κατηγορία της «τραγικωμωδίας» ή του «ρομαντικού μελοδράματος» και ως εκ τούτου κάθε θεώρηση τέτοιου είδους φαίνεται να παραγνωρίζει τον τραγικό πυρήνα, την πολυπλοκότητα και τη μοναδικότητα δραμάτων όπως η *IT* και ο *Φιλοκτήτης* του Σοφοκλή. Ο FUSILLO (1992, 271) σημειώνει χαρακτηριστικά: «Tatsächlich wurden alle euripideischen Dramen vom antiken Publikum als ganz normale Tragödien empfunden, obwohl auch schon in der späten Antike diesbezüglich einige Zweifel geäußert wurden». Αναφορικά με την πολυσυζητημένη ειδολογική κατάταξη της εν λόγω τραγωδίας βλ. τη βιβλιογραφική επισκόπηση που παρατίθεται στους ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ 2003, 283–84, ιδίως σημ. 3 και 4, και ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 6, σημ. 4. Πρβλ. ανωτ. σημ. 2.

⁴ Δεν είναι τυχαίο ότι την ιστορία της *IT* μιμήθηκαν πολλοί δραματουργοί, με επιφανέστερο τον Γκαίτε στο ομώνυμο έργο του *Iphigenie auf Tauris*. Για το θέμα της πρόσληψης της τραγωδίας τόσο από λογοτεχνική όσο και από την άποψη των καλών τεχνών βλ. ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 41–47· HALL 2013, 1–26, 72–91 και *passim*· CROPP 2000, 62–65· MILLS 2015· JUCKER 1998· KOSAK 2017, 215· SANSONE 2000, που εξετάζει διακειμενικά την *IT* και τα *Αργοναυτικά* του Απολλωνίου του Ροδίου.

ες,⁵ και τέλος η εξαπάτηση ως μέσο για την εξασφάλιση της *σωτηρίας*.⁶ Πυρήνας όλων αυτών των θεμάτων και συνεκτικός δεσμός τους είναι η τραγική αναγνώριση των δύο αδελφών, Ορέστη και Ιφιγένειας, που βρίσκεται ακριβώς στο μέσον της τραγωδίας και την ανάλυση της οποίας θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια.

Με βάση την υπόθεση του έργου,⁷ η κόρη του βασιλιά του Άργους

⁵ Ηρόδ. 4.103 ... Ταῦροι μὲν νόμοισι τοιοῖσινδε χρέωνται· θύουσι μὲν τῇ Παρθένῳ τοῦς τε ναυηγούς καὶ τοῦς ἄν λάβωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες... Στην *IT* ωστόσο ο Ευριπίδης δεν υιοθετεί απαρέγκλιτα την ηροδότεια αυτή πίστη, καθώς η σκιαγράφηση των Ταύρων δεν διαφέρει σημαντικά από αυτή των Ελλήνων (με την εξαίρεση της πρακτικής των ανθρωποθυσιών). Αυτό φαίνεται λόγου χάρι στην άμεση συμμόρφωση του βασιλιά Θόαντα στις επιταγές της Αθηνάς στον επίλογο του έργου, στην ευπιστία και στην απλότητά τους, και τέλος στο ενδιαφέρον του Θόαντα για την ευημερία της ταυρικής κοινότητας, η οποία κατά τα άλλα θυμίζει αντίστοιχη του ελλαδικού χώρου. Οι αναφορές ακριβώς στη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα από Έλληνες ή στη μητροκτονία του Ορέστη αναιρούν τη θεωρούμενη ως υποδεέστερη πολιτισμική στάθμη των Ταύρων και έτσι ανατρέπεται το δίπολο Έλληνας–Βάρβαρος. Συνεπώς, οι αναφορές σε βάρβαρους Ταύρους αποτελούν συστατικό στοιχείο της ειρωνείας του έργου και θα πρέπει να εξετάζονται με σκεπτικισμό· πρβλ. και CROPP 2000, 49–50· KYRIAKOU 2006, 35–36· HALL 2013, 68.

⁶ HARTIGAN 1986, 119–25· MIRTO 1994, 86–92· ΣΥΝΟΛΙΝΟΥ 1996, 20· MARSH 2015, 582. Τη σημασία της *σωτηρίας* στη διάρθρωση της τραγωδίας τονίζει ο ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ (2004, 126)· επίσης LESKY 2003, 239· STROHM 1981, 145· FUSILLO 1992, 276, 280–81· HALLIWELL 2009, 147· LEFKOWITZ 2016, 98· ZEITLIN 2011, 452· KOSAK 2017, 219, 222–26 με συγκεκριμένα εκφραστικά παραδείγματα. Πρβλ. τον στίχο 905 ... τὸ κλεινὸν ὄμμα τῆς σωτηρίας... Για το μοτίβο της *σωτηρίας* στην αρχαία ελληνική τραγωδία ενδεικτικά βλ. BURIAN 2010, 284.

⁷ Ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Ποιητικῆς* (17.1455b2–3) παραδίδει περιληπτικά την πλοκή της *IT*, στο πλαίσιο της κανονιστικής προδιαγραφής της διαγραμματικής δημιουργίας ενός τραγικού μύθου από επίδοξους ποιητές: *τυθείσης τινὸς κόρης καὶ ἀφανισθείσης ἀδήλως τοῖς θύσασιν, ἰδρυνθείσης δὲ εἰς ἄλλην χώραν, ἐν ἧ νόμος ἦν τοὺς ξένους θύειν τῇ θεῷ, ταύτην ἔσχε τὴν ἱερωσύνην· χρόνῳ δὲ ὕστερον τῷ ἀδελφῷ συνέβη ἔλθειν τῆς ἱερείας, τὸ δὲ ὅτι ἀνείλεν ὁ θεὸς [διὰ τινὰ αἰτίαν ἔξω τοῦ καθόλου] ἔλθειν ἐκεῖ καὶ ἐφ' ὃ τι δὲ ἔξω τοῦ μύθου· ἐλθὼν δὲ καὶ ληφθεὶς θύεσθαι μέλλων ἀνεγνώρισεν, εἶθ' ὡς Εὐριπίδης εἶθ' ὡς Πολύιδος ἐποίησεν, κατὰ τὸ εἰκὸς εἰπὼν ὅτι οὐκ ἄρα μόνον τὴν ἀδελφὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἔδει τυθῆναι, καὶ ἐντεῦθεν ἡ σωτηρία*. Ο Αριστοτέλης στο χωρίο 14.1454a4–7 της *Ποιητικῆς* του κατατάσσει την πλοκή της *IT* μαζί με αυτή του *Κρεσφόντη* του Ευριπίδη, μεταξύ διαφόρων άλλων επιλογών κατά μήκος του έργου, στις καλύτερες του τραγικού είδους. Κριτήριο για αυτή την επιλογή του είναι ο επικείμενος φόνος ή κάποια βλάβη οιασδήποτε μορφής ενός φίλου, που όμως αποσοβείται λόγω της αναγνώρισης: *βέλτιον δὲ τὸ ἀγνοοῦντα μὲν πράξει, πράξαντα δὲ ἀναγνώρισαι· τό τε γὰρ μισρὸν οὐ πρόσεστιν καὶ ἡ ἀναγνώρισις ἐκπληκτικόν· κράτιστον δὲ τὸ τελευταῖον, λέγω δὲ οἶον ἐν τῷ Κρεσφόντῃ ἢ Μερόπῃ μέλλει τὸν υἱὸν ἀποκτείνειν, ἀποκτείνει δὲ οὐ, ἀλλ' ἀνεγνώρισε, καὶ ἐν τῇ Ἰφιγενείᾳ ἡ ἀδελφὴ τὸν ἀδελ-*

Αγαμέμνονα Ιφιγένεια, αφού επέζησε της θυσίας στην Αυλίδα με τη θαυματουργική συμβολή της Άρτεμης, γίνεται ιέρεια της θεάς στην Ταυρίδα. Εκεί αναγκάζεται να τελεί ανθρωποθυσίες κατά τα έθιμα των Ταύρων.⁸ Ένα από τα υποψήφια θύματά της είναι και ο Ορέστης που φτάνει εκεί καθοδηγούμενος από ένα χρησμό του Απόλλωνα. Σύμφωνα με αυτόν πρέπει να κλέψει το ιερό ξόανο της Άρτεμης από τον ναό της για να εξιλεωθεί για τον φόνο της μητέρας του, της Κλυταιμνήστρας, με τη συμπαράσταση του φίλου του Πυλάδη. Αφού τα δύο αδέρφια αναγνωριστούν, καταφέρνουν να δραπετεύσουν παίρνοντας το άγαλμα και ακολουθούν τις οδηγίες της Αθηνάς, που ως *dea ex machina* προστάζει τον μεν Ορέστη να το φέρει στην Αττική,⁹ όπου θα θεσπίσει τη γιορτή της *Αρτέμιδος Ταυροπόλου* στις Αλές Αραφηνίδες, ενώ την Ιφιγένεια την χρίει ιέρεια της Άρτεμης στη Βραυρώνα (στ. 1446–67).¹⁰ Συνεπώς η

φόν...· πρβλ. WHITE 1992, 232–34· BELFIORE 1992, 367· HALLIWELL 2009, 180–82, 225· FUHRMANN 2010, 65, 96· LUCAS 1980, 154–55, 294· CROPP 2000, 34, σημ. 5· KIM 2010, 42–43, 45· HALL 2013, 47, 71–72. Η BURNETT (1971, 11–14) συνεξετάζει τις πλοκές των δύο τραγωδιών και κάνει λόγο για πολυπλοκότητα στη δράση και εναλλαγή συναισθημάτων· πρβλ. HALL 2013, 69–72· TORRANCE 2013, 73–74.

⁸ Αναφορικά με το μοτίβο της ανθρωποθυσίας στην *IT*, που συνιστά έναν από τους βασικούς άξονες ανάλυσης και βαθύτερης κατανόησης του δράματος, βλ. ΣΥΝΟΜΙΟΥ 1996, 10–16· LUSCHNIG 1972, 158–59· SANSONE 1975· O'BRYHIM 2000· STRACHAN 1976· KOSAK 2017, 217–18.

⁹ HARTIGAN 1986, 124–25· BELPASSI 1990, 67· ΣΥΝΟΜΙΟΥ 1996, 23–25· SOURVINOU-INWOOD 2001, 175· DUNN 2000, 22–23· TORRANCE 2010, 231 και 2013, 36–37, 41· FUSILLO 1992, 276–77· LEFKOWITZ 2016, 90–91· PLATNAUER 1938, xviii–xix· KOSAK 2017, 215, 225· ΒΑΛΑΚΑΣ 1993, 139, που προβαίνει σε ειρωνική ερμηνεία της *θεοφάνειας* της Αθηνάς. Αντίθετη άποψη εκφράζει ο ZUNTZ (1933, 254), ο οποίος παρατηρεί την ενοποιητική δράση της θεάς Αθηνάς.

¹⁰ Πρόκειται σαφώς για ένα *αίτιον*· ΕΚΡΟΤΗ 2003, 95· BELFIORE 1992, 374–75· HALL 2010, 149· FUSILLO 1992, 277· ZEITLIN 2011, 454–56, 462–66· TORRANCE 2013, 34–35· LEFKOWITZ 2016, 89–95, 180. Γιατί, όμως, είναι η Αθηνά και όχι η Άρτεμη, η φυσική αυτοουργός της θεϊκής εξαπάτησης; Επειδή, ενδεχομένως, η *IT* αποτελεί ένα εκτεταμένο σχόλιο του Ευριπίδη στην *Ορέστεια* του Αισχύλου (βλ. πιο κάτω σημ. 13). Μπορεί δηλαδή να προσάπτει στον μεγάλο προκάτοχό του ότι για όλα βρήκε λύση, εκτός από την Ιφιγένεια, που την άφησε στη λήθη ανθρώπων και θεών (βλ. το πικρό παράπονό της στους στίχους 218–20, ότι όλοι την έχουν λησμονήσει: *νῦν δ' ἄξιόνου πόντου ξείνα | δυσχόρτους οἴκους ναίω, | ἄγαμος ἄτεκνος ἄπολις ἄφιλος*). Το όνομα αυτής της κόρης, που έγινε, άθελά της, από θύμα θύτης, αποκαθιστά ο Ευριπίδης. Οργανώνει την επιστροφή της, ως ιέρειας της Άρτεμης, στον ναό της Βραυρώνας, κοντά στην πόλη της Αθηνάς, την Αθήνα. Η Άρτεμη, όμως, δεν θα δέχεται πλέον θυσίες ανθρώπων, αυτό δε το τέλος της λατρευτικής ανθρωποθυσίας γίνεται με το κύρος της θεάς Αθηνάς. Η αιτιολογία της Αθηνάς σε σχέση με τις συναφείς τελετουργίες αποτελεί αντικείμενο της εργασίας του WOLFF (1992, 312–31) και της MIRTO (1994, 92–98). Πρβλ. ανωτ. σημ. 9.

εκδοχή του Ευριπίδη θέλει τα δύο χαμένα αδέρφια να ξανασιμίσουν στο απρόσιτο και αφιλόξενο τοπίο της Ταυρίδας¹¹ μακριά από την πατρίδα και τελικά να σώζονται, δίνοντας έτσι τέλος στα βάσανα της γενιάς των Ατρείδων.¹²

Ο μύθος των Ατρείδων έδωσε τροφή για δραματικό υλικό στον Αισχύλο που πραγματεύτηκε στην *Όρέστειά* του τα γεγονότα του οίκου μετά τη λήξη του τρωικού πολέμου. Συχνά έχουν εντοπιστεί από την έρευνα και συζητηθεί οι ομοιότητες μεταξύ *ΙΤ* και *Όρέστειας*, τόσο θεματικές όσο και εκφραστικές.¹³ Ο Σοφοκλής με τη σειρά του στο χαμένο σήμερα δράμα του *Χρύσης* ασχολήθηκε με την επανένωση των απογόνων του τραγικού οίκου. Στην υπόθεση του έργου όπως τη διασώζει ο Υγίνος (*Fab.* 120.5–121), τα δύο αδέρφια δραπετεύουν από την Ταυρίδα, ενώ ο Ταύρος βασιλιάς Θόας τους καταδιώκει έως τη Σμίνθη. Εκεί ο ιερέας του Απόλλωνα Χρύσης, γιος της Χρυσήδας και του Αγαμέμνονα, ακριβώς λόγω της συγγενείας τους, βοηθά τον Ορέστη να σκοτώσει τον Θόαντα και στο τέλος τα αδέρφια κατορθώνουν να διαφύγουν στο Άργος με το άγαλμα της Άρτεμης.¹⁴

¹¹ Για τη σημασία του τόπου στην *ΙΤ* βλ. WRIGHT 2005, 163–66, 169–77· CROPP 2000, 58· FUSILLO 1992, 283· HALL 2013, 47–68 με ευρύτερες αναφορές σε έργα της αρχαιοελληνικής γραμματείας.

¹² Για την πραγμάτευση του θέματος του προγονικού παρελθόντος στην τραγωδία και τις επιπτώσεις του στο παρόν του έργου βλ. LATTIMORE 1973, 5–6· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 11–13· ΣΥΝΟΜΙΟΥ 1996, 20–24· O'BRIEN 1988, 101–2· CROPP 2000, 35–36· SOURVINOU-INWOOD 2001, 174· KOSAK 2017, 220.

¹³ Ο διάλογος της *ΙΤ* με το μιανό παρελθόν των Ατρείδων συζητείται διεξοδικά από τον O'BRIEN (1988). Για τη σχέση της τραγωδίας του Ευριπίδη με την τριλογία του Αισχύλου ο CALDWELL (1975) πιστεύει ότι η *ΙΤ* ανακαλεί την *Όρέστεια*, αλλά με ένα μελοδραματικό αποτέλεσμα. Επίσης ο SANSONE (1975) εξετάζει τις ομοιότητες και συμπεραίνει ότι «η τραγωδία απαντά και αρνείται εν τέλει το μυθοπλαστικό σύμπαν του Αισχύλου». Σε παρόμοια εν πολλοίς ανάγνωση προβαίνει ο ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ (2003, 285–98), σε συνάρτηση και με τη συζήτηση για τον ειδολογικό προσδιορισμό του δράματος. Η TORRANCE (2011, 192–97) συγκρίνει την *ΙΤ* με την *Όρέστεια* και επισημαίνει την αισχύλεια εξάρτηση του Ευριπίδη κατά τη δεύτερη αναγνώριση του έργου με συγκεκριμένα εκφραστικά παραδείγματα από τις *Χοηφόρους*. Ο ΒΑΛΑΚΑΣ (1993, 124–25) υποστηρίζει ότι η τραγωδία μπορεί να θεωρηθεί συνέχεια της *Όρέστειας* με εξάρτηση ειδικότερα από τις *Ευμενίδες* από την αναγνώριση και εξής. Τη σχέση της *ΙΤ* και των *Ευμενίδων* εξετάζει και η GOFF (1999, 115–21). Ευρύτερα, η πραγμάτευση του μύθου της τραγικής αυτής γενιάς συνιστούσε κοινό θέμα των δραματουργών του 5ου αι. π.Χ.· πρβλ. ELSE 1957, 394.

¹⁴ Πρβλ. HULTON 1962, 364, σημ. 1· MILLS 2015, 260· PLATNAUER 1938, xii–xiii· CROPP 2000, 45–46, σημ. 50 με πρόσθετη βιβλιογραφία. Η ΚΥΡΙΑΚΟΥ (2006, 19) και ο WRIGHT (2005, 114) συμφωνούν ότι ο *Χρύσης* ανέβηκε στη σκηνή νωρίτερα από την

Μολονότι η διάσωση της Ιφιγένειας από τον βωμό στην Αυλίδα χάρη στην παρέμβαση της θεάς και η μεταφορά της στην Ταυρίδα δεν είναι επινόηση του Ευριπίδη, ωστόσο οι συνθήκες του ταξιδιού του Ορέστη εκεί, η αριστοτεχνική αναγνώριση των αδελφών, η επιστροφή τους στην Ελλάδα με το άγαλμα και η θέσπιση των τελετουργιών στις Αλές και τη Βραυρώνα αποτελούν την προσθήκη του δραματουργού στον μύθο της Ιφιγένειας.¹⁵

Το μοτίβο της αναγνώρισης

Η αναγνώριση ως μοτίβο κυριαρχεί στην αρχαία ελληνική γραμματεία ήδη από τις απαρχές της και μπορεί να αφορά τόσο στην αναγνώριση μεταξύ προσώπων όσο και σε συστατικά της στοιχεία που μπορεί να είναι άψυχα αντικείμενα.¹⁶ Στην ομηρική *Ὀδύσσεια*, μεταξύ άλλων αναγνωρίσεων ήσσοнос σημασίας, πραγματοποιείται η αναγνώριση του Οδυσσέα αρχικά από την Ευρύκλεια (τ 467–75) και κατόπιν από την Πηνελόπη (ψ 181–230), οι οποίες παίζουν καθοριστικό ρόλο στην τελική αίσια έκβαση της ιστορίας.¹⁷ Χαρακτηριστικό ρόλο στην αναγνώριση του Οδυσσέα από τις δύο γυναίκες παίζει η χρησιμοποίηση τεκμηρίων από τον ήρωα, με τα οποία είναι σε θέση να επιβεβαιώσει την ταυτότητά του. Τυπικά τεκμήρια ήταν τα σημάδια του σώματος,¹⁸ τα ρούχα ή τα κοσμήματα. Έτσι στην αναγνώριση του Οδυσσέα από τη γυναίκα του, το σημαντικότερο αποδεικτικό στοιχείο της ταυτότητάς

IT: αντίθετη άποψη διατυπώνει ο MARSHALL (2009, 149–56) και ο O'BRIEN (1988, 98 σημ. 1), όπου και παραπομπές.

¹⁵ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 21· KOSAK 2017, 216–17. Για το θέμα του μύθου της Ιφιγένειας και των τελετουργιών γενικότερα βλ. αναλυτικά ΕΚΡΟΤΗ 2003· DUNN 2000, 18–22· ΠΛΑΤΝΑΥΕΡ 1938, vii–ix· CROPP 2000, 50–56· LLOYD-JONES 1983, 91–98· ΤΖΑΝΕΤΟΥ 1999· GRIFFITH 2002, 241–46· SOMMERSTEIN 2010, 76–80. Πρβλ. ανωτ. σημ. 9 και 10.

¹⁶ Αριστ. *Ποιητ.* (11.1452a34–46): *εἰσὶν μὲν οὖν καὶ ἄλλαι ἀναγνωρίσεις· καὶ γὰρ πρὸς ἄψυχα καὶ τὰ τυχόντα ἔστιν ὥσπερ εἴρηται συμβαίνει† καὶ εἰ πέπραγέ τις ἢ μὴ πέπραγεν ἔστιν ἀναγνωρίσαι.*

¹⁷ McCLURE 2015, 219.

¹⁸ Πρβλ. LUCAS 1980, 167–68· TORRANCE 2011, 188–90· GOFF 1991, που προβαίνει στη διακειμενική ανάλυση των αναγνωρίσεων του Οδυσσέα από την Ευρύκλεια και του Ορέστη από την Ηλέκτρα στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη αντίστοιχα, χάρη στις ουλές που φέρουν από την παιδική τους ηλικία, στο πλαίσιο των ευρύτερων ομοιοτήτων που διαπιστώνει ως προς τα κίνητρα και τις ενέργειες των δύο ηρώων για την απόκτηση—εκ νέου στην περίπτωση του Οδυσσέα—της βασιλικής εξουσίας. Σε σύντομη σύγκριση των αναγνωρίσεων στην *IT* και την *Ἠλέκτρα* προχωρεί ο CROPP (2000, 208) και η TORRANCE (2010, 228).

του είναι ο ρουχισμός του. Η σημασία των παραπάνω τεκμηρίων έγκειται στο γεγονός ότι οι γυναίκες συντηρούσαν τη μνήμη και το παρελθόν και ακριβώς γι' αυτό τον λόγο διασφάλιζαν τη συνέχεια του οίκου.¹⁹

Ο Αριστοτέλης στο έργο του *Περὶ Ποιητικῆς* δίνει τον ορισμό της αναγνώρισης:²⁰ *ἀναγνώρισις δέ, ὡσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὠρισμένων (Ποιητ. 11.1452a30–32)*. Σύμφωνα με τον ορισμό, όπως ακριβώς και στην *περιπέτεια*, δηλαδή τη μεταβολή των γεγονότων της πλοκής για τον ήρωα από τη δυστυχία στην ευτυχία ή το αντίστροφο (11.1452a23 *ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή*), με την αναγνώριση μπορεί να εγερθεί στο κοινό ο έλεος και ο φόβος, συναισθήματα που σύμφωνα με τον φιλόσοφο συντελούν στην πρόκληση της *οἰκείας ἡδονῆς* της τραγωδίας.²¹ Μάλιστα, τονίζει ότι όταν η αναγνώριση συνδυάζεται με την *περιπέτεια*, αποτελεί ακριβώς το καλύτερο είδος της,²² καθώς έτσι παράγεται το μεγαλύτερο δυνατό συναισθηματικό αποτέλεσμα στον θεατή.²³

II. Η σκηνή της αναγνώρισης (Ευρ. *IT* 725–826)

Ανάλυση

Στην *IT* η αναγνώριση διαρθρώνεται σε δύο μέρη, βρίσκεται στην καρδιά του έργου και εκτείνεται σε 100 περίπου στίχους (725–826). Επαινέθηκε στην Αρχαιότητα από τον Αριστοτέλη (*Ποιητ.* 16.1455a16–19), αλλά κρίθηκε θετικά και από τους περισσότερους σύγχρονους μελετητές. Με γνώμονα και τις θετικές κριτικές που έχει αποσπάσει η εν λόγω σκηνή από την έρευνα,²⁴ θα επιχειρηθεί στη συνέχεια μία διεξοδική

¹⁹ McCLURE 2015, 221–22.

²⁰ ELSE 1957, 349–53 που μεταξύ των άλλων παρατηρήσεών του, εκλαμβάνει συντακτικά τη γενική *τῶν ὠρισμένων* ως υποκειμενική· πρβλ. τις αντιρρήσεις του MACFARLANE 2000, 367–73 που αφορούν στην ορθή κατά τη γνώμη του συντακτική απόδοση της γενικής διααιρετικής. Βλ. επίσης LUCAS 1980, 131· WHITE 1992, 234.

²¹ Αριστ. *Ποιητ.* (11.1452a37–38): *ἢ γὰρ τοιαύτη ἀναγνώρισις καὶ περιπέτεια ἢ ἔλεον ἔξει ἢ φόβον*· FUHRMANN 2010, 83–84· BELFIORE 1992, 364· WHITE 1992, 229· KIM 2010, 36–38.

²² Αριστ. *Ποιητ.* (11.1452a32–33): *καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, ὅταν ἅμα περιπέτεια γένηται*. Πρβλ. ELSE 1957, 353–54, 532, 536· BELFIORE 1992, 365· WHITE 1992, 236· MACFARLANE 2000, 375–81· LUCAS 1980, 131–33· HALLIWELL 2009, 76, 212–15· TORRANCE 2013, 44· PREßLER 1998, 71.

²³ Πρβλ. Αριστ. *Ποιητ.* (6.1450a33–35): *πρὸς δὲ τούτοις τὰ μέγιστα οἷς ψυχαγωγεῖ ἢ τραγωδία τοῦ μύθου μέρη ἐστίν, αἱ τε περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις*.

²⁴ Ενδεικτικά βλ. LESKY 1983, 544· WHITMAN 1974, 16, 21· STROHM 1981, 145· CROPP

ανάlysή της σε επίπεδο εκφραστικό και νοηματικό, με στόχο να αναδειχθούν συνολικά και συνθετικά τα ποιοτικά εκείνα στοιχεία που τη συγκροτούν και συμβάλλουν στην επιτυχή δραματική λειτουργία της.

Ο ρόλος της *τύχης* στην τραγωδία, κατά κύριο λόγο στο δεύτερο επεισόδιο και εξής, έχει ήδη επισημανθεί από τους μελετητές.²⁵ Η Ιφιγένεια κατευθύνεται στον ναό της Άρτεμης για να πάρει την επιστολή που προανέφερε στους στίχους 584–90.²⁶ Έχει επίσης προηγηθεί η άρνηση του Ορέστη να σώσει τον εαυτό του, μη αποδεχόμενος την πρόταση του Πυλάδη να θυσιαστεί στη θέση του, πράξη που δείχνει το γενναίο φρόνημά του και την πίστη του στο ιδανικό της φιλίας. Ο κίνδυνος για τον Ορέστη είναι μεγάλος, καθώς επίκειται η θυσία του. Στη σκηνή επανέρχεται η Ιφιγένεια που φέρει την επιστολή και προστάζει τους ακολούθους να εισέλθουν στον ναό για να βοηθήσουν στις προετοιμασίες της θυσίας (725–26 *ἀπέλθεθ' ὑμεῖς καὶ παρεντρεπίζετε | τᾶνδον μολόντες τοῖς ἐφεστῶσι σφαγῆ*). Σκοπός της είναι να απομακρυνθούν οι φύλακες, καθώς για λόγους δραματικής οικονομίας στην ορχήστρα πρέπει να βρίσκονται αυτοί που θα πρωταγωνιστήσουν στο κρίσιμο επεισόδιο που θα εκτυλιχθεί. Επιθυμία της ιέρειας είναι να μιλήσει στους κρατούμενους μόνο παρουσία του χορού. Μπορεί να υποτεθεί πως η Ιφιγένεια δίνει την προσταγή σε δικούς της ακολούθους που τη συνοδεύουν εκτός του ναού, μιας και υπάρχει το ενδεχόμενο οι φύλακες στους οποίους απευθύνεται στον στίχο 638 να είναι ο ίδιος ο χορός και οι Ταύροι να μην είναι παρόντες στη σκηνή κατά το δεύτερο

2000, 33–34, 208· PLATNAUER 1938, vi· KNOX 2005, 442· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 263· KOSAK 2017, 214–15.

²⁵ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 16–17, 243–45· WHITMAN 1974, 6–7· CROPP 2000, 37–39· ΜΙΡΤΟ 1994, 63· ZUNTZ 1933, 249–50, 252–53· LESKY 2003, 258 για «τη νέα καθοριστική δύναμη» της *τύχης*. Η BURNETT (1971, 66–67) επισημαίνει ότι στο έργο αυτό ο Ευριπίδης περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη τραγωδία ασχολείται σοβαρά με τον ρόλο της *τύχης* στην ανθρώπινη ζωή. Ο ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ (2004, 130–34) αναλύει το δεύτερο επεισόδιο, στο οποίο πραγματοποιείται και η αναγνώριση, υπό το πρίσμα της δύναμης της *τύχης* και βάσει του αφηγηματικού μοντέλου του Greimas. Ο LESKY (1983, 542, 545) σημειώνει ότι η *τύχη* είναι δραματουργικό γνώρισμα των οψιμότερων έργων του Ευριπίδη, προδρόμου της Νέας Κωμωδίας του Μενάνδρου· πρβλ. και WRIGHT 2005, 374–79.

²⁶ Πρβλ. TORRANCE 2010, 227–28 και 2013, 152–58 που αναγνωρίζει τη δραματουργική πρωτοτυπία αναφορικά με την αξιοποίηση της επιστολής ως συστατικού στοιχείου της αναγνώρισης, και παράλληλα τη συσχετίζει με την εξύφανση του σχεδίου διαφυγής των γόνων του οίκου του Ατρέα. Παρόμοια άποψη για την πρωτοτυπία της επιστολής, που επιτείνει το δραματικό αποτέλεσμα, εκφράζει ο CROPP (2000, 213) και η BURNETT (1971, 52–55).

επεισόδιο.²⁷ Η χρήση της λέξης *σφαγή* τονίζει τη χρονική εγγύτητα της θυσίας και επιτείνει την αγωνία των θεατών.

Αφού αποδεσμεύει τους φύλακες, η Ιφιγένεια απευθύνεται στους δύο αιχμαλώτους και τους παρουσιάζει την επιστολή. Ο πληθυντικός *πολύθυροι διαπτυχαί*, είτε αποτελεί ποιητική περιφραση της λέξης *δέλτος*, είτε αποδίδει κυριολεκτικά το πολύφυλλο και διπλωμένο γράμμα.²⁸ Η Ιφιγένεια προτρέπει τους ξένους να την ακούσουν, με παρόμοιο σχεδόν τρόπο όπως όταν τους ανακοίνωσε την απόφασή της να σώσει τον ένα από τους δύο (πρβλ. 568–71). Έπειτα, με μία γνωμική ρήση εκφράζει τη δυσπιστία της για όσους από κατάσταση κινδύνου βρεθούν ανέλπιστα σε ευμενέστερη θέση, καθώς είναι πιθανό να αλλάξουν τρόπο συμπεριφοράς, να ξεχάσουν τυχόν υποσχέσεις που έδωσαν και να φανούν ασυνεπείς (729–30 *οὐδεις αὐτὸς ἐν πόνοις τ' ἀνήρ | ὅταν τε πρὸς τὸ θάρσος ἐκ φόβου πέσῃ*). Φοβάται (*ταρβῶ*) μήπως και ο Πυλάδης ενταχθεί σε αυτήν την κατηγορία, όταν θα έχει διαφύγει τον κίνδυνο, θα έχει απομακρυνθεί από τη βάρβαρη χώρα και θα επιστρέφει στην πατρίδα του (*ἀπονοστήσας χθονός*). Θίγεται έτσι εδώ το θέμα του νόστου—μείζονος σημασίας στην πλοκή του έργου και διακαής πόθος όλων των Ελλήνων που βρίσκονται στην Ταυρίδα. Η αποστολή της *δέλτου* στο Άργος, όπου νομίζει ότι βρίσκεται ο Ορέστης (733 *ὁ τήνδε μέλλων δέλτον εἰς Ἄργος φέρειν*), είναι ζωτικής σημασίας για την Ιφιγένεια από τη στιγμή που έμαθε ότι ο Ορέστης είναι ζωντανός²⁹ και πασχίζει με κάθε τρόπο να του γνωστοποιηθεί το περιεχόμενό της. Το στοιχείο αυτό, σε συνδυασμό με τις παλιότερες διαψευσμένες ελπίδες της, αποτελεί την πηγή της ανησυχίας της.³⁰ Το κοινό, παρόλο που δεν

²⁷ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 246· CROPP 2000, 220· PLATNAUER 1938.

²⁸ Βλ. και Αριστ. *Ρητ.* (1407b35)· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 248–49· CROPP 2000, 220· PLATNAUER 1938, 122, 126.

²⁹ Μέχρι τότε η Ιφιγένεια πίστευε ότι ο Ορέστης είναι νεκρός λόγω του ονείρου που είχε δει, το οποίο αφηγείται στον πρόλογο (42–60). Για τη θέση του ονείρου στην πλοκή της *IT*: ΒΑΛΑΚΑΣ 1993, 113–23· ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ 2012, 130–37· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 62–64· TRIESCHNIGG 2008, 461–78· WHITMAN 1974, 3–4· ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ 2003, 291· ΜΙΡΤΟ 1994, 56–60· CROPP 2000, 175–76. Ο SANSONE (2000, 159–62) προβαίνει σε συγκριτική μελέτη του ονείρου της Ιφιγένειας στην *IT* και της Μήδειας στα *Άργοναυτικά* του Απολλωνίου του Ροδίου και διαπιστώνει τις οφειλές του επικού ποιητή τόσο στην ευριπίδεια τραγωδία όσο και στη ραψωδία ζ της *Οδύσσειας* και το όνειρο της Ναυσικάς. Η TORRANCE (2013, 69–75) παρατηρεί τις ομοιότητες μεταξύ του ονείρου με την *έκφραση* του ναού στον πρόλογο, εκεί όπου τελεί τα ιερατικά καθήκοντά της η Ιφιγένεια, από θεματική και δομική άποψη. Για τη σημειολογία του ναού στο δράμα βλ. CROPP 2000, 56–57· TORRANCE 2009.

³⁰ Η ΚΥΡΙΑΚΟΥ (2006, 247–48) υποστηρίζει πως η εναλλαγή των συναισθημάτων της

αμφιβάλλει για την τιμιότητα του Πυλάδη, δεν μπορεί παρά να παρακολουθήσει με συμπάθεια την Ιφιγένεια φέρνοντας στον νου του την ως τώρα δυστυχιμένη της ζωή. Στον στίχο 734 ο Ορέστης ρωτά την ιέρεια ποια είναι η αιτία του φόβου της (*τίνος ἀμηχανεῖς πέρι;*). Ίσως φαίνεται παράξενο για τα σημερινά δεδομένα το ότι απαντά ο Ορέστης αντί του Πυλάδη, ωστόσο ο Ορέστης είναι αυτός, στους στίχους που προηγήθηκαν, που έκλεισε τη συμφωνία με την Ιφιγένεια για τη διάσωση του Πυλάδη. Έτσι, ενώ πριν η Ιφιγένεια απευθυνόταν και στους δύο ξένους, στους επόμενους στίχους, εύλογα, προσφωνεί μόνο τον Ορέστη (738 και 740). Ξεκινά εδώ η στιχομυθία των πρωταγωνιστών του επεισοδίου και τα προκαταρκτικά της ανταλλαγής των όρκων.

Η Ιφιγένεια λοιπόν ζητά να δοθεί όρκος από τον Πυλάδη ότι θα παραδώσει την επιστολή της στους φίλους της στο Άργος (735–36 *ὄρκον δότω μοι τάσδε πορθμεύσειν γραφὰς | πρὸς Ἄργος, οἷσι βούλομαι πέμψαι φίλων*). Το απαρέμφατο *πορθμεύσειν* αναπαριστά ανάγλυφα το ταξίδι διά θαλάσσης και την απόβαση στην ηπειρωτική χώρα, όπου βρίσκεται το Άργος. Όπως και στους στίχους 590 και 639, υπάρχει ασάφεια στη διατύπωσή της, εφόσον δεν αναφέρει ούτε τον αριθμό των φίλων ούτε ακριβώς τον δεσμό που τους ενώνει. Ο Ορέστης προτείνει με τη σειρά του να ορκιστεί και η ιέρεια ότι θα βοηθήσει τον φίλο του να δραπετεύσει. Για πρώτη φορά εδώ οι δύο φίλοι φαίνεται να αμφιβάλλουν για τις προηγούμενες υποσχέσεις της ιέρειας. Μάλιστα, η επιθυμία του Ορέστη να δεσμευτεί και η Ιφιγένεια με όρκο μοιάζει περιττή, εάν συνυπολογιστεί ότι η ίδια είναι αυτή που ποθεί διακαώς την παράδοση της επιστολής και συνεπώς τη σωτηρία του Πυλάδη. Πιθανή εξήγηση είναι ότι ο Ορέστης ανησυχεί για ενδεχόμενη διαφωνία του Θόαντα, όπως αναφέρει στον στίχο 741.³¹ Η Ιφιγένεια του ζητά να γίνει πιο συγκεκριμένος (738 *τί χρήμα δράσειν ἢ τί μὴ δράσειν; λέγε*) και αυτός εξηγεί γιατί θέλει να ορκιστεί η ιέρεια για τη σωτηρία του Πυλάδη από τους βαρβάρους και τη διαφυγή του από τη χώρα. Αυτή συμφωνεί, καθώς μόνο έτσι θα μπορούσε να αποσταλεί το γράμμα και να επιτευχθεί ο σκοπός της (740 *δίκαιον εἶπας· πῶς γὰρ ἀγγείλειεν ἄν;*). Βέβαια, το πρώτο ημιστίχιο δεν αποκλείεται να περιέχει ειρωνεία, για τον παραπάνω λόγο. Το θέμα της αντίδρασης του Θόαντα, που καλύπτει το τρίτο επεισόδιο της τραγωδίας, εισάγεται εδώ για πρώτη φορά.

Ιφιγένειας, από τον ενθουσιασμό για την πληροφορία ότι ο Ορέστης ζει, στη δυσπιστία, οφείλεται στο ότι απομακρύνθηκε από τους ξένους και είχε τον χρόνο να αξιολογήσει ψυχραιμότερα την κατάσταση.

³¹ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 251.

Η Ιφιγένεια τους διαβεβαιώνει ωστόσο ότι ο βασιλιάς δεν θα αντιταχθεί και ότι μάλιστα η ίδια θα οδηγήσει τον Πυλάδη στο πλοίο για να διαφύγει (742 *ναί. | πείσω σφε, καύτη ναός έσβήσω σκάφος*).

Ακολουθεί η επίσημη ανταλλαγή των όρκων, με τον Ορέστη να ζητεί από την Ιφιγένεια να κάνει η ίδια την εισαγωγή της ορκωμοσίας (743 *σύ δ' έξαρχ' όρκον*), εφόσον είναι η ιέρεια. Άλλωστε, αυτή εισηγήθηκε πρώτη την ανταλλαγή των υποσχετικών όρκων. Το *όμνυ* αναφέρεται στον Πυλάδη.³² Η Ιφιγένεια λοιπόν εισάγει το τυπικό μέρος και διακηρύσσει με επίσημο τρόπο το αίτημά της, που πρέπει να υλοποιήσει ο Πυλάδης (744 *δώσω, λέγειν χρή, τήνδε τοίσι σοίς φίλοις*). Παρατηρείται εδώ ότι δεν αναφέρει ξανά τον προορισμό του γράμματος, που είναι το Άργος (πρβλ. στίχους 732, 736), πράγμα που κάνει και ο Πυλάδης όταν δίνει τον όρκο του. Αυτό συμβαίνει για δραματικούς λόγους, εφόσον ποτέ ο Ορέστης δεν θα παραλάβει την επιστολή στο Άργος, αλλά αυτοστιγμεί στην Ταυρίδα από τον φίλο του, όταν αποκαλυφθεί το όνομα του παραλήπτη στον στίχο 769.³³ Στην αρχή του υποσχετικού όρκου του ο Πυλάδης επαναλαμβάνει αυτολεξεί το αίτημα της ιέρειας (745 *τοίς σοίς φίλοισι*), αντικαθιστώντας ωστόσο στη συνέχεια της φράσης του με τη λέξη *γράμματ'* τη λέξη *τήνδε* (εννοείται *δέλτον*) που χρησιμοποίησε η ιέρεια. Το στοιχείο αυτό αποδεικνύει ότι την εποχή εκείνη, σε αντίθεση με τη σημερινή, δεν ήταν υποχρεωτική η επί λέξει επανάληψη των λόγων ενός όρκου από πλευράς του ορκιζόμενου. Στον στίχο 746 η ιέρεια ορκίζεται με τη σειρά της ότι θα βοηθήσει τον ξένο να γλυτώσει και να ταξιδέψει προς την πατρίδα περνώντας τις Συμπληγάδες, που θεωρούνταν τα όρια μεταξύ του πολιτισμένου ελληνικού κόσμου και αυτού των βαρβαρικών φυλών του βορρά (*κάγώ σέ σώσω κυανέας έξω πέτρας*). Συνεπώς έτσι ανταποκρίνεται και αυτή στο αίτημα του Ορέστη. Εφόσον κατά την αρχαιότητα όποιος ορκιζόταν το έπραττε στο όνομα κάποιου θεού, ο Πυλάδης είναι φυσιολογικό να ρωτά επ' ονόματι ποιου θεού ορκίζεται η Ιφιγένεια (747 *τίν' ούν έπόμνυς τοισίδ' όρκιον θεών*); Άλλωστε, η επίκληση των θεών δίνει ιδιαίτερη σοβαρότητα στη συγκεκριμένη περίπτωση. Η ιέρεια εύλογα απαντά πως ορκίζεται στο όνομα της Άρτεμης, στον ναό της οποίας τελεί τα ιερατικά καθήκοντά της (748 *Άρτεμιν, έν ήσπερ δώμασιν τιμάς έχω*), ενώ ο Πυλάδης στο όνομα του Δία, του πατέρα των θεών και προστάτη της δικαιοσύνης των ανθρώπινων υποθέσεων (749 *έγώ δ' άνακτά γ' ούρανοῦ, σεμνόν Δία*).³⁴

³² ΒΕΡΝΑΡΑΚΗΣ 1903, 321.

³³ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 252.

³⁴ Όρκιος Ζεύς; Σοφ. Φιλ. 1024: *Ζήνα δ' όρκιον καλώ*. Ευρ. Ίππ. 1025–26: *νύν δ' όρκιόν*

Η παράβαση ενός όρκου επισύρει την οργή των Ερινύων και των θεών, των οποίων το όνομα επικαλέστηκε ο ορκιζόμενος. Για να αποφευχθεί αυτό το ενδεχόμενο αλλά και για την τήρηση των υποσχέσεών τους, τόσο ο Πυλάδης όσο και η Ιφιγένεια θέτουν το ζήτημα της *ἀρᾶς*, της κατάρας προς τον εαυτό τους σε περίπτωση ψευδορκίας. Συγκεκριμένα, οι δύο Έλληνες εύχονται να μην «παλινοστήσουν» εάν αθετήσουν τις υποσχέσεις τους, ο Πυλάδης στον στίχο 751 (*ἄνοστος εἶην*) και η Ιφιγένεια στον στίχο 752 (*μήποτε κατ' Ἄργος ζῶσ' ἴχνος θείην ποδός*).³⁵ Τραγική ειρωνεία αποτελεί το γεγονός ότι πράγματι δεν θα επιστρέψει ποτέ στη γενέτειρά της, εκπληρώνοντας έτσι τον όρκο της, όπως προστάζει η Αθηνά κατά *τὴν λύσιν* της τραγωδίας. Ωστόσο έντεχνα ο δραματουργός επινοεί τον τρόπο με τον οποίο θα γίνει γνωστό το περιεχόμενο της επιστολής. Ο Πυλάδης παρεμβαίνει και με βιαστικό τρόπο (753 *ἄκουε δὴ νυν*) εκφράζει την ανησυχία του για κάποιον αστάθμητο παράγοντα κατά τη διάρκεια του ταξιδιού της επιστροφής.³⁶ Η Ιφιγένεια τον προτρέπει να γίνει πιο συγκεκριμένος, και πάλι με μία γνωμική ρήση (754 *ἀλλ' εὐθύς ἔσται κοινός, ἦν καλῶς ἔχη*). Το σωστό πρέπει σε κάθε περίπτωση να λέγεται. Ο Πυλάδης λοιπόν εξηγεί τους ενδοιασμούς του που θυμίζουν τους αντίστοιχους της Ιφιγένειας των στίχων 727–36. Ζητεί συγκεκριμένα στους στίχους 755–58 να του επιτραπεί μια εξαίρεση από τον όρκο που έδωσε (*ἐξαίρετόν μοι δὸς τόδ'*) σε περίπτωση που ναυαγήσει το πλοίο κατά την επιστροφή του στην πατρίδα (*ἦν τι ναῦς πάθη*) και χαθεί η επιστολή μέσα στα κύματα της θάλασσας (*χὴ δέλτος ἐν κλύδωνι χρημάτων μέτα | ἀφανῆς γένηται*), ενώ ο ίδιος θα έχει σωθεί (*σῶμα δ' ἐκώσω μόνον*). Κατά συνέπεια, ο όρκος δεν πρέπει να είναι γι' αυτόν δεσμευτικός (*τὸν ὄρκον εἶναι τόνδε μηκέτ' ἔμπεδον*). Πρόκειται για την τελευταία ευφύεστατη καθυστέρηση που επινοεί ο ποιητής πριν την πρώτη αναγνώριση που πρόκειται σύντομα να πραγματοποιηθεί, αυτήν της Ιφιγένειας από τον Ορέστη.³⁷ Η Ιφιγένεια βρίσκει σωστή τη σκέψη του Πυλάδη και με άλλη μια γνωμική ρήση εξαίρει την προνοητικότητα των ανθρώπων, που προϋποθέτει την

σοι Ζῆνα καὶ πέδον χθονός | ὄμνυμι ... υπό την έννοια Ευρ. *Μήδ.* 169–70 ... *ὄς | ὄρκων θνητοῖς ταμίας νερόμισται.*

³⁵ Η ΚΥΡΙΑΚΟΥ (2006, 253) θεωρεί ότι η επιλογή της κατάρας του Πυλάδη είναι η απόληξη στο γνωμικό της Ιφιγένειας, στους στίχους 729–30.

³⁶ Ο LESKY (2003, 233) κάνει λόγο για την προνοητικότητα του Πυλάδη, που προκαλεί την αποφασιστική καμπή στην πλοκή της *IT*: πρβλ. και WHITMAN 1974, 22· CROPP 2000, 220.

³⁷ LESKY 1983, 544· HOSE 2011, 251–52.

επιτυχία σε όλες τις πτυχές της ζωής (759 *πολλά γὰρ †πολλῶν† κυρεῖ*). Ως μία εναλλακτική λύση προτείνει ο απεσταλμένος της να γνωρίζει το περιεχόμενο της επιστολής ώστε να το γνωστοποιήσει στους δικούς της ανθρώπους (760–62 *τάνόντα κάγγεγραμμέν’ ἐν δέλτου πτυχαῖς | λόγῳ φράσω σοι πάντ’ ἀπαγγεῖλαι φίλοις. | ἐν ἀσφαλεῖ γάρ*). Τότε, ακόμη και εάν ναυαγήσει το καράβι και χαθεί η επιστολή, αλλά ο Πυλάδης σωθεί, να είναι δυνατή η αναγγελία του μηνύματός της (762–65 *ἦν μὲν ἐκώσσης γραφήν, | αὐτὴ φράσει σιγῶσα τάγγεγραμμένα· | ἦν δ’ ἐν θαλάσῃ γράμματ’ ἀφανισθῆ τάδε, | τὸ σῶμα σώσας τοὺς λόγους σώσεις ἐμοί*). Ο εκφραστικός πλούτος του ποιητή στο τετράστιχο, σε μία χαρακτηριστική πύκνωση, φαίνεται στη χρήση του οξύμωρου *φράσει σιγῶσα*, στην ευφυή αντίθεση *τὸ σῶμα ... τοὺς λόγους*, καθώς και στο ετυμολογικό παιχνίδι *σῶμα σώσας ... σώσεις*,³⁸ που φέρνει στον νου το μοτίβο της *σωτηρίας*.³⁹ Η χρήση του /σ/ στην περίφραση *τὸ σῶμα σώσας* και η εκτεταμένη παρήχηση του φθόγγου στα λόγια της Ιφιγένειας βοηθούν στο να εντυπωθεί το αίτημά της στο μυαλό του Πυλάδη. Σε επίπεδο σκηνογραφίας, στο σημείο αυτό εικάζεται ότι η ιέρεια δίνει την επιστολή στα χέρια του Πυλάδη (διαφορετικά, την παραδίδει στους στίχους 786–87).⁴⁰ Στους επόμενους τρεις στίχους ο Πυλάδης συμφωνεί και ζητεί να μάθει το όνομα του παραλήπτη και τι ακριβώς θα πρέπει να του αναγγείλει (766–68 *καλῶς ἔλεξας τῶν τε σῶν ἐμοῦ θ’ ὕπερ. | σήμαινε δ’ ᾧ χρὴ τάσδ’ ἐπιστολὰς φέρειν | πρὸς Ἄργος ὅτι τε χρὴ κλύοντα σοῦ λέγειν*). Χωρίς αμφιβολία οι θεατές της παράστασης, όπως και οι σημερινοί αναγνώστες, περιμένουν με έντονη συναισθηματική φόρτιση και αγωνία την επόμενη μεγαλοπρεπή σκηνή που θα εκτυλιχθεί.

Η Ιφιγένεια αναφέρει επιτέλους ρητά στον στίχο 769 το όνομα του παραλήπτη και την ιδιότητά του (*ἄγγελλ’ Ὀρέστη, παιδί τὰγαμμένονος*). Το γεγονός ότι ήδη από την αρχή της αναγγελίας της ακούγεται το όνομα του Ορέστη επιτείνει το δραματικό αποτέλεσμα και οδηγεί την τραγωδία στην κορύφωσή της. Με παρόμοιο υποβλητικό τρόπο και ξανά με τη χρήση του οξύμωρου, γίνεται αναφορά και στο όνομα του αποστολέα (770–71 *Ἦ ’ν Αὐλίδι σφαγεῖσ’ ἐπιστέλλει τάδε | ζῶσ’ Ἰφιγένεια, τοῖς ἐκεῖ δ’ οὐ ζῶσ’ ἔτι*). Η πληγωμένη και αδικημένη κόρη κάνει μνεία στη θυσία της στην Αυλίδα, γεγονός που σημάδεψε τη ζωή της και υπήρξε το αφετηριακό σημείο της τωρινής της δυστυχίας.⁴¹

³⁸ CROPP 2000, 221.

³⁹ Πρβλ. KOSAK 2017, 222.

⁴⁰ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 263.

⁴¹ ZEITLIN 2011, 457· ΣΥΝΟΔΙΝΟΥ 1996, 13.

Ο Ορέστης μέσα σε βαθιά σύγχυση διακόπτει τον λόγο της και ρωτά πού βρίσκεται η αδελφή του, την οποία θεωρούσε τόσο καιρό νεκρή, χωρίς να μπορεί να πιστέψει ότι αυτή στέκεται ακριβώς μπροστά του. Μάλιστα, είναι τόση η έκπληξή του, ώστε αναλογίζεται την περίπτωση να έχει αναστηθεί (772 *ποῦ δ' ἔστ' ἐκείνη; καθθανοῦσ' ἦκει πάλιν;*).⁴² Η ιέρεια επιβεβαιώνει στους ξένους την ταυτότητά της με εντυπωσιακή απλότητα (773 *ἦδ' ἦν ὄραξ σύ*) και με απότομο τρόπο⁴³ του λέει να μην την διακόπτει (773 *μὴ λόγων ἔκπλησέ με*).⁴⁴ Συνεχίζει να απευθύνεται στον Πυλάδη, ενώ προσφωνεί με απόγνωση τον Ορέστη *ᾧ σύναιμε*, κάνοντας έτσι έκκληση στο αδελφικό συναίσθημα. Ζητεί με απελπισία να την πάρει από τη βάρβαρη Ταυρίδα και να τη μεταφέρει στην πατρική γη πριν τον θάνατό της, για να απαλλαχθεί από το απάνθρωπο καθήκον της να προετοιμάζει τους ταξιδιώτες που συνελάμβαναν οι βάρβαροι, ως σφάγια σε θυσίες (774–76 *Κόμισαί μ' ἐς Ἄργος, ... πρὶν θανεῖν, | ἐκ βαρβάρου γῆς καὶ μετάστησον θεᾶς | σφαγίων, ἐφ' οἷσι ξενοφόνους τιμὰς ἔχω*).⁴⁵ Καθιστά σαφές ότι οι συνθήκες της ζωής της είναι ζοφερές και τα καθήκοντά της ως ιέρειας εκεί διαφέρουν κατά πολύ από αυτά των ιερειών στην εκλεπτυσμένη ελληνική θρησκεία. Ζει στην Ταυρίδα χωρίς την ελευθερία της βούλησής της, και μόνο η επιστροφή της στο Ἄργος μπορεί να τη χαροποιήσει. Η απορία του Ορέστη αυξάνεται και προσφωνεί τον φίλο του που του παραστέκεται σε όλες τις συγκυρίες της ζωής του,⁴⁶ με μια ερώτηση έκδηλη της αμηχανίας του (777 *Πυλάδη, τί λέξω; ποῦ ποτ' ὄνθ' ἠύρημεθα;*). Δεν λαμβάνει ωστόσο καμία απάντηση. Η Ιφιγένεια ισχυρίζεται ότι εάν δεν ικανοποιηθεί το αίτημά της θα καταραστεί τον αδελφό της και τον *οἶκον* του (778 *ἦ σοῖς ἀραία δώμασιν γενήσομαι*). Η παραγγελία με τη μορφή κατάρας, συνηθισμένη σε όρκους, παρακλήσεις ή ικεσίες, έχει μεγάλη βαρύτητα και η εκδίκηση ήταν δυνατή μετά θάνατον εάν το αίτημα δεν εκπληρωνόταν (πρβλ. 774 *Κόμισαί μ' ἐς Ἄργος, ᾧ σύναιμε, πρὶν θανεῖν*). Σε μια τέτοια περίπτωση η ζωή του Ορέστη θα γινόταν δυσβάστακτη, αφού εκτός

⁴² ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 258 με μυθολογικά παραδείγματα ηρώων που αναστήθηκαν.

⁴³ Από το άγχος της μην τυχόν και ξεχάσει κάτι από την επιστολή που διηγείται από στήθους. Πρβλ. WOLFF 1992, 332· CROPP 2000, 213–14.

⁴⁴ ZUNTZ 1933, 252· SCHUREN 2015, 46–47.

⁴⁵ Πρβλ. SANSONE 1978, 35, 39.

⁴⁶ Για τη δυσμενή κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο Ορέστης κατά την εκτύλιξη της *IT* μέχρι τη στιγμή των δύο αναγνώρισεων—πράγμα που κατά την αριστοτελική ορολογία συνιστά *τήν δέσιν* του έργου—βλ. ELSE 1957, 352, 505–12, 520· MARSH 2015, 581–82, 586–87· PREßLER 1998, 101. Πρβλ. ανωτ. σημ. 7, 12 και 13.

από μητροκτόνος θα γινόταν και ο υπεύθυνος για τον θάνατο της μεγαλύτερης αδελφής του μακριά από την πατρογονική εστία. Παρόλα αυτά, στην προκειμένη περίπτωση η ευριπίδεια ειρωνεία⁴⁷ είναι φανερή για δύο λόγους. Πρώτον, γιατί με τον ενδεχόμενο θάνατο της αδελφής του ο Ορέστης θα κατατρυχόταν εκ νέου από τις Ερινύες. Δεύτερον, όχι η Ιφιγένεια, αλλά ο Ορέστης διατρέχει τον κίνδυνο του θανάτου, εφόσον η ίδια η αδελφή του θα γινόταν η αυτουργός της θυσίας του και κυριολεκτικά και μεταφορικά.⁴⁸ Κατόπιν επαναλαμβάνει το όνομα του παραλήπτη για δεύτερη φορά, ούτως ώστε να μην υπάρξει περίπτωση να το ξεχάσει ο Πυλάδης (778–80 *Ὁρέσθ', ἴν' αὔθις ὄνομα δις κλύων μάθης*). Ο Ορέστης αναφωνεί έκπληκτος ὦ θεοί μην μπορώντας να πιστέψει αυτά που ακούει και η Ιφιγένεια ξαφνιασμένη ρωτά για ποιο λόγο επικαλείται τους θεούς για συμφορές που σχετίζονται με την ίδια (780 *τί τοὺς θεοὺς ἀνακαλεῖς ἐν τοῖς ἔμοῖς*;) Στο επόμενο δίστιχο ο Ορέστης επαναφέρει την Ιφιγένεια στο πρόβλημά της και την παρακινεί να ολοκληρώσει την αναγγελία του περιεχομένου της επιστολής (781 *οὐδέν· πέραινε δ'· ἐξέβην γάρ ἄλλοσε*).

Πράγματι, η ήρερα μεζωντάνια και έντονο συναισθηματισμό συνεχίζει την αφήγηση των δραματικών γεγονότων στην Αυλίδα, την οποία δεν ολοκλήρωσε λόγω της διακοπής του λόγου της από τον Ορέστη στον στίχο 773. Εξηγεί ότι η Άρτεμη αντικατέστησε την ίδια στον βωμό με ένα ελάφι, τη στιγμή που ο πατέρας της πίστευε πως τη θυσίαζε στη θεά (783–87 *λέγ' οὐνεκ' ἔλαφον ἀντιδοῦσά μου θεᾷ | Ἄρτεμις ἔσωσέ μ', ἦν ἔθυσ' ἐμὸς πατήρ, | δοκῶν ἐς ἡμᾶς ὄξυν φάσγανον βαλεῖν, | ἐς τήνδε δ' ὤκισ' αἶαν· αἶδ' ἐπιστολαί, | τάδ' ἐστὶ τὰν δέλτοισιν ἐγγεγραμμένα*).⁴⁹

⁴⁷ Για την ειρωνεία στο σημείο αυτό βλ. ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 261.

⁴⁸ Στη δική μας ανάγνωση, κυριολεκτικά διότι αυτή θα τον προετοίμαζε για τη θυσία ραντίζοντάς τον μπροστά στον βωμό. Μεταφορικά διότι, εάν σκεφτούμε την ταύτιση Ιφιγένειας / Άρτεμης και τη χρησιμοδότηση του Απόλλωνα στον Ορέστη να κλέψει το ιερό ξόανο της θεάς, η σύλληψή του από τους Ταύρους συνεπάγεται εμπόδια για την επανένωση των αδελφών και έτσι η Ιφιγένεια γίνεται άθελά της η υπεύθυνη για την επικείμενη ανθρωποθυσία του αδελφού της. Πρβλ. και SANSONE 1978, 43–44· HALLIWELL 2009, 232 για τη διαπλοκή του θείου με τον ανθρώπινο παράγοντα. Για τη συσχέτιση της Ιφιγένειας με την Άρτεμη από θεολογική άποψη βλ. PLATNAUER 1938, ix· CROPP 2000, 51, 55· LLOYD-JONES 1983, 95· LESKY 2003, 226–27· COLE 2000, 480· WOLFF 1992, 320–21· ΤΖΑΝΕΤΟΥ 1999, 208· ZEITLIN 2011, 452· HALL 2013, 28· KOSAK 2017, 225.

⁴⁹ Η Ιφιγένεια θεωρείται στην Ελλάδα νεκρή με βεβαιότητα. Η θυσία της κόρης από τον Αγαμέμνονα στην Αυλίδα, εξάλλου, προβάλλεται από την Κλυταίμνηστρα ως η σημαντικότερη αιτία που την οδήγησε στη δολοφονία του συζύγου της· πρβλ. και

Το γράμμα καθίσταται κατ' αυτόν τον τρόπο ο συνδυετικός κρίκος του παρελθόντος με το παρόν.⁵⁰ Η ψυχική ένταση στο σημείο αυτό είναι εμφανής εάν συγκριθεί με το περισσότερο πληροφοριακό ύφος του προλόγου, αφού εκεί εξυπηρετεί τη σκοπιμότητα της εισαγωγής στο θέμα (6–29).

Εδώ ολοκληρώνεται η πρώτη αναγνώριση, που οδηγεί σε κορύφωση της δραματικής πλοκής και δημιουργεί υψηλές προσδοκίες αλλά και αγωνία για τη συνέχεια. Ο Αριστοτέλης επαινεί στην *Ποιητική* του (16.1455a16–19) τη σκηνή της αναγνώρισης της Ιφιγένειας από τον Ορέστη: *πασῶν δὲ βελτίστη ἀναγνώρισις ἢ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων, τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων, οἷον ἐν τῷ Σοφοκλέους Οἰδίποδι καὶ τῇ Ἰφιγενείᾳ· εἰκὸς γὰρ βούλεσθαι ἐπιθεῖναι γράμματα*. Βλέπουμε ότι αναγνωρίζει τη σημασία του εἰκότος,⁵¹ τη φυσικότητα της επιθυμίας να στείλει η Ιφιγένεια γράμματα στους δικούς της ανθρώπους. Συνεπώς *κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀναγκαῖον* επέρχεται η αναγνώρισή της, η οποία μαζί με την αντίστοιχη στον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή αποτελούν, σύμφωνα με τα κριτήρια του Αριστοτέλη, το καλύτερο είδος της.⁵²

Στο σημείο αυτό συντελείται μια απροσδόκητη κι εντυπωσιακή μεταβολή της τύχης,⁵³ καθώς ο ετοιμοθάνατος Ορέστης θα θυσιαζόταν στην ουσία από το χέρι της ίδιας του της αδελφής, η οποία θεωρούνταν νεκρή εδώ και πολύ καιρό. Τώρα μένει να πραγματοποιηθεί και η δική του αναγνώριση από την Ιφιγένεια, να πάρουν το ιερό ξόανο της Άρτεμης και να δραπετεύσουν από την αφιλόξενη Ταυρίδα. Ο Πυλάδης, πέρα από κάθε προσδοκία, αναφωνεί έκπληκτος αφού εκπληρώνει με ευκολία τον όρκο του (788–90 *ᾧ ῥαδίῳ ὄρκοισι περιβαλοῦσά με, | κάλλιστα δ' ὁμόσασ', οὐ πολὺν σχήσω χρόνον, | τὸν δ' ὄρκον ὃν κατώμοσ' ἐμπεδώσομεν*). Παραδίδει την επιστολή επί τόπου στα χέρια του φίλου του⁵⁴

HULTON 1962· LATTIMORE 1973, 8· ΣΥΝΟΜΙΝΟΥ 1996, 12, ιδίως σημ. 2· BELPASSI 1990, 54–56· HENRICHS 2000, 183–84.

⁵⁰ BURNETT 1971, 53· WRIGHT 2005, 336–37.

⁵¹ BELFIORE 1992, 364· LUCAS 1980, 173.

⁵² Αναφορικά με τη συνεξέταση των δύο υποδειγματικών κατά τον Αριστοτέλη τραγωδιών, εφόσον πληρούν στον μέγιστο βαθμό τα κριτήρια που ορίζει ώστε να προκληθεί το μέγιστο συναισθηματικό αποτέλεσμα στον θεατή, βλ. αναλυτικά WHITE 1992· CROPP 2000, 34, σημ. 5· HALL 2013, 69–70· KOSAK 2017, 221–22. Ειδικότερα για τη συνολική στάση που κρατά ο φιλόσοφος ως προς την *IT* βλ. PREBLER 1998, 97–104· BELFIORE 1992. Πρβλ. ανωτ. σημ. 7.

⁵³ TORRANCE 2011, 197–99 και 2013, 39, 43–45· ELSE 1957, 356· MACFARLANE 2000, 376· HALLIWELL 2009, 226.

⁵⁴ ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ 1903, 326.

προσφωνώντας τον με το όνομά του (791–92 *ἰδοῦ, φέρω σοι δέλτον ἀποδίδωμί τε, | Ὀρέστα, τῆσδε σῆς κασιγνήτης πάρα*), για πρώτη φορά από τη στιγμή της αιχμαλωσίας τους (πρβλ. το *ᾶ τάλας* του στίχου 717). Με τον τρόπο αυτό, αποκαλύπτεται η ταυτότητα του Ορέστη τόσο στην Ιφιγένεια όσο και στον χορό, μολονότι θα πρέπει ασφαλώς και να αποδειχθεί. Η χαρά του Πυλάδη οφείλεται αφενός στο ότι η Ιφιγένεια, αδελφή της συζύγου του Ηλέκτρας, σώθηκε με αυτόν τον αξιοθαύμαστο τρόπο, και αφετέρου στο ότι συνειδητοποιεί ότι οι πιθανότητες σωτηρίας των τριών τους αυξάνονται. Ο Ορέστης λαμβάνει με επισημότητα την επιστολή και δηλώνει ότι θα δείξει τη χαρά του με έργα και όχι με λόγια (793–94 *δέχομαι· παρῆς δὲ γραμμάτων διαπτυχᾶς | τὴν ἡδονὴν πρῶτ’ οὐ λόγοις αἰρήσομαι*). Προσφωνεί με τρυφερό τρόπο και με τη μεγαλύτερη συναισθηματική φόρτιση την αδελφή του (*ᾶ φιλάτῃ μοι σύγγον’*) και κινείται για να την αγκαλιάσει. Στο σημείο αυτό δεν αποκαλύπτει το όνομά του υποστηρίζοντας ότι αυτός είναι ο αδελφός της, αλλά μάλλον δίνει έμφαση στο ότι η έρεια είναι η αδελφή του.⁵⁵ Στο δίστιχο που ακολουθεί (798–99 *ξέν’, οὐ δικαίως τῆς θεοῦ τὴν πρόσπολον | χραίνεις ἄθίκοις περιβαλὼν πέπλοις χέρα*) η Ιφιγένεια διατυπώνει την κοινή αρχαιοελληνική πεποίθηση ότι η σωματική επαφή με ιερά πρόσωπα, αλλά και παρθένες, ήταν μια μιαιρή πράξη (*χραίνεις*).⁵⁶ Από την άποψη της σκηνοθεσίας, εύλογα εικάζεται ότι η Ιφιγένεια προσπαθεί να αποφύγει τον εναγκαλισμό του Ορέστη.

Ωστόσο ο Ορέστης επιμένει και με δραματικό τρόπο, επικαλούμενος τον αδελφικό δεσμό, παρακαλεί την έρεια να μην τον απωθήσει. Μνημονεύει την αρχοντική γενιά των Ατρειδών, γεγονός με μεγάλη σημασία για τη συνέχεια, εφόσον τα τεκμήρια που θα επικαλεστεί για να αποδείξει την ταυτότητά του, αντλούνται από το κοινό προγονικό

⁵⁵ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 264.

⁵⁶ Ο ΜΟΝΚ (1845, 119) εύστοχα διατυπώνει: «A minute’s consideration will convince anyone that they belong to the Priestess herself, who was not likely to be silent at the liberty taken by a stranger in touching her at all, particularly when invested with her sacred robes». Οι νεότεροι εκδότες (DIGGLE 1981, ΚΟΝΑΚΣ 1999 και CROPP 2000), επίσης, αποδίδουν το δίστιχο στην Ιφιγένεια, και όχι στον χορό (όπως οι ENGLAND 1883 και MURRAY 1913, την έκδοση του οποίου ακολουθεί ο PŁATNIAUER 1938). Ο CROPP (2000, 59) επισημαίνει ότι ο χορός δεν συμμετέχει καθόλου στη σκηνή της αναγνώρισης. Πρβλ. και την άποψη του HALLIWELL 2009, 248 για τη μειωμένη σημασία του χορού στην *IT*, σε συνάρτηση με τις αδόμενες λυρικές ωδές που δεν σχετίζονται άμεσα με την τραγική πλοκή—σύμπτωμα της ευρύτερης υποχώρησης του ρόλου των χορικών στα τέλη του 5ου αι. π.Χ. και σε πλήρη αντίθεση με την αισχύλεια και σοφοκλεία δραματική τεχνική· CROPP 2000, 34, σημ. 6.

παρελθόν τους. Ο ικετευτικός χαρακτήρας της επίκλησης απηχείται στον συναισθηματικό τρόπο με τον οποίο ο Ορέστης αναφέρει ότι η Ιφιγένεια βρήκε αναπάντεχα τον μικρότερο αδελφό της, κάτι που η ίδια θεωρούσε απραγματοποίητο στη μακρινή Ταυρίδα (800–2 ᾧ *συγκασιγνήτη τε κάκ ταύτου πατρός | Ἀγαμέμνονος*⁵⁷ *γεγῶσα, μή μ' ἀποστρέφου, | ἔχουσ' ἀδελφόν, οὐ δοκοῦσ' ἔξιν ποτέ*). Η Ιφιγένεια όμως δυσπιστεί και αρνείται να δεχτεί ότι ο Ορέστης στέκεται μπροστά της. Με αυστηρό τόνο ισχυρίζεται ότι ο αδελφός της βρίσκεται στην πατρίδα, όπου και κατέχει τη βασιλική εξουσία μετά τον θάνατο του πατέρα τους, παρά τις προηγούμενες διαβεβαιώσεις για το αντίθετο (πρβλ. στίχο 568). Δεν μπορεί να φανταστεί τη δεινή κατάσταση που αντιμετωπίζει ο αδελφός της, ο οποίος λόγω της μητροκτονίας κατατρώχεται από τις Ερινύες, ενώ ο κίνδυνος της ανθρωποθυσίας του δεν έχει ακόμη εξαλειφθεί (803–4 *ἐγώ σ' ἀδελφόν τὸν ἐμόν; οὐ παύση λέγων; | τὸ δ' Ἄργος αὐτοῦ μεστὸν ἢ τε Ναυπλία*). Ο Ορέστης οικτρίζει την αδελφή του για την άγνοιά της (ᾧ *τάλαινα*) και τη διαβεβαιώνει ότι δεν βρίσκεται στο Ἄργος (*οὐκ ἔστ' ἐκεῖ σός, ... σύγγονος*). Στο σημείο αυτό ξεκινά η στιχομυθία που θα καταλήξει στην αναγνώριση του Ορέστη από την Ιφιγένεια. Ο στίχος 806 αποτελεί την πρώτη ένδειξη ότι η Ιφιγένεια λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν της τους ισχυρισμούς του κρατούμενου και ότι η δυσπιστία της αρχίζει να υποχωρεί. Τον ρωτά εάν όντως η μητέρα του είναι η Κλυταιμνήστρα (*ἀλλ' ἢ Λάκαινα Τυνδαρίς σ' ἐγείνατο;*), η οποία θα παίξει σημαντικό ρόλο στα τεκμήρια που θα προσκομίσει ο Ορέστης. Όπως είναι φυσικό, η αναγνώριση της ταυτότητας ενός προσώπου είναι συνυφασμένη με την ερώτηση για τη γενιά του. Ο Ορέστης στην απάντησή του αναφέρεται δις στην καταγωγή του από τον θρυλικό Αγαμέμνονα. Το όνομα του Πέλοπα θα χρησιμοποιηθεί στο τρίτο και ισχυρότερο αποδεικτικό στοιχείο του Ορέστη, και θα δράσει καταλυτικά στο να αναγνωριστεί από την αδελφή του (807 *Πέλοπος γε παιδι παιδός, οὐ κπέφυκ' ἐγώ*).⁵⁸ Η Ιφιγένεια με την ερώτησή της (808 *τί φής;*

⁵⁷ Πρβλ. και 807 *Πέλοπος γε παιδι παιδός*.

⁵⁸ Η ιστορία του Πέλοπα είναι παρούσα σε όλη την τραγωδία και συσχετίζεται με την πλοκή της. Οι αναφορές στον μύθο του γίνονται είτε ρητά 1–2 *Πέλοψ ὁ Ταντάλειος ἐς Πίσαν μολών | θοαῖσιν ἵπποις Οἰνομάου γαμει κόρην*· 822–26 *Πέλοπος παλαιῶν ἐν δόμοις λόγῃν πατρός, | ἦν χερσὶ πάλλων παρθένον Πισάτιδα | ἐκτήσαθ' Ἴπποδάμειαν, Οἰνόμαον κτανών, | ἐν παρθενῶσι τοῖσι σοῖς κεκρυμμένην*, είτε υπαινικτικά 191–92 *δινεούσαις ἵπποισι ῥίφαι | [Πέλοπος] πταναις*. Η άποψη του ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗ (1903, 254–55) στον συγκεκριμένο στίχο είναι ότι το *ἵπποισι* αναφέρεται στο άρμα του ήλιου και όχι στην αρματοδρομία του Πέλοπα. Βλ. επίσης ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ 2012, 126· ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006,

ἔχεις τι τῶνδ' ἐμοὶ τεκμήριον;) μας εισάγει στο αποδεικτικό μέρος της αναγνώρισης. Συνεπώς, ο αδελφός της θα πρέπει να καταφύγει στην παρουσίαση τεκμηρίων προκειμένου να την πείσει για την ταυτότητά του (ἔχω· πατρῶων ἐκ δόμων τι πυνθάνου). Η έκπληξη της Ιφιγένειας είναι φανερή και ανυπομονεί να ακούσει την επιχειρηματολογία του ξένου (οὐκοῦν λέγειν μὲν χρὴ σέ, μανθάνειν δ' ἐμέ). Δεν θα υποβάλλει η ίδια ερωτήσεις, καθώς ενδέχεται να παράσχει με τον τρόπο αυτό πληροφορίες στον άγνωστό της αιχμάλωτο.

Η παρουσίαση των τεκμηρίων από τον Ορέστη γίνεται με μία αξιολογική σειρά. Αρχικά αναφέρει περιστατικά τα οποία, εκτός από τον ίδιο και την αδελφή του Ηλέκτρα, θα μπορούσαν να γνωρίζουν και άλλοι εξ ακοής.⁵⁹ Έτσι, αναφέρεται στη διαμάχη του Ατρέα με τον αδελφό του Θυέστη για το χρυσό αρνί (811–12 λέγοιμ' ἄν, ἀκοῆ πρῶτον Ἡλέκτρας τάδε· | Ατρέως Θυέστου τ' οἴσθα γενομένην ἔριν;), κάτι που φυσικά γνωρίζει και η Ιφιγένεια ως μεγαλύτερη (ἤκουσα· χρυσῆς ἄρνός ἦν νείκη πέρι). Συνεχίζοντας ο Ορέστης ισχυρίζεται ότι η αδελφή του αποτύπωσε στα υφαντά της το παραπάνω περιστατικό (ταῦτ' οὖν ὑφήνας' οἴσθ' ἐν εὐπήνοισ ὑφαῖς;).⁶⁰ Από τον στίχο 815, τη στιγμή που ο Ορέστης της αποκάλυψε την ταυτότητά του (ᾧ φίλτατ', ἐγγὺς τῶν ἐμῶν χρίμπτη φρενῶν), αρχίζει η μεταστροφή της διάθεσης της Ιφιγένειας. Παρόμοια, η Ιφιγένεια ὑφανε την αλλαγή πορείας του ηλίου, λόγω του αποτροπιασμού του για τα Θυέστεια δείπνα, (ὑφήνα καὶ τόδ' εἶδος εὐμίτοις πλοκαῖς) γεγονός που επίσης γνωρίζει ο Ορέστης (εἰκὼ τ' ἐν ἱστοῖς ἡλίου μετὰστασιν;). Η επόμενη κατηγορία τεκμηρίων αφορά τα περιστατικά στην Αυλίδα. Αναφέρεται συγκεκριμένα η προσφορά νερού από την Κλυταιμνήστρα στην κόρη της, με το οποίο η μέλλουσα νύφη θα πλενό-

12–13· BELPASSI 1990, 57–63· MIRTO 1994, 71· O'BRIEN 1988, 101–15· SANSONE 1975, 288–90, 293–94· HARTIGAN 1986, 120, 123.

⁵⁹ Πρβλ. και TORRANCE (2013, 153), που υποστηρίζει ότι τα τεκμήρια που χρησιμοποιεί ο Ορέστης εντάσσονται κυρίως στο πλαίσιο της προφορικότητας, υπό το πρίσμα της μεταποιοτικής ανάγνωσης της εν λόγω τραγωδίας και της υποκειμένης στην ανάγνωση αυτή αντίστιξης του γραπτού—λόγω της επιστολής—με τον προφορικό λόγο, και της υπερίσχυσης του πρώτου, καθώς χωρίς το εύρημα της επιστολής δεν θα ήταν δυνατόν εξ αρχής να τεθεί σε εφαρμογή το σχέδιο της αναγνώρισης.

⁶⁰ Η TORRANCE (2013, 40–41) διαπιστώνει τη μεταποιοτική διάσταση στην αναφορά των απεικονιζόμενων θεμάτων στο υφαντό της Ιφιγένειας, όπου αποτυπώνεται η μεταβολή της κατάστασης και η περιπέτεια των πρωταγωνιστών, κάτι που αντανακλά και την πορεία που θα ακολουθήσουν τα δύο αδέλφια στην ΙΤ μετά την ολοκλήρωση της αναγνώρισης, ενώ, τέλος, παραπέμπει και στο σχέδιο διαφυγής από την Ταυρίδα που θα εξυφάνει η Ιφιγένεια. Πρβλ. ανωτ. σημ. 26.

ταν πριν τον γάμο της με τον Αχιλλέα (818 *καὶ λούτρ' ἐς Αὔλιν μητρὸς ἀδέξω πάρα*;). Η αδελφή του στην απάντησή της επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό του Ορέστη (819 *οἶδ'· οὐ γὰρ ὁ γάμος ἐσθλὸς ὢν μ' ἀφείλετο*). Διαφαίνεται εδώ η πίκρα της νεαρῆς κόρης για τη διάψευση του γάμου της με τον λαμπρό Αχιλλέα και για το ευτυχές μέλλον που την περίμενε. Ας σημειωθεί ότι το προγαμιαίο λουτρό σηματοδοτεί μία *διαβατήρια τελετουργία*, από την ανήλικη άγαμη ζωή σε αυτήν του έγγαμου ενήλικου βίου.⁶¹ Στη συνέχεια ο Ορέστης κάνει λόγο για τις κομμένες πλεξούδες της αδελφῆς του (820 *τί γάρ; κόμας σὰς μητρὶ δοῦσα σῆ φέρειν*);, τις οποίες έστειλε πίσω στη μητέρα της στο Άργος για να τις αποθέσει στο κενοτάφιο της (821 *μνημεῖά γ' ἀντὶ σώματος τοῦμοῦ τάφω*). Αυτό συνέβη όταν η κόρη έμαθε πως μοιραία πρόκειται να θυσιαστεί αντί να παντρευτεί στην Αυλίδα. Η κίνηση αυτή ήταν συνήθης για όσους έμελλε να πεθάνουν μακριά από την πατρίδα τους.⁶² Καταληκτικά, ο Ορέστης επικαλεῖται το τεκμήριο με τη μεγαλύτερη αποδεικτική ισχύ, μία πάγια τακτική σε αναγνωρίσεις που επιτυγχάνονται με τη χρήση αποδεικτικών μέσων. Εφόσον το έχει δει ο ίδιος (822 *ἄ δ' εἶδον αὐτός, τάδε φράσω τεκμήρια*·) είναι δύσκολο να διαψευστεί και κατορθώνει εν τέλει να αναγνωριστεί από την αδελφή του. Γνωρίζει πως στο παρθενικό δωμάτιο της αδελφῆς του φυλασσόταν η λόγχη, με την οποία ο Πέλοπας είχε σκοτώσει τον Οινόμαο, βασιλιά της Πίσας, και εν συνεχεία παντρεύτηκε την κόρη του Ιπποδάμεια (823–26 *Πέλοπος παλαιάν ἐν δόμοις λόγχην πατρός, | ἦν χερσὶ πάλλων παρθένον Πισάτιδα | ἐκτήσαθ' Ἰπποδάμειαν, Οἰνόμαον κτανών, | ἐν παρθενῶσι τοῖσι σοῖς κεκρυμμένην*). Μόνο ένα μέλος της οικογένειας που θα είχε πρόσβαση στα δώματα του ανακτόρου ήταν δυνατό να γνωρίζει για το φονικό όπλο, το οποίο πιθανότατα θα θεωρούνταν ιερό κειμήλιο για τη βασιλική γενιά των Πελοπιδών, αφού μετά τον θάνατο του Οινόμαου ο Πέλοπας εγκαταστάθηκε στο Άργος και ίδρυσε δυναστεία. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Ευριπίδης παράλλαξε τον μύθο που θέλει τον Πέλοπα να εξοντώνει με δόλο τον Οινόμαο, έχοντας ως συνεργό τον αρματοδρόμο του τελευταίου, τον Μυρτίλο.⁶³

⁶¹ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 272· πρβλ. ΤΖΑΝΕΤΟΥ 1999, 203.

⁶² Πρβλ. τις οδηγίες του Ορέστη στον Πυλάδη για το δικό του κενοτάφιο στο Άργος, λίγο πριν την αναγνώριση της Ιφιγένειας: 700–5 *ὅταν δ' ἐς Ἑλλάδ' ἵππιόν τ' Ἄργος μόλης, | πρὸς δεξιᾶς σε τῆσδ' ἐπισκῆπτω τάδε· | τύμβον τε χάσον κάπιθες μνημεῖά μου, | καὶ δάκρυ' ἀδελφῆ καὶ κόμας δότω τάφω. | ἄγγελλε δ' ὡς ὄλωλ' ὑπ' Ἀργείας τινὸς | γυναικός, ἀμφὶ βωμὸν ἀγνισθεῖς φόνω*.

⁶³ Πρβλ. ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ 2003, 288 σημ. 15· Σοφ. Ἠλ. 505–15 *ὦ Πέλοπος ἄ πρόσθεν | πολύπονος ἰππεῖα, | ὡς ἔμολες αἰανῆς | τᾶδε γᾶ. εὔτε γὰρ ὁ ποντισθεῖς | Μυρτίλος ἐκοι-*

Επίσης, το ότι η λόγχη φυλασσόταν στο δωμάτιο της νεαρής κόρης του Αγαμέμνονα αποτελεί προσωπική επίνοια και προσθήκη του ποιητή.⁶⁴ Η γενικότερη αποτίμηση των προφορικών τεκμηρίων που προσκομίζει ο Ορέστης προκειμένου να αναγνωριστεί αποδεικνύει την πρωτοτυπία του Ευρυπίδη στην αξιοποίηση του μοτίβου της *αναγνώρισης* και τον διακειμενικό διάλογό του με την παράδοση τόσο του έπους όσο και της τραγωδίας, καθώς στην *Οδύσσεια*, τις *Χοηφόρους* αλλά και την *Ηλέκτρα* του ίδιου, τα αξιοποιούμενα τεκμήρια στην εκάστοτε αναγνώριση είναι εν γένει σημάδια του σώματος και άψυχα αντικείμενα.⁶⁵ Στο σημείο αυτό ολοκληρώνεται και η δεύτερη αναγνώριση.⁶⁶ Στο *ἀμοιβαῖον* των στίχων 827–99, το οποίο συνιστά τυπικό δομικό στοιχείο δραμάτων στα οποία πραγματοποιείται αναγνώριση, τα αναγνωρισμένα αδέρφια άδουν χαρούμενα εκ περιτροπής σε λυρικά μέτρα. Η χαρά για την ανέλπιστα επανένωσή τους συνδυάζεται με τον φόβο για το μέλλον και για την εύρεση τρόπου *σωτηρίας*.⁶⁷ Το λυρικό αυτό σημείο λειτουργεί

μάθη, | παγχρῶσων δίφρων | δυστάνοις αἰκίαις | πρόρριζος ἐκριφθείς, | οὔ τί πω | ἔλειπεν ἐκ τοῦδ' οἴκου | πολύπονος αἰκία. Ευρ. *Όρ.* 988–96 *ποτανὸν μὲν διωγμα πᾶλων | τεθριπποβάμονι στόλῳ Πέλοψ ὄτε | πελάγεσι διεδίφρυσσε, Μυρτίλου φόνον | δικῶν ἐς οἶδμα πόντου, | λευκοκύμοσιν | πρὸς Γεραιστίας | ποντίων σάλων | ἤῳσιν ἀρματεύσας. | ὄθεν δόμοισι τοῖς ἐμοῖς | ἦλθ' ἀρὰ πολύστονος, ...*

⁶⁴ O'BRIEN 1988, 113· PLATNAUER 1938, 129· CROPP 2000, 223–24. Σύμφωνα με τον WHITMAN (1974, 23–24) το δωμάτιο της κόρης αξιοποιείται ως τόπος φύλαξης της λόγχης, αφενός διότι ένα τεκμήριο πρέπει να παραμένει μυστικό και αφετέρου διότι έτσι η Ιφιγένεια συνδέεται με την ηρωική γενιά των Πελοπιδών, μέσω του σχεδίου εξαπάτησης που θα επινοήσει στη συνέχεια· παράλληλα, η αναφορά στη λόγχη υποδηλώνει την ταύτιση των παιδιών του Αγαμέμνονα με το εγκληματικό όσο και ηρωικό τους παρελθόν. Ο SANSONE (1975, 290) αξιολογεί θετικά την κρυμμένη λόγχη επειδή ο Πέλοπας δεν έχει διαπράξει κανένα αδίκημα. Ο O'BRIEN (1988, 103–5) βλέπει στη λόγχη το όργανο μιας ηρωικής νίκης χωρίς δόλο. Αντίθετα η HARTIGAN (1986, 123) πιστεύει ότι η λόγχη του Πέλοπα αποτελεί «το ταιριαστό σύμβολο μιας βίαιης και δόλιας πράξης, το όποιο τονίζει ακόμα μια φορά τον δεσμό ανάμεσα στην Ιφιγένεια και τον Πέλοπα». Η TORRANCE (2013, 42–43) θεωρεί ότι παρόλο που οι αναφορές στη λόγχη του Πέλοπα υποκρύπτουν το στοιχείο της βιαιότητας στον αγώνα για την απόκτηση της βασιλικής εξουσίας, ωστόσο το γεγονός ότι αποσύρεται μυστικά στο παρθενικό δωμάτιο, την απαλλάσσει από οποιοδήποτε αρνητικό στοιχείο και συμβολίζει πλέον τη γυναικεία κυριαρχία έναντι του φονικού αυτού οργάνου, όπως φαίνεται και στα λόγια της Αθηνάς στην έξοδο (1484 *παύσω δὲ λόγχην*). Πρβλ. KOSAK 2017, 220· ΣΥΝΟΛΙΝΟΥ 1996, 22. Βλ. επίσης ανωτ. σημ. 58.

⁶⁵ Πρβλ. ανωτ. σημ. 13 για τις *Χοηφόρους* και σημ. 18 για την *Ηλέκτρα* και την *Οδύσσεια*.

⁶⁶ ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 267–70· McCLURE 2015, 231–32· ΣΥΝΟΛΙΝΟΥ 1996, 21–22.

⁶⁷ Για το μοτίβο της *σωτηρίας* στην *ΙΤ* αλλά και εν γένει στην τραγωδία βλ. πιο πάνω σημ. 6.

ως γέφυρα μεταξύ των σκηνών της αναγνώρισης και της κατάστρωσης του σχεδίου εξαπάτησης του Θόαντα από την Ιφιγένεια, ενώ ο τρυφερός εναγκαλισμός των δύο αδελφών στον στίχο 827 συντείνει στην πρόκληση συγκίνησης στο αθηναϊκό κοινό.⁶⁸

Ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* του (16.1454b30–35), αναφορικά με τη δεύτερη αναγνώριση στην *IT* σημειώνει ότι: *δεύτεραι δὲ αἱ πεποημένοι ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ, διὸ ἄτεχνοι. οἷον Ὀρέστης ἐν τῇ Ἰφιγενείᾳ ἀνεγνώρισεν ὅτι Ὀρέστης· ἐκείνη μὲν γὰρ διὰ τῆς ἐπιστολῆς, ἐκείνος δὲ αὐτὸς λέγει ἃ βούλεται ὁ ποιητὴς ἄλλ' οὐχ ὁ μῦθος*. Κατατάσσει έτσι την αναγνώριση του Ορέστη από την Ιφιγένεια στην προτελευταία κατηγορία των αναγνωρίσεων, πλάι σε αυτή που επιτυγχάνεται με τη χρήση σημαδιών του σώματος, την οποία θεωρεί ως την ατεχνέστερη. Συγκρίνοντας λοιπόν τις δύο αναγνωρίσεις στην τραγωδία, επαινεί την πρώτη λόγω της ποιητικής έμπνευσης, η οποία χάρη στο εύρημα της επιστολής, οδηγεί κατά πιθανή συνέπεια (*εἰκός*) την πλοκή προς αυτό ακριβώς το σημείο της κορύφωσης. Αντίθετα, η δεύτερη πραγματοποιείται χάρη σε τεκμήρια που εφευρίσκει ο ποιητής εκείνη τη στιγμή (*πεποημένοι*) και δεν είναι απότοκα της τραγικής δράσης.⁶⁹ Ωστόσο, θα ήταν άδικο να θεωρηθεί ότι η αναγνώριση του Ορέστη από την Ιφιγένεια υπολείπεται σε αξία και ευρηματικότητα της πρώτης αναγνώρισης. Ο Ευριπίδης στους στίχους της επιχειρηματολογίας του Ορέστη αποτυπώνει εύγλωττα την αγωνία του ήρωα να αναγνωρισθεί, την τρυφερότητα για τη μεγαλύτερη αδελφή που θεωρούσε χαμένη, ενώ ταυτόχρονα η αναφορά στην αίσια κατάληξη του εγχειρήματος του Πέλοπα αποτελεί υπαινιγμό στην επιτυχή απόδραση των τελευταίων γόνων των Ατρείδων, του Πυλάδη και του χορού από τη μακρινή Ταυρίδα.

Συνολική αποτίμηση – επιλογικά σχόλια

Η *IT* παραστάθηκε μέσα σε κρίσιμες πολιτικοστρατιωτικές συνθήκες για την αθηναϊκή δημοκρατία, όταν η έκβαση της σικελικής εκστρατείας είχε ήδη κριθεί ή τουλάχιστον διαφαινόταν η ήττα της Αθήνας. Παρά τα επιμέρους χιουμοριστικά στοιχεία (τα οποία ωστόσο απουσιάζουν χαρακτηριστικά από το επεισόδιο της αναγνώρισης), καθώς και το ευτυχές τέλος, η πραγμάτευση της ιστορίας της επανένωσης των τελευταίων γόνων των Ατρείδων είναι στην ουσία της τραγική και αποτε-

⁶⁸ Πρβλ. την προηγούμενη αντίδραση της Ιφιγένειας στο δίστιχο 798–99, γεγονός που δημιουργεί έντονη αντίθεση με αυτή τη συγκινητική σκηνή. Για το *ἀμμοιβαῖον* βλ. αναλυτικά ΚΥΡΙΑΚΟΥ 2006, 276–78· CROPP 2000, 32, 224.

⁶⁹ GOFF 1991, 259–60· CROPP 2000, 223· MACFARLANE 2000, 379.

λεί την τραγική συμβολή του δραματουργού στον μύθο της Ιφιγένειας μετά τα γεγονότα στην Αυλίδα. Ειδικότερα, ο πόνος του Ορέστη για τη μητροκτονία που διέπραξε και η επικείμενη θυσία του, η δυσπιστία της Ιφιγένειας, η θλίψη της ξενιτεμένης και ξεχασμένης κόρης, η επιθυμία για παλιννόστηση όλων των Ελλήνων που βρίσκονται στη χώρα των Ταύρων, η δραματική αναγνώριση των αδελφών πέρα από κάθε προσδοκία στη μακρινή χώρα, και τέλος αυτή η ίδια κλιμακωτή ένταση των συναισθημάτων μέχρι την ολοκλήρωση της αναγνώρισης, επιτείνουν το τραγικό αποτέλεσμα. Συνεπώς, η *IT* χαρακτηρίζεται από έντονη θεματική ποικιλία και αλληλοδιαπλοκή, όπου την κεντρική θέση κατέχουν τα μοτίβα της *τύχης* και της *σωτηρίας*, η οποία θα επέλθει χάρη στην ευφυή κατάστρωση του σχεδίου εξαπάτησης από την Ιφιγένεια και την καθοριστική παρέμβαση της Αθηνάς. Ευρύτερα, η δραματική τέχνη του Ευριπίδη στο επεισόδιο της αναγνώρισης συναρθρώνει τη δομή της *IT* και αποτελεί το σημείο καμπής για την επανένωση Ιφιγένειας και Ορέστη. Πραγματώνεται έντεχνα από τον ποιητή, χάρη στο καινοτόμο εύρημα της επιστολής και της ανταλλαγής των όρκων στο πρώτο της σκέλος, ενώ στο δεύτερο καθοριστικό ρόλο παίζουν τα τεκμήρια και η ανάμνηση στοιχείων του οικογενειακού παρελθόντος. Χάρη στην αριστουργηματική σκηνή της αναγνώρισης όπως την εμπνεύστηκε ο Ευριπίδης το κοινό αγωνιά για το πότε θα υπάρξει ψυχική λύτρωση και στους φορείς της δράσης.

Σε δραματολογικό επίπεδο, η *αναγνώριση* της Ιφιγένειας από τον Ορέστη, σε συνδυασμό με την *περιπέτεια* των δύο ηρώων, έχει κερδίσει τον έπαινο της κριτικής από τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Ωστόσο, ο φιλόσοφος δεν εξεδήλωσε ευνοϊκή κρίση και για την *αναγνώριση* του Ορέστη από την Ιφιγένεια, αξιολογώντας αρνητικά τη χρήση των τεκμηρίων που προσκόμισε ο Ορέστης. Σύμφωνα με τα αισθητικά του κριτήρια, όσες αναγνωρίσεις επιτελούνται με την επί τόπου επινόηση τεκμηρίων, αντιβαίνουν στη βασική αρχή της *κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον* εξέλιξης του τραγικού μύθου. Εντούτοις ο Ευριπίδης με ευφυή τρόπο, ακολουθώντας την τυπική πρακτική των προκατόχων του που μετέρχονται το μοτίβο της *αναγνώρισης* εφευρίσκοντας αποδείξεις και τεκμήρια, και μάλιστα μετεξελίσσοντάς το, καταφέρνει όχι μόνο να αποτυπώσει ανάγλυφα την ψυχική ένταση του Ορέστη, αλλά και να αναμορφώσει τον μύθο των Ατρείδων, όπως αποδεικνύει η επινόηση της φύλαξης της λόγχης του Πέλοπα στο δωμάτιο της Ιφιγένειας, με τις συμβολικές διαστάσεις τις οποίες συνεπάγεται αυτή η επινόηση. Τα παραπάνω χαρακτηριστικά, ενδεικτικά της ευριπίδειας τέχνης, εντυ-

πωσιάζουν ερευνητές, αναγνώστες και θεατές και συντελούν το δίχως άλλο στη δημιουργία συγκίνησης και έλεου *περι τούς ἀναξίους παθεῖν*.

Γεώργιος Βούλγαρης
Πανεπιστήμιο Αθηνών
gcvoulgaris@yahoo.gr



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- ΒΑΛΑΚΑΣ, Κ. 1993. Όνειρα και Τραγωδία: Το Πρόβλημα των Προρρήσεων στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις* του Ευριπίδη. *Αριάδνη* 6: 109–39.
- BELFIORE, E. 1992. Aristotle and Iphigenia. Στο: RORTY (επιμ.) 1992, 359–77.
- BELPASSI, L. 1990. La 'Follia' del *Genos*. Un'Analisi del 'Discorso Mitico' nella *Ifigenia Taurica* di Euripide. *QUCC* 34: 53–67.
- ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ, Δ. Ν. 1903. *Ευριπίδου Δράματα ἐξ Ἑρμηνείας καὶ Ἀναγνώσεως* Δ. Ν. Βερναρδάκη III. Αθήνησιν: Εκ του Τυπογραφείου Π. Δ. Σακελλαρίου.
- BURIAN, P. 2010. Πώς Ένας Μύθος Γίνεται Μύθος Τραγωδίας: Η Διαμόρφωση της Τραγικής Πλοκής. Στο: EASTERLING (επιμ.) 2010, 267–314.
- BURNETT, A. P. 1971. *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*. Οξφόρδη: Clarendon.
- CALDWELL, R. 1975. Tragedy Romanticized: The *Iphigenia Taurica*. *CJ* 70: 23–40.
- COLE, S. G. 2000. Landscapes of Artemis. *CW* 93: 471–81.
- CROPP, M. J. 2000. *Euripides: Iphigenia in Tauris*. Warminster: Aris & Phillips.
- DIGGLE, J. 1981. *Euripidis Fabulae II*. Οξφόρδη: Clarendon.
- DUNN, F. M. 2000. Euripidean Aetiologies. *CB* 76: 3–27.
- ΕΚΡΟΤΗ, G. 2003. Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron. *Kernos* 16: 59–118.
- ELSE, G. F. 1957. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ENGLAND, E. B. 1883. *The Iphigeneia Among the Tauri of Euripides*. Λονδίνο: Macmillan.
- EASTERLING, P. E. (επιμ.) 2010. *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ*, μτφρ. – επιμ. Α. Ρόζη & Κ. Βαλάκας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- FUHRMANN, M. 2010. *Αρχαία Λογοτεχνική Θεωρία: Εισαγωγή στον Αριστοτέλη, τον Οράτιο και τον «Λογγίνο»*, επιμ. Δ. Ι. Ιακώβ, μτφρ. Μ. Καίσαρ. Αθήνα: Παπαδήμας.
- FUSILLO, M. 1992. Was ist eine romanhafte Tragödie? Überlegungen zu Euripides' Experimentalismus. *Poetica* 24: 270–99.

- GOFF, B. E. 1991. The Sign of the Fall: The Scars of Orestes and Odysseus. *ClAnt* 10: 259–67.
- _____, 1999. The Violence of Community: Ritual in the *Iphigenia in Tauris*. *Bucknell Review* 43: 109–25.
- GREGORY, J. 1999–2000. Comic Elements in Euripides. *ICS* 24/25: 59–74.
- GRIFFITH, M. 2002. Slaves of Dionysos: Satyrs, Audience and the Ends of the *Oresteia*. *ClAnt* 21: 195–258.
- HALL, E. 2010. Η Κοινωνιολογία της Αθηναϊκής Τραγωδίας. Στο: EASTERLING (επιμ.) 2010, 137–88.
- _____, 2013. *Adventures with Iphigenia in Tauris: A Cultural History of Euripides' Black Sea Tragedy*. (Onassis Series in Hellenic Culture.) Οξφόρδη: Oxford University Press.
- HALLIWELL, S. 2009. *Aristotle's Poetics*. Λονδίνο: Duckworth.
- HARTIGAN, K. 1986. Salvation via Deceit: A New Look at the *Iphigenia at Tauris*. *Eranos* 84: 119–25.
- HENRICHS, A. 2000. Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides. *HSPH* 100: 173–88.
- HOSE, M. 2011. *Ευριπίδης, ο Ποιητής των Παθών*, μτφρ. Μ. Ταραντίλη. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- HULTON, A. O. 1962. Euripides and the Iphigenia Legend. *Mnemosyne* 15: 364–68.
- JUCKER, I. 1998. Euripides und der Mythos von Orest und Iphigenie in der bildenden Kunst. Στο: ZIMMERMANN (επιμ.) 1998, 105–68.
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ, Α. 2012. *Σὺ δὲ πῶς τοὺς προλόγους ἐποίηις*; Η Δυναμική του Προλόγου στην *Ιφιγένεια ἐν Ταύροις*. *Αριάδνη* 18: 119–42.
- KIM, H. 2010. Aristotle's *Hamartia* Reconsidered. *HSPH* 105: 33–52.
- ΚΙΤΤΟ H. D. F. 1961. *Greek Tragedy*. Λονδίνο: Methuen.
- KNOX, B. M. W. 2005. Ευριπίδης. Στο: P. E. EASTERLING και B. M. W. KNOX (επιμ.), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Ν. Κονομής, Χ. Γρίμπα και Μ. Κονομή. Αθήνα: Παπαδήμας, 420–51.
- KOSAC, J. C. 2017. Iphigenia in Tauris. Στο: L. K. McCLURE (επιμ.), *A Companion to Euripides*. Chichester & Malden, MA: Wiley–Blackwell, 214–27.
- KOVACS, D. 1999. *Trojan Women. Iphigenia among the Taurians*. *Ion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ΚΥΡΙΑΚΟΥ, Ρ. 2006. *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*. Βερολίνο & Νέα Υόρκη: de Gruyter.
- LATTIMORE, R. 1973. *Iphigenia in Tauris*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- LEFKOWITZ, M. 2016. *Euripides and the Gods*. (Onassis Series in Hellenic Culture.) Οξφόρδη: Oxford University Press.
- LESKY, A. 1983. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Τσπανάκης. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.
- _____, 2003. *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων, Τόμος Β': Ο Ευριπίδης και το Τέλος του Είδους*, μτφρ. Ν. Χ. Χουρμουζιάδης. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- LLOYD-JONES, H. 1983. Artemis and Iphigenia. *JHS* 103: 87–102.

- LUCAS, D. W. 1980. *Aristotle: Poetics*. Οξφόρδη: Clarendon.
- LUSCHNIG, C. A. E. 1972. Euripides' *Iphigenia among the Taurians* and *Helen*: Così è, se vi pare! *CW* 66: 158–63.
- MACFARLANE, J. 2000. Aristotle's Definition of *Anagnorisis*. *AJPh* 121: 367–83.
- ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ, Α. 2003. Το Ειδολογικό Πρόβλημα της *Ιφιγένειας της εν Ταύροις* του Ευριπίδη. Μια Διακειμενική Συμβολή στον Τραγικό Χαρακτήρα του Έργου. *Ελληνικά* 53: 283–98.
- MARSH, L. D. 2015. The Plot within μέγεθος and μήκος in Aristotle's *Poetics*. *AJPh* 136: 577–606.
- MARSHALL, C.W. 2009. Sophocles' Chryses and the Date of *Iphigenia in Tauris*. Στο: J. R. C. COUSLAND και J. R. HUME (επιμ.), *The Play of Texts and Fragments: Essays in Honor of Martin Cropp*. Λάιντεν & Βοστώνη: Brill, 141–56.
- MCCLURE, L. 2015. Tokens of Identity: Gender and Recognition in Greek Tragedy. *ICS* 40: 219–36.
- MILLS, S. 2015. *Iphigenia in Tauris*. Στο: K. N. DEMETRIΟΥ και R. LAURIOΛΑ (επιμ.), *Brill's Companion to the Reception of Euripides*. Λάιντεν & Βοστώνη: Brill, 259–91.
- MIRTO, M. S. 1994. Salvare il γένος e Riformare il Culto. Divinazione e Racionalità nell' *Ifigenia Taurica*. *MD* 32: 55–98.
- MONK, J. H. 1845. *Euripidis Iphigenia in Tauris*. Cantabrigiae: E Typographeo Pittiano apud J. G. Parker et Deighton Fratres.
- ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ, Ν. 2004. *Το Αφηγηματικό Μοντέλο του Greimas και οι Τραγωδίες του Ευριπίδη*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- MURRAY, G. 1913. *Euripidis Fabulae II*. Οξφόρδη: Clarendon.
- O'BRIEN, M. J. 1988. Pelopid History and the Plot of *Iphigenia in Tauris*. *CQ* 38: 98–115.
- O'BRYHIM, S. 2000. The Ritual of Human Sacrifice in Euripides, *Iphigenia in Tauris*. *CB* 76: 29–37.
- PLATNAUER, M. 1938. *Euripides: Iphigenia in Tauris*. Οξφόρδη: Clarendon.
- PREßLER, F. 1998. Die „Iphigenie bei den Taurern“ in der „Poetik“ des Aristoteles. Στο: ZIMMERMANN (επιμ.) 1998, 67–104.
- RORTY, A. O. (επιμ.) 1992. *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SANSONE, D. 1975. The Sacrifice-Motif in Euripides' *IT*. *TAPhA* 105: 283–95.
- _____, 1978. A Problem in Euripides' *Iphigenia in Tauris*. *RhM* 121: 35–47.
- _____, 2000. *Iphigenia in Colchis*. Στο: M. A. HARDER, R. F. REGTUIT και G. C. WALKER (επιμ.), *Apollonius Rhodius*. (Hellenistica Groningana 4.) Leuven: Peeters, 155–72.
- SCHUREN, L. 2015. *Shared Storytelling in Euripidean Stichomythia*. Λάιντεν & Βοστώνη: Brill.
- SOMMERSTEIN, A. H. 2010. *The Tangled Ways of Zeus and Other Studies In And Around Greek Tragedy*. Οξφόρδη: Oxford University Press.

- SOURVINOU-INWOOD, C. 2001. Tragedy and Religion: Constructs and Readings. Στο: C. PELLING (επιμ.), *Greek Tragedy and the Historian*. Οξφόρδη: Clarendon, 161–89.
- STRACHAN, J. C. G. 1976. Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia Taurica*. *CPh* 71: 131–40.
- ΣΤΡΟΗΜ, Η. 1981. Zum Problem der Einheit des euripideischen Bühnenwerks. *WS* 94: 135–55.
- ΣΥΝΟΔΙΝΟΥ, Κ. 1996. *Ἡ Ἰφιγένεια ἠ ἐν Ταύροις* του Ευριπίδη. Μια ερμηνευτική προσέγγιση. *Δωδώνη* 25: 9–25.
- TORRANCE, I. 2009. Euripides' *IT* 72–5 and a *Skene* of Slaughter. *Hermes* 137: 21–27.
- _____, 2010. Writing and Self-conscious Mythopoïesis in Euripides. *CCJ* 56: 213–58.
- _____, 2011. In the Footprints of Aeschylus: Recognition, Allusion, and Metapoetics in Euripides. *AJPh* 132: 177–204.
- _____, 2013. *Metapoetry in Euripides*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- TRIESCHNIGG, C. P. 2008. Iphigenia's Dream in Euripides' *Iphigenia Taurica*. *CQ* 58: 461–78.
- ΤΖΑΝΕΤΟΥ, Α. 1999. Almost Dying, Dying Twice-Ritual and Audience in Euripides' *Iphigenia in Tauris*. *ICS* 24: 199–216.
- WHITE, S. A. 1992. Aristotle's Favorite Tragedies. Στο: RORTY (επιμ.) 1992, 221–40.
- WHITMAN, C. H. 1974. *Euripides and the Full Circle of Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WOLFE, C. 1992. Euripides' *Iphigenia among the Taurians*: Aetiology, Ritual, and Myth. *ClAnt* 11: 308–34.
- WRIGHT, M. 2005. *Euripides' Escape-Tragedies: A Study of Helen, Andromeda and Iphigenia among the Taurians*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- ZEITLIN, F. I. 2011. Sacrifices Holy and Unholy in Euripides' *Iphigenia in Tauris*. Στο: F. PRESCENDI και Y. VOLOKHINE (επιμ.), *Dans le Laboratoire de l'Historien de Religions: Mélanges Offerts à Philippe Borgeaud*. Γενεύη: Labor et Fides, 449–66.
- ZIMMERMANN, B. (επιμ.) 1998. *Euripides: Iphigenie bei den Taurern*. (Drama: Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption 6.) Στο: γράφδη: M. & P. Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- ZUNTZ, G. 1933. Die Taurische Iphigenie des Euripides. *Die Antike* 9: 245–54.



The *recognition* scene in Euripides' *Iphigenia in Tauris*

Georgios VOULGARIS

Abstract

IN *Iphigenia in Tauris*, the recognition scene between Iphigenia and Orestes is structured in two parts, is found at the heart of the play, and covers approximately 100 verses (vv. 725–826). It is skillfully prepared by the poet due to both the conception of the letter and the exchange of vows in the first part, while in the second part, both the tokens and the memories of the family's past play a decisive role. The simultaneous inclusion of *recognition* and *reversal* in the plot, has earned the praise of criticism by Aristotle himself, who repeatedly turns to *Iphigenia in Tauris* to exemplify excellence in plotting and the use of *recognition* (*Poetics* 11.1452b3–8, 16.1455a16–19, 17.1455b3–15).



Στα Παλάτια της Κνωσού: η μεταμφίεση μιας αμφιθυμίας του Νίκου Καζαντζάκη

Γιάννης ΜΗΤΡΟΦΑΝΗΣ

Εισαγωγή

Σε μια από εκείνες τις επινοημένες συζητήσεις του Νίκου Καζαντζάκη στις ταξιδιωτικές του εντυπώσεις για την Αγγλία, ο αφηγητής θα απαντήσει κάπως σιβυλλικά στην επίμονη ερώτηση μιας ηλικιωμένης Αγγλίδας αρχόντισσας, συγγραφέως παιδικών βιβλίων, εάν συμφωνεί με τις κατά τ' άλλα πουριτανικές της απόψεις για τα παιδικά βιβλία της εποχής της:

Οι επιθυμίες των παιδιών δείχνουν το δρόμο· δεν υπάρχουν προφητικότερα βιβλία από εκείνα που αρέσουν στα παιδιά. Ας το πάρουμε απόφαση κι ας μην κοιτάζουμε πίσω την ξεπερασμένη σύνθεση· ας βάλουμε ομπρός να περάσουμε ολοταχώς την άγια απαραίτητη αποσύνθεση. Άλλος δρόμος δεν υπάρχει.¹

Ο Καζαντζάκης ούτε λίγο ούτε πολύ υποστηρίζει ότι για να αρέσει ένα βιβλίο στα παιδιά, αυτό πρέπει να είναι προφητικό. Λίγα χρόνια μετά, στην Αίγινα όπου έζησε όλα τα χρόνια της Κατοχής μέχρι και την Απελευθέρωση, ο Καζαντζάκης θα ξαναγράψει ως φαίνεται και θα ολοκληρώσει την τρίτη ίσως γραφή του πρώτου ρομάντζου του για παιδιά, *Στα Παλάτια της Κνωσού*.² Η βασική υπόθεση του μυθιστορήματος στηρίζεται στον μύθο του Θησέα και του Μινώταυρου. Από ένα σημείο, όμως, και μετά ο συγγραφέας οικειοποιείται επεισόδια από την *Οδύσσεια*³ που μόλις το 1938 είχε δημοσιεύσει. Το τρίτο ταξίδι του

¹ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 172–73.

² Για τη χρονολόγηση του χειρογράφου και τις εκδοτικές περιπέτειες του βιβλίου βλ. την υπό δημοσίευση εργασία μου «Στα Παλάτια της Κνωσού: από το χειρόγραφο στο κείμενο» στον τόμο *Νίκος Καζαντζάκης: από το χειρόγραφο στο κείμενο*· πρβλ. και τη διαφορετική εκτίμηση του ΚΑΚΡΙΑΗ (2005) για τη χρονολόγηση του κειμένου, άποψη που ως ένα βαθμό υιοθετεί και η ΣΠΑΝΑΚΗ (2011, 71–72).

³ Ακολουθώ την ορθογραφία του συγγραφέα κατά την πρώτη έκδοση (1938) στην οποία η λέξη *Οδύσσεια*, αλλά και στα αυτόγραφα του, γραφόταν με ένα (σ).

Θησέα στην Κρήτη με τη συμμαχία των βάρβαρων Δωριέων παρουσιάζει εντυπωσιακές ομοιότητες με το αντίστοιχο στις ραψωδίες Ε έως Θ της *Οδύσσειας*. Το μυθιστόρημα τελειώνει με ένα προφητικό όνειρο που βλέπει ο μικρός Χάρης, ένας από τους συντρόφους του Θησέα, πάνω στο πλοίο της επιστροφής λίγο πριν φθάσει στα ακρογιάλια της Αττικής, μετά την καταστροφή της Κνωσού από τους βάρβαρους Δωριείς. Μια «ψηλή πεντάμορφη, αυστηρή κοπέλα, τον είχε πιάσει από το χέρι και τον γύριζε μέσα στους πλατείς μεγάλους δρόμους»⁴ μιας άλλης Αθήνας, μιας πολιτείας πλούσιας, και φανταχτερής. Η άγνωστη αυτή κοπέλα “θα ξεναγήσει” τον Χάρη στην κλασική Αθήνα του Περικλή, στην Ακρόπολη, στα περίτεχνα μαρμάρινα γλυπτά του Παρθενώνα και στη γιορτή των Παναθηναίων. Ο Χάρης εκστασιασμένος από τις εικόνες που αντικρίζει και ενώ πίνει κρασί από το Παναθηναϊκό Ποτήρι, ρωτά να μάθει για την ταυτότητα της όμορφης νέας. Εκείνη πρόθυμα του αποκαλύπτεται: «Είμαι η Κλειώ. Η Μούσα της Ιστορίας».⁵ Αυτή, όμως, η μεταμορφωμένη πόλη που ακόμη είναι ένα όνειρο, μια προφητεία αλλά και μια ελπίδα για τον ηγέτη της Θησέα, συνεκδοχικά συνδέεται με την Ελλάδα. Η τελευταία λέξη του επιλογικού κεφαλαίου του μυθιστορήματος είναι η λέξη “Ελλάδα” με την οποία ο συγγραφέας αντικαθιστά τη λέξη “Αθήνα” του χειρογράφου του. Τι έχει, όμως, μεσολαβήσει από τότε που ο Καζαντζάκης στο ταξίδι του στο Μοριά το 1937 αποκαλεί τους σύγχρονους Έλληνες «άφτερα δίποδα», «εμποράκους», «σερσέμηδες», «πονηρούς, ζηλιάρηδες, κλέφτες»⁶ και προφητεύει, τώρα, με ιδιαίτερα αισιόδοξο τόνο μια νέα Ελλάδα που ανατέλλει μετά την καταστροφή ενός άλλου πολιτισμού;

Τα χρόνια της Κατοχής θεωρούνται τομή *και*⁷ για τη συγγραφική πορεία του Νίκου Καζαντζάκη, όχι μόνο γιατί η συγγραφή μυθιστορημάτων σταδιακά τον κερδίζει τελικά—σε αντίθεση με ό,τι πίστευε ο ίδιος έως τότε—αλλά και γιατί αποκρυσταλλώνεται πλέον η πορεία συμφιλι-

⁴ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 433.

⁵ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 437.

⁶ Το παράθεμα στον ΜΠΗΝ 2007, 61· πρβλ. στο *Ταξιδεύοντας – Ο Μοριάς* και τις σελίδες 206–7, 221–22, 243–44, με σχόλια του συγγραφέα για την απογοήτευση που τον διακατέχει λόγω της πνευματικής και πολιτισμικής χρεοκοπίας των συγχρόνων Ελλήνων.

⁷ Αναφέρω «και» γιατί η περίοδος της Κατοχής, αν και όχι ενιαία ως προς τις λογοτεχνικές τάσεις, αποτελεί τομή για τη λογοτεχνική ιστορία· βλ. ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ 2006. Από την άποψη αυτή, ίσως θα πρέπει να επανεξετάσουμε την αφοριστική άποψη που έχει επικρατήσει αναφορικά με την ιδεολογική στάση, τουλάχιστον, του Ν. Καζαντζάκη έναντι του ελληνισμού γενικότερα στα χρόνια αυτά.

ωσής του με τον νέο ελληνισμό· αλλάζει, δηλαδή, η πολιτική του στάση. Ο Ζορμπάς θεωρήθηκε ως η αρχή αυτής της «ολικής επαναφοράς», καταλυτικό ρόλο για την οποία διαδραμάτισαν τα δύσκολα χρόνια της Κατοχής όπως υποστηρίζει ο P. Bien.⁸ Παράλληλα, όμως, με το *συναξάρι του Ζορμπά*, ο Καζαντζάκης ξαναγράφει το αδημοσίευτο και άγνωστο ως το 1981—οπότε και εκδόθηκε—μυθιστόρημα *Στα Παλάτια της Κνωσού*.

Η βασική μου υπόθεση είναι ότι το μυθιστόρημα *Στα Παλάτια της Κνωσού* ως αφήγημα που ξαναγράφεται στα χρόνια της Κατοχής αποτελεί την αρχή μιας σταδιακής μετατόπισης της πολιτικής στάσης του Καζαντζάκη έναντι του ελληνισμού, η οποία θα επικυρωθεί με την *Αναφορά στον Γκρέκο*. Η κυοφορία του μυθιστορήματος συμβαίνει λίγο μετά την επιστροφή του Νίκου Καζαντζάκη από το ταξίδι του στη Μεγάλη Βρετανία, τις ταξιδιωτικές εντυπώσεις του οποίου δημοσιεύει το 1940, ένα κείμενο με το οποίο το μυθιστόρημα *Στα Παλάτια της Κνωσού* έχει εκλεκτικές συγγένειες, όπως αντίστοιχα και με την *Οδύσ(σ)εια* που δημοσιεύεται το 1938. Το τρίγωνο των διακειμενικών σχέσεων που δημιουργείται μεταξύ των ταξιδιωτικών εντυπώσεων, της *Οδύσ(σ)ειας* και του μυθιστορήματος *Στα Παλάτια της Κνωσού* έχει ως κέντρο βάρους την αμφιθυμία του Νίκου Καζαντζάκη σε σχέση με τον νέο ελληνισμό, την οποία μεταμφιέζει σε ένα αμφίσημο παιδικό βιβλίο όπου ο συγγραφέας λειτουργεί ως προφήτης για την επόμενη μέρα της Κατοχής.

Η *Οδύσ(σ)εια* και τα *Παλάτια της Κνωσού*

Ο πυρήνας της υπόθεσης στα *Παλάτια της Κνωσού*—και ειδικά το τρίτο ταξίδι του Θησέα στην Κρήτη—αντλείται από την *Οδύσ(σ)εια*. Το ταξίδι του Οδυσσέα στην Κρήτη και η καταστροφή του ανακτόρου από τους “ξανθούς βαρβάρους” του Βορρά οι οποίοι με το νέο όπλο, το σίδερο, και με αρχηγό τον Οδυσσέα θα κάψουν το ανάκτορο, είναι ανάλογο με εκείνο του Θησέα στα *Παλάτια της Κνωσού*. Τα βιβλία Ε έως Θ, τα οποία αποτελούν δύο από τις «κορυφές» της *Οδύσ(σ)ειας*, επικεντρώνονται στην περιγραφή του παρηκμασμένου μινωικού ανακτόρου και στην καταστροφή του από τον Οδυσσέα.⁹ Οι Μινωίτες που

⁸ Για την αλλαγή της πολιτικής στάσης του Ν. Καζαντζάκη στα χρόνια της Κατοχής βλ. ΜΠΗΝ 2007, 58 και ΒΙΕΝ 2007, 140–67. Για την αντανάκλαση της πολιτικής και ιδεολογικής μεταστροφής του Ν. Καζαντζάκη στο *Βίος και Πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά* βλ. ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ 2006, 98–100.

⁹ Για τις “κορυφές” της *Οδύσ(σ)ειας* του Νίκου Καζαντζάκη βλ. ΒΙΕΝ 2001, 262.

περιγράφονται σε αυτούς τους στίχους «αποτελούν άτιμη φάρα».¹⁰ ένας κόσμος διαφθοράς, σήψης και ηθικής παρακμής, καταδικασμένος στην καταστροφή που ο Οδυσσέας με τους βάρβαρους Δωριείς θα του δώσει τη χαριστική βολή.

Πολλοί ήρωες, όμως, αυτών των βιβλίων της *Οδύσσειας* θα μεταπηδήσουν στα *Παλάτια της Κνωσού* με τους ίδιους ή άλλους ρόλους. Η Κρινώ, για παράδειγμα, στην *Οδύσσεια* είναι κόρη του Ιδομενέα.¹¹ στη γιορτή των ταυροκαθαψίων ο πατέρας της, που την επιθυμεί για νύφη, θα ποτίσει τον Ταύρο ιερά μεθυστικά ποτά και η Κρινώ θα δολοφονηθεί με βάνασο και δόλιο τρόπο.¹² Η συνέχεια εξελίσσεται σε μια τελετή ωμοφαγίας και κανιβαλισμού. Έτσι τα ταυροκαθάψια στην *Οδύσσεια* δεν ενσαρκώνουν την “κρητική ματιά” που ο Καζαντζάκης θα διατυπώσει λίγο αργότερα, το 1943.¹³ Αντιθέτως, η θέση αυτή του Ν. Καζαντζάκη θα επαληθευτεί στα *Παλάτια της Κνωσού*. Η μικρή Κρινώ, που θα παλέψει με τον μεθυσμένο ταύρο προκαλώντας την οργή του Μίνωα, είναι σκλάβα Αθηναία, κόρη του Αριστέιδη του σιδερά, του μεγάλου τεχνίτη του παλατιού, και έμπιστη υπηρέτρια της βασιλοπούλας Αριάδνης. Η μικρή ηρωίδα θα παίξει καταλυτικό ρόλο στην υπόθεση-αντιστέκεται στη βιαιότητα του Μίνωα και φυλακίζεται σε πηγάδι, αγαπά τις ταυρομαχίες γιατί «το ανθρώπινο μυαλό μπορεί να υποτάξει τις φοβερές δυνάμεις».¹⁴ Η σύντομη συζήτηση μεταξύ της Κρινώς και του Ίκαρου για τον συμβολισμό της ταυρομαχίας συμπυκνώνει και εκλαϊκεύει την “κρητική ματιά” που τη χρονιά αυτή διατυπώνει ο Καζαντζάκης απαντώντας στον επικριτικό Β. Λαούρδα.¹⁵

¹⁰ Ο χαρακτηρισμός του ΒΕΑΤΟΝ 2010, 251.

¹¹ Βλ. στο *Ε* στ. 748.

¹² Βλ. στο *Ζ* στ. 600–8 τον φρικιαστικό τρόπο με τον οποίο η Κρινώ σκοτώνεται στα ταυροκαθάψια.

¹³ Πρβλ και την επισήμανση του ΒΕΑΤΟΝ 2016, 375.

¹⁴ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 68.

¹⁵ Στην απαντητική του επιστολή στον Β. Λαούρδα, ο Καζαντζάκης θα γράψει (ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1943, 1033) για την “κρητική ματιά”: «Στον μινωικό πολιτισμό τέτοια ήταν η κρητική ματιά. Η μινωική Κρήτη, με τους τρομαχτικούς σεισμούς της που τους συμβόλιζε ο Τάβρος και με τα παιχνίδια που κάνουν οι Κρητικοί ίσια ίσια με τον Τάβρο αφτόν, πραγματοποιεί αφο που θεωρω το ανώτατο: τη Σύνθεση [...] Οι Κρητικοί αντίκρυζαν τον Τάβρο–Πιτάνα–Σεισμο χωρίς φόβο, κατάματα, και δεν τον σκότοναν για να σμίξουν μαζί του (Ανατολη) ή για ν’ απαλαχτούν από την παρουσίαν του (Ελλάδα), παρα έπαιζαν μαζίτου, άνετα». Δεν εξομαλύνω, αλλά τηρώ την ορθογραφία και τον τονισμό του συγγραφέα, για να δείξω μια φαινομενική αντίφαση: στο χφ *Στα Παλάτια της Κνωσού*, ο συγγραφέας ακολουθεί πιστά την ιστορική ορθογραφία και το πολυτονικό και όχι το ορθογραφικό του σύστημα που προέβαλε στην α’ έκδοση της

Παρά τις ομοιότητες, όμως, και τις εκλεκτικές συγγένειες μεταξύ των δύο κειμένων, τις αναλογίες ή και παραλληλίες των επεισοδίων, οι μικρές τους διαφορές είναι ουσιώδεις, και εντοπίζονται κυρίως στο επίπεδο της πλοκής. Στα *Παλάτια της Κνωσού* το ρήγμα της αντίθεσης—που ούτως ή άλλως υπάρχει στην *Οδύσσεια*—μεταξύ της μινωικής αριστοκρατίας και του λαού βαθιάειν· η μινωική αυτοκρατορία είναι τώρα περισσότερο κοινωνικά και πολιτικά διχασμένη. Ως απείκασμα του αστικού πολιτισμού οι μινωικές ελίτ δεν είναι πλέον το διεφθαρμένο κατεστημένο του ομηρικού *Ιδομενέα*, αλλά οι γερασμένοι αριστοκράτες του Μίνωα που πια δεν έχουν όρεξη για τίποτε. Ακόμη και μπροστά στην απειλή του Θησέα και των Δωριέων, οι οποίοι βρίσκονται προ των πυλών, αρνούνται να πάρουν τα όπλα και να αμυνθούν.¹⁶ Πλάι σε αυτή τη γερασμένη μινωική αριστοκρατία, όμως, ζει και ένας κόσμος διαφορετικός, οι λαϊκοί άνθρωποι, οι κρητικοί τεχνίτες που τώρα είναι υπερήφανοι για την πατρίδα και την τέχνη τους. Ο μαστρο-Θύρσης, ένας γεροντάκος μαχαιροποιός, υπερήφανος για την τέχνη του και το κρητικό μαχαίρι, θα απαντήσει στην παρέα των τριών παιδιών που τον επισκέπτεται στο εργαστήρι του: «Η Κρήτη, παιδιά μου, είναι θαρρώ, το φως του κόσμου».¹⁷ Η εικόνα πια της Κρήτης του Οδυσσέα έχει αρχίσει να ραγίζει. Οι ντόπιοι τεχνίτες αλλά και αυτοί οι ανώνυμοι Κρητικοί των λαϊκών συνοικιών της Κνωσού είναι οι υπερήφανοι νοικοκυραίοι που όσο και αν δεν αντιλαμβάνονται τα μηνύματα των καιρών, όπως ο μάστρο-Θύρσης που επιμένει να φτιάχνει μαχαίρια από κασσίτερο και όχι από σίδηρο, παραμένουν η κιβωτός ενός μεγάλου πολιτισμού. Τίποτε δεν συνδέει όλους αυτούς με την παρηκμασμένη αριστοκρατία του ανακτόρου.

Όσο και εάν οι σκηνές βιαιότητας και σεξουαλικών οργίων που χαρακτηρίζουν τις πέντε ραψωδίες της *Οδύσσειας* δεν μπορεί να είναι συμβατές με ένα παιδικό βιβλίο—και ο Καζαντζάκης ίσως αυτολογοκρίνεται στα *Παλάτια της Κνωσού*—η μετατόπιση της εικόνας για τον μινωικό πολιτισμό δεν μπορεί να κρυφτεί. Ενώ ο Οδυσσέας μετά την καταστροφή του παλατιού θα τραβήξει με τους συντρόφους του για τον

Οδύσειας το 1938. Είναι και αυτό, νομίζω, μια ένδειξη αυτολογοκρισίας όταν ο συγγραφέας απευθύνεται σε ένα συντηρητικό κοινό, όπως είναι οι συν-αναγνώστες ενός βιβλίου που θέλει να απευθύνεται και σε παιδιά—βλ. την υπό δημοσίευση εργασία μου «*Στα Παλάτια της Κνωσού*: από το χειρόγραφο στο κείμενο», στην υποσημ. 2.

¹⁶ Ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι η αναφορά του Μαλή, φρουράρχου του παλατιού, στον Μίνωα (397) αλλά και το κουβεντολόι των αρχόντων (401).

¹⁷ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 66.

Νότο, χωρίς την Ελένη, ο Θησέας των *Παλατιών* με τη Φαίδρα, και με τις ευλογίες του Μίνωα, θα τραβήξει κατά τον Βορρά για να ιδρύσει όχι την ουτοπική του πολιτεία όπως ο Οδυσσεύς, αλλά να θεμελιώσει μια πόλη-κράτος, την Αθήνα που συνεκδοχικά συνδέεται με την Ελλάδα.¹⁸ Τα δυο ταξίδια είναι εκ διαμέτρου αντίθετα, όχι μόνο γεωγραφικά, αλλά και σημειολογικά. Ο P. Bien επισημαίνει ότι το ταξίδι του Οδυσσέα και ο γεωγραφικός του συμβολισμός τον οδηγεί μακριά από τις αξίες της Ελλάδας, και του ευρωπαϊκού πολιτισμού, «στο βάρβαρο σφρίγος της Αφρικής».¹⁹ Το ταξίδι, όμως, του Θησέα μετά την καταστροφή του παλατιού είναι μια πορεία που τον συνδέει με την Ελλάδα, τη «γλυκιά πατρίδα» όπως θα εξομολογηθεί για το πρώτο του ταξίδι στην Κρήτη:

περισσότερο από τη ζωή μου αγαπώ κάτι άλλο ... [...] ήθελε να πει «Την πατρίδα μου», μα δε μίλησε· φοβήθηκε μην προδώσει το μυστικό του».²⁰

Είναι προφανές ότι το κέντρο βάρους για τον τρόπο που ο Καζαντζάκης κατανοεί τον μινωικό πολιτισμό έχει μετατοπιστεί. Στα *Παλάτια της Κνωσού* ο πολιτισμός που διαλύεται, δικαιώνεται ως μια ιστορική νομοτέλεια με τη δημιουργία ενός νέου λαμπρού ελληνικού πολιτισμού, σε σύγκριση και πλήρη αντίθεση με την *Οδύσσεια*, όμως, όπου συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο:²¹ ο ηρωικός πεσιμισμός του Οδυσσέα έχει τώρα μεταμορφωθεί σε πατριωτικό πρόγραμμα που θα προωθήσει ο Θησέας. Ο Καζαντζάκης επιλέγει πλέον να εγγράψει τον μινωικό πολιτισμό ως μήτρα της κλασικής αρχαιότητας, συνδέοντας τη μοίρα της μινωικής αυτοκρατορίας και του πολιτισμού της με τον μύθο του οικιστή Θησέα και την αναγέννηση της Αθήνας, η οποία, όμως, ως αναδυόμενη πολιτειακή και πολιτισμική οντότητα συνεκδοχικά θα συνδεθεί με την Ελλάδα.

¹⁸ Για το ταξίδι ως εκστρατεία και το σκεπτικό του Θησέα βλ. και ΝΙΚΟΛΟΥΔΑΚΗ-ΣΟΥΡΗ 2010, 104.

¹⁹ Για τη σημειολογία του ταξιδιού του Οδυσσέα στην Αφρική βλ. BIEN 2001, 262.

²⁰ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 28.

²¹ Πρβλ. και την αιχμηρή διατύπωση του ΛΑΟΥΡΔΑ (1943, 16) για τη μη δικαίωση της καταστροφής του μινωικού πολιτισμού από τον Οδυσσέα: «Η διαφορά όμως είναι ότι στην *Οδύσσεια* δεν ολοκληρώνεται και δεν δικαιώνεται ο πολιτισμός που διαλύεται (*Der Untergang des Abendlandes* του Spengler, απ' όπου ο Καζαντζάκης έχει επηρεασθεί πολύ), αλλά απλώς εκφράζεται το ήθος ενός από τους πιο αντιπροσωπευτικούς ανθρώπους της παρακμής». Λίγο παραπάνω, ο Λαούρδας είχε ειρωνευτεί, έμμεσα, την μάλλον κρυφή επιθυμία του Ν. Καζαντζάκη να αυτοπροβάλλεται ως νέος Δάντης και Όμηρος, για να καταλήξει ότι «ο ευρωπαϊκός πολιτισμός δεν βρήκε ακόμη τον επικό ποιητή του». Στο άρθρο αυτό, λίγο μετά, ο Καζαντζάκης θα απαντήσει με την «κρητική ματιά».

Ο Οδυσσεάς στο *magnum opus* του Καζαντζάκη καταστρέφει το ανάκτορο της Κνωσού αλλά αποτυγχάνει να δημιουργήσει την ιδανική του πολιτεία στην Αίγυπτο· ο Θησεάς, όμως, θα ενώσει τους διάσπαρτους δήμους της Αθήνας, και θα δημιουργήσει τις προϋποθέσεις ενός νέου πολιτισμού, εκείνου της κλασικής Ελλάδας. Μετά την καταστροφή των ανακτόρων ο Θησεάς όχι μόνο θα πάρει μαζί του, με τις ευχές του μελλοθάνατου πατέρα της, τη Φαίδρα, τη δευτερότοκη κόρη του Μίνωα, αλλά και μπαούλα με έργα τέχνης της άλλοτε κραταιής αυτοκρατορίας, για να αφιερώσει τους πολύτιμους θησαυρούς στην Αθηνά, θεά της φρόνησης και της σοφίας· τις δυο, δηλαδή, αρετές που εκπροσωπεί η θεότητα αυτού του νέου ελληνικού πια κόσμου, και τις οποίες ενσαρκώνει ο ηγέτης και οικιστής Θησεάς και οι σύντροφοί του. Ο Οδυσσεάς, αντιθέτως, στο όνομα της αποποίησης κάθε προγονικής κληρονομιάς θα ξεφορτωθεί τους δώδεκα θεούς οι οποίοι για την παρηκμασμένη αριστοκρατία της Κρήτης του Ιδομενέα «κατάντησαν στολίδια του σπιτιού τους».²² Ο Θησεάς, όμως, θα έχει σύμμαχο σταθερό τη θεά Αθηνά, στην οποία θα προστρέχει συνεχώς πριν πάρει τις μεγάλες του αποφάσεις: να συμμαχήσει με τους βάρβαρους Δωριείς του Βορρά; να αμυνθεί ή να επιτεθεί;

Ο R. Beaton υποστηρίζει ότι η μεγάλη στροφή του Καζαντζάκη και η αναθεώρησή του για τον μινωικό πολιτισμό επικυρώνεται στην *Αναφορά στον Γκρέκο* όπου «ο Καζαντζάκης σιωπηλά επέτρεψε στον εαυτό του να κάνει κάτι στο οποίο ο Έβανς πάντα είχε σταθεί ενάντιος: πολιτογράφησε τους «εξωτικούς», «ξένους» Μινωίτες ως Έλληνες».²³ Η ψυχολογική αυτή μεταστροφή του Ν. Καζαντζάκη συνδέεται, σύμφωνα με τον Beaton, με την αποκρυπτογράφηση της Γραμμικής Β το 1952 και την ανακάλυψη ότι η χαραγμένη γλώσσα στις πήλινες πινακίδες στο παλάτι της Κνωσού είναι ελληνική. Τα προανακρούσματα, όμως, για τη μεγάλη στροφή του Καζαντζάκη, την ολική του επαναφορά σε μια “νέα ελληνικότητα” έχουν συντελεστεί πολύ νωρίτερα, στις αρχές της δεκαετίας του 1940, και ιδίως στα χρόνια της Κατοχής. Τα *Παλάτια της Κνωσού* ήταν, ίσως, μια πρώτης τάξεως ευκαιρία για τον Νίκο Καζαντζάκη να δηλώσει μεταμφιεσμένα σε ένα μυθολογικό μυθιστόρημα αυτή τη φιλοσοφική και πολιτική μεταστροφή, και να αναθεωρήσει τη σχέση του με την Κρήτη και τον μινωικό πολιτισμό, όπως άλλωστε φαίνεται

²² Η παρατήρηση στον BIEN 2001, 263 · πρβλ. στο E, στ. 311.

²³ Για την αλλαγή της πολιτισμικής στάσης του Νίκου Καζαντζάκη έναντι των Μινωιτών, βλ. BEATON 2015, 379.

να επιδιώκει και στο άλλο του μυθιστόρημα για ενήλικες που γράφει παράλληλα εκείνη την περίοδο, τον *Ζορμπά*.²⁴

Ο Θησεάς στο λιμάνι της Κνωσού, λίγο πριν αναχωρήσει με τη Φαίδρα και τους συντρόφους του για την Αθήνα, αφού πει μια κούπα κρασί εύχεται «καλή πατρίδα»,²⁵ μια ευχή που και ο Καζαντζάκης θα γράψει στον Παντελή Πρεβελάκη, την ίδια χρονιά, το 1942, οπότε και ξαναγράφει *Τα Παλάτια της Κνωσού*: «Καλή Πατρίδα,» μου αρέσει αυτή η κραυγή. Σωστά το λέτε, είναι ώρα να γυρίσουμε από την εξορία». ²⁶ Επιστροφή λοιπόν από την «εξορία» στα χρόνια της Κατοχής για τον Νίκο Καζαντζάκη· μια επιστροφή, όμως, που ήταν, ίσως, μια ενστικτώδης παρόρμηση χωρίς συνέχεια.²⁷

Η μινωική Κρήτη και η Βρετανική Αυτοκρατορία

Τη διακειμενική σχέση ανάμεσα στο *Ταξιδεύοντας: Αγγλία και Στα Παλάτια της Κνωσού* έχει επισημάνει ο Gunnar de Boel, ο οποίος υποστήριξε ότι κάποια χωρία των ταξιδιωτικών εντυπώσεων του Νίκου Καζαντζάκη για την Αγγλία αντικαθρεπτίζονται στα *Παλάτια της Κνωσού*.²⁸ Θα επέκτεινα αυτή την εξαιρετικά σημαντική παρατήρηση, υποστηρίζοντας ότι η αυτοκρατορία του Μίνωα στα *Παλάτια της Κνωσού* είναι το απείκασμα της Βρετανικής Αυτοκρατορίας ως συμβόλου της

²⁴ Για την ιδεολογική μεταστροφή του Νίκου Καζαντζάκη με αφετηρία τον *Βίο και Πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά*, αλλά και την αλλαγή στάσης σε σχέση με την Κρήτη, βλ. ΠΑΣΧΑΛΗΣ 2015, 91–93.

²⁵ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 341.

²⁶ Ο Καζαντζάκης γράφει αυτή την ευχή με αφορμή την παρορμητική του ως φαίνεται απόφαση να συμμετάσχει περισσότερο ενεργά στα κοινά, προφανώς στην αντίσταση, απόφαση όμως που τελικά ουδέποτε υλοποίησε. Στις 8.1.1942 γράφει στον Πρεβελάκη (ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ 1984, 502–3): «Εγώ πήρα οριστικά την απόφαση ν' αφήσω για μερικά χρόνια τα γραψίματα και να βοηθήσω όσο μπορώ, στην κρίσιμη τούτη στιγμή, τη ράτσα μας. Η απόφαση αυτή ωρίμασε σιγά και μόνη της, χωρίς η λογική μου να επέμβει. Σαν καρπός δέντρου. Θα δοθώ ολάκερος στην άμεση ενέργεια, ευτύς ως μου δοθεί η καλή ευκαιρία. Τώρα ταχτοποιώ εδώ τα γραφτά μου, σα να πρόκειται να φύγω για μεγάλο ταξίδι ή να πεθάνω. Ό,τι έχω αρχίσει, δε θέλω να το αφήσω στη μέση· θα μείνει μονάχα ο Ακρίτας – 13ος άθλος. Θα προφτάσω; Μακάρι να βρεθεί τρόπος να δουλέψουμε μαζί. Μαντεύω πως θα οργανώθηκαν όλες οι μετριότητες εναντίον Σας· σωστά το λέτε: *ήρθε ο καιρός να γυρίσουμε από την εξορία μας. «Καλή Πατρίδα!» μου αρέσει αυτή η κραυγή. [...]*». Η υπογράμμιση δική μου.

²⁷ Λίγα χρόνια μετά, το 1946, ο Ν. Καζαντζάκης θα αναχωρήσει για τη Γαλλία, απογοητευμένος ακόμη μια φορά, και δεν θα επιστρέψει στην Ελλάδα ποτέ πια.

²⁸ Βλ. DE BOEL 2014, 273–74.

παρακμής του αστικού πολιτισμού και του καπιταλισμού ευρύτερα στα χρόνια του Μεσοπολέμου.²⁹ Η μινωική Κρήτη στα *Παλάτια της Κνωσού* παρουσιάζει αρκετές αναλογίες με τη Μεγάλη Βρετανία που στο μεταξύ είχε επισκεφθεί ο Νίκος Καζαντζάκης, το 1939, εν μέσω της έναρξης του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.³⁰

Στις ταξιδιωτικές εντυπώσεις για την Αγγλία ο Καζαντζάκης αφιερώνει—πιστός στις ποιητολογικές του αρχές—τα τρία πρώτα κεφάλαια στην παρουσίαση της εξελικτικής πορείας της Μεγάλης Βρετανίας σε αυτοκρατορία και στο πώς αυτή, παραμονές του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, παρουσιάζει τα πρώτα σημάδια της παρακμής της.³¹ Οι αναλογίες—που κάποτε εξελίσσονται σε απόλυτες αντιστοιχίες—μεταξύ της μινωικής Κρήτης και της Βρετανικής Αυτοκρατορίας στα *Παλάτια της Κνωσού* είναι εντυπωσιακές. Αρκεί ένα μόνο παράδειγμα. Αν «η ιστορία της Αγγλίας, το εμπόριο, η πολιτική της, η τέχνη, η δόξα, στάζουν θάλασσα»,³² γράφει ο Καζαντζάκης στις ταξιδιωτικές του εντυπώσεις, τότε σίγουρα το ίδιο σχόλιο θα προσυπέγραφε και ο αναγνώστης του για τη μινωική Κρήτη στα *Παλάτια της Κνωσού*. Δύο αυτοκρατορίες με παράλληλους βίους, ή μήπως πρόκειται για μία αφού και οι δύο κυριαρχούν σε διαφορετικές εποχές στο παγκόσμιο γίγνεσθαι,³³ Και οι δύο αυτοκρατορίες μοιράζονται ως σήμα κατατεθέν, εκτός από τη νησιωτικότητα, και την ίδια αμυντική πολιτική: δεν έχουν τείχη.

²⁹ Το σύνθημα της «αστικής παρακμής» προσγράφεται βέβαια στη μεσοπολεμική Αριστερά—βλ. ΝΤΟΥΝΙΑ 1996, 34–53. Στην περίπτωση, ωστόσο, του Ν. Καζαντζάκη η επιβίωση του ιδεολογήματος αποτελεί, ίσως, ένα ακόμη απολίθωμα από τη σύντομη θητεία του στον κομμουνισμό, που τώρα, όμως, εξυπηρετεί την προσωπική του κοσμοθεωρία μόνο.

³⁰ Ο Νίκος Καζαντζάκης επισκέπτεται την Αγγλία από τον Ιούνιο του 1939 έως και τον Νοέμβριο του ίδιου έτους, προσκεκλημένος του Βρετανικού Συμβουλίου. Για τις πολιτικές και διπλωματικές συνθήκες υπό τις οποίες αυτό το ταξίδι πραγματοποιήθηκε βλ. ΔΗΜΑΔΗΣ 2011, 285–90.

³¹ Τα κεφάλαια που αφιερώνει ο συγγραφέας στην ιστορία της Μ. Βρετανίας τιτλοφορούνται: I. *Αγγλία*, II. *Τα έξι κύματα οι κατακτητές*, III. *Εγγλέζικα Ακρογιάλια*. Ο Καζαντζάκης ακολουθεί με συνέπεια στα ταξιδιωτικά κείμενα για τις ευρωπαϊκές χώρες τις ίδιες αφηγηματικές αρχές· ξεκινά πάντα με την ιστορία των κατακτήσεων και των μεταναστεύσεων αρχαίων λαών, για να καταλήξει στη σύγχρονη του εποχή, άποψη που προφανώς σχετίζεται με τις ανθρωπολογικές απόψεις του σε σχέση με την ιστορία των πολιτισμών. Για την ποιητική, γενικότερα, των ταξιδιωτικών κειμένων του Νίκου Καζαντζάκη βλ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΙΔΟΥ 2011.

³² Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 46.

³³ Βλ. για παράδειγμα ποιες αποικίες αποτελούν τη μινωική αυτοκρατορία (ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 312) και ποιες τη Βρετανική (ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 49–50).

Η Αγγλία έλαμψε απομονωμένη στον ωκεανό, τέλειο πια νησί, που το κύκλωναν και το φρουρούσαν ανίκητα εμπορικά και πολεμικά καράβια. Μπορούσε, ήσυχη τώρα, ασφαλισμένη, να γνοιάζεται αποκλειστικά για τις υπερπόντιες αποικίες της αδιαφορώντας για τους επαρχιακούς καβγάδες της ηπειρωτικής Ευρώπης. Αρχοντονήσι.³⁴

Mutatis mutandis και η αυτοκρατορία του Μίνωα, ως θαλασσοκράτειρα, δεν είναι οχυρωμένη «με τείχη υψηλά και πολεμίστρες»,³⁵ αλλά, όπως ο Μίνωας εξηγεί σε έναν Σύριο ηγεμόνα που έκπληκτος αναρωτιέται για την άμυνα της Κνωσού, του απαντά—αφού του δείξει το λιμάνι της Αμνισού—ότι τα πλοία της αυτοκρατορίας του είναι:

πλευούμενα φρούρια που μετακινούνται και πάνε όπου θέλουν κι αλίμονο στον εχθρό που θα θελήσει να ζυγώσει στα κρητικά ακρογιάλια.³⁶

Και οι δυο αυτοκρατορίες ακολουθούν παρόμοιες τακτικές οικονομικής κατασκοπείας: αιχμαλωτίζουν ξένους υπηκόους για να αποσπάσουν οικονομικά μυστικά και να εδραιώσουν έτσι την οικονομική και πολιτική τους κυριαρχία. Το εμπόριο μαλλιού της Μ. Βρετανίας είναι ό,τι το εμπόριο σιδήρου για την αυτοκρατορία του Μίνωα. Η αιχμαλωσία του Αθηναίου Αριστείδη, ο οποίος στα υπόγεια του μινωικού παλατιού «δουλεύει τον σίδηρο» που οι έμποροι του Μίνωα φέρνουν από τον «βάρβαρο Βορρά», για να φτιάχνει όπλα,³⁷ αποτελεί το λογοτεχνικό αντίστοιχο της ιστορίας των Φλαμανδών υφαντών του 14ου αιώνα, οι οποίοι ως τότε «τα κρυφά της [υφαντικής] τέχνης τα κρατούσαν με μεγάλη μυστικότητα»³⁸ και η Αγγλία αναγκαζόταν να εισάγει τα πολύτιμα υφάσματα. Όταν, όμως, οι Φλαμανδοί, ως πρόσφυγες, ζητούν άσυλο στην Αγγλία, ο Εδουάρδος ο Γ' θα εκδώσει διαταγή:

Δεν επιτρέπεται πια να εξαγονται μαλλιά από την Αγγλία, δεν επιτρέπεται πια να εισάγονται υφάσματα.³⁹

Και ο αφηγητής θα σχολιάσει:

Έχει τώρα το βασίλειό του τους περίφημους τεχνίτες,

³⁴ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 195–96.

³⁵ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 80.

³⁶ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 81.

³⁷ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 46.

³⁸ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 92.

³⁹ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 92.

έφεραν όλα τα μυστικά τους, κι από τώρα και πέρα με το εγγλέζικο μαλλί θα φαίνουν πανικά και θα μάθουν και στους Εγγλέζους την ξακουστή τέχνη.⁴⁰

Αν η οικονομική δύναμη της Αγγλίας στηρίζεται στα μυστικά της υφαντικής τέχνης και στο εμπόριο των υφασμάτων της, η στρατιωτική κυριαρχία του Μίνωα θα στηριχθεί στην τέχνη της κατεργασίας του σιδήρου. Η απόδραση του Αριστείδη του σιδερά από την Κνωσό και η φυγή του στην Αθήνα με τον Θησέα αποτελεί κλοπή «των μυστικών του Παλατιού».⁴¹ Γι' αυτό και ο Μίνωας, ως «παμπόνηρη αλεπού»,⁴² θα ξεκινήσει ένα σκληρό διπλωματικό πόκερ για να εντοπίσει τους δυο φυγάδες. Και η Αγγλία, όμως, θα παρομοιαστεί με την «πονηρή αλεπού»⁴³ από τον αφηγητή Καζαντζάκη για τους διπλωματικούς της χειρισμούς εν όψει του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.

Η παρακμή της Βρετανικής Αυτοκρατορίας για τον Καζαντζάκη οφείλεται, μεταξύ άλλων, και στο γεγονός ότι η Αγγλία χάνει τη νησιωτικότητά της στον 20ό αιώνα από ένα καινούριο όπλο, το αεροπλάνο, που πετάει πάνω από τη θάλασσα και «σμίγει με δαιμονική γρηγοράδα όλες τις χώρες της γης».⁴⁴ Λίγο μετά τη διαπίστωση αυτή, ο αφηγητής καταλήγει σε μια ιστορική γενίκευση, σε μια νομοτέλεια για την ιστορική του συνείδηση που ισχύει και στην περίπτωση της μινωικής Κρήτης:

Μια μεταβολή ενός όπλου έγινε αιτία συχνά να καταστραφούν οι απροετοίμαστοι λαοί και ν' αφανιστούν μεγάλες αυτοκρατορίες. Ο προύντζος νικήθηκε από το σίδηρο, το πεζικό νικήθηκε από το ιππικό, το κοντάρι από το δοξάρι, το δοξάρι από το ντουφέκι και το κανόνι ... Τώρα η Νίκη, που ποτέ ο άνθρωπος δεν μπόρεσε να της κόψει τα φτερά, πετάει ίσως, προς το αεροπλάνο...⁴⁵

Όπως ακριβώς η Βρετανική Αυτοκρατορία απειλείται από το αεροπλάνο, έτσι και η Μινωική απειλείται από τον σίδηρο που θα αντικαταστήσει τον μπρούντζο.⁴⁶ Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι σε πολλά σημεία στο *Ταξιδεύοντας: Αγγλία* ο Νίκος Καζαντζάκης, όταν σχολιάζει

⁴⁰ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 92–93.

⁴¹ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 117.

⁴² Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 135.

⁴³ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 206.

⁴⁴ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 196.

⁴⁵ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 196.

⁴⁶ Στο χφ. ο Καζαντζάκης επιμελώς διορθώνει με μολύβι φράσεις για το είδος του μετάλλου που χρησιμοποιούν οι Μινωίτες.

πτυχές του πολιτισμού της Μεγάλης Βρετανίας, ανατρέχει συχνά σε αφηγήσεις περιστατικών από την Κρήτη, εντοπίζοντας πάντα κάποιες χαρακτηριστικές αναλογίες.⁴⁷

Το μινωικό παρελθόν μέσα από τον καθρέπτη της “μεταβατικής εποχής”

Το ερώτημα, ωστόσο, που ανακύπτει είναι γιατί ο Καζαντζάκης αναγάγει τη μινωική Κρήτη σε αρχέτυπο της Βρετανικής Αυτοκρατορίας και το παλάτι της Κνωσού σε λονδρέζικο Σίτυ; Ποιοι λόγοι τον ωθούν να νομιμοποιήσει μια τέτοια αλληγορική σχέση; Πόσο αυθαίρετη ή ιστορικά νόμιμη είναι αυτή η περιέργη συσχέτιση; Στο σημείο αυτό χρειάζονται ορισμένες διευκρινίσεις αναφορικά με τη μινωική αρχαιολογία. Σπεύδω να επισημάνω, ωστόσο, ότι ο Καζαντζάκης δεν αυθαίρεται και πολύ περισσότερο η επιλογή του αυτή δεν σχετίζεται τόσο, ή μόνο, με τη μυθοπλαστική του φαντασία, όσο με τη διαμεσολαβημένη πρόσληψη της μινωικής αρχαιολογίας από την ευρωπαϊκή αποικιοκρατική αρχαιολογία των αρχών του 20ού αιώνα.⁴⁸ Ο Α. Evans, ο κύριος διερμηνευτής του μινωικού πολιτισμού, αλλά και γενικά οι Άγγλοι αρχαιολόγοι που ανέλαβαν να ανασκάψουν το κεντρικό και ανατολικό τμήμα της Κρήτης, με τις μελέτες τους, τις αναστηλώσεις τους και κυρίως με τις ανταποκρίσεις τους στον διεθνή τύπο παρήγαγαν ένα αφήγημα για τον μινωικό πολιτισμό που παρά τις «διασυνδέσεις του με την Εγγύς Ανατολή» τον προέβαλαν ως την «πρώτη ευρωπαϊκή κοινωνία που έθεσε τα θεμέλια για τον ελληνικό και ευρωπαϊκό πολιτισμό».⁴⁹ Κυρίως, όμως, τόσο ο Α. Evans, ο οποίος καθόρισε για τις επόμενες δεκαετίες τον επιστημονικό διάλογο για τον μινωικό πολιτισμό, όσο και ο R. C. Bonsaquet—ο τελευταίος περισσότερο ίσως—χρησιμοποίησαν τη βρετανική ιστορία, τους αρχαίους Βρετανούς και τους σύγχρονους Ουαλούς ως αναλογική μεταφορά για να δώσουν υπόσταση στους Μι-

⁴⁷ Βλ. για παράδειγμα ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 2014, 21, 45, 95.

⁴⁸ Για τη σχέση της πολιτικής με τη μινωική αρχαιολογία στις αρχές του 20ού αιώνα βλ. McENROE 2002, 59–72. Για μια κριτική ανασκόπηση των αρχαιολογικών ερευνών του Α. Evans στην Κνωσό, του ανταγωνισμού των ευρωπαϊκών χωρών σε σχέση με την προϊστορική αρχαιολογία, αλλά και το Κρητικό Ζήτημα, βλ. ΜΑΚΓΚΙΑΙΒΡΑΗ 2002, ΚΑΡΑΜΠΟΤ 2010, ενώ για τον ξεχασμένο από την αρχαιολογική έρευνα Μ. Καλοκαιρινό που πρώτος ανέσκαψε τον άσημο έως τότε λόφο της Κεφάλας του Τσελεμπί, τη μετέπειτα “Κνωσσό” του Έβανς, βλ. ΚΟΡΑΚΑ 2015.

⁴⁹ Βλ. ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ 2010β, 203. Για το νεωτερικό αισθητηριακό πλαίσιο πρόσληψης της Εποχής του Χαλκού στη μινωική Κρήτη βλ. επίσης ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ 2015, 189–220. Για μια περισσότερο νηφάλια κριτική αποτίμηση της οπτικής του Α. Evans σε σχέση με τον μινωικό πολιτισμό βλ. και ΜΑΡΙΝΑΤΟΣ 2015.

νώιτες.⁵⁰ Ο R. C. Bonsaquet, Καθηγητής Αρχαιολογίας και Διευθυντής της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής, σε μια αφοριστική του δήλωση που είδε το φως της δημοσιότητας το 1940, καταλήγει: «η χερσόνησος της Σητείας είναι μια κρητική Ουαλία».⁵¹

Η ευρωπαϊκή φαντασία, συνεπώς, ήδη από την πρώτη εικοσαετία του 20ού αιώνα κατασκευάζει ένα είδωλο του εαυτού της προβάλλοντας τον χαμένο λαό των Μινωιτών και τις μυθολογικές του αφηγήσεις γύρω από αυτόν ως το «κατοπτρικό είδωλο της Βρετανικής Αυτοκρατορίας».⁵² Η προϊστορική αρχαιολογία στα πρώτα της επιστημονικά βήματα θα προσφύγει σε μια σύγκριση με το παρόν για να διαμορφώσει την εικόνα του προϊστορικού χρόνου, που μόλις στο δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα ενσωματώνεται στις αρχαιολογικές και ιστορικές αναζητήσεις. Ο Evans σταδιακά από το 1921 έως και το 1936, οπότε και ολοκληρώνει το πεντάτομο έργο του *The Palace of Minos*, θα διαμορφώσει σε λανθάνουσα μορφή μια “βικτωριανή μινωική Κρήτη,” ενώ με τις αναστηλώσεις του μινωικού ανακτόρου θα δώσει την αίσθηση ενός *riano mobile*, μια αρχιτεκτονική άποψη δηλαδή σε αντιστοιχία με τα ανάκτορα της αναγεννησιακής Ιταλίας.⁵³ Παράλληλα, οι αποκαταστάσεις των μινωικών τέχνηργων από τους συνεργάτες του Evans έδωσαν την αίσθηση ότι επηρέασαν και επηρεάστηκαν από τις σύγχρονες για την εποχή τάσεις της *art nouveau*.⁵⁴

Με άλλα λόγια, η Ευρώπη “κατασκευάζει” την αφήγησή της για την προϊστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού και οι διανοούμενοι του Μεσοπολέμου όπως ο Toynbee, ο Childe και ο Spengler,⁵⁵ που πάντα μελετά ο Καζαντζάκης, στρέφονται αντιστοίχως «στον αρχαίο κόσμο αντλώντας προσανατολισμό για τη σύγχρονη εποχή, προκειμένου να αναζητήσουν νόημα στα σκαμπανεβάσματα της Εποχής του Χαλκού».⁵⁶ Σε αυτά ακριβώς τα σκαμπανεβάσματα της σύγχρονης του εποχής—που δεν είναι άλλα από την Οκτωβριανή Επανάσταση, τους δύο παγκοσμίους πολέ-

⁵⁰ Βλ. WHITLEY 2010. Για τους όρους με τους οποίους ο Evans προσδιόρισε την ατζέντα για τον μινωικό πολιτισμό βλ. HAMILAKIS 2002, 3–5.

⁵¹ Το παράθεμα από τον WHITLEY 2010, 76.

⁵² Βλ. ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ 2010β, 197.

⁵³ Για την οπτική του A. Evans σε σχέση με τον μινωικό πολιτισμό βλ. ΖΩΗΣ 1996.

⁵⁴ Για τα μινωικά τέχνηργα και τις συμπληρώσεις ή αποκαταστάσεις τους βλ. ενδεικτικά HITCHOCK και ΚΟΥΔΟΥΝΑΡIS 2002 και ΒΛΑΚΟΛΜΕR 2010.

⁵⁵ Ο O. Spengler, για παράδειγμα, που ο Καζαντζάκης πάντα συμβουλευέται, αναφέρεται στον μινωικό πολιτισμό (SPENGLER 2003, 109–10, 116).

⁵⁶ Βλ. SHERRAT 2010, 163.

μους αλλά και την άνοδο του φασισμού και του ναζισμού—αναζητά και ο Καζαντζάκης το νόημα μιας εμμονής που ίσως δεν τον εγκατέλειψε ποτέ, της «μεταβατικής εποχής», μεταμφιέζοντας τις ιστορικές του νομοτέλειες σε μυθολογική αφήγηση. Ο Καζαντζάκης επιλέγει να γράψει ένα αρχαιόθεμο μυθιστόρημα για τον πολιτισμό των Μινωιτών που την περίοδο του Μεσοπολέμου είχε εξελιχθεί, λόγω του Evans, σε διεθνές ακαδημαϊκό και πολιτικό ζήτημα καθώς οι απόψεις του για τον μινωικό πολιτισμό γνώρισαν μεγάλη διάδοση μέσω ενός ευρέος φάσματος εφημερίδων και περιοδικών.⁵⁷

Το ενδιαφέρον του Καζαντζάκη για τον Αιγαιακό Πολιτισμό αλλά και γενικότερα για την ιστορία των πολιτισμών είναι έντονο, εάν κρίνει κανείς από τη βιβλιοθήκη του συγγραφέα.⁵⁸ Μια από τις μελέτες που έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, όχι τόσο για την αρχαιογνωσία της όσο για τον τρόπο που η ελληνική διάνοηση και ο Καζαντζάκης ειδικότερα προσλαμβάνουν την αρχαιολογία του Αιγαίου στα χρόνια του Μεσοπολέμου, είναι εκείνη της Έλλης Λαμπρίδη με τίτλο *Οι Αιγαίοι: Κρητομυκηναϊκός Πολιτισμός* που δημοσιεύεται το 1929.⁵⁹ Ο Καζαντζάκης συνδέεται στενά με την Έλλη Λαμπρίδη, την εκλαϊκευτική μελέτη της οποίας έχει διαβάσει και, ως φαίνεται, κρατά σημειώσεις, αν κρίνει κα-

⁵⁷ Το αρχείο του Α. Evans περιλαμβάνει έντεκα (11) τόμους με αποκόμματα εφημερίδων και περιοδικών με ανταποκρίσεις, σχόλια και μελέτες του. Για μια παρουσίαση του corpus αλλά και της δεξίωσης από τον διεθνή τύπο της εποχής των ιδεών του Άγγλου αρχαιολόγου βλ. SHERRAT 2009· αξίζει ωστόσο να επισημανθεί ότι ο Evans θα συντάξει, για αυτό το νέο κεφάλαιο που εισήγαγε στην ιστορία, και το λήμμα της εγκυκλοπαίδειας *Britannica* για την ενδέκατη έκδοση—βλ. ΜΑΚΓΚΛΙΒΡΑΙΗ 2002, 452.

⁵⁸ Αν και δεν έχουμε παρά μια αποσπασματική εικόνα για τη βιβλιοθήκη του Ν. Καζαντζάκη για πολλούς λόγους, είτε αυτοί οφείλονται στην ιδιοτροπία της τύχης είτε σχετίζονται με τη διαχείριση των καταλοίπων του συγγραφέα, εντούτοις μπορούμε με την όποια επιφύλαξη να εικάσουμε τα ενδιαφέροντα του συγγραφέα. Από τον κατάλογο της βιβλιοθήκης—που δεν είναι ιδιαίτερα χρηστικός για τον ερευνητή—αποδελτίωσα αναγκαστικά (για που ο κατάλογος δεν έχει αριθμηση λημμάτων) τουλάχιστον δέκα τίτλους. Για λόγους έκτασης κειμένου, ωστόσο, δεν τους αναφέρω. Για τη βιβλιοθήκη ως τεκμήριο της βιογραφίας και των ενδιαφερόντων ενός συγγραφέα βλ. ΠΟΛΙΤΗΣ 1987, 133–35.

⁵⁹ Η εκλαϊκευτική μελέτη της Ε. Λαμπρίδη γράφεται κατά παραγγελία των εκδόσεων “Κοραή” του Καλανταρίδη και εντάσσεται στη σειρά «Ιστορία των αρχαίων λαών». Στον ίδιο εκδοτικό οίκο είχε δημοσιεύσει ο Παντελής Πρεβελάκης, ένα χρόνο πριν, το πρωτόλειο κείμενό του, *Στρατιώτες*, και μια μετάφραση, *Η αρχαία Ινδική*· βλ. στον ΓΑΡΙΤΣΗ 2015, 84–85, 89 τις επιστολές στον Π. Πρεβελάκη τον οποίο συμβουλευέται για τη συγγραφή του βιβλίου της.

νείς από τις παρασελίδες τουλάχιστον υπογραμμίσεις.⁶⁰ Η Ε. Λαμπρίδη έχει αντιληφθεί τις έριδες των αρχαιολόγων για την Εποχή του Χαλκού, αλλά δεν τις υπερβαίνει· το βιβλίο της απηχεί αφενός τις θέσεις της αγγλοσαξωνικής αρχαιολογικής παράδοσης και αφετέρου τις θεωρίες του Ο. Spengler για την εξέλιξη των πολιτισμών.⁶¹ «Νιότη» και «γηραιά» είναι οι βιολογικοί όροι που θα χρησιμοποιήσει η συγγραφέας για να παρουσιάσει τον βιοϊστορικό κύκλο του αιγαιακού πολιτισμού. Ο πρόλογος του βιβλίου της είναι εύγλωττος σε σχέση με τη διάχυτη αντίληψη περί οικειότητας και αναλογίας που έχει διαμορφωθεί για τους προϊστορικούς πολιτισμούς οι οποίοι, αναφέρει η Ε. Λαμπρίδη, «μας επιτρέπουν να τραβήξουμε», «ανάμεσα σ' αυτόν [τον Αιγαίο Πολιτισμό] και στον δικό μας», «τις συνδετικές ευθείες μέσα από το διάστημα τεσσάρων χιλιάδων χρόνων και φέρνουν πολύ κοντά μας τους πανάρχαιους αυτούς προγόνους».⁶² Η συγγραφέας, ωστόσο, δεν θα ενδώσει στην ιδιοποίηση του μινωικού παρελθόντος ως ελληνικού· αντιθέτως, θα χαρακτηρίσει τον αιγαιακό πολιτισμό, που τον ταυτίζει με τον μινωικό, ως «ξένο στις κύριες γραμμές του προς τα γνωρίσματα του Ελληνικού»,⁶³ και θα προσπαθήσει να αναδείξει τις σχέσεις αναλογίας του με

⁶⁰ Το βιβλίο φέρει την εξής αφιέρωση στη σελίδα τίτλου: «Αθήνα 9.12.1930. Στο Νίκο Καζαντζάκη που κοντά του έμαθα να γράφω. Με φιλία. Έλλη Λαμπρίδη». Η σχέση Καζαντζάκη – Λαμπρίδη πέρασε, ωστόσο, αρκετές διακυμάνσεις, όπως φαίνεται στην αλληλογραφία της με τον Π. Πρεβελάκη (βλ. ΓΑΡΙΤΣΗΣ 2015). Ωστόσο, η Λαμπρίδη, ως πολύγλωσση, είχε αναλάβει τη μετάφραση της *Ασκητικής* στα Αγγλικά και Γερμανικά, που τελικά, όμως, δεν θα εκδοθεί, ενώ θα δημοσιεύσει και μια κριτική «Η “Οδύσσεια” του Ν. Καζαντζάκη. Ι. Η μεταφυσική της» στα *Νεοελληνικά Γράμματα* 119 (11 Μαρτίου 1939), 11 [=τώρα, σε απόσπασμα, στον τόμο ΒΕΑΤΟΝ 2011, 95–100].

⁶¹ Η Ε. Λαμπρίδη την ίδια περίοδο, το 1930, δημοσιεύει μια σειρά άρθρων στη *Νέα Εστία* για τη θεωρία του Oswald Spengler [τ. 83, 573–78· τ. 84, 632–37· τ. 85, 704–8· τ. 86, 752–57· τ. 87, 806–9], ενώ το 1936, χρονιά του πρόωρου θανάτου του, δημοσιεύει μια νεκρολογία στο ίδιο περιοδικό [«Οσβαλντ Σπέγκλερ», *Νέα Εστία* 227 (1936), 795–96] στην οποία, ωστόσο, η συγγραφέας φαίνεται να μετριάξει κάπως τον αρχικό της ενθουσιασμό για τις μελέτες του Γερμανού φιλοσόφου και να διατηρεί κάποιες επιφυλάξεις. Από την άλλη, η Λαμπρίδη γνωρίζει τις έριδες των αρχαιολόγων της Αθήνας, και γι' αυτό συμβουλευεται τον Παντελή Πρεβελάκη (επιστολή στις 20 VIII 1928). Την οπτική του Σπ. Μαρινάτου, ο οποίος την περίοδο εκείνη έχει αναλάβει διευθυντής του Αρχαιολογικού Μουσείου Ηρακλείου, την απαξιώνει, ενώ φαίνεται να έχει μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στον πάλαι ποτέ καθηγητή της Χρήστο Τσουντα, τον οποίο θέλει να συμβουλευτεί, προσπαθώντας έτσι να διαφυλάξει τα νώτα της από τις έριδες των αρχαιολόγων του Πανεπιστημίου Αθηνών. Βλ. ΓΑΡΙΤΣΗΣ 2015, 91–92.

⁶² Βλ. ΛΑΜΠΡΙΔΗ 1929, 6.

⁶³ Βλ. ΛΑΜΠΡΙΔΗ 1929, 7. Αμφιβάλλω, όμως, αν με μια τέτοια άποψη για τον αιγαιακό πολιτισμό θα συμφωνούσε ο καθηγητής της Χρ. Τσουντας, ο οποίος φαίνεται πως

τον δυτικό πολιτισμό. Η Λαμπρίδη σχολιάζοντας, για παράδειγμα, τη μεταλλουργία της μινωικής εποχής αναφέρει ότι η παραγωγή μπρούντζου γινόταν με ανάμειξη κασσίτερου, την εισαγωγή του οποίου οι Μινωίτες έκαναν από την Αγγλία, τις «κασσιτερίδες νήσους»,⁶⁴ όπως λεγόταν η Αγγλία στα προϊστορικά χρόνια. Αντίστοιχο επεξηγηματικό σχόλιο, ωστόσο, υπάρχει και στα *Παλάτια της Κνωσού*. Όταν οι δημογέροντες—κάποιοι από αυτούς μάλιστα προσομοιάζουν με σύγχρονους εφοπλιστές παρά με παραδοσιακούς караβοκύρηδες—⁶⁵ συσκέπτονται στο ανάκτορο με τον Μίνωα για να αξιολογήσουν την κατάσταση που έχει διαμορφωθεί εν όψει της επίθεσης του Θησέα και της σύμπραξής του με τους βάρβαρους του Βορρά, ένας πλούσιος έμπορος, περιγράφοντας τις υπερπόντιες εμπορικές σχέσεις της αυτοκρατορίας καταλήγει:

[...]Φέρνουμε το χαλκό από την Κύπρο, το φίλντισι από την Αραπιά, τ' ακριβά φρούτα και τις μαϊμούδες από την Αίγυπτο, το κεχριμπάρι από τις παγωμένες χώρες του βορρά, τον κασσίτερο πέρα από τα μυστηριώδη νησιά της Βρετανίας που είναι σκεπασμένα όλο το χρόνο με ομίχλη.⁶⁶

Το πιο ενδιαφέρον, όμως, είναι ότι η Ε. Λαμπρίδη, απηχώντας προφανώς την αγγλοσαξωνική αρχαιολογική σχολή, και κυρίως τις απόψεις του Α. Evans, καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα αναφορικά με την εμπορική δραστηριότητα των Μινωιτών:

Βέβαιο είναι σχεδόν πως το πολύ μεγαλύτερο μέρος και στο διαμετακομιστικό εμπόριο το έπαιξε η Κρήτη, τουλάχιστον στη Μεσογειακή λεκάνη· και η παράδοση πως είχε αποικίες ως και την Ισπανία δε μοιάζει καθόλου απίθανη. Όταν έκλεινε η Πρωτομινωική εποχή, τα νησιά δεν μπορούσαν πια να τη συναγωνιστούν κ' έμεινε απόλυτη κυρίαρχη στη θάλασσα, παίζοντας απάνω-κάτω το ρόλο της Αγγλίας στο 19^ο αιώνα.⁶⁷

έπαιξε στις αρχές του 20ού αιώνα ανάλογο ρόλο με εκείνον του Σπ. Λάμπρου για τον μυκηναϊκό πολιτισμό (βλ. συνοπτικά ΤΟΥΛΟΥΜΗΣ 2009, 10–12).

⁶⁴ Βλ. ΛΑΜΠΡΙΔΗ 1929, 209.

⁶⁵ Ο ένας από τους συμβούλους του Μίνωα είναι καλοθρεμμένος με πολλά καράβια και χιλιάδες σκλάβους, και φαίνεται να εκπροσωπεί τη συντεχνία των εφοπλιστών με το «υπερπόντιο» εμπόριο από την Κύπρο, την Αραπιά και την Αίγυπτο, έως τις χώρες της Ιβηρικής! Βλ. τον διάλογο (σ. 316–18) στο συμβούλιο της δημογεροντίας, ο οποίος είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικός για τη θαλασσοκρατία του Μίνωα.

⁶⁶ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 317.

⁶⁷ Βλ. ΛΑΜΠΡΙΔΗ 1929, 209.

Το συγκεκριμένο χωρίο αλλά και όλα τα σχετικά ο Καζαντζάκης έχει υπογραμμίσει με περισσή επιμέλεια στο παρασελίδιο περιθώριο και πιθανόν κράτησε σημειώσεις στα περίφημα “τετράδια” που συνήθιζε να έχει.⁶⁸

Όταν, λοιπόν, ο αφηγητής Καζαντζάκης στην *Αναφορά στον Γρέκο* επισκέπτεται τον αναστηλωμένο αρχαιολογικό χώρο της Κνωσού δεν αντικρίζει τίποτε περισσότερο παρά τη φαντασική προβολή της άποψης του Evans για την Εποχή του Χαλκού στην Κρήτη. Οι αποκαταστημένες αρχαιολογικά τοιχογραφίες που θαυμάζει στην *Αναφορά στον Γκρέκο*, και που περιγράφει και στα *Παλάτια της Κνωσού*, είναι προφανώς η προβολή τόσο της αρχιτεκτονικής όσο και της εικαστικής διαμεσολάβησης των ρομαντικών ιδεών της προϊστορικής αρχαιολογίας στο Μεσοπόλεμο. Με άλλα λόγια, ο Καζαντζάκης προσλαμβάνει την αρχαιολογία της Κνωσού διαθλασμένη από τον μύθο του οριενταλισμού, τον οποίο απηχεί η αφήγηση για τη μινωική Κρήτη των *Παλατιών της Κνωσού*.⁶⁹

Συνεπώς, δεν έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον μόνο ποιες αρχαιολογικές ή αρχαιογνωστικές πηγές μελέτησε ο Καζαντζάκης αλλά, κυρίως, πώς ο συγγραφέας προσλαμβάνει και μεταπλάθει τη διαμεσολαβημένη πρόσληψη του μινωικού πολιτισμού σε σχέση με το κλίμα του Μεσοπολέμου.⁷⁰ Πολύ περισσότερο πώς ο οριενταλισμός,⁷¹ ως ο ιδρυτικός μύθος της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας των αρχών του 20ού αιώνα, διαμόρφωσε και παρήγαγε αφηγήσεις για τη μινωική Κρήτη τις οποίες ο Καζαντζάκης διαθλά στα κείμενά του όχι μόνο για να εντάξει τον μινωικό πολιτισμό στον ελληνικό, σε έναν εθνικό χρόνο δηλαδή, αλλά για να υπονομεύσει τον αποικιοκρατικό λόγο υποστηρίζοντας έτσι την κοσμοθεωρία του. Είχε άραγε συνειδητοποιήσει ο Νίκος Καζαντζάκης αυτή την ιστορική μεταφορά των Άγγλων αρχαιολόγων της Κνωσού, αλλά και του δυτικού ορθολογισμού στον οποίο πάντοτε στάθηκε ενάντιος ή έπεσε θύμα της προσφιλούς του τακτικής να οικειοποιείται θεωρίες και ιδεολογήματα που ταίριαζαν με τη δική του κοσμοθεωρία;

⁶⁸ Έως σήμερα δεν έχω εντοπίσει στο διάσπαρτο αρχείο του συγγραφέα κάποιο σχετικό “σημειωματάριο”.

⁶⁹ Για τις οριενταλιστικές απηχήσεις στη μινωική αρχαιολογία βλ., ενδεικτικά, ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ 2010α, 30–31.

⁷⁰ Για τις αρχαιογνωστικές πηγές που μελέτησε ο Καζαντζάκης σε σχέση με τα *Παλάτια της Κνωσού* βλ. ΣΤΑΜΑΤΙΟΥ 1983, 156–64.

⁷¹ Για τον οριενταλισμό ως ιδρυτικό μύθο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας βλ. SAID 1996. Η βιβλιογραφία για τον οριενταλισμό ως ερευνητικό πεδίο είναι ιδιαίτερα εκτενής· για μια κριτική επισκόπηση περιορίζομαι στο άρθρο της ΓΑΖΗ 1999.

Ανεξάρτητα από τις όποιες υποθέσεις, αυτή η μεταφορά αποτελεί ένα βολικό σχήμα για τον Νίκο Καζαντζάκη, αφενός για να μεταμφιέσει τις πολλαπλές οπτικές του μύθου για τον Θησέα σε μια αλληγορική αφήγηση για την παρακμή του ευρωπαϊκού πολιτισμού στο πρόσωπο μιας πάλαι ποτέ αυτοκρατορίας όπως η Βρετανική που τότε, στις παραμονές του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, είχε εξελιχθεί σε Κοινοπολιτεία, αφετέρου για να εντάξει τον μινωικό πολιτισμό στην εθνική μας αφήγηση για τη σύνδεσή του με τον αρχαίο κλασικό πολιτισμό. Εάν το διακύβευμα της ευρωπαϊκής διανοήσης στα χρόνια του Μεσοπολέμου ήταν η πολιτισμική σχέση της μινωικής Κρήτης με την Ανατολή ή τη Δύση, τότε ο Νίκος Καζαντζάκης θα επιλέξει τη σύνθεση των αντιθέτων. Η Κρήτη ως η πάλαι ποτέ Ανατολή για τον Καζαντζάκη, τώρα έχει μεταμορφωθεί σε γονιμοποιό δύναμη του μυκηναϊκού και του αρχαίου κλασικού πολιτισμού. Οι Μινωίτες της *Οδύσ(σ)ειας* έχουν, μόλις τρία-τέσσερα χρόνια μετά, μεταμορφωθεί σε μια εκλεπτυσμένη κοινωνία—καθόλα όμοια με εκείνη της Δύσης—και που θα ακολουθήσει και αυτή την αναπόδραστη μοίρα: τα γηρατεία και τον θάνατο. Ο Θησέας θα προσπαθήσει να αποτρέψει την καταστροφή του παλατιού από τους βάρβαρους Δωριείς οι οποίοι θα πυρπολήσουν το ανάκτορο την ώρα που στέφεται βασιλιάς της Κρήτης, συμπεριφορά που είναι εκ διαμέτρου αντίθετη με εκείνη του Οδυσσέα.⁷² Απελπισμένος ο Θησέας απευθύνεται στη Φαίδρα και τους συντρόφους του:

Έκαμα ό,τι μπορούσα ... είπε. Δεν υπάρχει σωτηρία· έως
αύριο το ξακουστό Παλάτι θα 'ναι στάχτη.⁷³

Ο αφηγητής, αμέσως μετά την αναγγελία του αναπόδραστου, σαν να υποκλίνεται μπροστά στο μεγαλείο του μινωικού πολιτισμού αποτιμώντας φόρο τιμής σε έναν πολιτισμό που χάθηκε οριστικά, σχολιάζει με μια χαρακτηριστική μεταφορά:

Βράδιαζε. Ψιχάλιζε σιγά σιγά. Θαρρείς κι έκλαιγε ο ουρανός
για το ωραίο Παλάτι της Κρήτης που εξαφανιζόταν από
το πρόσωπο της γης.⁷⁴

Υπάρχει, όμως, μια χαραμάδα ελπίδας, ή μάλλον η παρηγοριά της βεβαιότητας για τον Καζαντζάκη, η σύνθεση. Η μείξη με τους βάρβαρους

⁷² Για τον τρόπο που αντιδρά ο Οδυσσέας στην πυρπόληση του Παλατιού βλ. στο Θ στ. 415–528. «Σφίγγεται η καρδιά» του Θησέα, ενώ τα μάτια του μικρού Χάρη βουρκώνουν μπροστά στην καταστροφή· ο «δοξάρας», όμως, Οδυσσέας καμαρώνει.

⁷³ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 421.

⁷⁴ Βλ. ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ 1981, 421.

– Δωριείς που θα εξελληνιστούν, όμως, και οι ευλογίες του Μίνωα για τον επικείμενο γάμο της κόρης του Φαίδρας με τον Θησέα λειτουργούν ως σύμβολα της σύνδεσης και της μετάβασης από την Εποχή του Χαλκού σε εκείνη του Σιδήρου και της κλασικής Αθήνας με τον Θησέα ως οικιστή και ηγέτη. Ο μινωικός πολιτισμός θα γονιμοποιήσει τον κλασικό· ο Αριστείδης ο σιδεράς θα φτιάχνει τώρα αγάλματα στην Αθήνα, και ο Δαίδαλος, ο μέγας αρχιτέκτων, θα επιδοθεί σε έργα ειρήνης. Ο Καζαντζάκης αξιοποιεί την ευλυγισία του μύθου για τον Θησέα για να εντάξει σε μια προσωπική μυθολογία την αντίληψη που έχει διαμορφώσει για την ιστορία. Η αμφιθυμία του Νίκου Καζαντζάκη για τη σύγχρονη Ελλάδα στα χρόνια της Κατοχής εξελίσσεται σταδιακά σε ολική επαναφορά που όμως θα ολοκληρωθεί και αποκρυσταλλωθεί στο κύκνειο άσμα του, την *Αναφορά στον Γκρέκο*.

Γιάννης Μητροφάνης
Ε.ΔΙ.Π., Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
giannis.mitrofanis@uoc.gr



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- ΓΑΖΗ, Ε. 1999. Οριενταλισμός. Το κείμενο ως γεγονός. *Μνήμων* 21: 237–46.
- ΓΑΡΙΤΣΗΣ, Κ. 2015. *Έλλη Λαμπρίδη. Επιστολές προς Ν. Καζαντζάκη, Δ. Καπετανάκη, Π. Πρεβελάκη, Γ. Σεφέρη, Α. Σικελιανό*. Αθήνα: Έμβρυο.
- ΔΗΜΑΛΗΣ, Κ. 2011. Τέχνη και Εξουσία. Παρατηρήσεις σε τέσσερα ταξιδιωτικά έργα του Νίκου Καζαντζάκη. Στο: ΒΕΑΤΟΝ (επιμ.) 2011, 271–310.
- ΖΩΗΣ, Α. 1996. *Κνωσός. Το εκστατικό όραμα: Σημειωτική και ψυχολογία μιας αρχαιολογικής περιπέτειας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗΣ, Ν. 1943. Ένα σχόλιο στην “Οδύσεια” [απόκριση στον Β. Λαούρδα]. *Νέα Εστία* 15: 1028–34.
- _____, 1974. *Οδύσ(σ)εια*. Αθήνα: Εκδόσεις Ελένης Καζαντζάκη.
- _____, 1981. *Στα Παλάτια της Κνωσού*. Αθήνα: Εκδόσεις Ελένης Καζαντζάκη.
- _____, 2011. *Ταξιδεύοντας: Ιταλία – Αίγυπτος – Σινά – Ιερουσαλήμ – Κύπρος – Ο Μοριάς*. Αθήνα: Εκδόσεις Καζαντζάκη.
- _____, 2014. *Ταξιδεύοντας: Αγγλία*. Αθήνα: Εκδόσεις Καζαντζάκη.
- ΚΑΚΡΙΑΗΣ, Φ. 2005. Η αρχαιότητα στα παιδικά μυθιστορήματα του Νίκου Καζαντζάκη. Στο: Σ. ΚΑΚΛΑΜΑΝΗΣ και Μ. ΠΑΣΧΑΛΗΣ (επιμ.), *Η πρόσληψη της*

- αρχαιότητας στο Βυζάντιο και το νεοελληνικό μυθιστόρημα. Αθήνα: Στιγμή, 277–85.
- ΚΑΡΑΜΠΟΤ, Φ. 2010. Μια χώρα σε «κατάσταση πλήρους ένδειας» που υπέφερε κάτω από ένα «ατυχές καθεστώς»: Η Κρήτη στο γύρισμα του 20ού αιώνα. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 47–67.
- ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ, Α. 2006. *Η Λογοτεχνία στην Ταραγμένη Δεκαετία 1940–1950*. Αθήνα: Πόλις.
- ΚΑΤΣΑΛΑΚΗ, Γ. 1997. *Η Βιβλιοθήκη του Νίκου Καζαντζάκη στο Ιστορικό Μουσείο Κρήτης*. Ηράκλειο: Εταιρεία Κρητικών Ιστορικών Μελετών.
- ΛΑΜΠΡΙΔΗ, Έ. 1929. *Οι Αιγαιοί. Κρητομυκηναϊκός πολιτισμός*. Αθήνα: Ο Κοραΐς.
- ΛΑΟΥΡΑΣ, Β. 1943. *Η «Οδύσεια» του Καζαντζάκη. Κριτικό δοκίμιο*. Αθήνα: χ.ε. [= τώρα —με περικοπές όμως— και στον ΒΕΑΤΟΝ (επιμ.) 2011, 101–17].
- ΜΑΚΓΚΚΙΑΙΒΡΑΙΗ, Τζ. 2002. *Μινώταυρος: Ο σερ Άρθουρ Έβανς και η αρχαιολογία του μινωικού μύθου*, μτφρ. Α. Κοσματόπουλος. Αθήνα: Ωκεανίδα.
- ΜΠΗΝ, Π. 2007. Πατριωτισμός αντί εθνικισμού στο μυθιστόρημα της κατοχής *Βίος και Πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά*. Στο: Σ. ΦΙΛΙΠΠΙΔΗΣ (επιμ.), *Οκτώ κεφάλαια για τον Νίκο Καζαντζάκη*. Αθήνα: Καστανιώτης & Πανεπιστήμιο Κρήτης, 57–67.
- ΝΙΚΟΛΟΥΛΑΚΗ-ΣΟΥΡΗ, Ε. 2010. Νίκου Καζαντζάκη *Στα Παλάτια της Κνωσού: Ένα μυθιστόρημα του Μεσοπολέμου στην παιδική λογοτεχνία του σήμερα. Δια-κείμενα 12* (Η παιδική λογοτεχνία σήμερα: τάσεις και προτάσεις): 105–14.
- ΝΤΟΥΝΙΑ, Χ. 1996. *Λογοτεχνία και πολιτική. Τα περιοδικά της Αριστεράς στο μεσοπόλεμο*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- ΠΑΣΧΑΛΗΣ, Μ. 2015. *Νίκος Καζαντζάκης. Από τον Όμηρο στον Σαίξπηρ. Μελέτες για τα κρητικά μυθιστορήματα*. Ηράκλειο: Εταιρεία Κρητικών Ιστορικών Μελετών.
- ΠΟΛΙΤΗΣ, Α. 1987. Τέσσερις ιδιωτικές βιβλιοθήκες μέσου τύπου – 18ος αιώνας. *Τετράδια Εργασίας* 9: 131–224.
- ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ, Π. 1984. *Τετρακόσια Γράμματα του Καζαντζάκη στον Πρεβελάκη*. Αθήνα: Εκδόσεις Ελένης Καζαντζάκη.
- ΣΠΑΝΑΚΗ, Μ. 2011. *Ο Καζαντζάκης και η Παιδική Λογοτεχνία*. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κύπρου & Εκδόσεις Gutenberg.
- ΣΤΑΜΑΤΙΟΥ, Γ. 1983. *Ο Καζαντζάκης και οι Αρχαίοι*. Αθήνα: χ.ε.
- ΤΟΥΛΟΥΜΗΣ, Κ. 2009. Επιστροφή στις Μυκήνες. <Proistoria.wordpress.com>, Δεκέμβριος, 1–15.
- ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ, Γ. 2010α. Εισαγωγή. Αρχαιολογία και ευρωπαϊκή νεωτερικότητα: ιστορίες από τα σύνορα. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 27–43.
- _____, 2010β. Το αποικιακό, το εθνικό και το τοπικό: κληρονομίες του «μινωικού» παρελθόντος. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 197–221.
- _____, 2015. *Η Αρχαιολογία και οι Αισθήσεις. Βίωμα, μνήμη και συν-κίνηση*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

- ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ, Γ. και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ, Ν. (επιμ.) 2010. *Αρχαιολογία και Ευρωπαϊκή Νεωτερικότητα. Παράγοντας και καταναλώνοντας τους «Μινωίτες»*, μτφρ. Ν. Κούτρας. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- ΑΡΑΜΠΑΤΖΙΔΟΥ, L. 2011. Kazantzakis and Travel Writing: Innovating in Poetics and Politics. *The Historical Review* 8: 179–208.
- ΒΙΕΝ, P. 2001. *Η Πολιτική του Πνεύματος*, μτφρ. Α. Λαμπρινίδου. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- _____, 2007. *Καζαντζάκης. Η Πολιτική του Πνεύματος, Β'*, μτφρ. Α. Κ. Κασι-κερός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- ΒΕΑΤΟΝ, R. 2010. Οι μινωίτες στη σύγχρονη ελληνική λογοτεχνία. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 249–67.
- _____, (επιμ.) 2011. *Εισαγωγή στο έργο του Καζαντζάκη. Επιλογή κριτικών κειμένων*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- _____, 2015. Ο μινωικός πολιτισμός στο έργο του Καζαντζάκη: Από την *Οδύσεια* ως την *Αναφορά στον Γκρέκο*. Στο: *Η Ιδέα του Έθνους στην Ελληνική Λογοτεχνία: Από το Βυζάντιο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 373–80.
- ΒΛΑΚΟΛΜΕΡ, F. 2010. Οι τέχνες της Κρήτης την εποχή του Χαλκού και το ευρωπαϊκό μοντέρνο στυλ: απεικασματα και διαμόρφωση διαφορετικών ταυτοτήτων. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 301–29.
- DE BOEL, G. 2014. Rethinking the Greek Legacy. Dorians in Modern Greek Fiction. Στο: D. ΤΖΙΟΝΑΣ (επιμ.), *Re-imagining the Past. Antiquity and Modern Greek Culture*. Oxford: Oxford University Press, 266–81.
- ΗΑΜΙΛΑΚΗΣ, Y. (επιμ.) 2002. *Labyrinth Revisited. Rethinking “Minoan” Archaeology*. Oxford: Oxbow Books.
- _____, 2002α. What Future for the “Minoan” Past? Re-thinking Minoan Archaeology. Στο: ΗΑΜΙΛΑΚΗΣ (επιμ.) 2002, 3–28.
- ΗΙΤΧΚΟΚ, L. και ΚΟΥΔΟΥΝΑΡΗΣ, P. 2002. Virtual Discourse: Arthur Evans and the Reconstructions of the Minoan Palace at Knossos. Στο: ΗΑΜΙΛΑΚΗΣ (επιμ.) 2002, 40–58.
- ΚΟΡΑΚΑ, K. 2015. Minos Kalokairinos and his Early Excavation at Knossos. An Overview, a Portrait and a Return to the Kefala “Pithoi”. Στο: C. F. MACDONALD, E. HATZAKI, and S. ANDREOU (επιμ.), *The Great Islands. Studies of Crete and Cyprus presented to Gerald Cadogan*. Athens: Kapon, 143–51.
- ΜΑΡΙΝΑΤΟΣ, N. 2015. *Sir Arthur Evans and the Minoan Crete. Creating the Vision of Knossos*. New York: I. B. Tauris.
- ΜCΕΝΡΟΕ, J. C. 2002. Cretan Questions: Politics and Archaeology 1898–1913. Στο: ΗΑΜΙΛΑΚΗΣ (επιμ.) 2002, 61–72.
- SAID, E. 1996. *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φ. Τερζάκης. Αθήνα: Νεφέλη.
- SHERRATT, S. 2009. Representation of Knossos and Minoan Crete in the British, American, and Continental Press, 1900–c.1930. *Creta Antica* 10.2: 619–47.

_____, 2010. Η Κρήτη, η Ελλάδα και η Ανατολή στη σκέψη του Gordon Childe (με ένα παράρτημα για τους Toynbee και Spengler): μεταθανάτια ζωή των Μινωιτών στη διανοητική ιστορία της Ευρώπης. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 145-72.

SPENGLER, O. 2003. *Η Παρακμή της Δύσης. Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Τυπωθήτω.

WHITLEY, J. 2010. Οι μινωίτες – μια ουσιαστική επινόηση; Μια άποψη από την ανατολική Κρήτη. Στο: ΧΑΜΗΛΑΚΗΣ και ΜΟΜΙΓΛΙΑΝΟ (επιμ.) 2010, 69-87.



*At the Palaces of Knossos: the disguise
of an ambivalence of Nikos Kazantzakis*

Yannis MITROFANIS

Abstract

DURING the years of German occupation of Greece, Nikos Kazantzakis had his most creative writing career. Among other texts that the author worked during that period, Kazantzakis completed the last (?) writing of his novel for children *At the Palaces of Knossos*, a text which is a cross-section. With this mythological novel, Kazantzakis redefines his relationship with Hellenism and its history. The Minoan Crete is a “mirror image” of British Empire of his time, whereby the narrator exploits the multiperspectivity of the ancient myth and makes a dialogue with travelogues, *Odyssey*, but mainly with colonial reception of the Minoan archaeology. The comparative approach of the subject, in conjunction with the study of the manuscript *At the Palaces of Knossos* demonstrates that this text is the prelude of the author’s reconciliation with Hellenism which was validated by his last work *Report to Greco* (*Anafora ston Greco*).



ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ

BOOK REVIEW

Μεθοδολογικά ζητήματα στις Κλασικές Σπουδές

Μεθοδολογικά ζητήματα στις Κλασικές Σπουδές:

Παλαιά προβλήματα και νέες προκλήσεις,

επιμ. Μελίνα Ταμιωλάκη, Ηράκλειο & Ρέθυμνο:

Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης & Εκδόσεις

Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης,

2017¹

Ιωάννης Ν. ΠΕΡΥΣΙΝΑΚΗΣ

ΟΤΑΝ έλαβα το βιβλίο ευχαρίστησα την επιμελήτρια της έκδοσης Μελίνα Ταμιωλάκη, που περιέλαβε το όνομά μου στους παραλήπτες του τόμου, και έγραψα ότι μέσα στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα πολιτικοοικονομικής μιζέριας που μαστίζει τη χώρα ήταν μια ευχάριστη νότα, όχι μόνο γιατί το βιβλίο αυτό εξετάζει, δηλ. έχει τη δύναμη να εξετάζει, *Μεθοδολογικά ζητήματα στις Κλασικές Σπουδές*, ή γιατί μία φιλόλογος έκρινε σημαντικό ένα τέτοιο θέμα, αλλά και γιατί βρήκε τους αρμόδιους ερευνητές, διοργάνωσε μάλιστα ένα συνέδριο γι' αυτό, και έφτασε στη δημοσίευση των ανακοινώσεων, με μία πυκνή εισαγωγή. Για όλους τους λόγους συγχαρητήρια. Και για να είμαστε δίκαιοι, έλεγα, συγχαρητήρια οφείλονται και στους εκδότες, για τη γενναιοδωρία τους να εκδώσουν ένα τέτοιο βιβλίο. Είπα επιγραμματικά χωρίς φθόνο την άποψή μου για τον τόμο, όπως κάνω πάντοτε.

Ο τόμος δεν έρχεται απλά να καλύψει ένα κενό στην ελληνική βιβλιογραφία πάνω στο θέμα των *Μεθοδολογικών ζητημάτων στις Κλασικές Σπουδές*: είναι μία συμβολή καθεαυτή στο θέμα που πραγματεύεται, αντίστοιχη με άλλες σε άλλες γλώσσες—γραμμένη στα ελληνικά. Ο συγγραφέας του κάθε άρθρου είναι συνήθως διακριτικός, αρκείται στην εξιστόρηση, στο τρίτο πρόσωπο, των επιχειρημάτων που αποτελούν το

¹ Πρόκειται, με μικρές αλλαγές, για την ανακοίνωση που γράφτηκε για την παρουσίαση του τόμου στην Αθήνα (5 Νοεμβρίου 2018) η οποία δεν εκφωνήθηκε, όχι από δική μου επιλογή.

θέμα του. Υπάρχουν όμως και εξαιρέσεις, στις οποίες ο συγγραφέας ομιλεί εκτενέστερα για τον εαυτό του.

Η τυπογραφική εμφάνιση του τόμου είναι αισθητικά φιλική προς το μάτι, και το εξώφυλλο από το κτήριο της Νέας Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας με τις εγχάρακτες γραφές εύγλωττη, διπλά. Ωστόσο, άθελά μου πρόσεξα κάποια τυπογραφικά σφάλματα. Επίσης, ο ίδιος ο τόμος μπορεί να είναι ένα καλό εξαγώγιμο προϊόν, αλλά τα συμπεράσματα δεν εξάγονται (λέγεται πολλές φορές), συνάγονται.

Στην πρώτη ενότητα *Κριτικές εκδόσεις*, η Αθηνά Μπάζου παρουσιάζει τον ρόλο της ανατολικής παράδοσης στην αποκατάσταση ιατρικών αρχαίων ελληνικών κειμένων. Υπάρχουν αρχαία ελληνικά ιατρικά κείμενα που σώζονται μόνο στα αραβικά, πλήρως ή εν μέρει. Οι μεταφράσεις αυτές είναι ανεκτίμητες, διότι αποτελούν τη μοναδική μας πηγή για να γνωρίσουμε το κείμενο. Αλλά και στις περιπτώσεις στις οποίες διαθέτουμε και το ελληνικό κείμενο και αραβική μετάφρασή του, ο εκδότης μπορεί να στηριχθεί με ασφάλεια και να επιλέξει γραφές που προσφέρουν ικανοποιητικό νόημα, ακόμη και αν δεν υποστηρίζονται από την ελληνική παράδοση. Η αξία των μεταφράσεων αυτών γίνεται φανερή από δύο πραγματείες του corpus του Γαληνού: *Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἰ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται* και *Περὶ εὐπορίστων*. Για το πρώτο κείμενο, η συμφωνία της αραβικής μετάφρασης σε πολλά σημεία με την Aldina, αντίθετα ενίοτε στις εσφαλμένες γραφές όλης της υπόλοιπης παράδοσης, αποδεικνύει ότι τα πρότυπά τους, χαμένα σήμερα, ήταν καλύτερα από τα ελληνικά χειρόγραφα που σώθηκαν. Τελικά η αξιοποίηση των αραβικών και των ιατρικών κειμένων της αρχαιότητας είναι *sine qua non* προϋπόθεση για τις κριτικές εκδόσεις τους. Η προσφορά της Αθηνάς Μπάζου σε αυτό το πεδίο είναι ήδη σημαντική και θεμελιώνει καλές ελπίδες για ακόμη περισσότερο έργο.

Η Émeline Marquis εστιάζει σε δύο σημαντικά θέματα σχετικά με τη χειρόγραφη παράδοση του Λουκιανού: στο ερώτημα της αποκαλούμενης τάξης των «μεικτών» χειρογράφων και στο ερώτημα της μονής ή διπλής παράδοσης των έργων του Λουκιανού. Υπογραμμίζει τη σημασία του λεξιλογίου και της ακριβούς διατύπωσης όρων και ορισμών των εννοιών και αναδεικνύει τον ρόλο της «ακολουθίας» (της σειράς των κειμένων σε ένα δεδομένο χειρόγραφο) ως χρήσιμου εργαλείου για την κατανόηση της παράδοσης των κειμένων του Λουκιανού. Η έννοια του μεικτού χειρογράφου αφορά κυρίως στη σειρά των επί μέρους έργων ενώ κείμενα με μονή παράδοση αντιστοιχούν στα κείμενα που σώζονται στο δεύτερο μέρος του κώδικα Harleianus 5694.

Στη δεύτερη ενότητα *Αποσπάσματα*, ο Patrick Finglass με περίτεχνο τρόπο, όσο περίτεχνη είναι και η μελέτη των αποσπασμάτων και έπειτα η έκδοση ενός κειμένου που σώζεται αποσπασματικά, εκθέτει κάποιες από τις αρχές τις οποίες ακολουθεί η πρόσφατη μνημειώδης έκδοσή του του Στησιχόρου (Cambridge 2014), όπως η αποκατάσταση και η σειρά των αποσπασμάτων. Η απερίσκεπτη αποκατάσταση μπορεί να προκαλέσει προβλήματα στην ερμηνεία ενός αποσπασματικού κειμένου, η εκδοτική ατολμία από την άλλη μπορεί να είναι εξίσου καταστροφική. Η αδυναμία των εκδοτών του Στησιχόρου να αναγνωρίσουν εγκαίρως και να δημοσιεύσουν στην αρχή της *Ίλιου Πέρσεως* το απόσπασμα που απεικονίζει τον Επειό έχει οδηγήσει σε αδικαιολόγητους ισχυρισμούς σχετικά με την πρωτοτυπία του Σιμίου στην απεικόνιση αυτής της μορφής στον *Πέλεκυν*. Όμως η περιγραφή του Σιμίου έχει το προηγούμενό της σε αυτήν του Στησιχόρου, ένα στοιχείο που σχετίζεται με τις συζητήσεις για τη σχέση μεταξύ ελληνιστικής και αρχαϊκής ποίησης. Επίσης, η απροθυμία των εκδοτών να αποκαταστήσουν το όνομα «Φαίδρα» σε έναν πάπυρο που δημοσιεύτηκε το 1962, έχει οδηγήσει στην ιδέα που διατυπώνεται επανειλημμένα στη σχετική βιβλιογραφία, ότι δεν υπάρχουν λογοτεχνικές μαρτυρίες για τη Φαίδρα ανάμεσα στην *Οδύσσεια* και την τραγωδία.

Ο Κώστας Αποστολάκης εκδίδει ένα μικρό αλλά αντιπροσωπευτικό δείγμα από την ερμηνευτική έκδοση του Τιμοκλή που είναι εν εξελίξει και έχει προγραμματισθεί να δημοσιευθεί στη σειρά *Fragmenta Comica* που διευθύνει ο καθηγητής Bernhard Zimmermann. Πρώτα περιγράφει τη δομή που διέπει τη σειρά η οποία περιλαμβάνει εκτενή εισαγωγή για τον ποιητή και το έργο του και αναλυτικό υπόμνημα. Ύστερα, έπειτα από μία εισαγωγή στον ποιητή Τιμοκλή, σύμφωνη με τις προδιαγραφές της σειράς, ακολουθεί η έκδοση και ο σχολιασμός δύο αποσπασμάτων της κωμωδίας *Νεαίρας* (25 και 26 K.-A.), σύμφωνα επίσης με τις προδιαγραφές της σειράς. Η ερμηνεία του τίτλου της κωμωδίας και του περιεχομένου της γίνεται με γνώση και σύνεση, και ο σχολιασμός των αποσπασμάτων είναι πλούσιος, ακριβής και λιτός στη διατύπωση.

Η Άννα Ζουγανέλη εξηγεί πώς η μυθολογική παράδοση μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τις επιλογές των τραγικών ποιητών του 4ου αι., αλλά και το πόσο σημαντικό είναι να μελετάται το περιεχόμενο ενός αποσπάσματος. Ο μύθος μπορεί να αποτελέσει μεθοδολογικό εργαλείο για την αποκατάσταση των αποσπασμάτων. Η μελέτη των διάφορων μυθολογικών εκδοχών μάς βοηθεί ώστε να καταλάβουμε τις

προτιμήσεις και την ποιητική των ποιητών αυτών, οι οποίοι επιλέγουν κυρίως σπάνιες εκδοχές μύθων ή αλλάσσουν τις πιο γνωστές εκδοχές, για να εντυπωσιάσουν και να διαφοροποιηθούν από τους προγενεστέρους τους, προεικονίζοντας έτσι την τάση των ποιητών των ελληνιστικών χρόνων επίσης για σπάνιους μύθους.

Η Elena González αναλύει τα μεθοδολογικά ζητήματα στην κατηγοριοποίηση των αρχαϊκών και κλασικών επιγραφών. Συγκεκριμένα εξετάζει επιγραφές της αρχαϊκής και κλασικής εποχής, συνήθως μονόστιχες, οι οποίες παρόλο που παρουσιάζουν δυσκολίες προσαρμογής σε συγκεκριμένο μετρικό σχήμα, εμφανίζουν ωστόσο μία ποιητική χροιά που τις διαφοροποιεί από τον απλό πεζό λόγο. Αυτά τα μικρά κείμενα θέτουν το δίλημμα αν η αναγνώριση οποιουδήποτε μετρικού ρυθμού σε ένα επιγραφικό κείμενο αρκεί για να ενταχθεί αυτό στην κατηγορία των επιγραμμάτων, ή αντίστροφα εάν ένα κείμενο με προσεγμένη γλώσσα και ποιητική χροιά μπορεί να θεωρηθεί ποιητικό. Ικανοποιητική λύση φαίνεται να είναι να κατατάξουμε τις επιγραφές αυτές σε μία τρίτη κατηγορία, εκείνη της ρυθμικής πρόζας. Ο ρυθμός του λόγου και η χρήση τυπικών εκφράσεων συνιστούν βασικό στοιχείο στη σύνθεση των επιγραφικών κειμένων, ανεξαρτήτως λογοτεχνικού είδους, έκτασης και προσωδιακής κατηγορίας, και συνεπώς τα όρια μεταξύ εμμέτρου και πεζού λόγου είναι ιδιαίτερα λεπτά.

Στην τρίτη ενότητα *Αφηγήσεις*, ο Δήμος Σπαθάρας εστιάζει στη μελέτη των συναισθημάτων στον αρχαίο κόσμο και ειδικότερα στη σημασία των αφηγήσεων και της αφηγηματικότητας για την ιστορία των συναισθημάτων, ιδιαίτερα στον *Αίγινητικό* του Ισοκράτη. Πόση σημασία έχει η μελέτη των συναισθημάτων γίνεται κατανοητή από τη σημασία που αποδίδεται μόνο σε ένα συναίσθημα, τον *έλεον*, το μόνο που αδιαλείπτως εξετάζεται σχετικά με την τραγωδία. Επειδή τα συναισθήματα προϋποθέτουν αξιολογήσεις που περιστρέφονται γύρω από κυρίαρχες πολιτισμικές και κοινωνικές αντιλήψεις και συμπεριφορές, η μελέτη των συναισθημάτων μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε τα αξιακά συστήματα που συνείχαν τις αρχαίες κοινωνίες που μελετούμε. Για τους μελετητές του αρχαίου κόσμου το συναισθηματικό σενάριο που κατασκευάζει ο ομιλητής του *Αίγινητικοῦ* είναι πολύτιμο (αλλά όχι μόνο αυτού), διότι έχει ως στόχο να πείσει ένα δικαστήριο και κατά τούτο είναι ένα σενάριο που επικαλείται κοινά αποδεκτές αξίες. Ομοίως είμαστε υποχρεωμένοι για τη μελέτη των αξιών να εντάξουμε τους σχετικούς όρους στα συμφραζόμενά τους για να διαπιστώσουμε την ακριβή σημασία τους.

Η Ζαχαρούλα Πετράκη αφορμώμενη ερμηνευτικά από τη θεωρία της αφηγηματολογίας προκειμένου να διερευνήσει την επιλογή του

Πλάτωνα να παρουσιάσει εγκιβωτισμένα τον τελευταίο διάλογο του Σωκράτη, συνδύασε την εν λόγω θεωρία με μια μεταμοντέρνα και εν πολλοίς αποδομιστική προσέγγιση της κατασκευής της σωκρατικής μορφής στους διαλόγους *Φαίδων* και *Συμπόσιον*. Ειδικότερα η πρώτη ενότητα του άρθρου «Προβλήματα ερμηνείας των Πλατωνικών διαλόγων» είναι μία σύγχρονη με γνώση εισαγωγή στη διαλογική μορφή του πλατωνικού φιλοσοφικού λόγου: η πλήρης σχεδόν απουσία του Πλάτωνα, ως χαρακτήρα, από τους διαλόγους, κυρίως όμως η πλήρης απουσία του ως συγγραφέα, ο Σωκράτης ως χαρακτήρας στους διαλόγους, ο Σωκράτης φερέφωνο του Πλάτωνα, ο Σωκράτης των διαλόγων και ο ιστορικός Σωκράτης, η λογοτεχνική/ δραματική ερμηνευτική μέθοδος, είναι όλα διαβασμένες οπτικές ερμηνείας της εισαγωγής αυτής.

Η Angela Cinalli μελετά τους περιπλανώμενους επαγγελματίες μέσω πληροφοριών που μας δίνουν οι επιγραφές και ειδικότερα μέσω της ανάλυσης ενός αντιπροσωπευτικού παραδείγματος, του Σατύρου από τη Σάμο. Στην πρώτη φάση της έρευνας για το κίνημα των περιπλανώμενων καλλιτεχνών προσφέρει μία εκ του σύνεγγυς ανάλυση του φαινομένου με βάση τις περιοχές που παρέχουν περισσότερες μαρτυρίες (κυρίως οι Δελφοί). Έτσι διαπιστώνει ότι μία καθολική εικόνα του φαινομένου και του σημαντικού ρόλου του στη διαμόρφωση της πολιτισμικής ζωής και της ταυτότητας του ελληνιστικού χρόνου θα μπορούσε να αποκτηθεί μόνο μέσω μιας έρευνας που θα εκτεινόταν σε ευρύτερο γεωγραφικό και θεματικό πλαίσιο. Η δραστηριότητα αυτών των περιπλανώμενων καλλιτεχνών εντάσσεται σε *άγωνες*, συστατικό στοιχείο της *ἀρετῆς* σε όλο το μήκος της ελληνικής ιστορίας. Σε μία τέτοια ανάλυση, που προσφέρει λεπτή εξειδικευμένη γνώση, ξενίζει η απουσία σύνδεσης των περιπλανώμενων αυτών καλλιτεχνών με τους αοιδούς, τους ποιητές, τους μάντιες της αρχαϊκής εποχής, τους σοφιστές, τους γιατρούς, τους γλύπτες της κλασικής εποχής, και όλων αυτών με τους ομηρικούς *δημοεργούς*, που παρέχουν εξειδικευμένη εργασία στον *δήμο*, στους κατοίκους μιας περιοχής, κυρίως τους *ἀγαθούς*, έναντι αμοιβής σε είδος, και μετά την κοπή και την κυκλοφορία του νομίσματος, σε χρήμα.

Στην τέταρτη ενότητα *Διεπιστημονικές θεωρήσεις για τη μελέτη του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού*, η Λουκία Αθανασάκη, η οποία τα τελευταία δέκα έτη έχει συγγράψει πλήθος ανάλογων μελετών, εξετάζει την ευριπίδεια τραγωδία σε σχέση προς το εικαστικό περιβάλλον, και αναλύει ερμηνευτικά και μεθοδολογικά ζητήματα. Η γνώση μας για την ερμηνεία του κειμένου, για την πρόσληψή του από το ακροατήριο, και

εν γένει για το επίπεδο του πολιτισμού και της έκφρασης, πλουτίζει και εκλεπτύνεται με τέτοιες εργασίες—άλλωστε ο πέμπτος αιώνας στην Αθήνα, ιδιαίτερα το δεύτερο ήμισυ του 5ου αι., περιγράφεται ως αιώνας των εικόνων.

Ο Κώστας Βλασόπουλος υποστηρίζει ότι οι σύγχρονες θεωρίες της ιστοριογραφίας ανοίγουν μεγάλες δυνατότητες για την ανανέωση της μελέτης της αρχαιότητας. Πρώτη συνέπεια είναι η μεγέθυνση του ιστορικού πεδίου λόγω της γιγάντωσης των νέων κλάδων της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτισμικής ιστορίας. Η αναγνώριση ότι κοινωνικές ομάδες πέρα από τις ελίτ είναι ενεργά υποκειμένα της ιστορίας έμελλε να έχει δραματικές συνέπειες για τη σύγχρονη ιστοριογραφία. Οι νέες μορφές ιστοριογραφίας στράφηκαν σε νέα πεδία, όπου η παρουσία άλλων ιστορικών υποκειμένων πέρα από την ελίτ δεν ήταν τόσο αόρατη όσο στο πεδίο της πολιτικής ιστοριογραφίας. Οι γυναίκες και οι δούλοι μπορεί να είναι αόρατοι στις παραδοσιακές αφηγήσεις πολιτικής ιστορίας, όμως θα ήταν πρακτικά αδύνατο να γράψει κανείς μια ιστορία της αθηναϊκής οικογένειας ή της ρωμαϊκής οικονομίας χωρίς να τους αναφέρει συχνά. Είναι γνωστό ότι η αρχαία ελληνική λογοτεχνία είναι γραμμένη από τους *άγαθούς* για τους *άγαθούς* χωρίς αμφισβήτηση από τους *κακούς*, τουλάχιστον πριν από το τέλος του πέμπτου αιώνα. Αλλά και η κειμενική μορφή της ιστοριογραφίας θέτει άλλα προβλήματα. Με βάση τη μελέτη του Hayden White *Metahistory* (1973), το ιστορικό κείμενο μοιράζεται με τα άλλα λογοτεχνικά είδη τα σύνθετα φαινόμενα που μελετά η αφηγηματολογία. Οι ιστορικοί γίνονται όμηροι των αφηγηματικών πλοκών που επιλέγουν για να παρουσιάσουν την έρευνά τους.

Η Κατερίνα Οικονομοπούλου υποστηρίζει ότι η ερμηνεία της γραμματείας της δεύτερης σοφιστικής μέσα από τον Νέο Ιστορισμό (λέγω έλλογα ιστορισμός) οδηγεί σε παραγωγική διερεύνηση των σύνθετων στρατηγικών με τις οποίες έργα της δεύτερης σοφιστικής συνδιαλέγονται αλλά και διαμορφώνουν καθοριστικά καιρίους προβληματισμούς της εποχής τους, όπως η παιδεία και η πολιτισμική ταυτότητα. Νεο-ιστοριστικές αναγνώσεις των κειμένων της δεύτερης σοφιστικής μπορούν να προσφέρουν τη δυνατότητα γόνιμου προβληματισμού πάνω στις κοινωνικές δυναμικές με τις οποίες αυτά συνδιαλέγονται και μπορούν να οδηγήσουν σε ριζική επανεκτίμηση κειμένων τα οποία παραδοσιακά θεωρούνται δευτερεύουσας αξίας.

Η Νικολέττα Καναβού ερευνά την παρουσία των ομηρικών ηρώων στον Λουκιανό και τον Φιλόστρατο. Εκφραστές της κριτικής της αξιο-

πιστίας του Ομήρου στους συγγραφείς της δεύτερης σοφιστικής είναι σε μερικές περιπτώσεις οι ομηρικοί ήρωες, ενίοτε μάλιστα εμφανίζεται ο ίδιος ο Όμηρος να αλληλεπιδρά με τους ήρωες των επών. Οι ερωτήσεις του Απολλωνίου στον Αχιλλέα ζητούν εξηγήσεις για ασάφειες και ατέλειες της πλοκής της *Ιλιάδας* και ειδικότερα διερευνούν προθέσεις: γιατί ο ποιητής είπε την ιστορία έτσι και όχι αλλιώς, και σε τι αποσκοπούσε. Στην πραγματικότητα τα κείμενα αυτά εκμεταλλεύονται απόψεις φιλόλογων της εποχής τους, ή προγενέστερης εποχής. Ο ρόλος των ομηρικών ηρώων στα έργα των αυτοκρατορικών χρόνων είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με το ενδιαφέρον των συγγραφέων της περιόδου αυτής για σημαντικά προβλήματα ερμηνείας της ομηρικής ποίησης. Η ερμηνεία ως εσωτερική διαδικασία, καθώς και τα πολλά επίπεδα αφήγησης που αντιστοιχούν σε πολλά επίπεδα ερμηνείας, παρέχουν ένα ιδιαίτερα πρόσφορο περιβάλλον για τη θεωρία του φιλοσόφου του δικαίου Ronald Dworkin, περί λειτουργίας ερμηνευτικών πεποιθήσεων και εφαρμογής αισθητικών κριτηρίων, την οποία ακολουθεί η συγγραφέας.

Στην πέμπτη ενότητα *Διεπιστημονικές θεωρήσεις στον τομέα της Αρχαιολογίας*, ο Θεόδωρος Γιαννόπουλος εξετάζει τη διεπιστημονική αλληλεπίδραση μεταξύ προϊστορικής αρχαιολογίας και πληθυσμιακής γενετικής στο πλαίσιο της μελέτης του απώτερου παρελθόντος. Εξετάζονται ο δαρβινικός εξελικτισμός, ο μεταναστευτισμός, ο θετικισμός και ο ομοιομορφισμός, και ειδικότερα η σύνδεση της νέας ή διαδικαστικής αρχαιολογίας με τον θετικισμό, καθώς και η υπέρμετρη πρόσδεση ερευνητικών πορισμάτων της πληθυσμιακής γενετικής σε επισφαλείς αρχαιολογικές θεωρίες. Οι συγκεκριμένες έρευνες της πληθυσμιακής γενετικής που εξετάστηκαν παρουσιάζονται ως συμβατές με αντίστοιχες αρχαιολογικές ή γλωσσολογικές θεωρίες, αλλά στην πραγματικότητα είναι επιστημολογικά επηρεασμένες από αυτές. Πίσω από τις εκάστοτε επιστημονικές μεθόδους βρίσκονται πάντοτε συγκεκριμένες θεωρητικές και επιστημολογικές παραδοχές, ενίοτε όχι εξίσου σύγχρονες με τα μεθοδολογικά “επιφαινόμενά” τους.

Ο Luca Giuliani περιγράφει πώς οι κλασικοί αρχαιολόγοι έχουν εφαρμόσει τη μέθοδο της εκδοτικής κριτικής στην ελληνορωμαϊκή αρχαιολογία και στη μελέτη της αρχαίας γλυπτικής, καθώς και το τι θα μπορούσε να σημαίνει εδώ η αποκατάσταση ενός πρωτοτύπου: ειδικότερα κάνει τον διαχωρισμό μεταξύ των περιπτώσεων στις οποίες υπάρχει ένα αρχέτυπο προς αποκατάσταση και εκείνων στις οποίες δεν υπάρχει, σε δύο διαφορετικά είδη: στην ελληνική γλυπτική του 5ου αι. π.Χ. και στις ρωμαϊκές σαρκοφάγους του 2ου αιώνα μ.Χ.

Στην έκτη ενότητα *Πρόσληψη της κλασικής γραμματείας*, ο Κωνσταντίνος Σπανουδάκης εξετάζει την παρουσία του Θεοκρίτου, ειδικότερα του έβδομου ειδυλλίου, σε μεταγενέστερους ποιητές χρησιμοποιώντας παραδοσιακά φιλολογικά μέσα, τη διακειμενικότητα και την πρόσληψη, και από ποια οπτική γωνία διάβαζαν τον Θεόκριτο στην ύστερη αρχαιότητα, τόσο στην εθνική όσο και τη χριστιανική γραμματεία, καθώς και τους λόγους για τους οποίους η ποίηση του Θεοκρίτου υιοθετήθηκε ως λογοτεχνικό πρότυπο σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα.

Ο Μιχάλης Πασχάλης, ο οποίος τα τελευταία χρόνια έχει συγγράψει μονογραφίες και πολλά άρθρα στην πρόσληψη της αρχαίας ελληνικής και λατινικής φιλολογίας, πραγματεύεται την ανακάλυψη του Ομήρου στη Δύση, και ιδιαίτερα την επίδραση που είχε η αναθεώρηση από τον Πετράρχη του έπους *Africa* στην παρουσία του Ομήρου, και μάλιστα κατά πόσο ο πρωτότυπος Όμηρος εμφανίζεται στο αναθεωρημένο κείμενο, τι συνέβη με τον λατινικό Όμηρο και πώς μπορεί κανείς να διακρίνει τον έναν από τον άλλο. «Πρωτότυπος Όμηρος» είναι ο Όμηρος που γνώρισε ο Πετράρχης μέσω της λατινικής μετάφρασης των ομηρικών επών από τον Λεόντιο Πιλάτο, και με τον όρο «λατινικός Όμηρος» εννοεί κείμενα που προβάλλονται ως ομηρικά, ενώ έχουν λατινική καταγωγή, και λατινικά κείμενα που αναπλάθουν τα ομηρικά έπη. Παραμένει ζήτημα γιατί ο Πετράρχης στην όψιμη αναθεώρηση του έπους *Africa* εισήγαγε μόνο μία παραπομπή στο ομηρικό πρωτότυπο, και γιατί δεν εμπλούτισε τον διάλογο για την ποίηση και τη νέα προσωπική του σχέση με τον Όμηρο στο ένατο βιβλίο με αναφορές σε προγραμματικά χωρία των ομηρικών επών.



ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΕΠΙΤΙΜΩΝ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

**HONORARY DOCTORATE
AWARD CEREMONIES**

ΤΕΛΕΤΗ ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗΣ
ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΚΑΙ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠ. ΤΕΞΑΣ (ΩΣΤΕΝ)

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ-ΦΟΙΒΟΥ Δ. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΥ

ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΟ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

(Ρέθυμνο, 11 Οκτωβρίου 2017)

Προσφώνηση από την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής

Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

Αξιότιμε κύριε Μουρελάτε,

ΤΟ Πανεπιστήμιο Κρήτης, η Φιλοσοφική Σχολή και το Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών τιμά σήμερα την τεράστια συνεισφορά σας στη μελέτη της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας και ιδιαιτέρως της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας.

Κατά τη διάρκεια της μακράς και διακεκριμένης επιστημονικής σας σταδιοδρομίας χαράξατε νέους δρόμους και διδάξατε διαδοχικές γενεές φιλοσόφων σε όλον τον κόσμο. Σπεύδω να προσθέσω, ωστόσο, ότι χαράξατε νέους δρόμους όχι μόνο για τους μαθητές σας, αλλά και για τους κλασικούς φιλόλογους οι οποίοι εμπνέονται ιδιαίτερα από το έργο σας, το οποίο διακρίνεται για τον συνδυασμό της αναλυτικής φιλοσοφίας με τις κλασικές σπουδές.

Κλασικό παράδειγμα αυτής της προσέγγισης είναι το βιβλίο σας για τον Παρμενίδη που έχει μεταφραστεί και στα Ελληνικά με τίτλο *Οδοί της γνώσης και της πλάνης: λόγος και εικόνα στα αποσπάσματα του Παρμενίδη* και κυκλοφορεί από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Όπως είναι φανερό και από τον τίτλο του έργου αυτού, η εικονοποιία διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην ερμηνεία του φιλοσοφικού στοχασμού του Παρμενίδη. Ο συνδυασμός της αναλυτικής φιλοσοφίας με τη μελέτη του λόγου των κειμένων φαίνεται κατ' αρχάς αυτονόητη και απαραίτητη προϋπόθεση, αλλά όλοι ξέρουμε πως δεν είναι. Για τον λόγο αυτό η ενασχόλησή σας με τη γλώσσα ήταν και είναι λαμπρό παράδειγμα για τους νεότερους. Ως κλασική φιλόλογος θα ήθελα επίσης να τονίσω ότι δεν βλέπετε τη φιλοσοφική ποίηση αποκομμένη από την ευρύτερη πνευματική παραγωγή, αλλά σε συνδυασμό με τον κύριο κορμό της στην αρχαϊκή περίοδο, το ομηρικό έπος.

Με το Πανεπιστήμιο Κρήτης έχετε παλαιούς δεσμούς. Παρά ταύτα, συναντηθήκαμε για πρώτη φορά στο Austin πριν από επτά περίπου χρόνια. Χάρηκα πολύ με τη γνωριμία μας τότε. Τότε φυσικά δεν

μπορούσα να φανταστώ τη σημερινή συγκυρία, δεν είχα τρόπο να προβλέψω ότι θα εκπροσωπούσα τη Φιλοσοφική Σχολή στην τελετή της αναγόρευσής σας σε επίτιμο διδάκτορα. Χαίρομαι ιδιαίτερα λοιπόν που έχω την ευκαιρία να σας υποδεχθώ στη Φιλοσοφική Σχολή από τη θέση αυτή, συγχαίρω το Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών για την εξαιρετική πρωτοβουλία του και σας καλωσορίζω, κύριε Μουρελάτε, στη Σχολή μας ως Επίτιμο Διδάκτορα της Φιλοσοφίας.

Καλώς ορίσατε στη Σχολή μας!



Στιγμιότυπο από την τελετή αναγόρευσης του καθηγητή φιλοσοφίας και κλασικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Τέξας (Ωστεν) Αλέξανδρου-Φοίβου Δ. Μουρελάτου σε Επίτιμο Διδάκτορα του Πανεπιστημίου Κρήτης (11η Οκτ. 2017). Εικονίζονται οι Κωνσταντίνος Σπανουδάκης, Φοίβος Μουρελάτος και Λουκία Αθανασάκη



Ἐπαινος (*laudatio*) του καθηγητή Αλέξανδρου-Φοίβου Μουρελάτου

Χλόη ΜΠΑΛΛΑ

ΜΕ ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ χαρά και τιμή παρουσιάζω στην ακαδημαϊκή κοινότητα του Πανεπιστημίου Κρήτης, καλωσορίζοντάς τον με την ιδιότητα του επίτιμου διδάκτορα που του απονέμεται σήμερα, τον Φοίβο Μουρελάτο, ομότιμο καθηγητή φιλοσοφίας και κλασικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Τέξας/Ωστεν. Ο Αλέξανδρος Φοίβος Διονυσίου Μουρελάτος, γνωστός στους περισσότερους φίλους του στην Ελλάδα με το δεύτερό του όνομα, ως Φοίβος, αποφοίτησε από το Κολλέγιο Αθηνών το 1955 και ξεκίνησε τις προπτυχιακές του σπουδές στο Πανεπιστήμιο Γιέηλ των ΗΠΑ, με υποτροφία αυτού του πανεπιστημίου αλλά και, από την ελληνική πλευρά, του Ιδρύματος Φούλμπραϊτ. Αρχική του πρόθεση ήταν να στραφεί προς την ιατρική—ύστερα από έναν, υποχρεωτικό, για το αμερικανικό σύστημα, πρώτο κύκλο σπουδών—, όμως στο τέταρτο έτος τον κέρδισε η φιλοσοφία, κι έτσι συνέχισε στο Γιέηλ με μεταπτυχιακές σπουδές σε αυτό το αντικείμενο. Κατά τη σύνταξη της διδακτορικής του διατριβής ευτύχησε να έχει επιβλέποντα καθηγητή τον Γουίλφριντ Σέλλαρς, έναν από τους σπουδαιότερους συστηματικούς φιλοσόφους της Αμερικής του εικοστού αιώνα.

Υπό την επίδραση του επιβλέποντα καθηγητή του και του κυρίαρχου ρεύματος της αναλυτικής φιλοσοφίας, ο Μουρελάτος στη διατριβή του επιχείρησε να ερμηνεύσει τη σκέψη του Παρμενίδη συγκρίνοντας ιδέες του Καντ, του Βίτγκενσταϊν, καθώς και του ίδιου του Σέλλαρς. Το κείμενο αυτής της διατριβής δεν δημοσιεύτηκε· αλλά με την παρότρυνση και ενθάρρυνση του Γρηγόρη Βλαστού ο Μουρελάτος συνέταξε μια νέα μελέτη της φιλοσοφίας του Παρμενίδη, αυτή τη φορά αντλώντας και από τις ομηρικές σπουδές, προκειμένου να αξιοποιήσει, πέρα από το φιλοσοφικό περιεχόμενο, και τη μορφή του ποιήματος, δηλαδή το ομηρικό δακτυλικό εξάμετρο. Αυτός ο «*δεύτερος πλοῦς*» του ερευνητή ολοκληρώθηκε με τη δημοσίευση το 1970 της εμπειριστατωμένης μελέτης του *The Route of Parmenides: A Study of Word Image and Argument in the Fragments* (Yale University Press, με επανέκδοση σε αναθεω-

ρημένη και περιεκτικότερη μορφή το 2008 από τον οίκο Parmenides Publishing). Από το 2002 η πρώτη έκδοση είναι διαθέσιμη και στα νέα ελληνικά, στην εξαιρετική μετάφραση του Σπύρου Α. Μοσχονά, από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, με τον τίτλο: *Οδοί της γνώσης και της πλάνης: λόγος και εικόνα στα αποσπάσματα του Παρμενίδη*.

Ο συγγραφέας υπογραμμίζει τη φιλοσοφική σημασία του αφηγηματικού σχήματος που χρησιμοποιείται από τον Παρμενίδη: το ταξίδι ενός *κούρου*, ενός νεαρού άντρα, προς τη θεά, που του υπόσχεται να τον καθοδηγήσει, με όρους, θα λέγαμε, λογικής αναγκαιότητας, να αποκλείσει τον δρόμο του *ούκ ἔστι* και να δεχτεί ότι ο μόνος βέβαιος δρόμος που μπορεί να ακολουθήσει είναι ο δρόμος που ορίζει ότι *ἔστι/ἔστί*. Μεγάλο μέρος αυτής της μελέτης αφορά φυσικά το απόσπασμα 8 του ποιήματος του Παρμενίδη, και αφιερώνεται στην παρουσίαση και την κριτική αποτίμηση των διαφορετικών ερμηνειών που έχουν δοθεί στο «*ἔστι/ἔστί*» του Παρμενίδη, την πιο συνηθισμένη ίσως λέξη της γλώσσας, που ακριβώς χάρη στον Παρμενίδη μετατρέπεται από λέξη καθημερινή σε τεχνικό όρο, και έκτοτε εισάγεται στο λεξιλόγιο της φιλοσοφίας ως το βασικότερο λήμμα της. Το βιβλίο φωτίζει με πρωτότυπο τρόπο και το, περισσότερο παραμελημένο, δεύτερο μέρος του ποιήματος, που αφορά, σύμφωνα με τη διατύπωση του Μουρελάτου, τις «*οδούς της πλάνης*». Από αυτό το τμήμα του βιβλίου θα ήθελα να απομονώσω την προσπάθεια του Μουρελάτου να απαλλάξει την *πειθῶ* από τις αρνητικές συνδηλώσεις της (οι οποίες κυριάρχησαν μόνον ύστερα από το “*διαζύγιο*” φιλοσοφίας και ρητορικής τον τέταρτο αιώνα π.Χ.), με βάση το αρχαιότερο σημασιολογικό πλέγμα που συνδέεται κυρίως με την πιο ουδέτερη, επιτελεστική σημασία του «*πείθω*» (με την έννοια δηλαδή του «*καταφέρνω χωρίς βία κάποιον να δεχτεί ή να πράξει κάτι*»). Η πρωτοποριακή μελέτη του Μουρελάτου για τον Παρμενίδη αναδεικνύει την αξία που μπορεί να έχει η εφαρμογή των εργαλείων της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας στην κατανόηση των αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων, αξιώνοντας με αυτόν τον τρόπο και την ένταξή τους τόσο στα ακαδημαϊκά προγράμματα φιλοσοφικών σπουδών όσο και στην “*ατζέντα*” της σύγχρονης φιλοσοφικής έρευνας.

Ο Μουρελάτος αναγνωρίζεται διεθνώς ως φιλόσοφος εκπαιδευμένος με τα εργαλεία της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας, με έμφαση στη φιλοσοφική γλωσσολογία, τη μεταφυσική, και την ιστορία των επιστημών. Συγκεκριμένα σημειώνω ότι η πρωτότυπη διάκριση που εισηγήθηκε ανάμεσα σε *events*, *processes* και *states*, με αρχική δημοσίευσή της στο περιοδικό *Linguistics and Philosophy* το 1978 και κατόπιν με

δύο ανατυπώσεις σε συλλογικούς τόμους,¹ συνιστά πλέον μέρος του εννοιολογικού οπλοστασίου τόσο των φιλοσόφων όσο και των γλωσσολόγων. Είναι επίσης γνωστός ως ερευνητής της αρχαίας φιλοσοφίας και επιστήμης, με ιδιαίτερο ενδιαφέρον όχι μόνο για τους Προσωκρατικούς αλλά και για την αστρονομία και κοσμολογία του Πλάτωνα. Ακόμη, η έρευνά του στρέφεται συχνά στην αρχική συγκρότηση των βασικών φιλοσοφικών εννοιών, όπως είναι η ανακάλυψη της μορφής, ή του *καθόλου/universal*, αλλά και η ίδια η έννοια της επιστήμης.

Δύο συλλογικοί τόμοι που επιμελήθηκε ο Μουρελάτος συνιστούν έργα αναφοράς στο θεματικό τους πεδίο. Ο πρώτος από αυτούς, με τίτλο *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays, Modern Studies in Philosophy*, εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1974, για να γνωρίσει μια δεύτερη έκδοση από το Princeton University Press το 1993, ενώ κυκλοφόρησε το 1998 σε νεοελληνική μετάφραση της Φωτεινής-Φοίβης Γ. Τσιγκάνου και άλλων, σε μια άρτια επιμελημένη έκδοση (δύο τόμοι, 759 σελίδες), η οποία δυστυχώς είναι πια δυσεύρετη στα βιβλιοπωλεία.² Ο δεύτερος, σε συνεργασία με τους Edward N. Lee και Richard Rorty, είναι μια εξαιρετικά γνωστή συλλογή δοκιμίων προς τιμήν του Γρηγόρη Βλαστού, ενός ανθρώπου που συνέβαλε ίσως όσο κανείς άλλος στην καθιέρωση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στα σύγχρονα προγράμματα σπουδών στις αγγλόφωνες χώρες. Με τίτλο *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, η συλλογή κυκλοφόρησε το 1973 ως συμπλήρωμα του έγκριτου περιοδικού *Phronesis*, αλλά και συγχρόνως από δύο εκδοτικούς οίκους³ ως αυτόνομος τόμος.

Δείγμα της πιο πρόσφατης δουλειάς του τιμώμενου στο πεδίο της πρώιμης φιλοσοφίας θα ακούσουμε στην ομιλία του απόψε, με τίτλο «Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: πρωτοπόρος στη φιλοσοφική κριτική του ανθρωπομορφισμού», με συνέχεια και συζήτηση αύριο, σε σεμινάριο του μεταπτυχιακού μας προγράμματος.

¹ “Events, Processes, and States,” *Linguistics and Philosophy*, 2 (1978), 415–34. Ανατύπωση και σε βελτιωμένη μορφή στη συλλογή Philip J. Tedeschi και Annie Zaenen, επιμ., *Tense and Aspect* [= *Syntax and Semantics*, 14 (1981)], New York: Academic Press, 1981, 191–212· επίσης, στη συλλογή Roberto Casati και Achille C. Varzi, επιμ., *Events*, The International Research Library of Philosophy, 15, Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Co. και Brookfield, VT: Dartmouth Publishing, 1996, 457–76.

² Στη σειρά: Βιβλιοθήκη Στοχασμού και Τέχνης, υπό τη διεύθυνση του Δημήτρη Ν. Λαμπρέλλη, Ευρωσπουδή/Εκπαιδευτήρια «Κωστέα Γείτονα». Εκτός από τα δεκαοκτώ δοκίμια που μεταφράστηκαν από τη Φ. Γ. Τσιγκάνου, τρία είναι ανατυπώσεις μεταφράσεων, αντίστοιχα, από τους Ν. Γιανναδάκη, Σ. Α. Μοσχονά, και Γ. Τζαβάρα.

³ Royal van Gorcum (Ολλανδία) και Humanities Press (Η.Π.Α.).

Η τωρινή επίσκεψη του Φοίβου Μουρελάτου στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών συνεχίζει μια μακρά περίοδο συνεργασίας, η οποία ξεκίνησε επί των ημερών των συναδέλφων μας Μυρτώς Δραγώνα-Μονάχου και Βασίλη Κάλφα, που με ενθουσιασμό τον κάλεσαν να διδάξει ως επισκέπτης καθηγητής για πρώτη φορά το 1998, στηρίζοντας έτσι την πλούσια δραστηριότητα του μεταπτυχιακού μας προγράμματος. Ελπίζουμε ότι ο ίδιος θα βρει το περιβάλλον γνώριμο και θα εκτιμήσει το αποτύπωμα που άφησε τότε, καθώς οι φοιτητές μας εξακολουθούν να ενδιαφέρονται ιδιαίτερα για την πρώιμη φιλοσοφία και επιστήμη, με την καθοδήγηση του συναδέλφου Αντρέι Λέμπεντεφ, ο οποίος, και με τη θερμή υποστήριξη του καθηγητή Μουρελάτου, στο μεταξύ προστέθηκε στο δυναμικό μας.

Η διπλή ερευνητική υπόσταση του τιμώμενου—συνδυασμός των διαδρομών του στη φιλοσοφία και στις κλασικές σπουδές—αποτυπώνεται στον ηγετικό του ρόλο σε ένα από τα πρώτα διεπιστημονικά προγράμματα αρχαίας φιλοσοφίας στις ΗΠΑ. Αναφέρομαι στο Joint Classics–Philosophy Graduate Program in Ancient Philosophy του Πανεπιστημίου του Τέξας/Ωστεν, ένα πρόγραμμα που επιτρέπει στους φοιτητές να μελετήσουν το αντικείμενο τόσο από την πλευρά (και από το ακαδημαϊκό τμήμα) της φιλοσοφίας όσο και από την πλευρά (και το αντίστοιχο τμήμα) των κλασικών σπουδών. Οπωσδήποτε δεν είναι τυχαίο πως αυτό το διεπιστημονικό πρόγραμμα στο Ωστεν έχει αποβεί φυτώριο για την παραγωγή ορισμένων από τους σημαντικότερους ερευνητές του αντικείμενου αυτού στον 20ό και τον 21ο αιώνα. Πέρα δηλαδή από τις ακαδημαϊκές επιτυχίες που είχε ο ίδιος, ο Μουρελάτος ξεχωρίζει ως δάσκαλος, εμπνευστής και καθοδηγητής πολλών νέων ανθρώπων που υπηρετούν σήμερα με υψηλότερες αξιώσεις το αντικείμενο της αρχαίας φιλοσοφίας. Επέβλεψε πάνω από είκοσι διδακτορικές διατριβές, ορισμένες από τις οποίες έλαβαν τιμητικές διακρίσεις. Γεύση της γενναιοδωρίας του στη διδασκαλία έχουν απολαύσει και οι φοιτητές του Πανεπιστημίου Κρήτης κατά τα τρία ακαδημαϊκά εξάμηνα που φιλοξενήθηκε εδώ, παροτρύνοντας και βοηθώντας ορισμένους από αυτούς να συνεχίσουν τις σπουδές τους σε έγκριτα προγράμματα στο εξωτερικό.

Ως αναγνώριση της συμβολής του στην αρχαία φιλοσοφία, οι συνάδελφοί του στο Πανεπιστήμιο του Τέξας/Ωστεν οργάνωσαν το 1998 ένα συνέδριο προς τιμήν του. Από αυτό το συνέδριο προέκυψε το 2002 ο τιμητικός τόμος *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, που επιμελήθηκαν δύο από τους γνωστότερους μαθητές του, ο Victor Caston και ο Daniel Graham.⁴ Πολύ πιο πρόσφατα, μια

⁴ Έκδοση στο Alderson, Hampshire της Αγγλίας, από τον οίκο Ashgate Publishing Co.

νεότερη γενιά μαθητών αλλά και ερευνητές που συνεργάστηκαν με τον Μουρελάτο κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες συνέβαλαν στην έκδοση αφιερώματος, με ευρύτερο θεματικό φάσμα αυτή τη φορά, που πρόκειται να εκδοθεί ως διπλό τεύχος του περιοδικού *Philosophical Inquiry*.⁵ Τόσο τα περιεχόμενα αυτών των τόμων όσο και οι συντελεστές τους, δείχνουν την εμβέλεια και την επίδραση που είχε το έργο του Μουρελάτου στη διεθνή επιστημονική κοινότητα. Αλλά δείχνουν επίσης ότι πολλοί από τους μαθητές του, καταξιωμένοι πια σε διάφορα ακαδημαϊκά ιδρύματα, συμβάλλουν με τη σειρά τους στην έρευνα της αρχαίας φιλοσοφίας.

Ο σημερινός τιμητικός τίτλος βεβαίως δεν είναι ο μόνος που έχει απονεμηθεί στον Μουρελάτο στη διάρκεια της πλούσιας σταδιοδρομίας του. Επιλεκτικά αναφέρω την εκλογή του το 1999 και αναγόρευσή του το 2000 σε αντεπιστέλλον μέλος της Ακαδημίας Αθηνών αλλά και μια συναισθηματικά πιο φορτισμένη διάκριση που, νομίζω, ο ίδιος θα ήθελε να ακουστεί απόψε: το 2011 ανακηρύχτηκε επίτιμος πολίτης του δήμου της Ascea στην επαρχία Campania της Νοτίου Ιταλίας. Πρόκειται, όπως ίσως μαντεύετε, για τον γεωγραφικό και ιστορικό διάδοχο της ελληνικής αποικίας που ονομάστηκε *Ύελη*, *Velia* στη ρωμαϊκή εποχή, πιο γνωστή ως *Έλεα* στην αττική διάλεκτο· δηλαδή του τόπου και της πόλης των ελεατών φιλοσόφων Παρμενίδη και Ζήνωνα.

Όπως συμβαίνει με πολλούς Έλληνες της ακαδημαϊκής διασποράς, οι επισκέψεις του στην πατρίδα, αν και συστηματικές, είναι περιορισμένες. Ως Alexander Mourelatos, ή Alex Mourelatos, ρίζωσε ουσιαστικά στη δεύτερή του πατρίδα, και ειδικά στο «Αυγουστίνιον», όπως του αρέσει να αποδίδει ελληνικά το «Austin», το όνομα της πρωτεύουσας του Τέξας—που ετυμολογικά προέρχεται από παλαιά βρετανική σύντμηση του ονόματος «Augustine». Είχα την τύχη να επισκεφτώ αυτή την πόλη και το μεγάλο της πολιτειακό πανεπιστήμιο, το οποίο, χάρη και στον Μουρελάτο ξεχωρίζει στις ανθρωπιστικές επιστήμες, και να διαπιστώσω κάτι που και ο ίδιος συχνά τονίζει: το Ωσταν και η κεντρική περιοχή του Τέξας, με τους λόφους, το θερμό κλίμα, τα φιλόξενα νερά που επιτρέπουν το κολύμπι όλο τον χρόνο, και τη μεσογειακή βλάστηση, θυμίζουν έντονα το ελληνικό τοπίο. Έχοντας εγκατασταθεί σε αυτή την πόλη το 1965, με την πρώτη του σύζυγο, Linda Jean Orpen, εξακολούθησε να διαμένει και μετά τη συνταξιοδότησή του εκεί, με τη δεύτερη σύζυγό του, Olive Glaeser Forbes, την παρουσία της οποίας ιδιαίτερα χαίρομαστε να έχουμε στην αποψινή τελετή.

⁵ Τόμος 43, τεύχη 1 και 2, χειμώνας–άνοιξη του 2019, 280 σελίδες.

Ουσιαστική αλλά και συμβολική αξία έχει το γεγονός ότι ο γιος και η κόρη του Γρηγόρη Βλαστού επέλεξαν να δωρίσουν και να εναποθέσουν το μεγάλο αρχείο του πατέρα τους στο Πανεπιστήμιο του Τέξας/ Ώστεν, ειδικά στο Harry Ransom Center, ίδρυμα του πανεπιστημίου διεθνώς γνωστό για την τεχνογνωσία και τον πλούτο του σε συλλογές αρχαιακού υλικού.⁶ Καθοριστικός υπήρξε ο ρόλος του τιμώμενου στην εγκατάσταση και την οργάνωση αυτού του πλούσιου αρχείου στο Ώστεν, αλλά και στην προβολή του. Ύστερα από δική του παρότρυνση, μια σημαντική επιλογή από κείμενα αυτού του αρχείου πρόκειται να δημοσιευτεί με την επιμέλεια του Χάρη Πλατανάκη, απόφοιτου του πανεπιστημίου μας, μαθητή του Μουρελάτου την εποχή που δίδαξε εδώ. Τιμώντας τον δάσκαλό του, αλλά και το δικό μας Πανεπιστήμιο, ο Χάρης, εκλεγμένος πια επίκουρος καθηγητής στο ΕΚΠΑ, είναι παρών σε αυτή την τελετή.

Στο βιογραφικό του ο Μουρελάτος αναφέρει ότι, παράλληλα με τις γυμνασιακές του σπουδές στην Ελλάδα, φοίτησε από το 1951 μέχρι το 1954 και στο Ωδείο Αθηνών, όπου ήταν μαθητής του Σωκράτη Ζαργάνη στο φλάουτο και του Μενέλαου Παλλάντιου στην αρμονία και τη θεωρία της μουσικής. Το σημειώνω αυτό γιατί η γνώση και η αγάπη της μουσικής είναι ένα σημαντικό στοιχείο της ταυτότητας του τιμώμενου. Η μητέρα του, Έλια Βουτσαρά, ήταν πτυχιούχος στο πιάνο, με Α΄ Βραβείο, του Εθνικού Ωδείου, και στην περίοδο 1950–1980 είχε συχνή συμμετοχή σε συγκροτήματα μουσικής δωματίου, ενίοτε και με έκτακτη συμμετοχή του γιου της. Ο ίδιος, εκτός από την αγάπη και την επίδοσή του στο φλάουτο, κληρονόμησε από τον πατέρα του το γνωστό επτανησιακό πάθος για την όπερα.

Ένας σπουδαίος δάσκαλος, ένας σπάνιος επιστήμων, και αναγεννησιακού τύπου διανοούμενος, έχει έτσι κάθε χάρισμα των Μουσών. Είναι βαθιά τιμή μας να τον υποδεχόμαστε σήμερα στην ακαδημαϊκή κοινότητα του Πανεπιστημίου Κρήτης. Ελπίζουμε να συνεχίσει να μας επισκέπτεται συχνά, και να αγναντεύει από τη βιβλιοθήκη μας τη θάλασσα, που τόσο αγαπάει.



⁶ Για το περιεχόμενο του Αρχείου Βλαστού και την πρόσβαση σε αυτό, βλ. Alexander P. D. Mourelatos, “The Gregory Vlastos Archive at the Harry Ransom Center of The University of Texas at Austin,” *Philosophical Inquiry*, 40 (2016), 113–25.

Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: πρωτοπόρος στη φιλοσοφική κριτική του ανθρωπομορφισμού

Αλέξανδρος-Φοίβος Δ. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ

Ο ΡΟΣ «ανθρωπομορφισμός» συχνά αναφέρεται στην τάση να αποδίδουμε ανθρώπινα χαρακτηριστικά είτε στη θεότητα, ή σε ζώα (και κατ' επέκτασιν σε όλα τα έμβια όντα), ή σε φυσικά φαινόμενα. Χρησιμοποιείται και γενικότερα για να χαρακτηρίσει ένα εννοιολογικό σχήμα που, σε σημεία στα οποία κανονικά θα έπρεπε να αναφέρεται σε πράγματα άψυχα ή σε οντότητες αφηρημένες, «αθροπομορφίζει». Προσέξτε την αλυσίδα διαζευκτικών που χρησιμοποίησα. Γιατί δείχνει αμέσως ότι ο ανθρωπομορφισμός εκδηλώνεται σε πολλά πλαίσια και σε πολλές βαθμίδες. Και συγκεκριμένα ο λόγος για «βαθμίδες» μας προκαλεί να προσδιορίσουμε τους τύπους έντονου ή ακραίου ανθρωπομορφισμού, έτσι ώστε κατά τη σύγκριση να μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τους μετριότερους ή ηπιότερους τύπους, και βέβαια την αντίθεση ή την κριτική στον ανθρωπομορφισμό.

Στην ελληνική παράδοση, η Θεογονία του Ησιόδου προσφέρει το πιο οφθαλμοφανές και ιστορικά γόνιμο παράδειγμα ακραίου ανθρωπομορφισμού. Το σύμπαν ολάκερο εκλαμβάνεται εννοιολογικά σαν μια κοινωνία εμβίων όντων, τα περισσότερα από τα οποία έχουν ανθρωποειδή συμπεριφορά, ακόμη και αν δεν έχουν σχήμα ανθρωποειδές αλλά μοιάζουν στο σώμα με ζώα—ή ήμερα, ή άγρια που είναι γνωστά στον άνθρωπο, ή άλλα που έχουν σώμα υβριδικό και τερατώδες. Όλα τους χωρίς εξαίρεση έχουν γεννηθεί, ακόμη και η τετράδα των πρωτογόνων: Γαία, Ουρανός, Χάος, και Έρως (το Χάος είναι το «χάσμα» ή το διάστημα που χωρίζει τη Γη από τον Ουρανό). Στη μυθολογική αφήγηση του Ησιόδου, η κοσμο-γονία ταυτίζεται με τη θεο-γονία, εφόσον όλες οι γενεές που ακολούθησαν την τετράδα των πρωτογόνων έρχονται στον



Ο καθηγητής Αλέξανδρος-Φοίβος Μουρελάτος στο βήμα

κόσμο με γέννηση—αν και όχι πάντοτε ύστερα από συνουσία γονέων— και σταδιακά συγκροτούν όλα τα άλλα μέλη, όλους τους τομείς, και όλες τις δυνάμεις του φυσικού κόσμου, γεμίζοντας το σύμπαν με όντα αθάνατα. Διχόνοια και έριδες ανάμεσα στα θεϊκά όντα εκδηλώνονται σχεδόν αμέσως, και το μοτίβο διαμάχης μεταξύ αρχαιότερων και νεότερων θεών δεσπόζει στην αφήγηση. Εκείνο που εμφανώς απουσιάζει στην ησιοδική αφήγηση είναι η πράξη δημιουργίας, δηλ. η συγκρότηση του κόσμου από πλάστη θεό. (Ως γνωστόν, η αρχαία ελληνική παράδοση σ' αυτό το θέμα διαφέρει σημαντικά από τις κοσμογονίες των γειτονικών αρχαίων πολιτισμών της Μέσης Ανατολής.) Τελευταία γενεά στην ησιοδική *Θεογονία* είναι η γενεά των ολυμπίων θεών, που, με φωτισμένο δυνάστη τον Δία, συμπληρώνουν τον κόσμο με τη δημιουργία του ανθρώπινου γένους. Αλλά το σύμπαν παραμένει μια κοινωνία εμβίων όντων που εν μέρει συνεργάζονται και εν μέρει βρίσκονται σε ανταγωνισμό ή και σε διαμάχη.

Στη νεότερη δυτική παράδοση, ο George Berkeley, επίσκοπος της ιρλανδικής Εκκλησίας τον 18ο αιώνα, είναι, κατά τη γνώμη μου, ο φιλόσοφος που συνέθεσε το πιο ακραίο σχήμα φιλοσοφικού ανθρωπομορφισμού. Η σύντομη περίληψη της φιλοσοφίας του Berkeley που αμέσως σας παραθέτω μπορεί αρχικά να σας φανεί παρεκβατική. Αλλά στην πρόοδο της ομιλίας μου θα εκτιμηθεί, ελπίζω, η παραδειγματική της χρησιμότητα. Στην οντολογία του Berkeley τα μόνα όντα είναι πνεύματα ή ψυχές. Άπειρες δυνάμεις έχει μόνο ένα πνεύμα, ο θεός, που ειδικότερα έχει τη δύναμη να εντυπώνει στις συνειδήσεις όλων των πεπερασμένων πνευμάτων, δηλαδή σε όλους τους ανθρώπους, εμπειρικές αισθήσεις—οτιδήποτε ο κάθε άνθρωπος βλέπει, ακούει, γεύεται, οσφραίνεται, και γενικά αισθάνεται κάθε στιγμή στην όλη εξέλιξη της ζωής του. Εκτός από την παθητική ικανότητα να δέχονται τις εμπειρικές αισθήσεις που προβάλλονται από τον θεό, τα πεπερασμένα πνεύματα έχουν βέβαια την ενεργητική ικανότητα να σκέπτονται και να συνθέτουν δικές τους έννοιες. Αλλά αυτή ακριβώς η τόσο γνωστή σε κάθε άνθρωπο ενεργητική ικανότητα του πνεύματος γίνεται στον Berkeley η βάση για να συλληφθεί, σε νοητική μεγέθυνση, η άπειρος δημιουργική δύναμη του θεού. Εμείς τα πεπερασμένα όντα μπορούμε να θέσουμε σε ενέργεια μόνο τον τύπο των ιδεών που είναι οι ατομικές μας σκέψεις. Αλλά ο θεός έχει τη δύναμη να ενεργοποιεί στην κάθε ανθρώπινη συνείδηση τον άλλο πιο έντονο και πιο εναργή τύπο ιδεών, που είναι οι αισθητικές εμπειρίες. Έτσι το σύμπαν και η όλη δημιουργία και πλάση του θεού είναι κάτι απόλυτα εύληπτο και οικείο στον άνθρωπο: τίποτε

άλλο παρά εμπειρικές αισθήσεις και σκέψεις. Όσο δε για τις θεωρίες των επιστημόνων της φυσικής και της κοσμολογίας, όπως είναι οι θεωρίες του Νεύτωνα, ο Berkeley τις βλέπει απλά ως αλγορίθμους που μας επιτρέπουν να συλλάβουμε τις σειρές και τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους ο θεός προβάλλει τις αισθητικές εμπειρίες, κι έτσι μας επιτρέπει να κάνουμε προγνώσεις για το πότε και πώς ο θεός κάποτε θα προβάλλει κάποιες ή άλλες αισθητικές εμπειρίες στο μέλλον.

* * *

Επιστρέφω τώρα στον Ησιόδο και στις απαρχές του φιλοσοφικού στοχασμού. Το ανθρωπομορφικό σχήμα του Ησιόδου ανασκευάζεται σε πολλά σημεία από τους στοχαστές της Μιλήτου που θεωρούνται οι πρώτοι φιλόσοφοι: από τον Θαλή, τον Αναξίμανδρο, και τον Αναξίμενη. Ωστόσο είναι φανερό ότι οι τρεις Μιλήσιοι δεν έχουν απελευθερωθεί από τη μέγγενη του ανθρωπομορφισμού. Για τον Θαλή έχουμε μαρτυρίες ότι πίστευε πως όλα τα όντα είναι έμψυχα. Ο Αναξίμανδρος μιλάει για κοσμικές *δυνάμεις*, όπως *τὸ θερμόν, τὸ ψυχρόν, τὸ ξηρόν, τὸ ὑγρόν*, οι οποίες ασκούν *ἀδικίας* η μια στην άλλη και πρέπει να αποδώσουν *τίσιν τῆς ἀδικίας* όταν παραβαίνουν τα εποχικά τους όρια. Ο κοσμικός *ἀήρ* του Αναξίμενου σχηματίζει το τεράστιο πλήθος των ουσιών στον κόσμο *κατὰ τινὰ πύκνωσιν καὶ πάλιν ἀραίωσιν*. Αλλά στο απόσπασμα 2 φαίνεται ο Αναξίμενης να εἶπε κατὰ λέξιν:

οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει.

Προκαλεί μεγάλη έκπληξη πώς, σε αυτό το φόντο θεο-κοσμογονίας του Ησιόδου και επιζώντος ανθρωπομορφισμού στις θεωρίες των Μιλησίων, εμφανίστηκε πολύ νωρίς και χωρίς ούτε προμηνύματα ούτε οποιεσδήποτε προδιαγραφές η πρώτη φιλοσοφική επίθεση στον ανθρωπομορφισμό. Η επίθεση είναι καταμέτωπη κι αποφασιστική, και είναι από τις πιο έντονες που έχουν ποτέ εκφραστεί. Εξαπολύεται στο δεύτερο μισό του έκτου αιώνα από έναν από τους πιο λαμπρούς αστέρες του ελληνικού διαφωτισμού, τον ποιητή, κριτικό των κοινωνικών ηθών, και φυσικό φιλόσοφο, Ξενοφάνη τον Κολοφώνιο. Η καθιερωμένη αναφορά στην καταγωγή του είναι λίγο παραπλανητική. Ναι μεν γεννήθηκε και ανατράφηκε στον Κολοφώνα της Ιωνίας, αλλά νέος μετανάστευσε στο Greek West της Σικελίας και της νοτίου Ιταλίας, και είναι εκεί που απέκτησε φήμη. Τα σύγχρονά μας βιβλία ιστορίας της φιλοσοφίας ανα-

φέρουν κυρίως την αντίθεση του Ξενοφάνους στα στοιχεία ανθρωπομορφισμού που υπάρχουν στην παραδοσιακή ελληνική θρησκεία. Αλλά το δικό μου επιχείρημα είναι ότι η αντίθεση του Ξενοφάνους στον ανθρωπομορφισμό έχει πολύ ευρύτερο εκτόπισμα. Πάντως σωστό και αρμόζον είναι να ανατρέξουμε πρώτα στο σχετικά πιο γνώριμο θέμα της κριτικής που ασκεί ο Ξενοφάνης στις θρησκευτικές πίστεις και πράξεις.

* * *

Ο Ξενοφάνης ελέγχει με αυστηρότητα τις δοξασίες των Ελλήνων, αλλά στην ουσία γενικά των ανθρώπων, για τους θεούς (απόσπ. Β14):

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Πιστεύουν οι θνητοὶ πως οι θεοὶ γεννιώνται,
και ὅτι ἔχουν ἔνδυμα, φωνή, και σώμα ἴδια με τα δικά τους
(δηλ. των θνητῶν).

Θεωρεῖ παράλογη αλλά και σκανδαλώδη την ιδέα ὅτι οι θεοὶ ασκούν πράξεις ανήθικες και πράξεις ἀπάτης μεταξύ τους (απόσπ. Β11 και Β12):

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

ὡς πλεῖστ' ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Και το υπερθετικό *πλεῖστα* στο δεύτερο ἀπόσπασμα οπωσδήποτε συνδέεται συντακτικά και με το *ἔργα* και με το *ἀθεμίστια*. Ο Ξενοφάνης κρίνει ὅτι οι θεοὶ, στην ανθρώπινη αντίληψη, ξεπερνάνε τους θνητούς ὄχι μόνο στον αριθμὸ ἀνῆθικων πράξεων αλλά και στον βαθμὸ της αισχροτήτας.

Με την ἴδια αυστηρότητα κρίνει ὅτι ἕνας ποιητῆς ἢ ραψωδός δεν πρέπει ποτέ να υμνεῖ βία και πολέμους μεταξύ θεϊκῶν ὄντων (απόσπ. Β1.22-23):

οὔτι μάχας διέπων Τιτῆνων οὐδὲ Γιγάντων
οὐδέ <τε> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων...

* * *

Αλλά ο Ξενοφάνης δεν περιορίζεται σε αρνητική κριτική των δοξασιών για τους θεούς· προσφέρει μια νέα, θετική, και ρηξικέλευθη σύλληψη της έννοιας του θεού. Η σύλληψη αυτή διαρθρώνεται σε μια σειρά κειμένων που μας παραδόθηκαν χωρισμένα, αλλά τα παραθέτω σαν να αποτελούν συνεχές κείμενο:

(B23) εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔδ' ἐ νόημα.

(B24) οὔλος ὄρα, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει.

(B26) αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὔδέν,
οὔδ' ἐ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

(B25) ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

(B23) Ένας θεός υπάρχει, που στη σύγκριση είτε με θεούς είτε μ' ανθρώπους είναι μέγιστος./ σε τίποτα δεν μοιάζει στους θνητούς, ούτε στο σώμα του ούτε στο πνεύμα του.

(B24) Ολάκερός του βλέπει, ολάκερός του αντιλαμβάνεται, κι ολάκερός του ακούει.

(B26) Και παραμένει πάντοτε στον ίδιο τόπο, χωρίς διόλου να μετατοπίζεται./ κι ούτε του πρέπει να μετακινείται άλλοτε εδώ κι άλλοτε εκεί.

(B23) Αλλά αμέτοχος στον μόχθο, δονεί και σείει τα πάντα με τη σκέψη του πνεύματός του.

Ένας σημερινός ερμηνευτής ίσως θα παρατηρούσε αμέσως ότι ο Ξενοφάνης εδώ γλιστράει στον ανθρωπομορφισμό, εφόσον συλλαμβάνει τον θεό όχι σαν μια κοσμική δύναμη αλλά ως οντότητα που έχει χαρακτηριστικά προσώπου, συγκεκριμένα που έχει πνεύμα και λειτουργίες των αισθήσεων. Θα επιστρέψω αργότερα σε αυτή την κριτική, καθώς η αξιολόγησή της απαιτεί να έχουμε πρώτα εξερευνήσει τη φυσική και την κοσμολογία του Ξενοφάνους.

* * *

Από την εποχή του Ομήρου και του Ησιόδου, και σίγουρα και από πολύ παλαιότερα, οι αρχαίοι Έλληνες είχαν απονείμει την ιδιότητα της θεότητας όχι μόνο στις γνωστές προσωπικότητες του ελληνικού πανθέου αλλά επίσης στα ουράνια φαινόμενα και σώματα. Και αξίζει να σημειωθεί ότι η αρχαϊκή κατηγορία ουράνιων σωμάτων και φαινομένων συμπεριλαμβάνει διάφορα που αργότερα θεωρήθηκαν όχι αστρονομικά

αλλά ατμοσφαιρικά και μετεωρολογικά. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, ο ήλιος είναι ο θεός *Υπερίων*, δηλ. ο *ὑπὲρ ἰών*, αυτός που διανύει ψηλά καθημερινό ταξίδι προσφέροντας φως και θερμότητα στα γήινα όντα. Το φεγγάρι, η θεά *Σελήνη*, παίζει καίριο ρόλο στη γονιμότητα, εφόσον ρυθμίζει την εμμηνόρροια. Η θεά *Ίρις*, που εμφανίζεται ως τα παρήλια ή ως το ουράνιο τόξο, είναι ο αγγελιαφόρος του Διός που με αυτήν ακριβώς την ιδιότητα μεταδίδει σημεία και οιωνούς. Το ατμοσφαιρικό φαινόμενο που σήμερα στις γλώσσες της δυτικής Ευρώπης λέγεται «φωτιά (ή φως) του αγίου Έλμου», στη νεοελληνική των ναυτικών «τελώνια», και στην αρχαιότητα *Διόσκουροι*, είναι θεϊκή επίφανση του *Κάστορος* και του *Πολυδεύκου*, των δίδυμων *κούρων*, δηλ. τέκνων του *Διός*, που συχνά από φιλανθρωπία παρεμβαίνουν για να σώσουν ναυτικούς από απειλούμενο ναυάγιο. Ο Ξενοφάνης προσφέρει φυσιοκρατικές εξηγήσεις για καθένα από τα παραπάνω φαινόμενα, καθώς επίσης για όλα τα *μετέωρα*, τα «αιωρούμενα» στον αιθέρα, δηλαδή τα ουράνια: τον ήλιο, τη σελήνη, τα άστρα, τους διάττοντες αστέρες, τους κομήτες, το ουράνιο τόξο, τα παρήλια, και προφανώς για κάθε άλλο τύπο φαινομένου που εμείς σήμερα θεωρούμε ατμοσφαιρικό. Όλα αυτά τα *μετέωρα* εξηγούνται από τον Ξενοφάνη ως παραλλαγές σε φαινόμενο και σώμα πολύ γνωστό, το σύννεφο: *ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων*, όπως μαρτυρείται ότι είπε για τον ήλιο (A38)· *νέφος πεπυρωμένον πεπιλημένον*, για τη σελήνη (πβ. A43)· *νεφέλια κατὰ τὴν ποιὰν κίνησιν παραλάμποντα*, για τους Διοσκούρους (A39)· *νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε*, όπως συγκεκριμένα χαρακτήρισε την Ίριδα (B32).

Αυτή του η θεωρητική ερμηνεία βοηθήθηκε χωρίς άλλο από το γεγονός ότι στα κοινά νέφη παρατηρούμε θεαματική και μεγάλη ποικιλία. Όσο δε για το *παραλάμπειν* και την εκπομπή φωτός, ήταν οπωσδήποτε γνωστό από τις απαρχές του πολιτισμού στους ανθρώπους ότι σε περίοδο καταιγίδας τα κοινά νέφη εκπέμπουν έντονο φως όταν, όπως φαίνεται, ταρασσονται από ξαφνικό άνεμο, οπότε αστράφτουν ή φαίνονται να σκίζονται προξενώντας κεραυνό. Μάλιστα, ο φιλοσοφικός πρόδρομος του Ξενοφάνους, ο Ίωνας Αναξίμενης, είχε σχετικά εκμεταλλευτεί την εξής αναλογία: το κουπί της βάρκας, όταν απότομα κόβει το γαλάζιο θαλασσινό νερό, δημιουργεί κάτασπρο αφρό (απόσπ. A17). Και ο Ίωνας διάδοχος του Αναξίμενου, ο Ξενοφάνης, ευλόγως υπέθεσε ότι η σταθερή εκπομπή φωτός από τα μη κοινά νέφη (τον ήλιο, το φεγγάρι, τα άστρα, κτλ.) πρέπει να προξενείται από κάποια παρόμοια ταραχή, όχι βέβαια ξαφνική και από τοπικό χτύπο, αλλά εσωτερική και συνεχή. Το απώτερο και πρώτο αίτιο αυτής της ενδογενούς ταραχής δεν είναι

δύσκολο να προσδιοριστεί. Είναι ακριβώς το *κραδαίνειν*, εκείνο που ο Ξενοφάνειος ένας θεός προξενεί και μεταβιβάζει σε όλα τα όντα, και ειδικότερα σε όντα που έχουν υδατώδη σύσταση: στα κοσμικά νέφη, δηλαδή στον ήλιο, το φεγγάρι, και τα άστρα.

* * *

Αλλά στην προφίλοσοφική παραδοσιακή αντίληψη δεν είναι μόνο τα *μετέωρα*, τα ουράνια, που έχουν θεϊκή σύσταση: η γη όλη, στο πλάτος της και το βάθος της, κρύβει πληθυσμό θεών και δαιμόνων. Τα *πέρατα γαίης*, «τα πέρατα της γης» σηματοδοτούνται και φυλάγονται από πολύ αρχαίους και φοβερούς θεούς. Τα οριζόντια πέρατα της γης η μυθική παράδοση τα είχε κάπως συγκεχυμένα τοποθετήσει κάπου στη μακρινή Δύση, ή τα είχε παραστήσει σαν ένα θεό-ποταμό, τον Ωκεανό, που περικυκλώνει τη γη. Για τα κάτω μέρη της γης ο Ησίοδος είχε παραστήσει ένα αβυσσαλέο χάσμα που τέλειωνε σ' έναν έσχατο πυθμένα, τον Τάρταρο.

Σε έκδηλη αντίθεση με τα παραπάνω, ο Ξενοφάνης ορίζει με επιστημονική νηφαλιότητα ένα και μόνο πέρας, το χωμάτινο δάπεδο που τα πόδια μας πατάνε στη γη—ή και τον βυθό της θάλασσας ή του ποταμού ή της λίμνης που τα πόδια μας μπορούν ή θα μπορούσαν ν' αγγίξουν (B28):

γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾳται
ἤέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἔς ἄπειρον ἰκνεῖται.

Το πέρας της γης είναι αυτό, εδώ επάνω, το βλέπεις κοντά στα πόδια μας/ καθώς ξεσπάει στον υγρό αέρα. Όσο για κάτω, πάει να φτάσει στο άπειρον.

Σε γεωγραφική και κοσμογραφική διατύπωση, το ένα και μόνο πέρας της γης είναι αυτό το συνεχές και απεριόριστο αλλά συρρικνωμένο επίπεδο που χωρίζει τους δυο απέραντους τομείς του κόσμου, κατά τον Ξενοφάνη, τὸ ἄνω και τὸ κάτω. Το λέω «συρρικνωμένο» επειδή εδώ κι εκεί το επίπεδο αλλού κυρτώνει και υψώνεται και αλλού φαίνεται να βουλιάζει, ακολουθώντας τον κατακόρυφο διαμελισμό της γης. Ο άνω τομέας είναι η επαρχία του υγρού αέρα, ή, με περισσότερη ακρίβεια, του ὕδατος, εφόσον ο Ξενοφάνης ακολουθεί τον Αναξιμένη στη γνώμη ότι νερό και αέρας είναι η ίδια ουσία σε δυο φάσεις συμπτυκνώσεως. Στο απώτερο ἄνω, στον ουράνιο χώρο, τα *μετέωρα* τρέφονται από την αναθυμίαση ατμών. Ο κάτω τομέας συνίσταται κυρίως από γη, αλλά υπάρχουν (από διείσδυση) και υδάτινες πτυχές (υπόγειοι υδροφορείς,

πηγές) και, κάπως πιο αραιά, πτυχές πυρός (ηφαίστεια). Στο μεταίχιμιο, εκεί που οι δυο κοσμικές μάζες, ο υγρός αέρας και η γη, προσπελάζουν και αναμιγνύονται, παράγονται από τη μίξη σύνθετα όντα: φυτά, δέντρα, ζώα της ξηράς, υδρόβια ζώα, πουλιά, και έντομα.

Οι δυο κοσμικές μάζες, το νερό και η γη, είναι σε συνεχή ώθηση και πίεση, η μια προς την άλλη, με αποτέλεσμα να ξεραίνονται περιοχές που άλλοτε ήταν υδάτινες και, τανάπαλιν, να πλημμυρίζουν περιοχές της ξηράς. Αυτές οι φυσικές μεταβολές είναι στη διάρκεια τους από σχετικά σύντομες μέχρι και υπέρμετρα μακροχρόνιες. Αξιοθαύμαστο είναι το ότι ο Ξενοφάνης πολύ σωστά εικάζει ότι προαιώνια υπήρξαν επωθήσεις της γης που δημιούργησαν λόφους και βουνά. Αλλά ακόμη παλαιότερα οι πλαγιές ή και κορυφές αυτών των σημερινών λόφων και βουνών είχαν αποτελέσει θαλάσσιο βυθό. Αναφέρει ως τεκμήριο την ανεύρεση απολιθωμάτων θαλασσινών οργανισμών σε υψηλές τοποθεσίες. Η παροιμιώδης σύγκρουση των στοιχείων, κάτι που παρατηρείται σε περιστάσεις καταιγίδας, δεν είναι για τον Ξενοφάνη παρά στιγμές δυναμικών κυκλικών μεταβολών που εξελίσσονται σε μεγάλα χρονικά διαστήματα. Στο απόσπασμα Β30 περιγράφει τη θάλασσα ως *πηγή... ύδατος, πηγή δ' άνέμοιο*, και προσθέτει *μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων άνέμων τε και ποταμών*. Εύλογο είναι ότι το *πρώτον κινούν*, και στην ταραχή της θάλασσας και στις μακρόχρονες μετακινήσεις ύδατος και γης και στην παλμική δόνηση που συνεχώς προξενεί φως στα ουράνια σώματα, είναι εκείνο το *κραδαίνειν* που αδιάλειπτα ασκεί ο ένας και μόνος ξενοφάνειος θεός.

* * *

Όπως προηγουμένως ανέφερα, ο ξενοφάνειος θεός είναι και πνεύμα και σώμα. Αλλά, τονίζει ο Ξενοφάνης, το σώμα του θεού σε τίποτα (*οὔ τι*) δεν μοιάζει με ανθρώπινο σώμα, και το πνεύμα του θεού σε τίποτα δεν μοιάζει με το ανθρώπινο πνεύμα. Μας εντυπωσιάζει το γεγονός ότι πλήρως απουσιάζει, όχι μόνο από τα αποσπάσματα που έχουν σωθεί από την ποίηση του Ξενοφάνους αλλά και από τις σχετικές μαρτυρίες στις αρχαίες πηγές (*testimonia*), οποιαδήποτε αναφορά σε θεϊκή πρόνοια. Ναι, μπορεί το απόσπασμα Β1 να μιλάει για *προμηθείην θεών*, αλλά η γενική πτώση στον συγκεκριμένο στίχο αναφέρεται στο συντακτικό αντικείμενο, όχι στο υποκείμενο. Είναι φανερό από τα συμφραζόμενα ότι η *προμηθείη* είναι αυτή που πρέπει οι θνητοί να έχουν προς τους θεούς, δηλαδή ο σεβασμός και η λατρεία, όχι φροντίδα των θεών για τους θνητούς. Συναφής και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η μαρτυρία από τον

Κικέρωνα (A52), ότι ο Ξενοφάνης *divinationem funditus sustulit*, «ριζικά απέρριψε τη μαντεία». Η μαρτυρία ενισχύει την *ex silentio* ένδειξη σχετικά με τη θεϊκή πρόνοια—εφόσον η άσκηση της μαντείας προϋποθέτει ότι ο θεός ή οι θεοί έχει/έχουν κάποιες προτιμήσεις, ή κάποιο σχέδιο, για την εξέλιξη ανθρώπινων καταστάσεων στον κόσμο.

Πάντως ο Ξενοφάνης δεν αντιτίθεται στην πράξη της προσευχής. Αλλά είναι αποκαλυπτικό το πώς εκείνος συστήνει να εκφράζεται η προσευχή. Η αρχαία ελληνική παράδοση στο σπιτικό συμπόσιο επιβάλλει στον ραψωδό να συνθέτει προσευχή για το καλό του οικοδεσπότη και των συνδαιτημόνων. Η προσευχή που ο Ξενοφάνης προβάλλει ως πρέπουσα σε ένα συμπόσιο είναι μάλλον ευχή παρά προσευχή, γιατί τονίζει την αυτονομία και την υπευθυνότητα του ίδιου προσώπου που προσεύχεται:

σπείσαντας δὲ καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια
δύνασθαι πρήσσειν—ταῦτα γὰρ ὦν ἔστιν προχειρότερον.

...μετά τις σπονδές, κι αφού στην προσευχή μας έχουμε ζητήσει να έχουμε τη δυνατότητα να ασκούμε το σωστό/ διότι αυτό βέβαια είναι που περισσότερο είναι στο χέρι μας. (B1.15–16)

Παρέλειψα μέχρι τώρα να παραθέσω δυο περίφημα αποσπάσματα από τους *Σίλλους* του Ξενοφάνους στα οποία αρχίζει να διαφαίνεται ίσως περισσότερο από όσο σε άλλα κείμενα το ψυχολογικό και ηθικό κίνητρο της ξενοφάνειας κριτικής στον ανθρωπομορφισμό. Τα παρουσιάζω πάλι, όπως τα παρουσίασα προηγουμένως στην παράθεση των κυρίως θεολογικών κειμένων, σαν ένα συνεχές κείμενο, αν και μας έχουν παραδοθεί χωριστά:

Αιθίοπές τε <θεούς σφετέρους> σιμούς μέλανάς τε
Θρηκές τε γλαυκούς καὶ πυρρούς <φασί πέλεσθαι>. (B16)

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ', οἷόν περ καῦτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>. (B15)

Οι άνθρωποι της Αφρικής έχουν τους θεούς τους μαύρους και πλακουτσομούτες./ οι άνθρωποι του Βορρά έχουν τους θεούς τους γαλινομάτηδες και με μαλλί ξανθό ή ξανθοκόκκινο. (B16)

Αλλά αν τα βόδια και τ' άλογα και τα λιοντάρια είχαν χέρια./ είτε για να ζωγραφίσουν με τα χέρια ή για να σμιλέψουν ή πλά-

σουν έργα όπως οι άνθρωποι, / τ' άλογα και τα βόδια θα ζωγρά-
φίζουν τις μορφές των θεών αντίστοιχα όμοιες σε βόδια και σ'
άλογα, και γλυπτικά θα έπλαθαν τα σώματα των θεών ακριβώς
ίδια με τα σώματα που το καθένα τους έχει. (B15)

Τα βιβλία ιστορίας της φιλοσοφίας συχνά παραθέτουν το απόσπασμα B16 (αυτό για τους Αφρικανούς και τους ανθρώπους της Θράκης, δηλ. τους Βόρειους) σαν πρώτη διατύπωση του δόγματος του πολιτισμικού σχετικισμού. Αλλά το υποθετικό σχήμα του μη-πραγματικού στο δεύτερο κείμενο, το B15, έχει τον τόνο καυστικής σάτιρας. Ο Ξενοφάνης δεν κάνει απλή παρατήρηση—όπως θα έκανε ένας ανθρωπολόγος, ή όπως ο Ηρόδοτος θα κάνει τον επόμενο αιώνα—για τα θαυμαστά και τα παράξενα στη σύγκριση πολιτισμών, ούτε επικαλείται στο θέμα της θρησκείας το *οὐ μᾶλλον*, δηλ. τον σκεπτικό «τρόπο» της *ισσοσθενείας* των λόγων (δηλαδή ότι δεν είναι *μᾶλλον* εύλογο να πιστεύουμε σε θεούς του τύπου Α παρά του τύπου Β, Γ, Δ, κ.ο.κ.). Ο καυστικός τόνος του υποθετικού σχήματος του μη-πραγματικού που χρησιμοποιεί ο Ξενοφάνης δείχνει ότι ειρωνεύεται και σαρκάζει, προτείνοντας τη διάγνωση ότι στη ρίζα της παραδοσιακής θρησκείας, στους πολιτισμούς τόσο των Ελλήνων όσο και των βαρβάρων, υπάρχει κίνητρο φιλαυτίας και αυτοκολακείας. Με το να προβάλλουν στη θεότητα την εικόνα του ανθρώπινου σώματος—και μάλιστα με προκατάληψη είτε φυλετική (*Αιθίοπες*) ή εθνικόφιλη (*Θρήκες*)—οι άνθρωποι *σφετερίζονται* (και αξίζει να ξαναθυμηθούμε το *σφετέρην* του αποσπάσματος B14) κάτι από το μεγαλείο του θεού. Και ίσως ξεδιάντροπα, με την ελπίδα που οι άνθρωποι τείνουν να τρέφουν για ζωή μετά τον θάνατο, σφετερίζονται ακόμη και την ιδιότητα αθανασίας του θεού. Η ματαιοδοξία αυτής της προβολής καυτηριάζεται με το νοητικό πείραμα και το σχήμα της υποθέσεως του μη-πραγματικού στο B15: αν και μόνο τα ζώα είχαν χέρια και μπορούσαν να ζωγραφίσουν εικόνες ή να πλάσουν αγάλματα και ειδώλια, θα παρίσταναν αντίστοιχα ζωόμορφους τους θεούς.

Δείγματα αντιπάθειας του Ξενοφάνους προς ματαιόδοξες ή αυτάρεσκες τάσεις και συμπεριφορές θα βρούμε και σε άλλα χωρία. Στο απόσπασμα B3 κάνει διάγνωση της κοινωνικής παρακμής και διαφθοράς που τελικά οδήγησε στην κατάληψη και της πατρίδας του, του Κολοφώνος, από τους Πέρσες:

άβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελῆς παρὰ Λυδῶν,
ᾧφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς
ἦϊεσαν εἰς ἀγορῆν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες,

[...] αὐχάλεοι, χαίτησιν ἀγάλμενοι εὐπρεπέεσσι,
ἀσκητοῖσ' ὄδμην χρίμασι δευόμενοι.

Αφού είχαν μάθει άχρηστες τρυφές από τους Λυδούς/
όταν ακόμη δεν ήταν κάτω από την απεχθή σκλαβιά,
[...] πήγαιναν στη συνέλευση φορώντας πορφυροβαμμένα εν-
δύματα,
[...] φανφαρόνοι, καμαρώνοντας για την κομπή τους κόμμωση
και μουσκεμένοι από πολυτελή αρώματα.

Στο απόσπασμα Β2 ο Ξενοφάνης εξαπολύει επίθεση που θα μπορούσε και να θεωρηθεί ακόμη και ακραίως ανθελληνική, εφόσον στόχος του είναι ένας κατ' εξοχήν ελληνικός θεσμός, οι πανελλήνιοι αθλητικοί αγώνες. Οι αθλητές που βγαίνουν πρώτοι στα αγωνίσματα κερδίζουν πλήθος από επαίνους, προνόμια, και δημόσια δώρα από την πόλη τους κι από τους συμπολίτες τους (Β2.1–9). Αλλά τα επιτεύγματα των αθλητών, διαμαρτύρεται ο Ξενοφάνης, δεν συμβάλλουν ώστε *μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη*, δηλ. ώστε η πολιτεία να έχει καλύτερη διακυβέρνηση (Β2.19), ούτε αυξάνουν τους *μυχούς τῆς πόλεως*, δηλ. τους δημόσιους πόρους (Β2.22). Το *σικκρόν χάρμα* που η πολιτεία κερδίζει από τα επιτεύγματα των πρωταθλητών της (Β2.20) έχει το ίδιο κίνητρο αυτοεπαίνου και αυτοκολακείας που υπάρχει στη ρίζα της παραδοσιακής ανθρωπομορφικής λατρείας των θεών. Το κοινωνικό σύνολο, η πολιτεία, σφετερίζεται επιτεύγματα ορισμένων ατόμων, και οι συμπολίτες των πρωταθλητών οικειοποιούνται με περηφάνεια και για προσωπική τους ανάδειξη τα επιτεύγματα άλλων. Μάλιστα, λίγους στίχους παραπάνω στο ίδιο απόσπασμα, ο Ξενοφάνης παρατηρεί ειρωνικά—με παραχωρητική σύνταξη (*εἴτε καί*), που θυμίζει τον υποθετικό λόγο του μη-πραγματικού που χρησιμοποιεί για τη ζωομορφική λατρεία—ότι οι ίδιοι οι αθλητές μιας συγκεκριμένης κατηγορίας, οι αρματηλάτες και οι ιππείς, οικειοποιούνται επιτεύγματα που ανήκουν όχι στους ίδιους αλλά κυρίως στους *ἵππους*, τα άλογα τα οποία έλκουν το άρμα ή τα οποία προσφέρουν τη δική τους κινητική δύναμη στους ιππείς (Β2.10 *εἴ τε καί ἵπποισιν*).

* * *

Και τώρα, ολοκληρώνοντας, μπορούμε να ξαναγυρίσουμε σε εκείνη την παρατήρηση την αξιολόγηση της οποίας είχα αναβάλει. Θα ήταν λάθος να ισχυριστούμε ότι ο Ξενοφάνης γλιστράει στον ανθρωπομορφισμό απλώς και μόνο επειδή χρησιμοποιεί το αρσενικό γραμματικό γένος μιλώντας για τον θεό. Η ελληνική γλώσσα, όπως είναι πολύ

γνωστό, ανήκει στην κατηγορία γλωσσών στις οποίες το γραμματικό γένος είναι μορφολογικά υποχρεωτικό, και λειτουργεί ως το ερήμην και γλωσσολογικά αμαρκάριστο γένος. Εξάλλου, όπως συχνά παρατηρείται από κλασικούς φιλολόγους, το θεός στα αρχαία ελληνικά, είτε με το άρθρο είτε χωρίς αυτό, σε συντακτική θέση ουσιαστικού ή επιθέτου, έχει τη σημασία «θεότητα», «θείο», «θεικό», «υπερφυσικό», «υπέρτατο ον». Ούτε είναι σωστό να σχολιάσουμε ότι ο Ξενοφάνης ανθρωπομορφίζει απλώς και μόνο επειδή λέει ότι ο θεός βλέπει, ακούει, και αντιλαμβάνεται. Διότι εκείνο που προέχει σε σημασία είναι ότι ο Ξενοφάνης δίνει έμφαση στο ότι οι αισθητικές δυνάμεις του θεού σε τίποτα (*οὐ τι*) δεν μοιάζουν στις ανθρώπινες.

Πάντως υπάρχει μια άλλη, αξιοσημείωτη και κρίσιμη, παραχώρηση του Ξενοφάνους στον ανθρωπομορφισμό: βρίσκεται στο απόσπασμα 25, *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*. Το πρώτο ημιστίχιο, «αλλά αμέτοχος στον μόχθο» αμέσως μας προκαλεί, αλλά και μας επιτρέπει, να συμπληρώσουμε ερμηνευτικά το δεύτερο ημιστίχιο με το επίρρημα «μόνο» ή το επίθετο «μόνη», δηλ. *μόνη (δοτική) φρενί*: «δονεί και σείει τα πάντα με μόνη τη σκέψη του πνεύματός του». Η ενέργεια του θεού είναι απλώς ψυχοκινητική: ο νους ή το πνεύμα, χωρίς καμιά μεσολάβηση οργάνων ή ενδιάμεσων φυσικών συνθηκών, προκαλεί μεταβολές σε φυσικά και υλικά όντα. Ταιριάζει εδώ να θυμηθούμε ότι η πιο οικεία και ενορατική αντίληψη που οι άνθρωποι έχουμε για τη σχέση αιτίου και αιτιατού εκδηλώνεται ακριβώς στη νοητική πράξη, δηλαδή κάθε φορά που φέρνουμε στον νου μας μίαν οποιαδήποτε σκέψη: «Ας σκεφτούμε τώρα ένα μπλε τετράγωνο»—κι αμέσως η σκέψη το παρουσιάζει και το πραγματώνει νοητικά.

Λίγο περισσότερο από δυο χιλιετίες αργότερα, ο Berkeley, ο φιλόσοφος που πιο πολύ από κάθε άλλο φιλόσοφο των νεότερων χρόνων ανθρωπομορφίζει, θα εκμεταλλευτεί αυτήν ακριβώς την αναλογία με την ενεργητική δύναμη που ασκεί το ανθρώπινο πνεύμα σε κάθε περίπτωση και στιγμή που το πνεύμα πραγματώνει ιδέες. Η αναλογία θα επιτρέψει στον Berkeley να καταστήσει αντιληπτή τη σχέση αιτίου και αιτιατού στην περίπτωση της δημιουργίας του κόσμου από τον θεό. Εμείς μεν οι άνθρωποι μπορούμε να πραγματώνουμε στον νου μας μόνο τον τύπο ιδεών που τις λέμε «σκέψεις»: αλλά ο θεός, ως άπειρο πνεύμα, έχει τη δύναμη να εντυπώνει στα πεπερασμένα πνεύματα αυτές τις άλλες ιδέες που τις λέμε εμπειρικές αισθήσεις. Στον Ξενοφάνη ο θεός δεν ασκεί άμεση τύπωση ιδεών στα πνεύματα των θνητών αλλά μεταδίδει ψυχοκινητικά, *νόου φρενί*, εκείνο το *κραδαίνειν*, που αποτελεί το ποιητι-

κό αίτιο σε όλες τις μεταβολές που διαδραματίζονται στον κόσμο. Σε αυτήν ακριβώς την παρομοίωση της πράξεως δημιουργίας του θεού με την τόσο οικεία πράξη που όλοι μας γνωρίζουμε όταν σε οποιαδήποτε στιγμή ενεργοποιούμε μια σκέψη, βρίσκεται και προσδιορίζεται το σημείο—και νομίζω ίσως το μόνο σημείο—στο οποίο ο Ξενοφάνης γλιστράει προς τον ανθρωπομορφισμό.

Η ιστορία της κριτικής στον ανθρωπομορφισμό αρχίζει βέβαια με τον Ξενοφάνη, αλλά δεν τελειώνει εδώ. Συνεχίζεται στον Ηράκλειτο, στον Παρμενίδη, στον Δημόκριτο, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και αργότερα σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας μέχρι και σήμερα. Αλλά συναρπάζει το γεγονός ότι σε κάθε στάδιο και σε κάθε περίπτωση, ακόμη και στη σύγχρονή μας σκέψη, εμφανίζονται γλιστρίματα και παραχωρήσεις στον ανθρωπομορφισμό. Αλλά αυτό είναι θέμα για άλλη περίπτωση, και αξίζει ίσως για σειρά από σχετικές πραγματείες.*

Alexander P. D. Mourelatos
Department of Philosophy
The University of Texas at Austin
apdm@austin.utexas.edu



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

* Σε εκτενέστερη μορφή και ως αγγλικό κείμενο, ο καθηγητής Μουρελάτος έχει παρουσιάσει το θέμα της ξενοφάνειας κριτικής του ανθρωπομορφισμού στις εξής περιστάσεις:

- (i) συνέδριο της History of Philosophy Society, στο Texas A&M University (Απρίλιος 2016)·
- (ii) Gregory Vlastos Memorial Lecture, στο Queen's University, Ontario (Οκτώβριος 2016)·
- (iii) Ronald E. Moore Humanities Symposium, στο Texas Christian University (Νοέμβριος 2016)· και
- (iv) στο συνέδριο Ex Ionia Scientia, στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (Δεκέμβριος 2016).

Οι ερμηνευτικές του θέσεις όσον αφορά τη φιλοσοφία του Ξενοφάνους αναπτύσσονται περαιτέρω στα:

- “‘X Is Really Y’: Ionian Origins of a Thought Pattern,” στη συλλογή Κ. J. Boudouris, επιμ., *Ionian Philosophy* (Athens: International Association for Greek Philosophy, 1989), σελ. 280–90· και στην αντίστοιχη ελληνική έκδοση, Κ. Ι. Βουδούρης, επιμ., *Ιωνική Φιλοσοφία* (Αθήνα, 1990), σελ. 127–39.
- “La Terre et les étoiles dans la cosmologie de Xénophane,” μτφρ. C. Louguet, στη συλλογή Α. Laks και C. Louguet, επιμ., *Qu’est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Cahiers de philologie, 20 (Lille: Presses universitaires du Septentrion, 2002), σελ. 331–50.
- “Xenophanes’ Contribution to the Explanation of the Moon’s Light,” *Φιλοσοφία* (Αθήνα), 32 (2002), σελ. 47–59.
- “Xenophanes aus Kolophon,” μτφρ. B. Strobel, στο Η. Cancik και Η. Schneider, επιμ., *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, 16 τόμοι (Stuttgart και Weimar: J. B. Metzler), τόμ. 12/2, 2002, στήλ. 628–32.
- “The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism,” στη συλλογή Ρ. Curd και D. W. Graham, επιμ., *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (Oxford και New York: Oxford University Press, 2008), σελ. 134–68.
- “Xénophane et son «astro-néphologie» dans les *Nuées*,” μτφρ. M. Gondicas και Α. Laks, στη συλλογή Α. Laks και R. Saetta Cottone, επιμ., *Comédie et Philosophie: Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d’Aristophane*, Études de littérature ancienne, 21 (Paris: Rue d’Ulm, 2013), σελ. 31–60.
- “‘Limitless’ and ‘Limit’ in Xenophanes’ Cosmology and in His Doctrine of Epistemic ‘Construction’ (*dokos*),” στην περιοδική συλλογή *Logical Analysis and History of Philosophy*, 19, επιμ. Κ. Ιεροδιακονου και Ρ. Sjoerd Hasper (Münster: Mentis, 2016), σελ. 16–37.



**ΤΕΛΕΤΗ ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗΣ
ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ &
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΗ**

ΟΡΧΑΝ ΠΑΜΟΥΚ

Βραβείο Νόμπελ Λογοτεχνίας 2006

**ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΟ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ**

(Ρέθυμνο, 4 Μαΐου 2018)

ORHAN PAMUK'S

**HONORARY DOCTORATE
AWARD CEREMONY**

(Rethymnon, May 4th, 2018)

Προσφώνηση από την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής

Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

Πολυβραβευμένη φίλε του λόγου Ορχάν Παμούκ,

ΤΟ Πανεπιστήμιο Κρήτης, η Φιλοσοφική Σχολή και το Τμήμα Φιλολογίας τιμά σήμερα τη συνεισφορά σας στην παγκόσμια λογοτεχνία. Το βραβείο Nobel με το οποίο τιμηθήκατε το 2006 δεν αντιπροσωπεύει απλώς τη διεθνή αναγνώριση του έργου σας, αλλά ενθαρρύνει και την ευρεία διάδοσή του μέσω μεταφράσεων σε πολλές γλώσσες και την απήχησή του σε πολλές και ποικίλες λογοτεχνικές παραδόσεις.

Είμαι βέβαιη ότι η προσωπική μου εμπειρία αντιπροσωπεύει την εμπειρία πολλών αναγνωστών. Γνώρισα το έργο σας πρώτα στην αγγλική γλώσσα όταν πριν κάποια χρόνια τυχαία έπεσε το μάτι μου στην αγγλική μετάφραση της πνευματικής σας αυτοβιογραφίας *Istanbul* σε ένα πάγκο του βιβλιοπωλείου Blackwell. Παρόλο που έχουν περάσει αρκετά χρόνια από τότε που διάβασα την *Istanbul*, θυμάμαι ακόμα πόσο είχα εντυπωσιαστεί από τη στοχαστική σας στάση απέναντι στις διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις και το πώς αυτές επιδρούν στην απεικόνιση και την εξεικόνιση του κόσμου.

Δεν έχω κάνει την απαραίτητη έρευνα που θα μου επέτρεπε να δω τη σχέση της *Istanbul* με το υπόλοιπο έργο σας. Ωστόσο, η πραγματευσή σας αναφορικά με τις δυτικές παραδόσεις εξεικόνισης της γενέθλιας πόλης σας, μου έδειξαν ξεκάθαρα ποιο βιβλίο σας ήθελα να διαβάσω στη συνέχεια. *Με λένε Κόκκινο*, ήταν η επόμενη επιλογή μου, αυτή τη φορά σε ελληνική μετάφραση. Όπως είπα, δεν επρόκειτο για τυχαία επιλογή. Επέλεξα το βιβλίο αυτό για το θέμα του, τη ζωγραφική μικροτεχνία, αλλά νιώθω ότι ο θησαυρός που ανακάλυψα δεν είναι μόνο εικαστικός, αλλά και λογοτεχνικός.

Ομολογώ ότι δεν έχω φτάσει ακόμα στο τέλος της συναρπαστικής αυτής ανάγνωσης. Ωστόσο μιας και τόσο στην πνευματική σας αυτοβιογραφία όσο και σε αυτό το μυθιστόρημα ασχολείσθε με τις διαφορές της δυτικής και της ανατολικής παράδοσης, θα ήθελα να πω μόνο δυο

λόγια για τις ομοιότητες, και για να γίνω σαφέστερη, την κοινή αφετηρία που εντοπίζει ένας αναγνώστης σαν και μένα, ένας κλασικός φιλόλογος με άλλα λόγια. Η πιο σημαντική κοινή αφετηρία είναι η έμφαση στη δημιουργικότητα και όχι στην πρωτοτυπία που χαρακτηρίζει όχι μόνο τις εικαστικές παραδόσεις που περιγράφετε, αλλά και την ποίηση του Ομήρου που είθισται να θεωρείται το πρώτο έργο της δυτικής λογοτεχνίας.

Στο μυθιστόρημα *Με λένε Κόκκινο* διαβάζουμε ότι η αρετή του μικρογράφου είναι να ζωγραφίζει όπως οι παλιοί δάσκαλοι. Το να θελήσει να βάλει την υπογραφή του είναι *ύβρις* που τιμωρείται. Διαβάζοντας όλα αυτά σκεφτόμουν φυσικά την παράδοση των Ομηριδών και δεν εξεπλάγην καθόλου όταν στη συνέχεια διάβασα ότι κάποιοι από αυτούς τους μικρογράφους έχουν χάσει την όρασή τους. Παρά ταύτα ζωγραφίζουν γιατί είναι δυνατόν να ζωγραφίσει κανείς με τα μάτια της ψυχής. Είμαστε αναμφίβολα πολύ κοντά στους επικούς βάρδους, τους μαθητές της Μούσας, που είναι τυφλοί και που τραγουδάνε όχι τα δικά τους πρωτότυπα τραγούδια, αλλά τα τραγούδια που τους υπαγορεύει η Μούσα. Σύγχρονες συγκριτολογικές έρευνες στη σερβοκροατική παράδοση έδειξαν ωστόσο ότι παρόλο που οι ποιητές αυτοί ισχυρίζονται ότι ακολουθούν κατά γράμμα την παράδοση, αυτό δεν ισχύει: η κάθε εκδοχή που τραγουδούν είναι μια νέα εκδοχή. Αυτό που μετράει όμως γι' αυτούς και αυτό που αναδεικνύει και το έργο σας είναι η βαθιά πίστη τους στην αξία της παράδοσης. Αυτό συμβαίνει και με τους μικρογράφους σας. Οι μικρογράφοι σας υποκλίνονται στην παράδοση.

Πριν παραχωρήσω το βήμα στους συναδέλφους μου από το Τμήμα Φιλολογίας δεν μπορώ να αντισταθώ στον πειρασμό να πω δυο λόγια μόνο όχι μόνο για τα ζώα που μιλούν, αλλά και για τα έργα τέχνης που μιλούν στην ισλαμική και στην αρχαία ελληνική παράδοση. Στο ίδιο μυθιστόρημα ο Σκύλος διαμαρτύρεται έντονα και επιχειρηματολογεί ότι για την αδικαιολόγητα χαμηλή εκτίμηση που έχει ο κόσμος για τη συνομοταξία του ευθύνεται η αγάπη που είχε ο Μωάμεθ για τη γάτα του, αγάπη που είναι η απαρχή όλων των δεινών για τους σκύλους. Ξεκινώντας από τα άλογα του Αχιλλέα, τον Ξάνθο και τον Βαλίο, πλήθος ζώων, αλεπούδες, σκατζόχοιροι, ιέρακες, μιλούν στην αρχαιοελληνική λογοτεχνία—τόσο στο έπος που ρίχνει τις ρίζες του βαθιά στην προγενέστερη παράδοση, αλλά και στην ποίηση που αυτοπέποιθα δηλώνει τη ρήξη της και την ανεξαρτησία της από την παράδοση. Τέλος, το έργο τέχνης—μια μικρογραφία ενός δέντρου—που μας εξιστορεί τα βάσανά του, πώς ληστές κατέστρεψαν το βιβλίο στο οποίο ανήκε, πώς

η συγκεκριμένη σελίδα σώθηκε, κλπ. Το αποτέλεσμα είναι ότι η ζωγραφιά έχει πλέον πρόβλημα ταυτότητας—πού ανήκει μετά από όλες αυτές τις περιπέτειες; Τα έργα τέχνης μιλούν και στον αρχαίο κόσμο αρχής γενομένης από τα περίτεχνα μνημεία, όπως το άγαλμα στον τάφο της Φρασίκλειας που μιλάει μέσω της περίφημης επιγραφής. Άλλα αγάλματα πάλι εκτοξεύουν κατάρες εναντίον οποιουδήποτε προσπαθεί να τα βανδαλίσει.

Επιχείρησα τον σύντομο αυτό παραλληλισμό όχι για να υπαινιχθώ ότι και εσείς έχετε επηρεαστεί από τον Όμηρο. Όπως οι αγγλικές και οι γαλλικές σπουδές για παράδειγμα, έτσι και οι κλασικές σπουδές έχουν αναγνωρίσει εδώ και χρόνια τα προβλήματα του άγχους της επιρροής και πως οι συγγραφείς προσπαθούν να διαχειριστούν αυτά τα προβλήματα. Ωστόσο αναφορικά με το έργο σας και, παρόλο που είναι πιθανόν να έχετε επηρεαστεί από τον Όμηρο, δεν με απασχόλησε αν ενδεχομένως σας επηρέασε ο Όμηρος. Στάθηκα στην κοινή αφετηρία απλώς και μόνο για να δείξω τα βαθιά κοινά νάματα της ανθρώπινης εμπειρίας και έμπνευσης που μπολιάζουν τη σκέψη και την τέχνη όλων όσων αγάπησαν οι Μούσες σε Ανατολή και Δύση. Αυτό είναι που θα επισημάνω στους φοιτητές μας ενθαρρύνοντάς τους να διαβάσουν το έργο του νέου διδάκτορα της Σχολής μας.

Με αυτή τη ματιά στο μέλλον ευχαριστώ το Τμήμα Φιλολογίας και τους συναδέλφους του Τομέα Βυζαντινής και Νεοελληνικής Φιλολογίας για την εξαιρετική πρωτοβουλία τους και σας καλωσορίζω, Ορχάν Παμούκ, στη Σχολή μας ως Επίτιμο Διδάκτορα της Φιλολογίας.

Καλώς ορίσατε!



Welcoming Address to the honorand

Lucia ATHANASSAKI

Friend of literature, winner of many prizes, Orhan Pamuk;

THE University of Crete, the School of Philosophy, and the Department of Philology honour you today for your contribution to world literature. The Nobel Prize which was awarded to you in 2006 does not represent only the international recognition of your work, but it promotes its wide dissemination through translations into many languages and its appeal to a great variety of literary traditions.

I am sure that my own experience with your work is representative: I was first acquainted with it in English when I glanced at the English translation of your spiritual autobiography, *Istanbul*, on a table at Blackwell's. Although it is now a few years since I read *Istanbul*, I still remember how impressed I was with your contemplative stance towards different cultural traditions and the way they influence the literary and visual representations of the world.

I have not had the chance to do the necessary research that would allow me to examine the relationship of *Istanbul* with the rest of your work. Your descriptions, however, of the western traditions of visual representations of your native city dictated which of your books I would like to read next. *My Name is Red* was my next choice, this time in a Greek translation. I chose this book for its topic, miniature painting, but I feel that the treasure I discovered is not only visual, but literary as well.

I must confess that I have not yet reached the end of this fascinating book. Yet, since both in your spiritual autobiography and in this novel you focus on the differences between western and eastern tradition, I would like to say a few words only about their similarities and, more precisely, their common starting point that a reader of my background, a classicist, discerns. The most impressive starting point that western and eastern traditions share is their emphasis on creativity, not origi-

nality, an emphasis that characterizes not only the visual traditions you describe, but Homer's poetry, usually considered the first work of western literature.

In *My Name is Red* we read that the miniaturist's virtue is to paint exactly like the old masters. To put his signature on his miniature is an act of *hybris* that brings punishment. Reading about all this I was thinking of what is said about the Homerids, and it came as no surprise when I read that some of these miniaturists had lost their sight. Nevertheless they paint, because it is possible to paint with the soul's eyes. This is an unmistakable similarity that brings close your miniaturists to the epic singers, the Muses' disciples, who are blind and sing—not their own original tales, but the tales that the Muse dictates to them. Modern comparative research in the Serbo-Croatian traditions showed, however, that although the Serbo-Croatian poets claim that they repeat traditional tales faithfully, this is not true. Every new version they sing is a new version that differs from the previous version. Yet their conviction that they sing exactly the same tale shows how deep is their belief in the value of tradition—and this is precisely what your novel brings out as well. Your miniaturists value tradition.

Before yielding the floor to my colleagues in the Department of Philology, I cannot resist the temptation to say a few words not only about speaking animals, but about speaking artifacts in the Islamic and Ancient Greek traditions. In *My name is Red* the Dog protests vehemently and argues that at the root of people's unjustified low esteem for his species is Mohamed's love for his cat, a love that is the beginning of all dogs' misfortunes. Beginning with Achilles' immortal horses, Xanthus and Balius, a host of animals—foxes, hedgehogs, hawks—speak in Ancient Greek Literature, both in epic poetry that has deep roots in the traditions of song culture, but also in the poetry that self-confidently declares its break and independence from the tradition. Finally, the speaking artifact: a miniature of a tree tells us its woes, namely how robbers destroyed the book to which it belonged, how this particular page was saved, etc, with the result that the miniature acquires an identity problem: where does it belong after all these adventures? We have speaking artifacts in the Ancient Greek world too: elaborate monuments, as for instance the statue of Phrasiclea on her tomb, speaking through the famous inscription. Other statues utter preemptive curses against whoever may try to vandalize them.

I attempted this brief comparison not in order to imply that you have been influenced by Homer and the Ancient Greek civilization. Like English and French studies, for instance, Classical studies too have recognized issues related to an anxiety of influence and how writers deal with these issues. With regard to your work, however, and although I would not like to exclude the possibility that Homer exercised influence on you, I chose not to explore the issue of influence. I focused on common origins simply in order to foreground the deep common springs of human experience and inspiration that fertilize the thought and the art of all those whom the Muses love in East and West. This is what I will point out to our students when I encourage them to read the work of the new Doctor of Philosophy of our School.

And with this glance into the future I express my thanks to the Department of Philology and to my colleagues in the Division of Byzantine and Modern Greek literature for their excellent initiative, and I welcome you, Orhan Pamuk, to our School as an Honorary Doctor of Philology.

Welcome to our School!



Orhan Pamuk speaking. Beside him, professors
Angela Kastrinaki, Alexis Kalokairinos, Lucia
Athanassaki, and Manolis Patedakis.

(Rethymnon, 4.5.2018)

Photo (©) ERT S.A.



Έπαινος του Ορχάν Παμούκ: η ζωή, το μυθιστόρημα, οι χαρακτήρες

Μανόλης ΠΑΤΕΔΑΚΗΣ

Αξιότιμε κ. Παμούκ, αγαπητέ Ορχάν, αγαπητή Ασλί,
αξιότιμε κ. πρότανη, κύριοι εκπρόσωποι των δημόσιων και δημοτικών
Αρχών, αγαπητοί συνάδελφοι, αγαπητοί φοιτητές, κυρίες και κύριοι,

ΕΝΑ ΧΡΟΝΟ ΠΡΙΝ ΥΠΗΡΞΕ
Μεγάλη η χαρά μας και το αίσθημα τιμής, όταν ο συγγραφέας Ορχάν Παμούκ έκανε αποδεκτή την πρόταση του Τμήματος Φιλολογίας και της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, μετά από απόφαση της Γ.Σ. του Τμήματος, να έλθει στην Κρήτη και το Ρέθυμνο, και να παραλάβει σε ειδική τελετή τον τίτλο του Επίτιμου Διδάκτορα του Πανεπιστημίου Κρήτης. Ένα χρόνο μετά, εδώ, σήμερα, στην αίθουσα «Παντελής Πρεβελάκης» του Ωδείου της πόλης, το μνημείο γνωστό από την οθωμανική περίοδο ως Τζαμί Νερατζέ, άλλοτε καθολικό της βενετσιάνικης μονής της Παναγίας των Αυγουστινιανών, όλοι εμείς έχουμε προσέλθει για να τιμήσουμε αυτόν που μας τιμά με την παρουσία του, τον νομπελίστα συγγραφέα Ορχάν Παμούκ, στην επίσημη αυτή τελετή: οι Αρχές του τόπου, μέλη της κοινωνίας μας και η ακαδημαϊκή κοινότητα ενός σχετικά νεαρού πανεπιστημίου· ένα πανεπιστήμιο, το Πανεπιστήμιο Κρήτης, που συμπτωματικά επίσης μήνα Μάιο, στα πρώτα του βήματα, το 1984,



Ο Ορχάν Παμούκ στο Ρέθυμνο.
Στιγμιότυπο από την τελετή απονομής
του τίτλου στο Ωδείο Ρεθύμνου. Φωτ.
Γιώργος Χριστοδουλάκης, 4.5.2018

είχε απονείμει, στον ίδιο αυτόν εδώ χώρο, τον τίτλο του επίτιμου διδάκτορα στον Χόρχε Λουίς Μπόρχες.¹

Πρώτη σκέψη για τον ομιλούντα, το «*δυσέφικτον*» του εγχειρήματος, «*ὅτι καθήκα ἑαυτὸν εἰς ἀγῶνα οὐ ῥάδιον κατορθωθῆναι λόγῳ*»,² για να παραθέσω τα λόγια από τον ρήτορα της Ύστερης Αρχαιότητας, Μένανδρο Λαοδικείας, επιχειρώντας να μιλήσω για το έργο του τιμώμενου, του νομπελίστα συγγραφέα Ορχάν Παμούκ· ένα έργο τόσο πλούσιο, έργο αναγνωρισμένο διεθνώς, από έναν συγγραφέα, μυθιστοριογράφο και πνευματικό άνθρωπο καταξιωμένο παγκοσμίως: βραβευμένος πρώτα στη χώρα του, κάτοχος σπουδαίων λογοτεχνικών διακρίσεων στην Ευρώπη και αλλού, τιμημένος από τη Σουηδική Ακαδημία με το βραβείο Νόμπελ Λογοτεχνίας το 2006, και από τότε συνεχώς δραστήριος στον στίβο της συγγραφής, ταυτόχρονα ταξιδιώτης και πολίτης όλου του κόσμου που ζητά σταθερά να τον γνωρίσει και να τον τιμήσει· πολλές οι συνεντεύξεις, πολλά τα αφιερώματα, πολλές οι περιστάσεις απόδοσης τιμής· ταυτόχρονα, έχω την εντύπωση και με τη σύντομη γνωριμία μας, αέναα νέος, αλλά και με την πλούσια εμπειρία της ζωής, επιθυμώντας ο ίδιος να γνωρίσει τον κόσμο, τον μέσα και τον έξω, για να συνεχίζει να γράφει.

Καθώς τις τελευταίες μέρες έβλεπα απλωμένα στο γραφείο μου—όπως και στις προθήκες της μικρής έκθεσης που έχει ετοιμάσει για το κοινό η Πανεπιστημιακή Βιβλιοθήκη μας στου Γάλλου—τα βιβλία του Ορχάν Παμούκ, στα ελληνικά και σε άλλες γλώσσες, σκεφτόμουν ότι περισσότερο τιμητικό για την αποψινή βραδιά και εκδήλωση, θα είναι—αφήνοντας για λίγο τις πολλές άλλες μαρτυρίες, ανά τον κόσμο—όσο μπορώ, να δώσω τον λόγο στα βιβλία του τιμώμενου, πώς μιλούν για τον ίδιο, τον άνθρωπο και τον συγγραφέα Ορχάν Παμούκ, τον τόπο, την πόλη στην οποία ζει ο ίδιος και οι χαρακτήρες του, και συγχρόνως να αναζητήσω τις λογοτεχνικές του αρχές, τις αιτίες της γραφής του, της δημιουργίας του και μέσα από την αίσθηση του αναγνώστη των μυθιστορημάτων του. Όπως ορίζει τη λογοτεχνία, στο κείμενο με τίτλο «*Η βαλίτσα του πατέρα μου*» που διάβασε στην τελετή απονομής του βραβείου Νόμπελ Λογοτεχνίας, καλύτερα να μιλήσει ο ίδιος ο συγγραφέας, που μόνος κάθεται εδώ και γράφει μέσα σ' ένα δωμάτιο, με το

¹ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ, Φιλοσοφική Σχολή 1985. *Ο Μπόρχες στην Κρήτη*. Αθήνα: εκδόσεις «στιγμή».

² (Ψευδο-)Μενάνδρου, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, 368.10–11.

αίσθημα του ανικανοποίητου, και ζει για μας, κι εμείς γι' αυτόν μέσα στο έργο του.³

Ο Ορχάν Παμούκ γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη στις 7 Ιουνίου του 1952, δευτερότοκος γιος του Γκιουντούζ (Gunduz Bey, 1925–2002) και της Σεκιουρέ (Şeküre Hanım) Παμούκ, αδελφός του Σεβκέτ (Şevket) Παμούκ· μεγάλωσε, όπως λέει ο ίδιος, στον γενέθλιο τόπο του, τον κόσμο των πρώτων του χρόνων, μετακινούμενος, με βάση «την πολυκατοικία των Παμούκ» στη συνοικία Νισάντας, με κάποιες μετατοπίσεις οικογενειακές και προσωπικές, αλλά και βιώνοντας τις ανατροπές της τύχης, σε σχέση με την οικονομική και συναισθηματική ζωή της ευρύτερης οικογένειας. Για την πιο τρυφερή του ηλικία, την καταγωγή του, τα παιδικά και μαθητικά του χρόνια, τις εφηβικές και τις νεανικές, ερωτικές κ.ά. ανησυχίες, τη σχέση του με τη ζωγραφική, τη λογοτεχνία και τη συγγραφή, τις μεγάλες αποφάσεις του, κυρίως αυτήν να γίνει συγγραφέας, τη γέννηση της κόρης του Ρουγιά, υπάρχουν εκτενείς αναφορές τόσο στο έργο του *Ιστανμπούλ: Πόλη και αναμνήσεις*, όσο και στο δοκιμιακό του έργο.⁴ Στην τέχνη του, τη λογοτεχνική του παραγωγή, πλευρές των προσώπων της οικογένειάς του ξαναζούν, αρκετές φορές με τα ίδια τους τα ονόματα, μέσα από μυθιστορηματικούς χαρακτήρες και τα βιώματά τους.

Η πραγματική και ταυτόχρονα φανταστική πόλη του, με πολλά ονόματα—Βυζάντιο, Κωνσταντινούπολη, Κωνσταντινίγιε, Ιστανμπούλ—αποτελεί ίσως τον κατεξοχήν χαρακτήρα που κυριαρχεί στο έργο του· πολύμορφη, πρωτεύικη, μέσα όχι μόνο από τα μάτια της Δύσης, των επι-



Ο συγγραφέας, οι γονείς
και ο αδελφός του

³ Παμούκ, Ορχάν 2010. «Η βαλίτσα του πατέρα μου», *Άλλα χρώματα*, μτφρ. Στέλλα Βρετού. Αθήνα, 629–51 σποράδην.

⁴ Παμούκ, Ορχάν 2005. *Ιστανμπούλ: Πόλη και αναμνήσεις*, μτφρ. Στέλλα Βρετού. Αθήνα, 439 (φωτογραφία) και σποράδην, και Παμούκ 2010, *Άλλα χρώματα*.

σκεπτών και των περιηγητών, συγγραφέων και ζωγράφων, μεταμορφώνεται ταυτόχρονα μέσα από τη δική του προσωπική και οικογενειακή ζωή. Ο Παμούκ προσλαμβάνει την Πόλη, όπως τη βλέπουν ο Φλομπέρ, ο Μποντλέρ ή ο Θεόφιλος Γκωτιέ, και ο Ζεράρ Ντε Νερβάλ, ή όπως απεικονίζεται μέσα από την ξενική ματιά του ζωγράφου Μελίν· ταυτόχρονα προσπαθεί να μετουσιώσει το πώς βλέπουν οι «άλλοι» τη χώρα του, στην πιο αυθεντική ματιά με την οποία θα έβλεπαν τη δική τους χώρα, δηλαδή όπως τελικά κι αυτός βλέπει στο έργο του την ίδια του τη χώρα μέσα από τα μάτια των τούρκων συγγραφέων, του Γιαχιά Κεμάλ, του Ρεσάτ Εκρέμ Κοτσού, του Τάνπιναρ, του Αμπντουλχάκ Σινασί Χισάρ, ή τον φωτογραφικό φακό του Αρά Γκιουλέρ· μπορεί να δει καθαρά την πρόσφατη απώλεια μέρους της πολυεθνικής σύστασης της Πόλης, συ-



Η Σιρίν περιεργάζεται την εικόνα του Χιουσρέβ, 1431 (Wikipedia)



Οι γλάροι της Πόλης
(φωτ. Μ. Πατεδάκης)

γκρίνοντάς την και με την Άλωσή της ακόμη, αλλά κυρίως, όπως τονίσθηκε στην τελετή της απονομής του Νόμπελ Λογοτεχνίας το 2006, δημιουργεί την πόλη του «ως λογοτεχνικό χώρο», «όπως την Αγία Πετρούπολη του Ντοστογιέφσκι, το Δουβλίνο του Τζόις, ή το Παρίσι του Προυστ», με τη δική του πλέον παγκόσμια ζωή. Οι μικρογράφοι στην αυλή του Σουλτάνου, οι επαγγελματίες πλανόδιοι της Πόλης, που πουλούν το ποτό μποζά, τα αδέσποτα σκυλιά της και οι γλάροι στις στέγες της, τα ξύλινα κονάκια και τα παλιά αρχοντικά, τα πλοία που διασχίζουν τον Βόσπορο, όλα αποκτούν δική τους, αυτόνομη ζωή· κυρίως η θλίψη της («χιουζούν») στη λογοτεχνική της διάσταση, όχι με την έννοια της μελαγχολίας, του έξωθεν, δυτικού θεατή, κοντά σ' αυτή των Θλιβερών

Τροπικών του Λέβι-Στρος, αλλά με αυτήν του βαθύτερου συναισθήματος που ζει ο άνθρωπος μέσα στη φθορά των μνημείων κάθε ηλικίας της Πόλης, τον καιρό και τους δρόμους της, το ασπρόμαυρο στην όψη της· ακόμη, τη ματιά των κατοίκων της, που για να προσδιορίσουν τα μέρη

της θα πουν ξερά και θλιμμένα, «μετά την ξερή βρύση», ή «μετά από τα καμένα», ή «το σπίτι που βλέπει στο ερείπιο».⁵

Ο Ορχάν Παμούκ έχει αναγνωριστεί σε παγκόσμιο επίπεδο, ως γνήσιος εκπρόσωπος του σύγχρονου μυθιστορήματος. Παίρνει τις αφετηρίες του από θέματα της πόλης και της παράδοσης—της χώρας όπου ζει—, το οθωμανικό παρελθόν και τη συνεχή απροσδιόριστη σχέση με τον δυτικό πολιτισμό, την τουρκική δημοκρατία και τις πολιτικές στιγμές του πρόσφατου παρελθόντος, το Ισλάμ και τον κοσμικό πολιτισμό στην πιο πρόσφατη αλλά και τη σύγχρονη ζωή της Τουρκίας, τη διλημματική ταυτότητα της χώρας του ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, τους ατέλειωτους δρόμους και τις ιστορίες της επαρχίας της, αλλά και τα σοκάκια της αγαπημένης του Πόλης, την ιδιωτική ζωή της αστικής τάξης, τις ατομικές ελευθερίες και τις προσωπικές αγωνίες των ανθρώπων· όλα αυτά τα εξυφαίνει με τρόπο που τελικά δεν είναι η ιστορία και οι χαρακτήρες που είναι σπουδαίοι, αλλά το γράψιμο: οι φωνές της αφήγησης εναλλάσσονται, πλέκονται μεταξύ τους, φωτογραφικές–κινηματογραφικές σχεδόν λήψεις, ήχοι και εικόνες, συλλογικές ταυτότητες, αλλά και το μυστήριο της ανθρώπινης ζωής, χαρακτήρες επίμονοι, εμμονικοί, μελαγχολικοί και παράξενοι, τρυφερές και πολλές φορές βίαιες ενδοσκοπήσεις, πολύμορφοι έρωτες και όνειρα μοιάζουν να αιωρούνται στις διαστάσεις του τόπου και χρόνου· όλα αυτά μόνα τους αποκτούν κάθε φορά τη δική τους ζωή.

Ο Παμούκ πέρα από τις ιστορίες που συλλαμβάνει να κάνει μυθιστόρημα, ως συγγραφέας μπορεί να συλλάβει και να αιχμαλωτίσει μαζί τις στιγμιαίες—στο βάθος του πραγματικού και λογοτεχνικού χρόνου—εικόνες της πόλης του, του λαού του, της παράδοσής του, και όπως άλλοι μεγάλοι της παγκόσμιας λογοτεχνίας, να τις αποδώσει βιωμένες πανανθρώπινα, μέσα από το ψυχογραφικό βάθος των χαρακτήρων του. Είναι ένας συγγραφέας που στο έργο του ιστορίες ανθρώπων ζουν μέσα από εμάς, και εμείς τότε ζούμε μέσα από αυτούς, όπως τώρα και όπως εδώ· ένας συγγραφέας που με τον ίδιο σαγηνευτικό τρόπο γραφής ντύνει είτε τους ήρωες των μυθιστορημάτων του είτε τον εαυτό του, την πόλη του ή άλλες πόλεις λιγότερο σημαντικές, τον πατέρα του, τον σεισμό του 1999, τη διαδικασία της συγγραφής, όλα αυτά που θέλει να ακούσουν οι αναγνώστες σε κάθε μυθιστόρημά του. Η παγκόσμια λογοτεχνία στο έργο του αναγνωρίζεται πολλές φορές ρητά, μέσα από

⁵ ΠΑΜΟΥΚ 2005. «Χιουζούν (θλίψη) – μελαγχολία – tristesse», *Ιστανμπούλ: Πόλη και αναμνήσεις*, 146–71 και σποράδην.

αφορμές, όπως τη συνοικία των παιδικών χρόνων του Καβάφη στην Κωνσταντινούπολη, τα Θεραπεία, ή το μικρό άρθρο του για τον Καβάφη στην εφημερίδα *New York Times*, τη σύφιλη του Φλομπέρ, τις στιγμές όταν μνημονεύει τον Μποντλέρ, τον Θεόφιλο Γκοτιέ, τον Ντοστογιέφσκι, τον Τολστόι, τον Τόμας Μαν, τον Ναμπόκοφ, τον Μάριο Βάργκας Λιόσα, τον Σαλιμάν Ρούσντι. Παρά την παραδοχή του για τα ανάμεικτα αισθήματα που δημιουργεί η διάκριση Ανατολής–Δύσης, ο ίδιος περιπλανιέται ελεύθερα μέσα στον «διπλό κόσμο», έχοντας χωνέψει μαζί τα λογοτεχνικά μέσα τους. Δεν μένει στον φόβο των μεγάλων της τουρκικής λογοτεχνίας, του Αχμέντ Χάμντι Τάνπιναρ, του Γιαχιά Κεμάλ, «πώς θα τα βάλουν με τον Βίκτορ Ουγκό και τον Ζολά, τον Βερλέν, τον Μαλαρμέ και τον Προυστ», αλλά ο ίδιος γίνεται συγγραφέας παγκόσμιος και πανανθρώπινος μαζί, μέσα από την νεότερη τουρκική πραγματικότητα, τη γνώση του για την οθωμανική παράδοση, την περσική, την ανατολική λογοτεχνία και κουλτούρα, που τις φέρνει σε επαφή ξανά με την Ευρώπη και τη Δύση.

Πολύ συχνά δίνει στον αναγνώστη του στιγμές απλές, και βαθιά ανθρώπινες, όπως στο συγκινητικό μικρό κείμενο για τον πατέρα του, όπου κλείνει με τη φράση, «ο θάνατος του καθενός ξεκινά με το θάνατο του πατέρα του»,⁶ παρόμοια όπως κανείς ακούει εδώ στην Κρήτη να λένε, «όσο ζει η μάνα σου, είσαι κοπέλι». Ή όπως ανάμεσα σε όλους τους ήρωες που ερωτεύονται, ο Μεβλούτ στο *Κάτι παράξενο στο νου μου*, ομολογεί στην καταληκτήρια φράση του έργου ότι «σ' αυτόν τον κόσμο περισσότερο απ' όλα αγάπησα τη Ραγιχά»,⁷ τη γυναίκα που παντρεύτηκε, χωρίς να την έχει ερωτευτεί, νομίζοντας μάλιστα όταν την έκλεβε, ότι έκλεβε στην πραγματικότητα την αδελφή της.

Είναι τυχερός–ευλογημένος ένας λαός, μια γλώσσα, όταν βρει τη φωνή του μέσα από τη λογοτεχνία. Κι αυτό συνέβη και με τον Ορχάν Παμούκ. Γιατί τότε ξεπερνά τα όριά του. Σαν μέσα από την τουρκική ματιά, το σημείο αναφοράς και φίλτρο διήθησης στο έργο του, μπορεί να δει ο ίδιος εκ των ένδον αλλά και από μία απόσταση—μέσα από τη φαντασία του—τις ιστορίες και τους χαρακτήρες του, έχοντας ήδη κάνει τη δική του λογοτεχνία τουρκική, ευρωπαϊκή, παγκόσμια, πανανθρώπινη. Ήδη το έργο του έχει αναγνωσθεί και μελετηθεί από εκατομμύρια αναγνώστες σε όλον τον κόσμο. Ο ίδιος δεν φαίνεται να επαναπαύεται

⁶ Λίγο διαφορετική η μετάφρασή μου από το: ΠΑΜΟΥΚ 2010. «Ο πατέρας μου», *Άλλα χρώματα*, 37.

⁷ ΠΑΜΟΥΚ, Ορχάν 2015. *Κάτι παράξενο στο νου μου*, μτφρ. Στέλλα Βρετού. Αθήνα, 710.

ως αντικείμενο μελέτης, αλλά πέρα από την επιτυχία ή την απήχηση, την πολλαπλή δραστηριότητα ή τη διασημότητα, κρατά ως κέντρο στη ζωή του τη συγγραφή, τη δημιουργική μηχανή της φαντασίας, για να δει τη ζωή, το μυθιστόρημα.

Τώρα καταλαβαίνω, γιατί το τελευταίο διάστημα καθυστερούσα ξανά και ξανά την ολοκλήρωση αυτού του κειμένου. Αν με ρωτούσαν ακόμη και τώρα, «τελείωσε ο λόγος σου;», θα σας απαντούσα, «όχι, ακόμη»...

Σ' ευχαριστώ, Ορχάν· σας ευχαριστώ πολύ.



Orhan Pamuk's *laudatio*: life, novel, characters

Manolis PATEDAKIS

Dear Mr. Pamuk, dear Orhan, dear Asli,
honourable Rector of our University,
honourable representatives of public and municipal authorities,
dear colleagues, dear students, ladies and gentlemen,

A YEAR AGO we felt great joy and honour, when the writer Orhan Pamuk accepted the proposal of the Department of Philology and the School of Philosophy of the University of Crete, after the decision made by the General Meeting of our Department, in order to come in Crete and Rethymnon, and receive in a special event and venue the Honorary Doctorate title of the University of Crete. A year after that, here, today, in the hall “Pantelis Prevelakis” of the Auditorium of the town, a monument known as Neratze Mosque in the Ottoman times, once the cathedral of the Augustinian monastery of the Virgin in the Venetian times, we all have gathered to honor the one who honors ourselves with his presence, the nobelist writer Orhan Pamuk, in this official ceremony: the authorities of the place, members of our society and the academic community of a relevantly young university; a university, the University of Crete, which by coincidence also in the month of May, when taking its first steps, in 1984, had awarded in this same place, the title of the Doctorate *honoris causa* to Jorge Luis Borges.¹

A very first thought for the speaker is “*the hardly feasible*” of the undertaking, “*for I have put myself in a contest hard to achieve through word*,”² using thus the words of the rhetor of the Late Antiquity, Menander of Laodicea, and attempting to speak on the work of the honoree, the

¹ UNIVERSITY OF CRETE, School of Philosophy 1985. *Ο Μπόρχες στην Κρήτη = Borges in Crete*. Athens: editions «στιγμή».

² (Pseudo-)Menander, *On Epideictic Speeches*, 368.10–11.

nobelist writer Orhan Pamuk; a literary work so rich, a work recognized internationally, from a writer, novelist and intellectual, renowned and acclaimed world-wide: He was firstly awarded with prizes in his own country, later held important literary honours in Europe and elsewhere, was awarded with the Nobel Prize in Literature by the Swedish Academy in 2006; since then, continuously active in the field of writing literature, at the same time a citizen of the whole world that constantly asks to meet and honor him; many interviews, many special features on him, many other occasions of grace; at the same time, I have the impression, also through our short acquaintance, that he is perpetually young, also with the rich experience of his life, longing for the knowledge of the world, inner and outer, in order to continue writing.

As during the last days, I was seeing the books by Orhan Pamuk, translated in Greek and other languages, spread on my desk—in the same manner, as in the displays of the small exhibition that was prepared for the public by our University Library at Gallos—, I was thinking that it will be more honorary for tonight, this event and venue, after leaving for a while the many other accounts all over the world, as much as I can, to concede the speech to the books of the honoree, how they talk on himself, the man and the author Orhan Pamuk, his land and city in which himself and his characters live, and at the same time to search his literary values, the reasons of his writing, of his creation, also through the feeling of the reader of his novels. As he defines literature, in the text entitled “My Father’s Suitcase,” which he read for the Nobel Prize ceremony, it would be better if the writer himself speaks, who alone is sitting here and is writing inside a room, with a feeling of discontent, and he lives for us and we live for him inside his work.³

Orhan Pamuk was born in Istanbul on the 7th of June 1952, a second son of Gunduz Bey (1925–2002) and Şeküre Hanum, a brother of Şevket Pamuk; he was brought up, as he himself says, in his birth place, the world of his early years, moving from his base “the block of flats of the Pamuk family” in the district of Nisantas, after some family and personal shifting, having also experienced the overturns of fortune, regarding the financial and emotional life of the whole family. For his more tender age, his parentage, his childhood and school years, his teenage and youth, love and other concerns, his relation with painting, literature and writing, his big decisions, especially that of becoming a writer, later the

³ PAMUK, Orhan 2007. “My Father’s Suitcase”, *Other Colors*, transl. Maureen Freely. New York, 403–17 passim.

birth of his daughter Rüya, there are extensive references in his work *Istanbul: Memories and the City*, as long as in his essays.⁴ In his art, his literary production, aspects of the members of his family live again, often with their very same names, through characters of the novels and their experiences.

The real and simultaneously fantastic city of Pamuk, with the many names—Byzantium, Constantinople, Konstantiniye, İstanbul—is perhaps the character par excellence in his work; manifold, proteic, not only through the eyes of the West, the eyes of the visitors and travelers, writers and painters, it is also transformed through his own personal and family life. Pamuk receives the City, as Flaubert, Baudelaire or Théophile Gautier, and Gérard de Nerval have seen it, or how it is depicted through the foreign view of the painter Melling; at the same time, he attempts to transmute how the “others” see his country, into the most authentic view by which they would see their own one, that is into how finally he himself sees in his work his own country through the eyes of the Turkish writers, such as Yahya Kemal, Reşat Ekrem Koçu, Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar, or the photographic lens of Ara Güler; he can clearly see the recent loss for part of the multi-ethnic composition of the City, comparing it even with its Conquest; but primarily, as it was stressed during the ceremony for the Nobel Prize in Literature in 2006, he creates his city as “an indispensable literary territory, equal to Dostoevsky’s St Petersburg, Joyce’s Dublin or Proust’s Paris,” already with its own universal life. The miniaturists in the court of the Sultan, the street vendors of the city who sell the drink *boza*, its stray dogs and the seagulls on its roofs, the wooden houses (*konak*) and the old mansions, the boats that sail over Bosphorus, all of them acquire their own autonomous life; especially its melancholy (“*Hüzün*”) in its literary dimension, not in the meaning of melancholy from the point of view of the outer, western viewer, close to that of the *Tristes Tropiques* of Claude Lévi-Strauss, but the deeper feeling of the man who lives inside the decline of the monuments of every age of the City, inside its weather and streets, the black and white in its face view; in addition, the point of view of its inhabitants who would say plainly and in a sad manner, “after the dry fountain,” or “after the burned down,” or “the house which looks at the ruin,” in order to define its places.⁵

⁴ PAMUK, Orhan 2005. *Istanbul: Memories and the City*, transl. Maureen Freely. New York, 274 (photograph) and passim, and PAMUK 2007, *Other Colors*.

⁵ PAMUK 2005. “Hüzün,” *Istanbul: Memories and the City*, 90–107 and passim.

Orhan Pamuk has been recognized worldwide as a genuine representative of the modern novel. He receives his start lines from topics from the city and the tradition—the country, in which he lives—, the ottoman past and the continuously undefined relation to the Western culture, the Turkish democracy and the political moments of the recent past, Islam and the secular culture in the most recent as well as the modern life of Turkey, the identity of his country on the horns of a dilemma between East and West, the endless roads and the stories of its countryside, together with the alleys of his beloved City, the private life of the bourgeoisie, the individual freedoms and personal anxieties of the people; all the above, he conspires in a way that ultimately it is not the story and characters which are important, but writing: the voices of narration are alternated, interweaved between them, almost photographic–cinematic shots, noises and images, collective identities, as well as the mystery of human life, insistent characters, fixated, melancholic and strange, tender and sometimes violent introspections, loves and dreams in various formations, they seem like hovering within the dimensions of space and time; all the above by themselves each time have acquired their own life.

Orhan Pamuk apart from the stories which he conceives to make them a novel, as a novelist is able not only to conceive but also to capture together the instantaneous—in the depth of the real and literary time—images of his city, his people, his tradition, and as all the other great writers in world literature, to render them as lived by all the people of the world, within the psychographic depth of his characters. He is a writer in whose work stories of people take life through us, and we then live through them, as if now and as if here; a writer who dresses with the same winning way of writing either the heroes of his novels or himself, his city or other less important towns, his father, the earthquake of 1999, the procedure of writing, all these that he wishes his readers will listen to in every novel of him. The world literature is often identified in his work explicitly, through occasions such as the district of Cavafy's childhood in Constantinople, *Therapia*, or his small article on Cavafy in the *New York Times*, the syphilis of Flaubert, the moments when he mentions Baudelaire, Théophile Gautier, Dostoevsky, Tolstoy, Thomas Mann, Nabokov, Mario Vargas Llosa, Salman Rushdie. Despite his admission for the mixed feelings which the differentiation East–West causes, Pamuk himself wanders freely inside the “double world,” having digested together their literary means. He does not cling to the fear of

the great figures in Turkish literature, as Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, “*how they will compete with Victor Hugo and Zola, Verlaine, Mallarmé and Proust,*” but he himself becomes a writer for the entire world and all the people, through the modern Turkish reality, his knowledge of the Ottoman tradition, the Persian literature and culture, as well as those of the East, which he brings together again in contact with Europe and the West.

Very often he offers to his reader simple moments, and deeply human, as in the touching little essay for his father, which he ends with the phrase, “Every man’s death begins with the death of his father,”⁶ in a similar way to what here in Crete we hear people saying, “As long as your mother is alive, you are still a child.” Or as among all the characters in his novels who fall in love, Mevlut from the novel *A Strangeness in My Mind*, confesses in the last phrase that “I have loved Rayiha more than anything in this world,”⁷ the woman whom he married, without being in love with her, as he believed when he eloped with her, that he had eloped with her sister Samiha.

Fortunate–blessed is a people, a language, when it finds its voice through literature. This has also happened with Orhan Pamuk; for then, a people goes beyond his own tradition. It is as if through the Turkish view, the landmark and separating filter in his work, he can see himself from inside but also from a distance—through his fantasy—his stories and characters, having already made his own literature Turkish, European, worldwide, human. His work has already been read and studied by millions of readers all over the world. He himself does not rest assured as a subject of study, but apart from the success or the impact, the manifold activity or the fame, he holds writing as the centre in his life, the creative machine of fantasy, in order to see life, the novel.

Now, I understand why, over the span of the last days, I was delaying again and again the completion of this text. If people would ask me even now, “Is your speech over?” I would answer you, “Not, yet.”

Thank you, Orhan; thank you very much.



⁶ PAMUK 2007. “My Father,” *Other Colors*, 15.

⁷ PAMUK, Orhan 2015. “The Form of a City. I Can Only Meditate When I’m Walking,” *A Strangeness in My Mind*, transl. Ekin Oklap. New York and Toronto, 584.

Έπαινος Ορχάν Παμούκ: ο Ορχάν Παμούκ και η *altra cosa*

Αγγέλα ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

ΣΥΝΥΠΗΡΞΑΜΕ για πολλά χρόνια. Ίσως σε αυτό να οφείλεται η μεγάλη μας οικειότητα. Στο πρόσωπο του Ορχάν Παμούκ που τιμάμε σήμερα αναγνωρίζουμε ένα κομμάτι, ένα μεγάλο κομμάτι του εαυτού μας. Περισσότερο, θα έλεγα, απ' ό,τι στο πρόσωπο ενός Γάλλου, ενός Άγγλου ή ενός Γερμανού. Εδώ κυλάει το δικό μας αίμα, αυτό που κάποτε χύθηκε βέβαια ανάμεσά μας, αλλά είναι όμως κι αυτό το ίδιο που μας ενώνει. Διαβάζοντας τα σπουδαία μυθιστορήματα του Ορχάν Παμούκ βλέπουμε το πρόσωπό μας στον καθρέφτη, και το ωραίο και το άσχημο και το προβληματικό. Βλέπουμε τις πόλεις μας να χτίζουν άναρχα σε μια νύχτα τα μίζερα προάστιά τους, την κουλτούρα της καταστροφής του παρελθόντος (κουλτούρα των φτωχών ανθρώπων, εννοείται, που δεν έχουν τα μέσα να διατηρήσουν), την κουλτούρα της θλίψης όπως και την κουλτούρα της βίας (στην Τουρκία περισσότερη)—βλέπουμε όμως και τα ανοίγματα προς τη θάλασσα και νιώθουμε το δροσερό αεράκι του Αιγαίου. Ακούμε ήχους γνωστούς, ήχους που σιγά σιγά γλιστρούν στο παρελθόν και που γι' αυτό θέλουμε να τους συγκρατήσουμε. Οι πλανόδιοι μικροπωλητές, αίφνης; η απόλυτη μνημειωσή τους, στο έργο του Παμούκ *Κάτι παράξενο στο νου μου* γεννά και στην ψυχή τη δική μας τον πόνο σχεδόν μιας βαθιάς νοσταλγίας. Και βέβαια το ζήτημα της ταυτότητας: Ανατολή ή Δύση; Ιδιοπροσωπία (τάχα) ή εκσυγχρονισμός;

Ο Παμούκ θέτει το μεγάλο αυτό ζήτημα με όρους αρχαίας τραγωδίας. Και οι δύο πλευρές έχουν δίκιο, και οι δύο πλευρές έχουν άδικο. Και οι δυτικόφιλοι και οι ανατολιστές-ισλαμιστές. Μα είναι κιόλας δύο οι πλευρές; Εκεί στο απόμακρο Καρς, στις βορειοανατολικές εσχατιές της Τουρκίας, όπου διαδραματίζεται το εκπληκτικό μυθιστόρημα *Χιόνι*, τα πράγματα είναι πολύ, μα πάρα πολύ μπλεγμένα. Η σφοδρή διαμάχη συμβαίνει, με αιχμή του δόρατος τη μαντίλα των γυναικών, ανάμεσα στο πολιτικό ισλάμ και στους δυτικόφιλους στρατοκράτες που επιβάλλονται με τα όπλα σε ένα οπερετικό αλλά καθόλου αναίμακτο πραξικόπημα. Και δίπλα σε αυτούς, παλιοί αριστεροί, που αντιτίθενται και

στην καταπίεση του ισλάμ επί της προσωπικότητας του ανθρώπου και στην καταπίεση των στρατοκρατών επί ολόκληρου πληθυσμού, αλλά συμμαχούν με το πολιτικό ισλάμ, προσπαθώντας με εκείνους (τους τρομοκράτες) να στείλουν στη Δύση—τι ειρωνεία!—το μήνυμά τους και τη διαμαρτυρία τους ζητώντας συμπαράσταση. Δίπλα σε αυτούς και Κούρδοι, με τα δικά τους προβλήματα κι εκείνοι, και ιδίως με την ακραία φτώχεια τους. Το μυθιστόρημα αυτό είναι, πιστεύω, ένα από τα πιο εντυπωσιακά δείγματα παγκοσμίως για την ανάδειξη της πολυπλοκότητας των ανθρώπινων πραγμάτων. Μια τραγικής έμπνευσης εξεικόνιση της πολυπλοκότητας.

Πιο έντονη—τολμά να πω—από την εξεικόνιση της πολυπλοκότητας στον Ντοστογιέφσκι, από τον οποίο ο Παμούκ αντλεί, δηλωμένα, κάποια διδάγματα. Γιατί στον Ντοστογιέφσκι υπάρχει κάτι δεδομένο, η πίστη στον Θεό, που σώζει. Κι αν ο κόσμος είναι οπωσδήποτε πολύπλοκος, οι άνθρωποι αντιφατικοί, μεγάλοι και γελοίοι ταυτόχρονα, υπάρχει πάντα κάτι απόλυτα φωτεινό, το ίδιο το θεϊκό φως επί γης, όπως αντανakλάται στο πρόσωπο του πρίγκιπα Μίσκιν, του «ηλίθιου», ή στο πρόσωπο του Αλιόσα Καραμάζοφ. Στον κόσμο του Παμούκ δεν υπάρχει αυτή η ωραία βεβαιότητα. Γράφει ο ίδιος σε ένα δοκίμιό του για τους *Αδελφούς Καραμάζοφ*: «Ποιο ήταν το μεγάλο μυστικό που μου ψιθύρισε ο Ντοστογιέφσκι [...]; Μήπως ότι θα μου χρειάζεται πάντοτε να πιστεύω στον Θεό ή σε κάτι άλλο, αν και ποτέ δεν θα μπορέσω να πιστέψω απόλυτα σε αυτό;»¹ Ο *altra cosa*: ο Παμούκ λέει ότι ακριβώς και ο Διονύσιος Σολωμός, ο οποίος είχε γράψει πριν ενάμιση αιώνα το περίφημο «Κλείσε μέσα στην ψυχή σου την Ελλάδα (ή άλλο πράγμα / ο *altra cosa*), και θα αισθανθείς μέσα σου να λαχταρίζει κάθε είδος μεγαλείου». Όμως η *altra cosa* εντέλει δεν μπορεί να είναι ισοδύναμη με τον Θεό (με το απόλυτο) και άρα με αυτήν υπεισέρχεται ήδη στην ανθρώπινη σκέψη το σκουλήκι του σχετικισμού, η αθεράπευτη πολυπλοκότητα.

Και η ειρωνεία: κι αυτή εισέρχεται. Γράφει στο ίδιο δοκίμιο ο Παμούκ: «Το γεγονός ότι ο Ντοστογιέφσκι, που έγραψε ένα από τα αριστουργήματα [στην κατεξοχήν δυτική τέχνη] της μυθιστορίας, εκείνον τον καιρό μισούσε τη Δύση και την Ευρώπη, σαν σημερινός πολιτικός ισλαμιστής, είναι άλλη μία από τις ειρωνείες της ζωής».² Πόσες ειρωνεί-

¹ ΠΑΜΟΥΚ, Ορχάν 2010. «Οι αδελφοί Καραμάζοφ», *Άλλα χρώματα*, μτφρ. Στέλλα Βρετού. Αθήνα, 235.

² Ο.π., 242.

ες τέτοιου τύπου δεν ζούμε και στην Ελλάδα! Η αίσθηση, η επίγνωση της ειρωνείας πάντως σώζει από τις ακρότητες, όπως και από τις αυταπάτες... Παρά τούτα κάπου πρέπει να πιστεύουμε. Δεν μπορούμε τελικά να πορευόμαστε στη ζωή μας χωρίς πίστη. Ποια είναι λοιπόν αυτή η *altra cosa*, το «κάτι άλλο», το κάπως σχετικό, το έστω με ρωγμές, αλλά που αξίζει την αφοσίωσή μας;

Μια νύχτα του χειμώνα που μας πέρασε, έχοντας ξυπνήσει στα άγρια μεσάνυχτα, έπιασα στα χέρια μου το *Χιόνι*, για να το συνεχίσω από εκεί όπου το είχα αφήσει πριν κοιμηθώ. Ίσως επειδή ήταν άγρια μεσάνυχτα ό,τι διάβασα μου έκανε τρομερή εντύπωση, σαν να ζούσα μια αποκάλυψη. Θα προσπαθήσω να σας το αφηγηθώ, θυμίζοντας σε πολύ αδρές γραμμές και την υπόθεση του μυθιστορήματος, το οποίο, βέβαια, πολλοί από εσάς σίγουρα γνωρίζετε. Ο Κα, ποιητής, Κωνσταντινουπολίτης, χρόνια αυτοεξόριστος στη Γερμανία, βρίσκεται μερικές μέρες στο ακριτικό Καρς αναζητώντας τους λόγους για τους οποίους αυτοκτονούν οι κοπέλες με τις μαντίλες. Πέφτει χιόνι, τόσο πυκνό που η περιοχή αποκόπτεται από τον υπόλοιπο κόσμο. Ένα βράδυ, στο θέατρο της πόλης γίνεται μια εκδήλωση. Ο Κα πηγαίνει εκεί για να απαγγείλει ένα ποίημα που ακόμα δεν έχει γράψει. Κάποιος νεαρός σπουδαστής της Ιερατικής σχολής—έχουν προλάβει να γίνουν φίλοι—τον παρακαλεί να βρεθούν στις τουαλέτες, όπου δεν θα παρακολουθούνται. Κλείνονται όντως σε μια τουαλέτα, ανοίγουν το παράθυρο· το χιόνι πέφτει μαλακά έξω.

«Αγαπώ πολύ το Θεό», είπε αναστατωμένος ο Νετζίπ.
«Καμιά φορά αναρωτιέμαι άθελά μου τι θα γινόταν, Θεός φυλάξοι, αν δεν υπήρχε Θεός, και τότε ζωντανεύει μπροστά μου μια εικόνα που με τρομάζει».

«Ακούω».

«Είναι βράδυ, σκοτάδι, κι εγώ κοιτάζω από ένα παράθυρο. Έξω είναι δυο άσπροι τοίχοι, ψηλοί σαν τοίχοι κάστρου. Λες κι είναι δυο κάστρα το ένα απέναντι στο άλλο! Κοιτάζω το στενό πέρασμα ανάμεσά τους, τρομαγμένος το βλέπω να γίνεται δρόμος. Το μέρος αυτό όπου δεν υπάρχει Θεός είναι γεμάτο χιόνι και λασπουριά, όπως το Καρς [...]. Στη μέση του δρόμου είναι κάτι που μου λείει “στάσου”, αλλά εγώ κοιτάζω την άκρη του δρόμου, το τέλος αυτού του κόσμου. Είναι ένα δέντρο εκεί, χωρίς φύλλα, ένα γυμνό τελευταίο δέντρο. Ζαφνικά, καθώς το κοιτάζω, γίνεται κατακόκκινο και παίρνει φωτιά. Και τότε αρχίζω να έχω ενοχές επειδή θέλω να ξέρω πώς είναι

αυτό το μέρος όπου δεν υπάρχει Θεός. [...] Το έφαξα στην εγκυκλοπαίδεια· η λέξη *αθείσθης* προέρχεται από την ελληνική λέξη *άθεος*. Η λέξη δεν περιγράφει μόνο αυτόν που δεν πιστεύει στο Θεό, αλλά και τον μοναχικό άνθρωπο τον οποίο έχουν εγκαταλείψει οι θεοί».³

Ωπ! Εδώ η καρδιά μου χτυπάει δυνατά. Το έχω ξαναδιαβάσει αυτό με το δέντρο που καίγεται, κάπως διαφορετικά βέβαια. Βρίσκεται στον Παπαδιαμάντη, στο περίφημο διήγημα του 1900 «Η Φαρμακολύτριά». Εκεί ο ήρωας πορεύεται μες στη νύχτα στα όρη και στα ρουμάνια, κατειλημμένος από το σφοδρό πάθος του, το «δολερό» πάθος, όπως το ονομάζει. Κι ενώ ανηφορίζει, βλέπει ξαφνικά τη σελήνη να ανατέλλει στο απέναντι βουνό «όπου επί τινα λεπτά εφαινετο ως να είχε βάλει φωτιάν εις έν δένδρον μεμονωμένον» και έπειτα το άφησε «μαύρον και σκοτεινόν απόκαυμα».⁴ Ο εφιάλτης του ήρωα στον Παπαδιαμάντη είναι μην καεί, έτσι όπως εξαιτίας του πάθους του έχει καταντήσει «μεμονωμένος», μακριά απ' τον Θεό. Οι εφιάλτες των ηρώων μας μοιάζουν λοιπόν εκπληκτικά: τους τρομοκρατεί η απομάκρυνση από την πίστη στον Θεό. Μόνο που ο Παμούκ χαμογελάει λιγάκι για τον τρόμο του ήρωά του («Θεός φυλάξοι!»), ενώ ο Παπαδιαμάντης είναι πάρα πολύ σοβαρός. Ο Παμούκ χαμογελάει γιατί ουσιαστικά πιστεύει στην *altra cosa*.

Όμως η καρδιά μου χτύπησε δυνατά και για έναν άλλο λόγο: για το απίθανο σκηνικό που διάλεξε ο Παμούκ προκειμένου να στήσει τη συζήτηση των ηρώων του περί Θεού. Μέσα σε μια στενή τουαλέτα! Στην ίδια αυτή τουαλέτα μάλιστα, όταν φεύγει ο μικρός Νετζίπ, ο Παμούκ βάζει τον ήρωά του τον Κα να γράψει ένα θαυμάσιο ποίημα... Τι τρομερή σύμπτωση: ο Πιόργος Ιωάννου, ο σαλονικιός συγγραφέας (παιδί προσφύγων από την Τουρκία, αλλά αυτό δεν έχει εδώ σημασία), συσχέτισε κι αυτός κάποτε το «αποχωρητήριο» με τον Θεό, καθώς και με την ποίηση.

Στο πρώτο από τα πεζογραφήματα του Ιωάννου, «Τα κελιά» (1964), ο αφηγητής μιλά για το αποχωρητήριο του σπιτιού του συνδέοντάς το, ταυτίζοντάς το καλύτερα, με κελί μοναστηριού: «Έχει ακριβώς τις διαστάσεις που ζητάει η ψυχή μου [το αποχωρητήριο]. [...] Κάθομαι σα χαμένος, δεν καταλαβαίνω πότε περνάει η ώρα. Όποτε επισκέφθηκα

³ ΠΑΜΟΥΚ, Ορχάν 2007. «Εκεί που δεν υπάρχει Θεός», *Χιόνι*, μτφρ. Στέλλα Βρετού. Αθήνα, 229–30.

⁴ ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ, Αλέξανδρος 1984. «Η Φαρμακολύτριά», *Απαντα Γ'.* Αθήνα, 308.

κελί αγίου ήταν στενό. Το σχήμα αυτό ασφαλώς δεν είναι τυχαίο. Συγκεντρώνει το πνεύμα και την ψυχή· τα σφίγγει με το Θεό. Μέσα στο στενό κελί εξάλλου νιώθεις πολύ πιο ενωμένος με τους ανθρώπους που θέλεις, παρά όταν είσαι στο δρόμο μαζί τους». Στο αποχωρητήριο, συνεχίζει ο Ιωάννου χωρίς παύση, κάποιιο γράφουν τα πιο εμπνευσμένα ποιήματά τους κι άλλοι παίρνουν τις πιο μεγάλες αποφάσεις. Εγώ—δηλώνει ο αφηγητής—«βρίσκω την ατμόσφαιρά τους κατανυκτική».⁵

Προκλητική και κάπως βλάσφημη, αλήθεια, η συσχέτιση. Γιατί την επιλέγουν οι συγγραφείς μας; Πρόκειται, πιστεύω, για μια συσχέτιση του χαμηλού με το υψηλό, των θεωρούμενων ακάθαρτων λειτουργιών του σώματος με ό,τι πιο υψηλό έχει νοήσει ή επινοήσει ο άνθρωπος. Δεν κυλάνε το υψηλό στον βούρκο—κάθε άλλο! Ουσιαστικά κάνουν το αντίστροφο: καθαγιάζουν το ανθρώπινο σώμα. Αυτό, που είναι πιο ορατό στον Γιώργο Ιωάννου, με καθοδηγεί να καταλάβω (αν καταλαβαίνω σωστά) και τον πιο κρυπτικό—στο σημείο αυτό—Παμούκ.

Και πράγματι τι άλλο είναι το έργο του Παμούκ από ένας ύμνος στα γήινα πράγματα, στο ανθρώπινο σώμα και στην ευτυχία που προκύπτει από την τέχνη; Οι ήρωές του σε όλα τα μυθιστορήματα αναζητούν σταθερά την ευτυχία, στον έρωτα και στη δημιουργία. Συμπυκνωμένη την βρίσκουμε πάλι την άποψή του σε ένα δοκίμιο όπου μιλά για τον Σταντάλ και το *Μοναστήρι της Πάρμας*:

«Όπως σε όλα τα μεγάλα μυθιστορήματα, έτσι και σε αυτό, το νόημα της ζωής έχει άμεση σχέση με την ευτυχία. Κι όπως στο μυθιστόρημα, έτσι και στη ζωή υπάρχει η επιθυμία για ευτυχία, την κυνηγάμε, αγωνιζόμαστε να την κατακτήσουμε. [...] Τελικά, ένα υπέροχο μυθιστόρημα που είναι κομμάτι της φύσης γύρω μας και της ζωής μας μάς οδηγεί πολύ κοντά στο νόημα της ζωής, και, στη θέση της ευτυχίας που δεν μας πρόσφερε η ζωή, μας προσφέρει μια ευτυχία που απορρέει από το νόημά της».⁶

Σωστά! Όχι «δεν ελπίζω τίποτα, δεν φοβούμαι τίποτα, είμαι λεύτερος», μα κάτι σαν: «κατανικώντας τη δυσφορία της καθημερινότητας, ελπίζοντας στη δυνατότητα της δημιουργίας, καταφέρνω να συλλάβω στιγμές ευτυχίας». Ναι, η *altra cosa* στην οποία ο Παμούκ πιστεύει με θέρμη είναι η τέχνη, η δυνατότητα της δημιουργίας. Κάτι πιο σχετικό

⁵ ΙΩΑΝΝΟΥ, Γιώργος 1976. *Για ένα φιλότιμο* [1964], *Πεζογραφήματα*. Αθήνα, 11–12.

⁶ ΠΑΜΟΥΚ 2010. «Η απόλαυση της ανάγνωσης», *Άλλα χρώματα*, 186.

από ό,τι ο Θεός, ανυπερθέτως, αλλά ίσως το μόνο ικανό να καλύψει τις ανάγκες μας στην εποχή της υποψίας. Γι' αυτό και τα μυθιστορήματά του, με τις γλυκές φωνές από τους πλανόδιους πωλητές (*μποόόζι!*), με τις μεγάλες και υπομονετικές αγάπες, με το χιόνι που πέφτει απαλά στην πλάση και με το αεράκι του Αιγαίου, μας προκαλούν ώρες ώρες το αίσθημα της ευτυχίας.

Αγαπητέ μας Ορχάν Παμούκ, σε ευχαριστούμε γι' αυτή την προσφορά.



Orhan Pamuk's *laudatio*: Orhan Pamuk and the *altra cosa*

Angela KASTRINAKI

WE HAVE co-existed for many years. Perhaps this is the reason of our great intimacy. In the person of Orhan Pamuk, whom we honour today, we recognize a part, a great part of ourselves. More, I would say, than when we meet someone from France, from England or from Germany. There is common blood flowing, that was once spilled between us, but it is also that which unites us. When we read the great novels of Orhan Pamuk, we see our face in the mirror, the beautiful, the ugly and the problematic. We see our cities building anarchically in one night their miseral suburbs, the culture of destroying the past (a culture of poor people, of course, who have no means of preserving it), the culture of melancholy as well as the culture of violence (in Turkey more so); but we also see the openings towards the sea and feel the cool breeze of the Aegean. We hear well known sounds, sounds that are slowly slipping into the past and that's why we want to hold on to them. The street vendors, for example: their absolute "monumentation" in the work of Pamuk *A Strangeness in My Mind* also creates in our own soul the pain of a deep nostalgia. And, of course, the question of identity: East or West? Keeping one's own identity (so to speak) or modernization?

Pamuk treats this big issue in terms of ancient tragedy. Both sides are right, both sides are wrong. Both the West-lovers and the East-lover-Islamists. But are there actually only two sides? There, in distant Kars, in the northeastern edge of Turkey, where the amazing novel *Snow* is set, things are very, very complex. The fierce controversy, with the women's headscarf as the spearhead, is between the political Islam and the Western-style proponents of military rule, who impose their domination through arms, in an operetta-like but not-at-all bloodless coup. And beside them former leftists, who oppose both the oppression of Islam on the personality of man and the oppression of the military on the whole population, but ally themselves with the political Islam, trying through them (the terrorists) to send to the West—what an irony!—

their message and their protest, and requesting solidarity. Beside them also the Kurds, with their own problems, and especially with their extreme poverty. This novel is, I believe, one of the most impressive worldwide examples showing the complexity of human affairs; a depiction of complexity of tragic inspiration.

I dare say that the depiction of complexity is more intense than in Dostoyevsky, from whom Pamuk draws, admittedly, some lessons. For in Dostoyevsky there is something given, the faith in God who saves. And if the world is certainly complex, the people contradictory, great and ridiculous at the same time, there is always something absolutely bright, the divine light itself on earth, as reflected on the face of prince Myshkin, the “idiot”, or on the face of Alyosha Karamazov. In Pamuk’s world there is no such nice certainty. He writes in an essay on the *Brothers Karamazov*: “What was the secret that Dostoyevsky whispered to me [...]? Was it that I would always feel a longing for God or faith, though we would never have it in us to believe in anything to the last?”¹ *O altra cosa*: Pamuk is saying exactly what Dionyssios Solomos had written one and a half century earlier: “Lock up Greece in your soul (or something else / o altra cosa), and inside you will feel every kind of greatness longing”. But *altra cosa* cannot in the end be equivalent to God (to the absolute) and so with it the worm of relativity creeps into the human thought, the incurable complexity.

And the irony: it creeps as well. In the same essay, Pamuk writes: “Along with orchestral music, the novel is Western civilization’s greatest art, and so it is a notable irony that Dostoyevsky, who wrote one of the greatest novels ever, hated the West, and Europe, as much as today’s provincial Islamists.”² How many such ironies don’t we experience in Greece! The feeling, the awareness of irony in any event saves from extremisms, as well as from self-illusions... Nevertheless, we must believe in something. We cannot walk through life without faith. What is therefore this *altra cosa*, the “something else,” the somehow relative, even with cracks, which however deserves our loyalty?

Last winter, having woken up in the middle of the night, I picked up the *Snow*, to continue reading it from where I had left off before going to sleep. Perhaps because it was the middle of the night, what I read made

¹ PAMUK, Orhan 2007. “The Brothers Karamazov,” *Other Colors: Essays and a Story*, transl. Maureen Freely. New York, 214.

² *Op. cit.*, 221.

an extremely strong impression on me, as if it were a revelation. I will try to narrate it to you, outlining very roughly the story of the novel, which many of you certainly know. Ka, a poet, from Istanbul, self-exiled for many years in Germany, stays a few days in remote Kars, seeking the reasons why the girls with headscarves commit suicide. Snow is falling, so dense that the region is cut-off from the rest of the world. One evening, an event is taking place in the town's theater. Ka goes there to recite a poem which he has not yet written. A young student of the religious school—they have already become friends—asks him to meet in the toilets, where they will not be watched. Indeed, they shut themselves up in a toilet, they open the window; snow is gently falling outside.

“I love God a lot,” said Necip, in an agitated voice. “Sometimes, when I ask myself what would happen if, God forbid, God didn't exist—I do this sometimes without even meaning to—a terrifying landscape appears before my eyes.”

“Yes.”

“I see this landscape at night, in darkness, through a window. Outside there are two blind white walls, as tall as the walls of a castle. Like two castles back to back! There is only the narrowest passageway between them, which stretches into the distance like a road, and when I look down this road I am overcome with fear. The road where God does not exist is as snowy and muddy as the roads in Kars, [...] There's something in the middle of the road that tells me 'Stop!' but I still can't keep myself from looking right down to the end of the road, to the place where this world ends. Right at the end of this world, I can see a tree, one last tree, and it's bare and leafless. Then, because I'm looking at it, it turns bright red and bursts into flame. It's at this point that I begin to feel very guilty for being so curious about the land where God does not exist. [...] I looked it up in an encyclopedia once, and it said that the word *atheist* comes from the Greek *atheos*. But *atheos* doesn't refer to people who don't believe in God; it refers to the lonely ones, people whom the gods have abandoned.”³

Here my heart beats strongly. I have read this scene with the burning tree before, not quite the same, of course. It is to be found in Alexan-

³ ПАМУК, Orhan 2004. “Where God Does Not Exist,” *Snow*, transl. Maureen Freely. New York, 141–42.

dros Papdiamandis, in the famous short story of 1900 “Farmakolytria.” There the hero walks at night in the mountains and the thickets, overcome by his intense passion, the “insidious” passion, as he calls it. And while he climbs, he suddenly sees the moon rising over the opposite mountain “where for some minutes it seemed as if it had set fire on an isolated tree” and then left it “a black and dark burnt-out remnant.”⁴ The nightmare of Papdiamandis’ hero is his fear of being burnt, since through his passion he has become “isolated,” away from God. The nightmares of our heroes are therefore very similar: they are terrified by the estrangement from God. But Pamuk smiles at the terror of his hero (“God forbid!”), while Papdiamandis is very serious. Pamuk smiles because he actually believes in the *altra cosa*.

But my heart beat violently for another reason too: for the unlikely setting Pamuk chose for the discussion of God between his heroes. In a narrow toilet! In the same toilet, after young Necip has left, Pamuk makes his hero Ka write a wonderful poem... What an extraordinary coincidence: Giorgos Ioannou, the writer from Thessaloniki (child of refugees from Turkey, but this is of no significance here), once associated the “latrine” with God, as well as with poetry.

In the first of Ioannou’s short stories, “Ta kelia” [The cells], the narrator talks of the toilet in his home connecting it, or rather identifying it, with a monastery cell. “It has exactly the dimensions that my soul seeks [the toilet]. [...] I sit as if I am lost, I do not realize how the time passes. Whenever I visited a saint’s cell it was narrow. That form is certainly not fortuitous. It focuses the spirit and the soul; it clasps them with God. Moreover, in the narrow cell you feel closer to the people you want, more so than when you are with them in the street.” In the toilet, continues Ioannou without pause, some write their more inspired poems, and others take the greatest decisions. I—declares the narrator—“find their atmosphere devout.”⁵

The correlation is, in fact, provocative and somewhat blasphemous. Why do our writers choose it? I believe it has to do with a correlation between the low and the high, the bodily functions which are considered unclean with the highest matters thought of or invented by man. They do not wallow the high in the mud, not at all. In fact, they do the contrary: they sanctify the human body. That, which is more visible in

⁴ PADIAMANDIS, Alex. 1984. “I Farmakolytria,” *Collected Works C*. Athens, 308.

⁵ IOANNOU, Giorgos 1976. *Gia ena filotimo* [1964], *Pezografimata*. Athens, 11–12.

Giorgos Ioannou, directs me to understand (if I understand correctly) the more cryptic—on this issue—Pamuk.

Indeed, what else is Pamuk's work than a hymn to earthly things, to the human body and to the bliss that arises from art? His heroes in all his novels steadily seek happiness, in love and in creativity. We find his view concentrated in an essay where he speaks of Stendhal and the *Charterhouse of Parma*: "The meaning of life is intimately linked with happiness, as are all great novels. As in novels, there is in life a genuine wish, an impulse, a race toward happiness. [...] In the end a wondrous novel becomes an integral part of our lives and the world around us, bringing us closer to the meaning of life; it comes in place of the happiness we may never find in living to offer us a joy that derives from its meaning."⁶

Right! Not "I hope for nothing, I fear nothing, I am free" [Kazantzakis], but something like: "overcoming the discontent of everyday life, having hope in the possibility of creation, I manage to seize moments of happiness." Yes, the *altra cosa* in which Pamuk believes warmly is art, the possibility of creation. Something more relative than God, undoubtedly, but perhaps the only one capable of meeting our needs in the age of suspicion. For that reason, his novels, with the mellow voices of street vendors (*boozil!*), with the large and patient loves, with the snow falling gently on the world and with the light wind of the Aegean, from time to time create to us a feeling of happiness.

Dear Orhan Pamuk, we thank you for this offering.



⁶ PAMUK 2007. "The Pleasures of Reading," *Other Colors*, 116.

Response

Orhan PAMUK

A WRITER is someone who spends years patiently trying to discover a second being inside him and a world that makes him who he is. When we speak of writing what comes first to my mind is not a novel or a poem or a literary tradition or a form. It is a person who shuts himself up in a room, sits down at a table and in solitude turns inward, and amid its shadows he builds a new world with words. This man, or this woman, may use a typewriter, may profit from the ease of a computer, or may write with a pen on paper, as I have done for forty years. As he writes, he can drink tea or coffee or smoke cigarettes—that is what I used to do.



The writer in his study.
Photo: Erzade Ertem
(© İletişim Publishing,
www.orhanpamuk.net/)

From time to time he may rise from his table to look out of the window at the children playing in the street, and if he is lucky at a tree and a landscape, or he can gaze out at a black wall. He can write poems, plays or novels as I do. All these differences come after the crucial task of sitting down at a table and patiently turning inward. To write is to turn this inward gaze into words; to study the world into which that person passes when he retires into himself. And to do so with patience, obstinacy and joy. As I sit at my table for days, months, years, slowly adding new words to the empty page, I feel as if I am creating a new world, as if I am being shaped into being that other person inside me, in the same way someone might build a bridge or a dome. Stone by stone, I have been doing this for the last forty-one years. I have been writing novels for the last forty-one years. The stones we writers use are words. As we hold them in our hands, sensing the ways in which each of them is connected to others, looking at them sometimes from afar, sometimes almost caressing them—the words—with our fingers and tips of our pens, weighing

them, moving them around, year in and year out, patiently and hopefully we create new worlds.

I am very happy to announce, to say and to share with you that I have been writing a novel for the last two years that takes place on an island. And on an island in the Mediterranean. It is a historical novel, but that island has something to do with Crete, with Cyprus, with this part of the world. It is an imaginary island in the Orient, or the Levant so to speak. So, I am very grateful for this great honour, and also for the practical joy of travelling on Crete—and this is what I have been doing for the last three days travelling around in Crete—; and I am going to say a few things about what I have seen there, things that I may use or turn around. What I am writing is not a realistic novel. It is a combination, a very political realistic story combined with some fairytale qualities.

And now I want to talk about the things that I have seen in Crete in the last three days. With the help of Manolis, my friend, Professor Manolis Patedakis, we went first to Heraklion, then we went to the monastery of Preveli, and I had some glimpse of the Battle of Crete; but more importantly we went to and walked around in downtown Rethymnon; then yesterday we were in Chania and the Venetian Harbour. I was moved by all the things that I have seen—the architectural details, streets, mansions, wooden houses.

[Please, do not forget that I come from Istanbul, Konstantinopolis, I am a son of a man who used to count in Greek, because my father used to go out into the streets of Istanbul and play football, play outside with kids who spoke Greek in their homes and he would come home, and would speak, imitating the way they spoke, and would say: “nobody taught me Greek, I play in the streets.” My father had his childhood in 1930s, in Istanbul of 1930s. Another thing: when I was in primary school and secondary school, before 1964, five or six out of the forty students in my private high school would be speaking Greek at home.]

Then, later we went to Knossos and I was impressed by the archaeology of Arthur Evans, and of course like everyone else I was also partly critical of it. But there I came across the Minotaur and the Labyrinth, something that the great writer Borges encountered, to whom you had also given the same honour many, many years ago. I have learned so much from Jorge Luis Borges. Then I saw a photo of him with María Kodama, whom I met in Argentina some five years ago. I was happy and moved even more.



Gülsün Ayvalı-Aksoy, Manolis Patedakis, Nikos Panoutsopoulos, Georgia Moschovi, Orhan Pamuk, and Maurice Born, in front of Porta Maestra, Spinalonga (2.5.2018).
Photo (©) Manolis Patedakis



Orhan Pamuk at Knossos (2.5.2018).
Photo (©) Manolis Patedakis

Then, also, two days ago, we were in Spinalonga island, and there I saw the *karantina* (quarantine) room. The novel I am writing now is about the imposition of *karantina* (quarantine) in Ottoman society. My new novel, which will hopefully be called *Nights of Plague*, will be also about the problematics of imposition of *karantina* (quarantine) in a country, or a land like Crete or Cyprus, exactly in the year 1900. I will be definitely inspired by everything. I am walking around, taking notes, writing, talking



Professors Manolis Patedakis, Alexis Kalokairinos, and Angela Kastrinaki, with the honored writer Orhan Pamuk and Mrs Asli Akyavas, in Rethymnon (May 4th, 2018).
Photo: George Christodoulakis (© University of Crete)

to my partner Asli, whose grandmother’s mother was also the daughter of a Cretan person and spoke Greek at home.

So this is a world that I am very familiar with. This is a world that your sweet words touch deep inside me. And moreover, when I was listening to Angela’s comments about my work, I wanted to say one thing: Angela, my religion is literature. And I always say this, especially when they ask too naturally, “Mr Pamuk, what do you think of this? What do you think of that?” and they provoke me, I always simply say that my religion is literature, and it’s such a deep, deep religion.

The writer’s secret is not inspiration, for it is never clear where it comes from. It is his stubbornness, his patience, that the lovely Turkish saying, “To dig a well with a needle,” seems to me to have been said with writers in mind. Maybe, I should have here this, that just eighteen months ago I published a new novel. Unfortunately, I am writing and working too much... That summer of 1988, I was writing one of my books, in fact the *Black Book*, and on the island of Chalki, Heybeli Ada, where I was born—almost a Greek island a hundred years ago—,

where I was born and raised, someone was digging a well, the master well-digger and his apprentice, so I decided to pay writerly attention to them, and later they told me stories, one of which I was telling about many, many years, and in the end I found a way of making a comparison between Sophocles' *Oedipus Rex*, which is about somebody killing his father, and the consequences of this act, and Ferdowsi, the Persian great epic poet; Ferdowsi's epic (*Shahnameh*) has a short, two-page story, this time about a father killing his son; and my new novel—which will be coming out here in two weeks—is a sort of a novel of ideas about why on earth a person's character could be such that he kills his father, or why on earth a person's cruelty and authoritarianism could be such that he kills his son. Yes, my novels are both realistic and are based on old stories, old traditions, and cannot do without any of them.

I have just talked about the writer, the writer whom I see as a person who shuts himself in a room. But once we writers shut ourselves away, we soon discover that we are not as alone as we thought. We are in the company of the worlds of those who came before us, of other people's stories, other people's books, other people's worlds. The balance of literature is to be aware of all that tradition and also to be able to keep your individuality, your freedom: there is an immense tradition that we have to learn and play around with, but there is also our freedom, our force of freedom, and we can disregard or play around with tradition and can invent new worlds. The power of literature is based on the previous literature before us and on our willingness to change and invent new worlds.

I believe literature to be the most valuable hoard that humanity has gathered in its quest, in its search to understand itself. Societies, tribes and peoples grow more intelligent, richer and more advanced, as they attempt to remedy the troubled worlds of their predecessors; and, as we all know, the burning of books and the persecution of writers, and putting writers into jail and intimidating them, are both signals that dark and improvident times are upon us. But literature is never just a national concept or a political concern. The writer who shuts himself up in a room and first goes on a journey inside himself, will over the years discover literature's eternal rule. He must add artistry to tell his own stories, as if they were other people's stories, and to tell other people's stories, as if they were his own stories: for this is what literature is; and I have been trying to do this for forty-one years. But of course we must learn to be open to life, and to be open to other's stories.

Now, as I conclude, I will answer the question that I have been asked by most people all of my life. I have answered this question very many times, but I want to repeat my answer. First, the question I have been asked is: “Mr Pamuk why do you write?” As you know, this is the question asked of writers, this is the question we have been asked so many times; and I have so very many answers but the answer sometimes for a poetry, or for a sort of a poetic essay, is this:

I write, because I have an innate need to write. I write, because I can't do normal work like other people. I write, because I want to read books like the ones I write. I write, because I am a n g r y with all of you; a n g r y at everyone. I write, because I love sitting in a room all day writing. I write, because I can only take part in real life by changing it. I write, because I want others, all of us, the whole world, to know what sort of life we have lived, what sort of dreams we have had, and what sort of life we continue to live in Istanbul, in Turkey, between, say, 1950 and today. I write, because I love the smell of paper, pen and ink—I still write by hand. I write, because I believe in literature, in the art of the novel, more than I believe in anything else. I write, because it is a habit, a passion. I write, because I am afraid of being forgotten. I write, because I like the glory and interest that writing brings. I write to be alone. Perhaps, I write, because I hope to understand why I am so very angry with all of you; so very angry at everyone. I write, because I like to be read. I write, because once I have begun a novel, an essay, a page, I want to finish it. I write, because everyone expects me to write. I write, because I have a childish belief in the immortality of libraries, and in the way my books sit on a shelf. I write, because it is exciting to turn all of life's beauties and riches into words. I write not to tell a story, but to compose a story. I write, because I wish to escape from the foreboding that there is a place I must go, but, just as in a dream, I cannot quite get there. I write, because I have never managed to be happy. I write to be happy.

Thank you very much for all!



**ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ
ΟΜΟΤΙΜΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΩΝ
CONFERMENT OF EMERITUS
PROFESSORSHIPS**

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗ
ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ

ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΣΧΑΛΗ

ΣΕ ΟΜΟΤΙΜΟ ΚΑΘΗΓΗΤΗ
ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

(Ρέθυμνο, 22 Μαρτίου 2016)

Προσφώνηση από την κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής

Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

Αξιότιμε κύριε Πασχάλη – αγαπητέ Μιχάλη,

ΠΩΣ ΠΕΡΑΣΑΝ όλα αυτά τα χρόνια... Σε καλωσορίζω στην τάξη των ομότιμων καθηγητών της Σχολής μας μετά από 25 χρόνια συνεργασίας στο Τμήμα Φιλολογίας και στον Τομέα Κλασικών Σπουδών. Γνωριστήκαμε το 1991 που ήρθα στην Κρήτη. Εσύ είχες έρθει από το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων δύο χρόνια νωρίτερα και είχες ήδη γίνει Πρόεδρος του Τμήματος την προηγούμενη χρονιά, το 1990. Για τη μακρά, ευδόκιμη και πολυσχιδή επιστημονική σου πορεία θα μιλήσουν στη συνέχεια οι συνάδελφοί μας στο Τμήμα.

Ως κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής επέλεξα να πω δυο λόγια μόνο για το διοικητικό έργο που επιτέλεσες κατά την πρώτη διπλή, πενταετή, θητεία σου ως πρόεδρος—γιατί πενταετή και όχι τετραετή είναι μια ενδιαφέρουσα ιστορία που μπορεί να θελήσεις να διηγηθείς εσύ ο ίδιος αργότερα στο συμπόσιο που θα ακολουθήσει.

Πάω πίσω στις αρχές της δεκαετίας του '90 για δύο λόγους. Ο προφανής λόγος είναι ότι τα χρόνια περνούν και όσοι ξέρουν και θυμούνται τα ηρωικά εκείνα χρόνια γίνονται όλο και λιγότεροι. Αλλά υπάρχει και ένας άλλος λόγος που είναι σημαντικότερος, κατά τη γνώμη μου—στις αρχές της δεκαετίας του '90 ρίχτηκαν τα θεμέλια για τη φυσιογνωμία που το Τμήμα διατηρεί ως τώρα και η οποία μπορεί να συνοψιστεί με δυο λέξεις “αριστεία και εξωστρέφεια”. Η αριστεία έχει και συζητηθεί, αλλά και αμφισβητηθεί κατ' επανάληψιν, τα τελευταία χρόνια. Εμείς οι κλασικοί φιλόλογοι ξέρουμε, ωστόσο, ότι η αριστεία δεν είναι μόνο ατομικό γνώρισμα, είναι αρετή με σημαντική κοινωνική διάσταση—και για να το πω πολύ σχηματικά: άριστος δεν είναι μόνο ο Αχιλλέας, ο οποίος είναι αήττητος στη μάχη και ο καλύτερος πολεμιστής των Αχαιών στην Τροία· άριστος είναι και ο Οδυσσεύς, ο οποίος προσπαθεί να σώσει τους συντρόφους του. Η εξωστρέφεια, από την άλλη πλευρά, χαρακτηριστικό γνώρισμα του Τμήματος Φιλολογίας,

χτίστηκε μέσα από μια εντυπωσιακή αλυσίδα εύστοχων επιλογών, κυρίως νέων προσλήψεων αλλά και πληθώρας επιστημονικών εκδηλώσεων που με τα χρόνια έχουν χαρίσει στο Τμήμα περίοπτη θέση στη διεθνή επιστημονική κοινότητα.

Οι παλιότεροι από μας θυμούνται ότι τη δεκαετία του '90 το νεαρό τότε Πανεπιστήμιο Κρήτης είχε το κέρας της Αμαλθείας: είχαμε και πολλές θέσεις “407” αλλά είχαμε και οργανικές θέσεις. Αλλά, όπως επίσης ξέρουμε, δεν αρκεί να έχει κανείς καλό χαρτί, πρέπει να ξέρι και πώς να παίζει. Και εσύ, Μιχάλη, αποδείχτηκες δεινός παίκτης στην περίοδο της ευμάρειας. Η πολιτική σου ήταν “δεν χάνουμε τις θέσεις”. Για τον λόγο αυτό οι Τομείς δάνειζαν τις θέσεις στους Τομείς που είχαν ισχυρούς υποψήφιους και τα δάνεια ξεπληρώνονταν με την πρώτη ευκαιρία. Τώρα που το σκέφτομαι ήταν ένα “I owe you” *in tempore insuspecto*, αλλά ήταν ένα “I owe you” με αντίκρισμα. Οι άνθρωποι που στελέχωσαν το Τμήμα Φιλολογίας τότε έκαναν ένα dream team, προσελήφθησαν με κριτήριο την επιστημονική τους αξία και τη δυναμική που τα βιογραφικά και η προσωπικότητά τους υπόσχονταν. Εικοσιπέντε χρόνια αργότερα κάποιοι είναι ακόμα εδώ, άλλοι στελέχωσαν στη συνέχεια άλλα ελληνικά Πανεπιστήμια, άλλοι πάλι ακολούθησαν υπερπόντιες διαδρομές, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο για νεότερους, εξίσου προικισμένους, συναδέλφους. Όσοι βιώσαμε εκείνη την περίοδο, θυμόμαστε τις άοκνες προσπάθειες, τον ενθουσιασμό και την εντυπωσιακή ταχύτητα με την οποία στελεχώθηκε το Τμήμα μέσα σε πολύ λίγα χρόνια.

Ένα τέταρτο του αιώνα και κάτι μετά και, παρά τις αντιξοότητες που αντιμετωπίζει η χώρα και η ανώτατη εκπαίδευση, το Τμήμα Φιλολογίας συνεχίζει να έχει ως έμβλημά του την αριστεία, ατομική και συλλογική και πάντα με γνώμονα την κοινωνική ευαισθησία και ευθύνη, και την εξωστρέφεια που πίστεψες και προώθησες, Μιχάλη, από την πρώτη στιγμή που φόρεσες τη φανέλα του Πανεπιστημίου Κρήτης—δεν ξεχνώ βεβαίως και το πάθος σου για το ποδόσφαιρο.

Σε ευχαριστώ θερμά για όλα αυτά και για όλα όσα θα ακούσουμε στη συνέχεια και ως μέλος του Τμήματος Φιλολογίας και ως κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής. Προσβλέπω στην περαιτέρω συμβολή σου στο Τμήμα, σου εύχομαι καλή δύναμη και καλή συνέχεια και καλωσορίζω επίσης στη σημερινή τελετή την αγαπημένη σύντροφο της ζωής σου, τη Νίκη, τους αγαπητούς συναδέλφους και φοιτητές, τον Δήμαρχο της πόλης μας και τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου μας.



Προσφώνηση από την πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας

Αγγέλα ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

Αξιότιμε κ. Πρύτανη,
Αγαπητοί/αγαπητές συνάδελφοι
Φοιτητές και φοιτήτριές μας
Συμπολίτες,

Αγαπητέ τιμώμενε Μιχαήλ Πασχάλη,

ΕΚΦΡΑΖΩ ΚΙ ΕΓΩ τη χαρά μου για τη σημερινή αναγόρευση σε ομότιμο καθηγητή ενός μέλους του Τμήματος Φιλολογίας που έπαιξε πολύ ενεργό ρόλο στα του Τμήματος και του Πανεπιστημίου για πολλά, πάμπολλα έτη. Από το 1989, που ήρθε και εγκαταστάθηκε στο Ρέθυμνο, έως το 2015 μετρώ 26 συναπτά έτη, πυκνά, χωρίς καν τις άδειες που δικαιούμαστε ανά επταετία. Πρόεδρος του Τμήματος από το 1990 έως το 1995 και από το 2000 έως το 2004, δηλαδή $5 + 4 = 9$ έτη. Ακαταπόνητος! (σημειώνω την πρώτη θητεία, όπου κέρδισε ένα έτος—με τον νόμο και το σπαθί του βέβαια). Όσο για το αξίωμα του Διευθυντή του Τομέα Κλασικών Σπουδών, εκεί χάνω πραγματικά τον λογαριασμό, αφού υπήρξε σχεδόν ισόβιος, από το 2007 έως το 2015.

Αμέτρητες και οι εργασίες του κατά το διάστημα αυτό. Ζήτησα από τον αγαπητό Μιχαήλ να μου στείλει ένα ενημερωμένο βιογραφικό, γιατί κάθε μήνα—εννοείται—προσθέτει κι άλλες εργασίες, όμως τα βρήκα μπαστούνια, γιατί εκείνος δεν είχε αρίθμηση στις δημοσιεύσεις του κι εγώ αδυνατούσα να μετρήσω τέτοιο πλήθος. Του ζήτησα τότε να μου πει κάτι άλλο, που δεν περιλαμβανόταν στο βιογραφικό του: σαν πόσες να είναι περίπου οι παρεμβάσεις του στον τύπο για θέματα της επικαιρότητας, αυτά τα σχόλια τα αιχμηρά και ενδιαφέροντα που γράφει στις τοπικές και αθηναϊκές εφημερίδες; $150 \pm$, μου απάντησε. Πού να κάθε-ται κι αυτός να μετράει!

Ο Μιχαήλ είναι γρήγορος. Τον φέρνω στον νου μου να διασχίζει το κάμπους, να μπαίνει στη βιβλιοθήκη, να ανεβαίνει τις σκάλες για τα ΡΑ

και τα ΡΑΑ, όλα αυτά φουριόζος, σχεδόν τρέχοντας. Γρήγορος στην κίνηση, γρήγορος στη σκέψη. Το τελευταίο διάστημα πριν την αφυπηρέτησή του σκύψαμε μαζί πάνω από νόμους και κόντρα νόμους—μελέτη σίγουρα πιο δύσκολη από οποιονδήποτε φιλολογικό γρίφο—και θαύμασα ταχύτητα και εμβρίθεια και διεισδυτικότητα.

Προφανώς και έχει να προσφέρει ακόμα πολλά και σε πολλά πεδία. Η ενεργητικότητά του—αυτό είναι βέβαιο—δεν κοπάζει. Ευχαριστώντας τον εκ μέρους του Τμήματος και εμού προσωπικά, παραδίδω τώρα τη σκυτάλη στους άξιους συναδέλφους που θα μιλήσουν για τα καθέκαστα της επιστημονικής του δραστηριότητας. Καλή συνέχεια, Μιχάλη!



Στιγμιότυπα από την τελετή: εικονίζονται ο πρύτανης του Πανεπιστημίου Κρήτης Οδυσσέας Ιωάννης Ζώρας, η πρόεδρος του Τμήματος Φιλολογίας Αγγέλα Καστρινάκη, η κοσμήτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής Λουκία Αθανασάκη, και ο τιμώμενος ομότιμος καθηγητής Μιχαήλ Πασχάλης.
(Ρέθυμνο, 22.3.2016 / © Πανεπιστήμιο Κρήτης)



Έπαινος (*laudatio*) του καθηγητή Μιχάλη Πασχάλη

Στέλιος ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ

Σεβασμιώτατε, κύριε πρύτανι, κυρίες και κύριοι,

ΕΙΝΑΙ μεγάλη μου χαρά και ιδιαίτερη τιμή να παρουσιάσω σήμερα μαζί με τους εκλεκτούς συναδέλφους μου το έργο του Μιχάλη Πασχάλη. Ο τιμώμενος ήταν επόπτης, συνάδελφος και συνεργάτης μου, και τον ευχαριστώ θερμά από το βήμα τούτο για όσα μου δίδαξε μέσα από αυτούς τους διαφορετικούς ρόλους στο πέρασμα του χρόνου.

Θα προσπαθήσω, στο λιγοστό χρόνο που έχω, να σκιαγραφήσω την εικόνα για τη μέχρι σήμερα πνευματική παραγωγή του τιμώμενου στην κλασική φιλολογία.

Το ερευνητικό έργο του Μιχάλη Πασχάλη στο χώρο της κλασικής φιλολογίας δημοσιεύεται από τις αρχές της δεκαετίας του '80 και αφορά στην κλασική λατινική γραμματεία. Η διδακτορική διατριβή του στο Πανεπιστήμιο Οχάιο Στέιτ των ΗΠΑ εστιάζει στη ρωμαϊκή ιστοριογραφία, ενώ τα άρθρα που ακολουθούν μέχρι περίπου και τα μέσα της δεκαετίας του '90, γραμμένα στα ελληνικά και στα αγγλικά, αναλύουν από διαφορετικές σκοπιές τα βασικότερα είδη ποίησης της ύστερης δημοκρατίας, της αυγούστειας περιόδου και των αυτοκρατορικών χρόνων: συγκεκριμένα, τη διδακτική ποίηση του Λουκρητίου, τη βουκολική και την επική ποίηση του Βιργιλίου, τη λυρική ποίηση του Ορατίου, το μυθολογικό έπος του Οβιδίου, το δράμα του Σενέκα. Από τα κυριότερα ερωτήματα που απασχολούν ερευνητικά τον Πασχάλη στις εργασίες αυτές είναι αφ' ενός η διαλογική σχέση ανάμεσα στην κλασική λατινική λογοτεχνία και την ελληνική παράδοση από τον Όμηρο μέχρι τους ελληνιστικούς χρόνους, και αφ' ετέρου η διαμόρφωση της ρωμαϊκής λογοτεχνικής ταυτότητας μέσα στην ίδια τη ρωμαϊκή λογοτεχνική παράδοση· ο Πασχάλης διαβάσει από κοντά τα ποιητικά κείμενα αναλύοντας γλώσσα, ύφος και περιεχόμενο, αλλά και συζητά τη σχέση της ποίησης του Βιργιλίου και του Ορατίου με τα κοινωνικά, θρησκευτικά και πολιτικά συμφραζόμενα της αυγούστειας περιόδου.

Ο συνδυασμός της παραδοσιακής φιλολογικής επιστήμης με τη σύγχρονη λογοτεχνική κριτική, που φαίνεται να επιδιώκει ο Μιχάλης Πασχάλης από τις πρώτες του μελέτες, αρθρώνεται ευδιάκριτα στο θεωρητικό μοντέλο που αναπτύσσει και εφαρμόζει τη δεκαετία του '90 και το οποίο συνδυάζει τη μελέτη της ετυμολογίας των ονομάτων με πορίσματα της σύγχρονης γλωσσολογίας για τη σημασιολογία. Αρχικά σε σύντομες μελέτες του στην ποίηση του Θεοκρίτου και του Ορατίου ο Πασχάλης προτείνει την άποψη ότι τα κύρια ονόματα μέσω της ετυμολογίας (ή και παρετυμολογίας) τους συμπυκνώνουν θέματα και ιδέες του ποιητικού κειμένου μέσα στο οποίο χρησιμοποιούνται και συντελούν στη δόμηση και συνοχή των ποιητικών συνθέσεων. Ο θεωρητικός αυτός άξονας, ανεπτυγμένος και εμπλουτισμένος, θα αποτελέσει στη συνέχεια το βασικό μεθοδολογικό εργαλείο στο βιβλίο-σταθμό του Πασχάλη με τίτλο *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names* (Οξφόρδη 1997), μια διεισδυτική και λεπτομερέστατη νέα ανάγνωση ολόκληρης της *Αινειάδας* μέσα από έννοιες-κλειδιά και επανερχόμενα θέματα. Η τολμηρή και πρωτοποριακή ανάλυση της *Αινειάδας* από τον Πασχάλη θεωρήθηκε από τον καθηγητή Michael Putnam (Brown University) «ως ένα γονιμοποιό, καινοτόμο έργο που θα επηρεάσει τη μελέτη της σημασιολογίας στον Βιργίλιο όσο επηρέασε και το θεωρητικό έργο του Conte την κατανόηση της πρωτοτυπίας του Βιργιλίου» (*Classical Journal* 94.2 (1998/99) 206, σε δική μου μετάφραση).

Έχοντας διαμορφώσει τη μεθοδολογική οπτική του και έχοντας κατοχυρώσει το ερευνητικό στίγμα του, ο Πασχάλης συνεχίζει τις μελέτες του σε έργα της κλασικής και μετακλασικής γραμματείας, ιδιαίτερα το αρχαίο μυθιστόρημα, επιδιώκοντας όχι μόνον τη συμβολή αλλά και την εκκίνηση του διαλόγου πάνω σε θέματα των ερευνητικών ενδιαφερόντων του. Διοργανώνει ως εκ τούτου εδώ στο Ρέθυμνο δύο σειρές διεθνών συνεδρίων με πρακτικά: το Rethymnon Classical Studies (RethClaS) με ποικίλα θέματα ελληνορωμαϊκού ενδιαφέροντος, και το Rethymnon International Conference on the Ancient Novel (RICAN), τακτικό διεθνές συνέδριο για το αρχαίο μυθιστόρημα που συνδιοργανώνει αρχικά με τον Σταύρο Φραγκουλίδη και αργότερα με τον υποφαινόμενο (6 τόμοι πρακτικών κυκλοφόρησαν ήδη από το 2002 και προχωράμε στην έκδοση του 7ου). Τα πρακτικά και από τις δύο αυτές σειρές συνεδρίων που έχει επιμεληθεί ή συνεπιμεληθεί ο Πασχάλης, αποτελούν βασικά εγχειρίδια στη μελέτη της λατινικής ποίησης και του αρχαίου ελληνικού & ρωμαϊκού μυθιστορήματος, αντίστοιχα.

Παράλληλα αλλά και σε συνάφεια με τα συνέδρια και τις εκδόσεις αυτές, τα ερευνητικά ενδιαφέροντα του τιμώμενου διευρύνονται και περιλαμβάνουν επικά κείμενα της ύστερης αρχαιότητας, καθώς και την πρόσληψη της κλασικής γραμματείας στη νεότερη ελληνική και ευρωπαϊκή λογοτεχνία.

Με την πρακτική των συνεδριακών διαλόγων που συστηματικά υποστήριξε ο Μιχάλης Πασχάλης ενισχυόμενος από τα μέλη του Τομέα Κλασικών Σπουδών του Τμήματός μας, το Πανεπιστήμιο Κρήτης και ειδικότερα το Τμήμα Φιλολογίας εδραιώθηκε στο χάρτη των διεθνών εξελίξεων στο χώρο της κλασικής φιλολογίας, μια θέση αξιοζήλευτη που μόνον η οικονομική κρίση και οι περικοπές κινδυνεύουν να κλονίσουν. Ταυτόχρονα, με τα αντικείμενα μελέτης που εισηγήθηκε για τα συνέδρια αυτά, με τη θεματική που υπηρέτησε και υπηρετεί με τις αναλύσεις και τα άρθρα του, και γενικότερα με τη διευρυμένη ματιά με την οποία βλέπει τα λατινικά γράμματα, αγκαλιάζοντας αρχικά τις σχέσεις τους με την αρχαιοελληνική παράδοση και μελετώντας στη συνέχεια τη μεταγενέστερη γονιμοποιό παρουσία τους σε όλες τις ευρωπαϊκές λογοτεχνίες, ο Πασχάλης όχι μόνον αναδεικνύει όψεις της σημασίας ή της αξίας των έργων που μελετά, αλλά και αποδεικνύει το συγκριτικό πλεονέκτημα που πηγάζει από τη μελέτη μιας μεγάλης λογοτεχνίας όπως η ρωμαϊκή: κατακτά κανείς μια προνομιούχο θέση απ' όπου μπορεί να ανοίξει τη ματιά του και να διαλεχθεί με όλη την παράδοση της ευρωπαϊκής σκέψης και του πολιτισμού, από τον Όμηρο ως τον Δάντη και τον Καζαντζάκη, από τον Βιργίλιο ως τον Milton και τον Σεφέρη. Η ρωμαϊκή λογοτεχνία (όπως φαίνεται και από το έργο του Μιχάλη Πασχάλη) συνιστά το κρίσιμο μεταίχμιο, τη γέφυρα προς τον νεότερο ευρωπαϊκό κόσμο, στον οποίο εγγράφεται και η νεότερη ελληνική γραμματεία· για τη συμβολή του τιμώμενου σε αυτήν θα σας μιλήσει τώρα ο συνάδελφος Στέφανος Κακλαμάνης.

Σας ευχαριστώ.



Ο Μιχαήλ Πασχάλης στην αντίπερα όχθη του Ρουβίκωνα

Στέφανος ΚΑΚΛΑΜΑΝΗΣ

Αξιότιμε κύριε Πρύτανη,
αγαπητέ Μιχάλη, και Νίκη,
κυρίες και κύριοι,

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ που τιμάμε απόψε, συνδυάζει την ιδιότητα του ελληνοιστή με εκείνη του νεοελληνοιστή, συνδυασμός όχι και τόσο συνηθισμένος στην εποχή της απόλυτης εξειδίκευσης. Λαμπρό παράδειγμα προβάλλει μπροστά μας ο χαλκέντερος Δημήτρης Μαρωνίτης, από τους πρωτεργάτες της άνθησης της ακαδημαϊκής λογοτεχνικής κριτικής στα χρόνια της Μεταπολίτευσης, και αρχηγέτης ο Ιωάννης Συκουτρής, ο οποίος δίπλα στην «Ποιητική» του Αριστοτέλη και το «Συμπόσιο» του Πλάτωνα μάς φιλοδώρισε με έξοχα δοκίμια για τον «Δωδεκάλογο του γύφτου» του Παλαμά, τα «Δημοτικά τραγούδια» του Γιάννη Αποστολάκη και τον «Φάουστ» του Γκαίτε, και με καταστατικά μελετήματα για τη φύση, τη διδασκαλία και τη μέθοδο της νεοελληνικής φιλολογικής επιστήμης. Θα πρόσθετα δύο ακόμη μορφές το ίδιο εμβληματικές: ο Σέσιλ Μώρις Μπάουρα, γιατί ενέταξε στον οικουμενικό λόγο του τη φωνή του Καβάφη και του Σεφέρη, και ο Δανιήλ Ιακώβ, γιατί μελέτησε με εκλεκτή συγκίνηση αρχαία θέματα και μύθους στη σύγχρονη μας ελληνική λογοτεχνία (Ελύτης).

Οι νεοελληνικές σπουδές, το ξέρουμε καλά, είναι ένας άλλος λαβύρινθος (στην Κρήτη είμαστε, πράγμα που εξηγεί και γιατί ο Χόρχε Λουίς Μπόρχες δέχθηκε πριν τριάντα τόσα χρόνια με περισσή τιμή και ανυπόκριτο δέος τον τίτλο του πρώτου επίτιμου διδάκτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου μας, αφού τα δαιδαλώδη μονοπάτια της σκέψης του και οι μυθοπλασίες (ficciones) των γραπτών του εκφράζουν την ουσία της έμπνευσής του)· όποιος μπαίνει στα έγκατα του λαβύρινθου αυτού έχει μεγαλύτερες πιθανότητες να χαθεί μέσα στις απατηλές και επικίνδυνες υπόγειες στοές του, «στην αταξία ενός χάους που κρύ-

βει το κλειδί του», για να το περιγράψουμε με τον τρόπο του Μπόρχες, παρά να φθάσει στο κέντρο του και να αναμετρηθεί με τον Μινώταυρο· κι έχει ακόμα λιγότερες πιθανότητες να επιστρέψει νικηφόρος στο φως, ακολουθώντας τον μίτο της δικής του Αριάδνης! Σπουδές πρωτίστως διεπιστημονικές, πολυφωνικές, με αδιάκοπη και αμφίδρομη την κίνηση πάνω στους άξονες της διαχρονίας και της συγχρονίας, κλείνουν ερμητικά τον μυστηριακό τους κόσμο καλώντας μας να βρούμε και να παλέψουμε με τον Μινώταυρο που κρύβουν πεισματικά μέσα τους. Ο ΜΠ μπήκε στον λαβύρινθο αυτόν στα χρόνια της ωριμότητάς του, με τον γερό κλασικό εξοπλισμό του και με «κλειδιά» τους ήρωες, τις ιστορίες και τους μύθους του Βιργιλίου. Με τέτοιον οδηγό και συνομιλητή μπόρεσε να διασχίσει όχι μόνο τους ευωδιαστούς ασφοδελούς λειμώνες του ελληνορωμαϊκού κόσμου αλλά και τους «ασπάλαθους με τους κίτρινους ανθούς» της νεότερης εποχής, που «δείχνουν έτοιμα τα μεγάλα τους βελόνια»: της σκληρής και κοπιαστικής αυτής διαδρομής απτά, χειροπιαστά, τεκμήρια έχει να μας δείξει τις πολλές και αξιοπρόσεκτες συμβολές του σε πρόσωπα και θέματα που απλώνονται σε όλο το φάσμα της λογοτεχνίας μας, και όχι μόνο.

Ο ΜΠ διάβηκε τον Ρουβίκωνα ποταμό, που τον έφερε στην αντίπερα όχθη των γνώριμων εδαφών του, καλλιεργημένων με περισσή επιμέλεια και μόχθο στην Αθήνα, τη Μπολώνια και το Οχάιο, στα 2000, θαρρώ, με τη μελέτη του για τη σχέση της Ιερουσαλήμ με την Τροία, όπως προέκυπτε από τον διάλογο του πρωτόπειρου Σολωμού με τον Βιργίλιο, ένα ακόμη επεισόδιο της πρόσληψης της Αρχαιότητας από τον Νέο Ελληνισμό. Είχε, πάντως, προηγηθεί μια μάλλον διστακτική διακειμενική διερεύνηση του ταξιδιού του Θησέα στη γη των Αμαζόνων, καταπώς περιγράφεται στο πρώτο βιβλίο της «Θησιήδας», σε σχέση με ανάλογα ταξίδια στη «Θηβαΐδα» του Στατίου, την «Αινειάδα» του Βιργιλίου και τη «Θεία Κωμωδία» του Δάντη, αφορμώμενος από μια μελέτη του ομιλούντος για τη νεοελληνική μετάφραση της «Θησιήδας» του Βοκκακίου. Κι όταν διαβείς τον Ρουβίκωνα, μας το 'μαθε ο Καίσαρας καλά, πώς να γυρίσεις πίσω; «alea jacta est!» Στη δεκαπενταετία που ακολούθησε ο ΜΠ δημοσίευσε 63 (από τις 92) μελέτες του για θέματα που αφορούν είτε στη δεξίωση της Αρχαιότητας στη νεοελληνική και την ευρωπαϊκή λογοτεχνία, είτε στις πνευματικές κορυφώσεις του νεότερου και σύγχρονου Ελληνισμού, από τον μονήρη γέροντα της ιεράς πόλεως των Κελτών Κοραή, τον υσιπετή και πλάνητα Κάλβο και τον ρομαντικό Σολωμό ως τον συμβολιστή Καβάφη, τον κάτοικο της οδού Άγρας Σεφέρη με το «πανάρχαιο δράμα» της ανθρώπινης ύπαρξης

να βαραίνει στη σκέψη του, ως τον αγκιστρωμένο στην εσωτερική πάλη του πνεύματος με τη σάρκα Καζαντζάκη. Κοντά σε αυτούς τον βλέπουμε να αναμετράται με κομβικές μορφές του καιρού και του τόπου τους, τον Βοκκάκιο, τον Τάσσο, τον Κορνάρο και τον Χορτάτση, τον πατέρα Δουμά, τον Φλωμπέρ, τον Χάρντνυ, τον Ραγκαβή, τον Ροΐδη, τον Βιζυηνό, τον Παπαδιαμάντη, τον Πρεβελάκη κ.ά.π., προσωπικότητες που συγκροτούν μιαν από τις πιο επιβλητικές πινακοθήκες δημιουργών της ελληνικής και της παγκόσμιας λογοτεχνίας. Τις μελέτες αυτές, κατά βάση συγκριτικές, πρέπει να τις δούμε όχι ως μεμονωμένες αναγνωστικές αντιδράσεις που ανιχνεύουν ρητές ή άρρητες διακειμενικές σχέσεις ως αυθεντικές περιπτώσεις ενός παιχνιδιού μίμησης και στοχαστικής αναδημιουργίας που κάθε μάστορας του λόγου παλεύει να φορτώσει τον προσωπικό του μύθο, αλλά ως ένα πολύχρωμο μωσαϊκό δράσεων απλωμένο στον χώρο και στον χρόνο, το οποίο βρίσκεται διαρκώς εν εξελίξει, όπως ολοφάνερα ο ΜΠ με τις δύο συναγωγές μελετημάτων του για τον Κάλβο και τον Καζαντζάκη αφήνει να εννοηθεί. Η τελευταία συναγωγή κυκλοφόρησε πρόσφατα από την ΕΚΙΜ και εστιάζει επίμονα στις ελληνικές μνήμες των «κρητικών» μυθιστορημάτων του Καζαντζάκη, εκείνη για τον Κάλβο το 2013 από τις ΠΕΚ, φορτωμένη με τα βραβεία δοκιμίου της Ακαδημίας Αθηνών και του Αναγνώστη, αναδεικνύει τις ιταλικές ρίζες της έμπνευσης και της δύστροπης γλώσσας του ποιητή των Ωδών. Φαντάζομαι πως και οι μελέτες του για τον Αλεξανδρινό την ίδια τύχη θα 'χουν, ενώ μια συναγωγή με όσες μιλούν για το θαύμα της κρητικής Αναγέννησης θα 'ναι ήδη στα σκαριά.

Δυο φευγαλέες πινελιές για το βιβλίο «Ξαναδιαβάζοντας τον Κάλβο» με υπότιτλο «Ο Ανδρέας Κάλβος, η Ιταλία και η Αρχαιότητα»· η συγκυρία το απαιτεί, μιας και μας τιμά με την παρουσία του και ο πρότανης του Πανεπιστημίου Κρήτης, ανεψιός του αείμνηστου Γεωργίου Ζώρα, του σημαντικότερου εκδότη και μελετητή του Κάλβου τον περασμένο αιώνα. Στο βιβλίο αυτό ο ΜΠ συγκεντρώνει τα πορίσματα από τη διερεύνηση μερικών κεντρικών προβλημάτων της καλβικής ποίησης, η μελέτη της οποίας είχε εδώ και καιρό εγκλωβιστεί σε μιαν στενά ελληνοκεντρική ανάγνωση που επιτόνιζε τις καταβολές της «Λύρας» και των «Λυρικών» στην αρχαία ελληνική και λατινική γραμματεία· προς αυτήν την κατεύθυνση, άλλωστε, έδειχνε και το ιδιότροπο και ανεπανάληπτο στη λογοτεχνία μας γλωσσικό του ιδίωμα. Ο ΜΠ με τις εντατικές αναγνώσεις του καλβικού υλικού ενίσχυσε με άφθονα και πειστικά τεκμήρια την ευθεία σχέση του ποιητή με τη σύγχρονή του ιταλική νεοκλασική ποίηση, χωρίς την οποίαν πλέον δεν νοείται καμία σοβαρή

ερμηνευτική προσέγγιση. Δίπλα στις έρευνες του Κ. Θ. Δημαρά, του Mario Vitti, του Νάσου Βαγενά, του Ευριπίδη Γαραντούδη και του Δημήτρη Αρβανιτάκη, αυτές του ΜΠ ανανεώνουν τις καρβικές σπουδές εμπλέκοντας δυναμικά το ιταλικό υπόστρωμα των εικόνων, των παραστάσεων και των παραβολών στην κατανόηση της ιδιοπροσωπίας και της ποιητικής ενός δημιουργού που έδρασε γόνιμα μέσα σε πολυδύναμα πνευματικά και ιδεολογικά περιβάλλοντα της Αυσονίας και της μουσοτρόφου Εσπερίας το πρώτο μισό του 19ου αιώνα. Γιατί η γραφή του Κάλβου παράγει ένα νέο ποιητικό σύμπαν, πέρα και πάνω από τις δεσμεύσεις του διακειμένου του.

Η ενασχόληση του ΜΠ με την κρητική λογοτεχνία της Αναγέννησης έχει εμπλουτίσει τη βιβλιογραφία με σημαντικές παρατηρήσεις και επισημάνσεις συγκριτολογικού περιεχομένου σε σχέση με τη δεσπόζουσα ιταλική ομολογή της, προτάσεις που κρύβουν έναν ιδιάζοντα δυναμισμό. Τον απασχόλησαν επίσης οι δομές οργάνωσης της πνευματικής ζωής και η ύπαρξη ή μη εσωτερικού διαλόγου μεταξύ των δημιουργών της ελληνόγλωσσης και ιταλόγλωσσης λογοτεχνίας της Κρήτης, που διαμορφώθηκαν μέσα σε ένα πλαίσιο ισχυρότατου συγκρητισμού. Κοινά στις άλλες αρετές τους, οι απόψεις και οι προβληματισμοί του ΜΠ, αν μη τι άλλο, έχουν, και μίαν αυταπόδεικτη αξία: υποχρέωσαν όσους μελετούν συστηματικά το επιστημονικό αυτό πεδίο να ξαναδούν εξαντλητικά ένα προς ένα τα διαθέσιμα ιστορικά τεκμήρια, που είχαν στο παρελθόν οδηγήσει σε βεβαιότητες, να αναζητήσουν επισταμένως καινούργιες μαρτυρίες και όλα αυτά να τα επαναξιολογήσουν σταθμίζοντας τις «σιωπές» των πηγών από μια πιο ανοικτή και πιο σύνθετη ματιά. Αυτή, κατά τη γνώμη μου, είναι η σημαντικότερη συμβολή του στη μελέτη της κρητικής λογοτεχνίας. Οι πλέον γόνιμες παρεμβάσεις του αφορούν στον ειδολογικό χαρακτήρα των έργων και στον διακειμενικό διάλογο των κρητικών ποιητών, ανθρώπων της δράσης και της ζωής, με τα έργα των ομοτέχνων τους στην Ιταλία, κατά κανόνα ακαδημαϊκών και ακαδημαϊκά σκεπτόμενων λογίων. Διαφαίνονται έτσι καλύτερα τα όρια και η δυναμική της κρητικής διανόησης σε σχέση με την ιταλική. Από τη σκοπιά αυτή οι «βεβαιότητες» ενισχύθηκαν, με την Κρήτη να εξακολουθεί να παραμένει στην πρώτη γραμμή των ποιοτικών εξελίξεων, μέσα σε έναν κόσμο που βρισκόταν σε διαρκή μετασηματισμό, αναζητώντας τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του. Αδιάφορο αν ιστορικά το γεωγραφικό και οικονομικό κέντρο της Μεσογείου είχε μετακινηθεί προς τη Δύση, η πολιτισμική θέση της Κρήτης εξακολουθούσε να είναι στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος των λογίων και να ορίζεται ως

Παράδεισος («giardin del mondo») με μπροστάρη τον εμβληματικό και χιλιοεπαναλαμβανόμενο στίχο του Βιργιλίου «Creta Jovis magni medio iacet insula ponto». Πάει καιρός πια που συναφείς τροπισμοί, αλλά από διαφορετικές αφετηρίες, έναντι της δεσπόζουσας ιταλικής πνευματικής παρακαταθήκης, ανιχνεύονται και στην ελισαβετιανή Αγγλία με τους διάσημους αφηγητές και θεατράνθρωπους της.

Αυτά και πολλά ακόμη ενεργήματα του ΜΠ μας προσφέρουν μιαν αφθονία υποθέσεων και ερμηνευτικών προτάσεων που όμως είναι αδύνατο, σε αυτήν την εκ προοιμίου ολιγόλεπτη παρουσίαση, να τα συνθέσει και ο πλέον φιλόδοξος και ικανός ομιλητής, πολλώ μάλλον να τα αξιολογήσει. Αλλά και αν επέλεγε να περιοριστεί σε μια αδρομερή περιγραφή των μεγάλων θεματικών και ερμηνευτικών αξόνων της δράσης του ΜΠ στη νεοελληνική όχθη του Ρουβίκωνα, θα εγκλωβιζόταν σε επικίνδυνα κανονιστικά διλήμματα που θα αδικούσαν κατάφορα τη συντελεσμένη εργογραφία του. Άλλωστε, οι ερευνητικοί του στόχοι φαίνονται να είναι διαρκώς «εν προόδω», αφού οι επιστροφές και οι εκ νέου εμπλοκές του σε ζητήματα με τα οποία είχε ήδη δοκιμαστεί, δεν είναι και λίγες. Γιατί αυτές του επιτρέπουν να φωτίσει και άλλες, απόμερες και πιο σκοτεινές, πλευρές. Λ.χ., στο πρώτο για το 2016, καλβικό, δημοσίευσμά του με τίτλο «Το μείδισμα του θεού των ερώτων ή πώς ο Κάλβος μεταμόρφωσε τον Κιθαιρώνα σε Κύθηρα», ξεκαθαρίζει μια παρερμηνεία σε θέμα με το οποίο είχε πλαγίως ασχοληθεί στο βιβλίο του. Από το 2013 με την κυκλοφορία του «Ξαναδιαβάζοντας τον Κάλβο» ίσαμε σήμερα δημοσίευσε επτά νέες μελέτες, επιβεβαιώνοντας για άλλη μια φορά την ανοικτή πρόσκλησή του να διαβάσουμε την καλβική ποίηση μέσα από το πρίσμα του ιταλικού νεοκλασικισμού και ιδίως μέσα από την ποίηση του μέντορά του Ugo Foscolo. Αν θα έπρεπε με δυο λέξεις να συμπυκνώσω τη μέθοδο εργασίας του Μιχάλη, θα έλεγα ότι συνθέτει εικόνες μέσα από την ενδεδλεχή χαρτογράφηση των επάλληλων διακειμενικών στρωμάτων των έργων που μελετά με τη βοήθεια του θησαυρού της ελληνορωμαϊκής γραμματείας, εικόνες χρήσιμες και ικανές να μας οδηγήσουν στην ανίχνευση και την ερμηνεία των αναπεπταμένων πεδίων της νεοελληνικής λογοτεχνίας.

Ο ΜΠ είναι ανοικτός στις προκλήσεις της ανάγνωσης, έτοιμος να οργώσει το πέλαγος της γραφής. Μόνο τη χρονιά που πέρασε ταξίδεψε στην Αρχαία Ελλάδα για να κουβεντιάσει με τον Αριστοφάνη, τον Ευριπίδη και τον Αριστοτέλη, στη Ρώμη για να επισκεφθεί τον Βιργίλιο και τον Οβίδιο, στην Αλεξάνδρεια των Πτολεμαίων για να αστειευθεί με τον Καλλίμαχο, στη Σητεία για να ανταμώσει τον Κορνάρο,

στη Φλωρεντία για να δειπνήσει με τον Φώσκολο, στα Ιόνια με τον Σολωμό και στη Γενεύη με τον Κάλβο· μόνο για λίγο ξαπόστασε στα ένδοξα Παρίσια για να μιλήσει με τον Κοραή, πριν βάλει πλώρη για την Αλεξάνδρεια του Καβάφη, με «τελευταίο σταθμό» την Cava dei Tirreni, το τυρρηγικό χωριό, που βρίσκεται πίσω από τη θάλασσα του Σαλέρνο, αναζητώντας απαντήσεις από τον Σεφέρη, πριν τον προλάβει η ξενιτιά και τον αλλάξει. Σαν άλλος Οδυσσέας, του Καβάφη, όχι του Ομήρου, τον συναρπάζει το ταξίδι στα πολυτάραχα κύματα των κειμένων: «navigare, necesse est». Πάντα ανοικτός, πάντα άγρυπνος στις προκλήσεις της ανάγνωσης, ο ΜΠ ταξιδεύει με μαΐστρο δροσερό στο αρχιπέλαγος της γραφής, άλλοτε μετρώντας ένα προς ένα τα ουράνια ρόδα, άλλοτε διαβάζοντας το αλφαβητάρι των άστρων. Πόσο ακριβό είναι το τίμημα, το ξέρει καλά, όπως και όλοι μας, θαρρώ: γιατί η δημιουργικότητα προϋποθέτει αφοσίωση, πειθαρχία και μοναξιά, απέραντη μοναξιά. Για τον Μιχάλη προϋποθέτει και κάτι άλλο, πολυτιμότερο και μονιμότερο: την αγαπημένη του Νίκη, τη δική του Νίκη, την εκ Λευκάδος ορμωμένη, πλην όμως «άπτερο», Νίκη.

Μιχάλη και Νίκη, να 'στε καλά, και οι δυο σας!



Η Ρώμη και η Πολιτεία του Θεού.

Η ευτυχής συνάντηση της ρωμαϊκής με την ιουδαίο-χριστιανική ιστορική συνείδηση στον Αυγουστίνο

Μιχαήλ ΠΑΣΧΑΛΗΣ

Ο ΙΕΡΟΣ Αυγουστίνος, επίσκοπος Ιππώνος στην αφρικανική Νουμιδία από το 395 μέχρι τον θάνατό του το 430 μ.Χ., ασχολήθηκε με τη συγγραφή των 22 βιβλίων της *Πολιτείας του Θεού* (*De civitate Dei*) στο διάστημα από το 412 / 413 έως περίπου το 427 μ.Χ. Παρόλο που ήταν το προϊόν μακρόχρονης πνευματικής προετοιμασίας, όπως άλλωστε συμβαίνει με κάθε έργο ωριμότητας, η αφορμή για τη συγγραφή του έργου υπήρξε ένα γεγονός κοσμοϊστορικής σημασίας και μόνο για τον συμβολισμό του: η άλωση της Ρώμης από τον Βησιγότθο Αλάριχο στις 24 Αυγούστου του 410 μ.Χ. Στο κεφάλαιο 2,43 των *Retractationes*, όπου αναγγέλλει την ολοκλήρωση της *Πολιτείας του Θεού*, ο Αυγουστίνος γράφει τα εξής για το γεγονός που έδωσε το έναυσμα της συγγραφής του έργου:

Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores libros de civitate Dei scribere institui.

Τότε η Ρώμη υπέστη τη βίαιη εισβολή των Γόθων υπό την ηγεσία του βασιλιά Αλάριχου και καταστράφηκε. Αυτοί που λατρεύουν τους πολλούς, ψεύτικους θεούς, τους οποίους συνηθίσαμε να αποκαλούμε εθνικούς, επιχείρησαν να αποδώσουν την άλωση της πόλης στη χριστιανική θρησκεία και άρχισαν να βλαφημιούν κατά του αληθινού Θεού με μεγαλύτερη οξύτητα και δριμύτητα από ό,τι κάνουν συνήθως. Με αυτή την αφορμή και φλεγόμενος από τον ζήλο για τον οίκο του Θεού αποφάσισα να γράψω την *Πολιτεία του Θεού*, για να αντικρούσω τη βλασφημία και την πλάνη τους.

Όπως δείχνουν εξωτερικά τεκμήρια αλλά και το περιεχόμενο του έργου, η *Πολιτεία του Θεού* απευθυνόταν στους εθνικούς αλλά και στο ποιμνίο του επισκόπου Αυγουστίνου, δηλαδή σε εκείνους τους χριστιανούς που διατύπωναν ισχυρές ενστάσεις σχετικά με την άλωση της Ρώμης και κυρίως για τις συνέπειες που είχε. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι γυναίκες που αυτοκτόνησαν, είτε από ντροπή είτε από τον φόβο της τιμωρίας, επειδή βιάστηκαν από τους στρατιώτες του Αλάριχου. Ο Αυγουστίνος αφιερώνει στο ευαίσθητο και σύνθετο αυτό πρόβλημα αρκετά κεφάλαια του πρώτου βιβλίου, όπου αφενός καταδικάζει απερίφραστα την αυτοκτονία και αφετέρου εκφέρει λόγο παραμυθητικό, εξηγώντας ότι η αγνότητα είναι εσωτερική υπόθεση και ότι η ψυχή και το πνεύμα μπορεί να παραμένουν αλώβητα παρόλο που το σώμα υφίσταται βία. Απορρίπτει μάλιστα από τη χριστιανική οπτική γωνία δύο θρυλικά παραδείγματα αυτοκτονίας που ανάγονται στην αρχαία Ρώμη: το παράδειγμα της δέσποινας Λουκρητίας, που αυτοκτόνησε επειδή βιάστηκε από τον γιο του τελευταίου βασιλιά της Ρώμης το 509 π.Χ. και το παράδειγμα του Κάτωνα του Νεότερου, που αυτοκτόνησε στην Υτική της Αφρικής το 46 π.Χ., για να μην παραδοθεί στον νικητή Ιούλιο Καίσαρα. Ο αυτόχειρας Κάτωνα είναι αυτός στον οποίο αργότερα ο Δάντης θα αναθέσει, παραβιάζοντας τη χριστιανική παράδοση, τη φύλαξη του Καθαρτηρίου (θυμηθείτε τα συμφραζόμενα της ιταλικής προμετωπίδας του «Ύμνου εις την Ελευθερίαν» του Σολωμού)¹ και αυτός που μνημονεύεται στην αποδιδόμενη στον Κάλβο «Απολογία της αυτοκτονίας».

Τα δέκα πρώτα βιβλία, δηλαδή το μισό περίπου έργο του Αυγουστίνου, έχουν απολογητικό χαρακτήρα και αφιερώνονται στη Ρώμη, την κύρια εκπρόσωπο της «Επίγειας Πολιτείας», ενώ αποκλειστικά στην υπερκόσμια «Πολιτεία», την κατεξοχήν «Πολιτεία του Θεού», αφιερώνονται μόνο τα τρία τελευταία βιβλία (19–22).² Στο σχήμα του Αυγουστίνου η «Πολιτεία του Θεού» εμφανίζεται και μέσα στην ιστορία (in hoc temporum cursu, όπως λέει στον Πρόλογο) ως «Παρεπίδημος Πολιτεία» (civitas peregrina). Έτσι τα βιβλία 11–18 πραγματεύονται τη βιβλική ιστορία από τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου μέχρι τα χρόνια του Χριστού. Συνολικά, δηλαδή, δεν είναι η άχρονη ουρά-

¹ Βλ. Μιχαήλ ΠΑΣΧΑΛΗΣ, «Οι ιταλικές θρησκευτικές και ποιητικές αφητηρίες του “Ύμνου εις την Ελευθερίαν”: μια νέα ερμηνευτική προσέγγιση», *Πόρφυρας*, 147–148 (2013), 7–22.

² Στο παλιότερο σχήμα του Αυγουστίνου τις δύο Πολιτείες εκπροσωπούσαν αντίστοιχα η Βαβυλώνα και η Ιερουσαλήμ.

νια πολιτεία που καταλαμβάνει το μέγιστο τμήμα του έργου αλλά η πολιτεία εντός του ιστορικού χρόνου. Εντελώς σχηματικά θα λέγαμε ότι το κύριο μέρος του έργου έχει ως ορίζοντα αναφοράς τη μακραίωνη ιστορική διαδρομή των Ρωμαίων και των Ιουδαίων. Οι δύο πορείες συχνά διασταυρώνονται, είτε χρονολογικά, είτε αντιπαραθετικά. Ένα παράδειγμα που συνδυάζει και τις δύο περιπτώσεις είναι το εξής: τόσο ο Κάιν, ο θεμελιωτής της «Επίγειας Πολιτείας», όσο και ο Ρωμύλος, ο ιδρυτής της Ρώμης που κατέστη η κεφαλή της «Επίγειας Πολιτείας», υπήρξαν αδελφοκτόνοι, με τη διαφορά ότι ο πρώτος τιμωρήθηκε, ενώ ο δεύτερος αποθεώθηκε (15,5).

Ένα ερώτημα που θα χρησιμεύσει ως εισαγωγή στο κυρίως θέμα μου είναι αν ένα έργο ανάλογο προς τη μνημειώδη *Πολιτεία του Θεού* θα μπορούσε να είχε γραφτεί από έναν (σχεδόν) σύγχρονο με τον Αυγουστίνο (350–430 μ.Χ.) Πατέρα της Ανατολικής Εκκλησίας, όπως για παράδειγμα τον Γρηγόριο τον Ναζιανζινό (329–390), τον Καισαρείας Βασίλειο (330–379), τον Γρηγόριο Νύσσης (335–394) ή τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο (335–394). Είναι η λαμπρή εποχή μετά το Διάταγμα των Μεδιολάνων (313) και κυρίως μετά την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο στη Νίκαια (325), που τη χαρακτηρίζει οργανισμός παραγωγής θεολογικής σκέψης, τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση. Για τη Δύση, εκτός από τον Αυγουστίνο, πρέπει να μνημονεύσω τον Αμβρόσιο Μεδιολάνων (340–397) και τον άγιο Ιερώνυμο (347–420).

Θα επιχειρήσω να εξηγήσω ότι, παρόλο που η εκκλησία της Κων/πολης και η εκκλησία της Ρώμης διαμορφώθηκαν ως θεσμοί εντός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας—η οποία μάλιστα παρέμεινε ενιαία μέχρι και τη διαίρεσή της σε ανατολική και δυτική από τον αυτοκράτορα Θεοδοόσιο το 392 μ.Χ.—και παρόλο που δεξιώθηκαν τα ίδια ιουδαιοχριστιανικά καταστατικά κείμενα χωρίς να έχουν ακόμη εμφανίσει σοβαρές δογματικές διαφορές και αντιπαλότητες, η *Πολιτεία του Θεού* δεν θα μπορούσε να είχε γραφτεί στην Ανατολή. Η *Εκκλησιαστική ιστορία* σε δέκα βιβλία, έργο του ολίγο προγενέστερου Ευσεβίου Καισαρείας (265–339), βρίσκεται στον αντίποδα της αυγουστίνειας *Πολιτείας του Θεού*: έχει περιορισμένο και συγκεκριμένο ιστορικό άνυσμα και ορίζοντα, καθώς ασχολείται αποκλειστικά με την ιστορία της χριστιανικής εκκλησίας από τα χρόνια του Χριστού μέχρι την επικράτηση του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου επί του Λικινίου.

Ο Αυγουστίνος βαπτίστηκε χριστιανός μόλις το 387 μ.Χ. (δεν είναι λίγες οι προσωπικότητες της Δυτικής Εκκλησίας που μεταπήδησαν στον χριστιανισμό από το στρατόπεδο των εθνικών) και δίδαξε για αρ-

κετά χρόνια ρητορική στην πατρίδα του την Αφρική και στην Ιταλία. Στα χρόνια που έγραψε την *Πολιτεία του Θεού* η κλασική ρωμαϊκή κοσμική παιδεία ήταν παρούσα όσο ποτέ και ήταν κοινή σε εθνικούς και χριστιανούς, όπως ανάλογα συνέβαινε στην Ανατολή με την αρχαιοελληνική παιδεία. Στους χριστιανούς συγγραφείς της Δύσης η ρωμαϊκή παιδεία δεν χρησίμευε μόνο για να αντικρούσουν την επιρροή της. Ήταν παράλληλα εργαλείο δουλειάς (γλωσσικό, ρητορικό και γραμματειακό) και χρησίμευε για τη σύλληψη, την οργάνωση και τη διατύπωση του λόγιου λατινικού χριστιανικού λόγου, που ήταν ο ίδιος με τον λόγο των Ρωμαίων κλασικών. Στις *Εξομολογήσεις* του (1,13–14), που έγραψε γύρω στο 400 μ.Χ., ο Αυγουστίνος αφηγείται ότι στο σχολείο μισούσε τα αρχαία ελληνικά, ενώ αντίθετα λάτρευε τα λατινικά ([...] *graecas litteras oderam [...] adamaveram enim latinas*). Προκειμένου για τον κορυφαίο Ρωμαίο επικό Βιργίλιο, στον οποίο θα αναφερθώ εκτενώς παρακάτω, αναφέρει ότι έκλαιγε διαβάζοντας στην *Αινειάδα* για τη Διδώ που αυτοκτόνησε από έρωτα (*plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore*), όταν την εγκατέλειψε ο ήρωας και γενάρχης των Ρωμαίων Αινείας.³ Ο Αυγουστίνος γράφει βέβαια μετανοημένος, αφού, όπως λέει, όφειλε να θρηνεί για τον δικό του πνευματικό θάνατο και όχι για τη Διδώ.

Στη χριστιανική και ρωμαϊκή Δύση η συνάντηση της ιουδαιοχριστιανικής με τη ρωμαϊκή ιστορική συνείδηση δεν ήταν φυσικά κάτι πρωτόγνωρο. Το νέο στοιχείο ήταν ο τρόπος που τα συνέθεσε ο Αυγουστίνος για να δημιουργήσει την *Πολιτεία του Θεού*. Επανερχόμενος στο ερώτημα που έθεσα παραπάνω, επαναλαμβάνω ότι η *Πολιτεία του Θεού* δεν θα μπορούσε να είχε γραφτεί από έναν Πατέρα της Ανατολικής Εκκλησίας. Η κύρια διαφορά δεν βρίσκεται στην ιουδαιοχριστιανική αλλά στην κοσμική ιστορική συνείδηση, που στην Ανατολή ήταν ελληνική, ενώ στη Δύση ήταν ρωμαϊκή. Πρόκειται για την ιστορική συνείδηση που κληροδότησαν αντίστοιχα η αρχαιοελληνική και η λατινική κλασική παιδεία. Στην αρχαία Ελλάδα και την ελληνική Ανατολή, την κατακερματισμένη σε κράτη-πόλεις και αργότερα σε βασιλεία, δεν αναπτύχθηκε και δεν ήταν δυνατόν να αναπτυχθεί κοινή ιστορική συνείδηση, δηλαδή ενιαία αντίληψη για τη γένεση και την εξέλιξη της ιστορίας του κράτους. Αντίθετα, η εθνική ιστορική συνείδηση αναπτύχθηκε στη Ρώμη που αποτελούσε ενιαίο κράτος, διαχέεται σε όλα τα μείζονα λατι-

³ Κυριότερο βοήθημα για τις αναφορές του Αυγουστίνου στους Ρωμαίους κλασικούς συγγραφείς αποτελεί το δίτομο έργο του Harold HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics* (Studia Graeca et Latina Gotoburgensia, xx), Gothenburg: Elander, 1967.

νικά γραμματειακά είδη και αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για τον τρόπο που σκέφτονται οι συγγραφείς της.

Η *Πολιτεία του Θεού* προέκυψε ακριβώς από την ευτυχή, δηλαδή τη γόνιμη, συνάντηση της ρωμαϊκής με την ιουδαιοχριστιανική ιστορική συνείδηση. Πτυχές αυτής της συνάντησης θα εκθέσω παρακάτω. Αν παραμερίσουμε για λίγο τη διάσταση της αντιπαλότητας ανάμεσα στη χριστιανική μονοθεΐα και τη ρωμαϊκή πολυθεΐα, που βρίσκεται στο επίκεντρο της απολογητικής πραγμάτευσης του Αυγουστίνου,⁴ θα διαπιστώσουμε ότι η συνάντηση αυτή διαθέτει τη δική της δυναμική, καθώς μπορεί να συνθέσει, και πράγματι συνθέτει, τα φαινομενικά ετερόκλητα. Ενδέχεται ακόμη να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι Ρώμη και χριστιανισμός αλληλοσυμπληρώνονται, καθώς η πρώτη προσφέρει την έννοια και τις δομές της επίγειας εξουσίας, ενώ ο δεύτερος προσφέρει την εσχατολογία, που απουσίαζε από τη ρωμαϊκή θρησκεία και οι Ρωμαίοι είχαν δανειστεί στο παρελθόν από τους Έλληνες.⁵

Στον περίφημο Πρόλογο (*Praefatio*) της ιστορίας του που τιτλοφορείται *Από κτίσεως Ρώμης* (*Ab urbe condita*), ο Ρωμαίος ιστορικός της εποχής του Αυγούστου Τίτος Λίβιος γράφει μεταξύ άλλων τα εξής αναφερόμενος στην πατρίδα του:

[...]nulla unquam res publica nec maior nec sanctor nec bonis exemplis ditior fuit, nec in quam civitatem tam serae avaritia luxuriaque immigraverint, nec ubi tantus ac tam diu paupertati ac parsimoniae honos fuerit. Adeo quanto rerum minus, tanto minus cupiditatis erat: nuper divitiae avaritiam et abundantes voluptates desiderium per luxum atque libidinem pereundi per-dendique omnia invexere.

⁴ Μπορεί ο Αυγουστίνος να προβάλλει προγραμματικά ως κομβική διαφορά ανάμεσα στην «Πολιτεία του Θεού» και την «Επίγεια Πολιτεία» την αντίθεση ανάμεσα στον έναν και τους πολλούς θεούς, αλλά αυτό αφορά στην ιουδαιοχριστιανική και ειδικότερα στην απολογητική σκοπιά των πραγμάτων. Το σχήμα της εξέλιξης της εθνικής ιστορίας που διαμόρφωσαν οι Ρωμαίοι ιστορικοί δεν προϋποθέτει τους θεούς και έτσι δεν προκύπτει πόλωση ανάμεσα στη ρωμαϊκή και την ιουδαιοχριστιανική ιστορική αντίληψη.

⁵ Η ρωμαϊκή θρησκεία δεν διέθετε εσχατολογία, με την έννοια της επιβίωσης της ατομικής ψυχής μετά θάνατον σε κάποιας μορφής υπερκόσμια διάσταση. Η μέριμνα των εκλιπόντων και των συγγενών τους ήταν για τη συνέχιση της εγκόσμιας παρουσίας και υλοποιείτο κυρίως με τη φροντίδα του τάφου. Από τους Έλληνες δανείστηκαν οι Ρωμαίοι τις αφηγήσεις για τη μετά θάνατον ζωή που απαντούν σε διάφορα κείμενα και μέσα στο ίδιο πνεύμα πιστεύω ότι οικοδομείται η ως άνω σύνδεση με τη χριστιανική εσχατολογία. Βλ. σχετικά, Μιχαήλ ΠΑΣΧΑΛΗΣ, «Roman Paradieses: At the Service of the Empire», *Maia*, 66/3 (2014), 457–77, με όλη τη σχετική βιβλιογραφία.

[...] δεν υπήρξε ποτέ άλλη πολιτεία μεγαλύτερη, ιερότερη και πλουσιότερη σε χρηστά παραδείγματα, ούτε άλλη πολιτεία στην οποία να εισέβαλαν τόσο καθυστερημένα η φιλαργυρία και η τρυφή, ούτε άλλη πολιτεία η οποία τίμησε για τόσο μεγάλο διάστημα την πενία και τον λιτό βίο. Όσο λιγότερα υλικά αγαθά είχαμε τόσο μικρότερη ήταν η απληστία· αλλά πρόσφατα ο πλουτισμός εισήγαγε τη φιλαργυρία και οι άφθονες ηδονές εξέθρεψαν, μέσα από την τρυφή και τη λαγνεία, την επιθυμία να αφανιστούμε και να αφανίσουμε τα πάντα.

Ο Πρόλογος του Λιβίου εκθέτει τους παράγοντες που καθόρισαν την άνοδο και την παρακμή της Ρώμης. Αναπλάθει το σχήμα που ανέπτυξε στα προοίμια και τις παρεκβάσεις των έργων του ο λίγο προγενέστερος ιστορικός της Ύστερης Δημοκρατίας Γάιος Σαλλούστιος Κρίσπος. Στη ρωμαϊκή ιστορική συνείδηση κυριαρχούσε μια έντονα απαισιόδοξη τάση, την οποία καθόριζε η ιδέα της έκπτωσης από ένα απώτερο ή απώτατο εξιδανικευμένο παρελθόν. Σύμφωνα με αυτό το σχήμα, η δημιουργία της αυτοκρατορίας δεν συνδεόταν με την πολιτειακή συγκρότηση και τη στρατιωτική οργάνωση της Ρώμης, όπως πίστευε ο Πολύβιος, αλλά με την άριστη ηθικοπολιτική επίδοση των Ρωμαίων· και αντίστροφα, οι εσωτερικές συγκρούσεις που μάστιζαν τη Ρώμη στην περίοδο της Ύστερης Δημοκρατίας ερμηνεύονταν ως συνέπεια των κατακτήσεων της Ρώμης και ειδικά της καταστροφής της Καρχηδόνας (με την έννοια της εξαφάνισης του «αντίπαλου δέους») ή της επαφής των Ρωμαίων με ξένους λαούς. Οι παράγοντες αυτοί οδήγησαν, κατά τη γνώμη των ιστορικών, στην αλλοίωση της ηθικοπολιτικής φυσιογνωμίας των Ρωμαίων και ειδικότερα στην υποχώρηση ή εξαφάνιση πατρογονικών αρετών και την εμφάνιση εθνικών αδυναμιών και ελαττωμάτων (όπως η τρυφή, η φιλαργυρία, η φιλαρχία, η διχόνοια κ.ά.).

Η ιδέα της έκπτωσης από μιαν αρχική ιδανική κατάσταση του ανθρώπου και η κατά περιόδους καθοδική πορεία του εβραϊκού έθνους αποτελούν βασικά στοιχεία της βιβλικής ιστορίας και της σύστοιχης ιστορικής αντίληψης, όπως τη βλέπουμε στον Ιουδαίο ιστορικό Φλάβιο Ιώσηπο ή στον Αυγουστίνο. Η διαφορά με τη Ρώμη είναι ότι η έκπτωση αυτή αποδίδεται στην ανυπακοή στον Θεό και γενικότερα στην απομάκρυνση από τον νόμο του Θεού, ενώ οι Ρωμαίοι ιστορικοί, όπως ανέφερα παραπάνω, δεν εμπλέκουν κατά κανόνα τους θεούς στη διαμόρφωση του ως άνω ιστορικού σχήματος.

Στα μάτια του Αυγουστίνου η εκ των ένδον σφοδρή κριτική του Σαλλουστίου κατά της ηθικής παρακμής στα χρόνια της Ύστερης Δημοκρα-

τίας, δηλαδή πριν από την εμφάνιση του χριστιανισμού, στον οποίο οι εθνικοί απέδιδαν, όπως είδαμε, την έκπτωση των ηθών και όλα τα δεινά της Ρώμης, ήταν ένα πολύτιμο εργαλείο, το οποίο αξιοποίησε μαζί με άλλες μαρτυρίες. Μάλιστα τον μνημονεύει σχεδόν πάντα ονομαστικά, με διατυπώσεις του τύπου «όπως γράφει ο Σαλλούστιος» ή «θα φέρω ως μάρτυρα τον ίδιο τον Σαλλούστιο». Αξίζει ακόμη να προσέξουμε ότι σε μια περίπτωση (2,18–19) χρησιμοποίησε τον Σαλλούστιο εναντίον του Σαλλουστίου, ανασύροντας και διασώζοντας πολύτιμα για μας αποσπάσματα από το τελευταίο έργο του με τίτλο *Historiae*. Ο στόχος του Αυγουστίνου ήταν να αναδείξει, και σωστά, τις εσωτερικές αντιφάσεις του ιστορικού σχήματος που ο Σαλλούστιος είχε αναπτύξει στις δύο προηγούμενες μονογραφίες του (*De coniuratione Catilinae* και *De bello Iugurthino*). Από τα χωρία αυτά προκύπτει ότι στο κύκνειο άσμα του ο παλινωδών Ρωμαίος ιστορικός αναγνώριζε ότι τα συμπτώματα της κατ' αυτόν ηθικοπολιτικής έκπτωσης δεν εμφανίστηκαν, όπως πίστευε παλιότερα, μετά την καταστροφή της Καρχηδόνας, αλλά υπήρχαν στη Ρώμη ήδη από τις αρχές της (*iam inde a principio*) και ότι η κατάσταση απλώς επιδεινώθηκε μετά το 146 π.Χ.

Η ρωμαϊκή και η ιουδαιοχριστιανική ιστορική συνείδηση μοιράζονται το στοιχείο της εθνικής μοναδικότητας. Ακούσαμε παραπάνω τον ιστορικό Τίτο Λίβιο να λέει, αναφερόμενος στο απώτερο, εξιδανικευμένο ρωμαϊκό παρελθόν, ότι «δεν υπήρξε ποτέ πολιτεία μεγαλύτερη, ιερότερη και πλουσιότερη σε χρηστά παραδείγματα». Αντίστοιχα ο Αυγουστίνος εξαίρει τη μοναδικότητα του εβραϊκού έθνους μέχρι την έλευση του Χριστού, σημειώνοντας επιγραμματικά ότι «Δεν υπήρξε κανένας άλλος λαός εκτός από τους Ισραηλίτες που να λατρεύει τον αληθινό Θεό» (18,47,18–20: «*Populus enim re vera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit*»). Εκμεταλλευόμενος αυτή τη βαθύτερη σύμπτωση ο Αυγουστίνος οικειοποιείται, όπως θα δούμε παρακάτω, το εξιδανικευμένο ηθικοπολιτικό παρελθόν της Ρώμης στο όνομα του ενός και αληθινού Θεού.

Σε άμεση συνάρτηση με τη μοναδικότητα της Ρώμης βρίσκεται το γεγονός ότι ο Ρωμαίος ιστορικός αποφεύγει να παρουσιάσει τη Ρώμη ως διάδοχο σχήμα προγενέστερων αυτοκρατοριών ή ηγεμονιών, ούτε καν για να την εγκωμιάσει, όπως δηλαδή έκαναν ο Πολύβιος και ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεάς, και, από την άλλη πλευρά, δεν αφήνει να φανεί η προοπτική κάποιου μελλοντικού διάδοχου σχήματος. Ο λόγος είναι γιατί η ένταξη σε σχήματα διαδοχής θα ερχόταν σε σύγκρουση με τη μοναδικότητα και την αιωνιότητα της Ρώμης, που έχει την αρχή και

το τέλος στον εαυτό της. Αιώνια Ρώμη σε καθοδική πορεία αποτελούσε όμως ένα οξύμωρο σχήμα. Έτσι, από τα χρόνια του Αυγούστου και μετά οι Ρωμαίοι θα προωθήσουν την ιδέα της εκ των ένδον ηθικής ανανέωσης της πολιτείας και της ανακύκλωσης του ιδανικού παρελθόντος, και λίγο αργότερα θα προβάλουν την ιδέα της βιολογικής ανανέωσης. Η άλωση της Ρώμης από τον Αλάριχο θα αποτελέσει καίριο και αθεράπευτο πλήγμα στην ιδέα της αιωνιότητας της Ρώμης αλλά συνάμα θα δώσει στον Αυγουστίνο την ευκαιρία να βάλει στη θέση της «Επίγειας», και *αποδεδειγμένα* πεπερασμένης και φθαρτής, την άχρονη «Ουράνια» «Πολιτεία του Θεού».

Αντίθετα με τον ιστορικό Σαλλούστιο, που στιγμάτιζε με μελανά χρώματα την κατάσταση της ρωμαϊκής δημοκρατίας, λίγα χρόνια αργότερα ο Ρωμαίος επικός Βιργίλιος στο έπος *Αινειάδα*, που υπήρξε ο ακρογωνιαίος λίθος της λογοτεχνικής παράδοσης και της ιστορικής και ιδεολογικής συνείδησης της Δύσης, μετέθεσε την έμφαση στο απώτατο παρελθόν της Ρώμης: αποκρυστάλλωσε την εικόνα της αυτοκρατορικής Ρώμης, οικοδομώντας πάνω στις τρωικές αφετηρίες της και στην εγκατάσταση του Τρωαδίτη Αινεία στην Ιταλία και ενσωματώνοντας στην κύρια αφήγηση αναφορές στο ρωμαϊκό μέλλον, όπως την προφητεία του Δία και την *ηρωσκοπία* που θα μνημονεύσω παρακάτω. Ως ποιητικό πρότυπο για το κοσμικό κράτος αλλά και ως εικαζόμενος προφήτης της έλευσης του Χριστού μέσω της 4ης *Εκλογής* (όπως αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Αυγουστίνος, 10,27), ως ο ποιητής με τη μεγαλύτερη επιρροή στη ρωμαϊκή Δύση, αποτελούσε τον σημαντικότερο και πλέον επίφοβο ιδεολογικό «αντίπαλο» του χριστιανισμού. Τον Βιργίλιο τον γνώριζαν και τον σέβονταν όλοι, εθνικοί και χριστιανοί, λόγω της αδιάλειπτης παρουσίας του στην εκπαίδευση.

Η έκρηξη των αναφορών στον Βιργίλιο που παρατηρείται στην *Πολιτεία του Θεού*, σε σύγκριση με τα προηγούμενα και σύγχρονα έργα του πολυγραφότατου Αυγουστίνου, είναι απολύτως ενδεικτική. Ο Βιργίλιος πρόσφερε στον απολογητή Αυγουστίνο πολύτιμες μαρτυρίες για ζωτικά θέματα, που αφορούσαν στη ρωμαϊκή θρησκεία, στο ρωμαϊκό κράτος, στη ρωμαϊκή ιστορία και στα κίνητρα για τη δημιουργία και τη διαρκή επέκταση της αυτοκρατορίας. Από την άλλη όμως, η διαχείριση των πληροφοριών απαιτούσε λεπτούς χειρισμούς, για τους λόγους που προανέφερα. Θα σταθώ σε δύο κορυφαία παραδείγματα που αφορούν άμεσα στη συνάντηση της ρωμαϊκής με την ιουδαιοχριστιανική αντίληψη της ιστορίας.

Στο 6^ο βιβλίο της *Αινειάδας* ο Αινείας κατεβαίνει στον Άδη, όπου συναντά την ψυχή του πατέρα του Αγχίση. Στην αποκαλούμενη *ηρω-*

σκοπία, ο Αγχίσις προβάλλει στον Αινεία την πορεία της μελλοντικής Ρώμης, δείχνοντάς του αντιπροσωπευτικές μορφές της ιστορίας της που μέλλουν να γεννηθούν. Επιπλέον, του υπαγορεύει εντολές για την αποστολή της Ρώμης σε αντίθεση με την αποστολή των Ελλήνων. Ειδικότερα, τον προτρέπει να αφήσει τους Έλληνες να ασχολούνται με τα πεδία στα οποία υπερτερούν, δηλαδή την τέχνη, τα γράμματα και τις επιστήμες· και, συνεχίζοντας σε προστακτική έγκλιση, του υποδεικνύει ότι η αποστολή των Ρωμαίων είναι να εξουσιάζουν και να κυβερνούν τους λαούς (*regere imperio populos*), να επιβάλλουν πάγια ειρήνευση (*pacisque imponere morem*), να είναι μεγαλόψυχοι απέναντι σε αυτούς που υποτάσσονται και αντίθετα να συντρίβουν τους αλαζόνες (*parcere subiectis et debellare superbos*). Πρόκειται για καταστατικές εντολές με διαχρονικό κύρος ως προς τη δημιουργία και τη διατήρηση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Ο Αυγουστίνος παραθέτει ολόκληρο το ως άνω χωρίο μία φορά και δύο φορές τον τελευταίο στίχο (*parcere subiectis et debellare superbos*), που με τα χρόνια είχε εξελιχθεί σε αποφθεγματική ρήση.⁶ Άκρως ενδιαφέρουσα είναι η μνεία που γίνεται στον Πρόλογο του έργου. Εδώ ο Αυγουστίνος εξηγεί ότι ο υπερόπτης και φαντασμένος άνθρωπος αρέσκεται να αυτοεπαινείται, λέγοντας ότι είναι αυτός που «δείχνει μεγαλοψυχία προς όσους υποτάσσονται αλλά συντρίβει τους αλαζόνες» (*parcere subiectis et debellare superbos*), ενώ στην πραγματικότητα με τον τρόπο αυτό σφετερίζεται την προνομία του θεού, ο οποίος είναι ο μόνος που, σύμφωνα με τις γραφές, *ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν*. Ας μη σταθούμε στην κριτική του Αυγουστίνου, αλλά στη δυναμική που δημιουργεί ο Πρόλογος του έργου. Πρώτον, υπάρχει αξιοσημείωτη αντιστοίχιση μιας ευαγγελικής ρήσης με τη ρήση

⁶ Σε μια περίπτωση (1,6) ο Αυγουστίνος καταγγέλλει τους Ρωμαίους, διότι ως κατακτητές δεν τήρησαν την πολιτική της μεγαλοψυχίας απέναντι στους ηττημένους, δίνοντας ως παραδείγματα την καταστροφή των Συρακουσών από τον Μάρκο Μάρκελλο το 212 π.Χ. και του Τάραντα από τον Φάβιο Μάξιμο το 209 π.Χ. Όπως άλλωστε—προσθέτω εγώ—οι μελετητές της *Αινειάδας* προβληματίζονται που στο τέλος του έπους ο Αινείας σκοτώνει τον αντίπαλό του, ο οποίος είναι τραυματισμένος και παραδομένος στο έλεός του. Η δεύτερη περίπτωση είναι σύνθετη και εντάσσεται σε ένα κεφάλαιο επαινετικό για τους Ρωμαίους, που θα συζητήσω στο τέλος. Εδώ ο Αυγουστίνος από τη μια θεωρεί ότι η αυτοκρατορία αυξήθηκε με τη βοήθεια του αληθινού Θεού και από την άλλη διαπιστώνει, παραφράζοντας επί το χείρον την εντολή του Αγχίσις, ότι η αποστολή της Ρώμης είναι μόνον «να κυβερνούν, να κυριαρχούν, να υποτάσσουν και να συντρίβουν τους λαούς» (*artes regnandi atque imperandi et subiugandi ac debellandi populos*).

του Βιργιλίου, με μήλον της έριδος το ποιος είναι ο αληθινός ρυθμιστής της Ιστορίας. Δεύτερον, ο Αυγουστίνος απεικονίζει τον Θεό των Ιουδαίων και των χριστιανών να διεκδικεί για λογαριασμό του την, κατά τον Βιργίλιο, αποστολή της Ρώμης. Και τρίτον, ο συγγραφέας θεωρεί τόσο σημαντική αυτή την προγραμματική αντιπαράθεση, ώστε εξ αυτής ορμώμενος δηλώνει την υποχρέωση που έχει να πει «δυο λόγια» και για την «Επίγεια Πολιτεία», δηλαδή τη Ρώμη, και στην πραγματικότητα για να της αφιερώσει δέκα ολόκληρα βιβλία, έκταση πολύ μεγαλύτερη από την αναμενόμενη με βάση τον τίτλο και το κυρίως αντικείμενο του έργου.

Το δεύτερο παράδειγμα για τη γόνιμη συνάντηση της ρωμαϊκής με την ιουδαιοχριστιανική ιστορική συνείδηση είναι ακόμη πιο εύγλωττο. Στο πρώτο βιβλίο της *Αινειάδας* ο Δίας καθησυχάζει την Αφροδίτη, η οποία ανησυχεί για την απηνή δίωξη του γιου της Αινεία από την Ήρα. Ειδικότερα, της προφητεύει ότι η αποστολή του Αινεία είναι διασφαλισμένη, ότι θα φτάσει στην Ιταλία και θα κυριαρχήσει επί των αυτοχθόνων, ότι αργότερα ο Ρωμύλος θα ιδρύσει τη Ρώμη και θα δώσει στους κατοίκους της το όνομά του. Και προσθέτει τους εξής δύο στίχους, που επίσης απέκτησαν αποφθεγματικό και αξιωματικό χαρακτήρα: «Για τους Ρωμαίους δεν θέτω ούτε γεωγραφικούς ούτε χρονικούς περιορισμούς: η εξουσία τους δεν θα γνωρίσει όρια» (*His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi*). Πρόκειται για την κλασικότερη διατύπωση της μοναδικότητας και της αιωνιότητας της Ρώμης. Όπως ήδη ανέφερα, η κατηγορηματική διατύπωση του Βιργιλίου διά στόματος του Δία θα διαψευστεί με την άλωση της Ρώμης από τον Αλάριχο, γεγονός που θα δώσει στον Αυγουστίνο την αφορμή να γράψει την *Πολιτεία του Θεού*.

Ας δούμε πώς ο Αυγουστίνος χειρίστηκε το θέμα ή καλύτερα προσέλαβε το εν λόγω δίστιχο του Βιργιλίου. Το ενέταξε στον προτρεπτικό λόγο με τον οποίον κλείνει το δεύτερο βιβλίο και με τον οποίο παροτρύνει τους Ρωμαίους να αποκηρύξουν τους ψεύτικους θεούς του. Σε ομιλία του με θέμα την άλωση της Ρώμης, που εκφώνησε αμέσως μετά το συμβάν, ο Αυγουστίνος εξηγήσε ότι η επίγεια εξουσία είναι παροδική, σε αντίθεση με τη βασιλεία των ουρανών, και κατηγορούσε τον Βιργίλιο ότι εξαπάτησε συνειδητά τους Ρωμαίους με μια ψεύτικη προφητεία για να τους κολακέψει. Στην *Πολιτεία του Θεού* ο Αυγουστίνος κάνει το ακριβώς αντίθετο: κολακεύει τους σύγχρονους Ρωμαίους, προσφωνώντας τους άξιους απογόνους θρυλικών μορφών: του Ρήγγουλου, του Σκαιόλα, των Σκιπιώνων και του Φαβρικού· τους προτρέπει

να εγκαταλείψουν την «Επίγεια Πολιτεία» για χάρη της «Ουράνιας», η οποία θα τους εξασφαλίσει αληθινή και αιώνια εξουσία (*in ea veraciter semperque regnabis*)· και εξηγεί τι εννοεί, παραφράζοντας το παραπάνω δίστιχο από την προφητεία του Δία στην *Αινειάδα*: «Εκεί δεν θα βρείτε ούτε τη θεά Εστία ούτε τον Δία, αλλά τον ένα και αληθινό θεό, ο οποίος “δεν θα σας θέσει ούτε γεωγραφικούς ούτε χρονικούς περιορισμούς: θα [σας] δώσει εξουσία χωρίς όρια”». Μπορούμε να ερμηνεύσουμε την παράφραση ως εκχριστιανισμό του Βιργιλίου, αλλά και αντίστροφα ως εκκοσμίκευση του Θεού των χριστιανών, ο οποίος υιοθετεί την προφητική γλώσσα της ανώτατης θεότητας του ρωμαϊκού πανθέου και πλέον επίφοβου και δυσπολέμητου αντιπάλου του.

Συνοψίζω. Το γεγονός ότι ο Αυγουστίνος αφιέρωσε τη μισή περίπου έκταση του *De civitate Dei* στη Ρώμη, ενώ στον Πρόλογο έθετε ως κύριο αντικείμενο του έργου του την «πανένδοξη Ουράνια Πολιτεία», είναι κάτι που υπερβαίνει κατά πολύ την απολογητική πρόθεση του συγγραφέα, να απαντήσει δηλαδή στις κατηγορίες ότι ευθύνονται οι χριστιανοί για την άλωση της Ρώμης από τον Αλάριχο. Το γεγονός ότι ξεκινάει την επιχειρηματολογία του από όσα αρνητικά συνέβησαν, σύμφωνα με την αφήγηση του Αινεία, κατά την άλωση της Τροίας δεν είναι καθόλου τυχαίο. Μιλώντας ως αναγνώστης του Βιργιλίου, ο Αυγουστίνος αποκαλεί την Τροία «*mater populi Romani*», δηλαδή «μητέρα του ρωμαϊκού λαού» (1,4,1). Συνεπώς, βάζει στο στόχαστρο τη μητέρα της ρωμαϊκής και ειδικότερα της αυγούστειας ιστορικής συνείδησης, όπως αποκρυσταλλώθηκε στην *Αινειάδα*.

Στην *Πολιτεία του Θεού* συναντήθηκαν οι δύο ιστορικές συνειδήσεις του Ρωμαίου και χριστιανού Αυγουστίνου, και από τη συνάντηση αυτή ξεπήδησε ένα έργο που αντιπαρέθετε αλλά και συνέθετε την ιστορία και την ιστοριογραφία των Ρωμαίων και των Ιουδαίων. Μπορεί ο Αυγουστίνος να επικρίνει τη Ρώμη για τα αυτονόητα, αλλά στο βάθος την διεκδικεί. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρω το κεφάλαιο 5,12 με θέμα: «Χάρη σε ποια ήθη οι αρχαίοι Ρωμαίοι κρίθηκαν άξιοι, ώστε ο αληθινός Θεός, παρόλο που δεν τον λάτρευαν, να μεγαλώσει την αυτοκρατορία τους». Με αυτή την εντυπωσιακή αλλά παράδοξη τοποθέτηση ο Αυγουστίνος υιοθετεί το ιστοριογραφικό σχήμα του Ρωμαίου ιστορικού Σαλλουστίου, το οποίο είχε παλιές και βαθιές ρίζες στη ρωμαϊκή ιστορική συνείδηση και απεικόνιζε μια πρώιμη Ρώμη χρηστών ηθών και ενάρετων ανδρών, παράγοντες χάρη στους οποίους, όπως έγραψε αργότερα ο Λίβιος, «γεννήθηκε και αυξήθηκε η αυτοκρατορία». Οι ίδιοι παράγοντες ήσαν, ισχυρίζεται ο Αυγουστίνος, που οδήγησαν

τον Θεό να βοηθήσει στην επέκταση του ρωμαϊκού κράτους· κάτι που βέβαια αποτελεί παραδοξότητα, εφόσον ο ίδιος επικρίνει σφοδρά και επανειλημμένα την *libido dominandi* ως την κινητήρια δύναμη του ρωμαϊκού ιμπεριαλισμού.

Η γόνιμη συνάντηση ετερόκλητων στοιχείων θεμελίωσε τη συνύπαρξη του κράτους με την εκκλησία και βρίσκεται στην αφετηρία του δυτικού πολιτισμού. Αν το σκεφτούμε καλύτερα, δεν είναι λιγότερο παράδοξη από τη συνάντηση του χριστιανισμού με τον ελληνισμό. Από μίαν άποψη, πρόκειται για την όψιμη αλλά γλυκιά εκδίκηση της κλασικής παιδείας. Η έλξη των χριστιανών συγγραφέων προς την κλασική παιδεία, που θα περιέγραφα παραστατικά ως «και χώρια και μαζί», αυτή που ωθούσε κάποιους να συμπεριφέρονται όπως όταν έτρωγαν κρέας τη Σαρακοστή, αποτελεί ένα από τα πιο συναρπαστικά κεφάλαια στην ιστορία της πρόσληψης των συγγραφέων της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας.



ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗ

ΤΩΝ

ΒΑΣΙΛΗ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗ

ΚΑΙ

ΕΛΙΣΑΒΕΤ Α. ΖΑΧΑΡΙΑΔΟΥ

**ΣΕ ΟΜΟΤΙΜΟΥΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ**

(Ρέθυμνο, 23 Μαΐου 2018)

Τα τρία κείμενα των Γρηγόρη Μ. Σηφάκη, Βασίλη Δημητριάδη και Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου που ακολουθούν ετοιμάστηκαν το 2016 για την *Αριάδνη* στο πλαίσιο της γνωστοποίησης των ερευνητικών και εκπαιδευτικών δραστηριοτήτων των τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής. Καθώς στις αρχές του 2018 το Πανεπιστήμιο Κρήτης αποφάσισε, κατόπιν σχετικής πρότασης του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, να απονεμίσει τον τίτλο του ομότιμου καθηγητή στον Βασίλη Δημητριάδη και την Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, κρίθηκε σκόπιμο η δημοσίευση των τριών κειμένων να συνδυαστεί με την παρουσίαση της αναγόρευσής τους σε ομότιμους καθηγητές του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, στις 23 Μαΐου 2018. Τη δημοσίευση του τόμου πρόλαβε όμως ο θάνατος της Ελισάβετ Ζαχαριάδου, τον Δεκέμβριο του 2018, και το τιμητικό αυτό αφιέρωμα αποκτά κατ' ανάγκην έναν επιμνημόσυνο χαρακτήρα. Το κείμενο της προσφώνησης της Ελισάβετ Ζαχαριάδου από τον Ηλία Κολοβό, ελαφρώς τροποποιημένο από τον ίδιο, τοποθετήθηκε στην αρχή του αφιερώματος. Τα υπόλοιπα κείμενα παρέμειναν όπως είχαν αρχικά υποβληθεί.

ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΟΘΩΜΑΝΟΛΟΓΙΚΗΣ
ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ
ΣΤΟ ΡΕΘΥΜΝΟ

✱

ΜΝΗΜΗ
ΕΛΙΣΑΒΕΤ Α. ΖΑΧΑΡΙΑΔΟΥ

IN MEMORIAM
ELIZABETH A. ZACHARIADOU

(1931 - 2018)

Η προσωπικότητα και το έργο της Ελισάβετ Ζαχαριάδου (1931 – 2018) *

Ηλίας ΚΟΛΟΒΟΣ

Η ΕΛΙΣΑΒΕΤ Ζαχαριάδου, καθηγήτρια Τουρκολογίας στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης μεταξύ 1985 και 1998, γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1931, από γονείς πρόσφυγες με καταγωγή από το Προκόπι της Καππαδοκίας, το σημερινό Ürgür. Μεγάλωσε, όπως λέει η ίδια,¹ σε ένα περιβάλλον τουρκικών λέξεων και εννοιών (που χρησιμοποιούνταν για να μην καταλαβαίνουν τα παιδιά), με ορισμένους συγγενείς αποκλειστικά τουρκόφωνους, αν και η οικογένειά της, από την εποχή του παππού της, είχε απομακρυνθεί από το περιβάλλον της επαρχιακής κωμόπολης, για να σπουδάσει ο πατέρας της στο αμερικανικό ιεραποστολικό Κολλέγιο της Ανατολής στη Μερζιφούντα, το οποίο ακολούθησε και στη Θεσσαλονίκη μετά την Ανταλλαγή των Πληθυσμών. Βρισκόμαστε ακριβώς λοιπόν στο ιστορικό πλαίσιο του τέλους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, μέσα σε ένα δραματικό σκηνικό, ασυνείδητα εντυπωμένο ως «πολιτισμική μνήμη» στη νεότερη γενιά, που ενηλικιώνεται εντούτοις στα χρόνια της Κατοχής και του Εμφυλίου, από τα οποία η Ελισάβετ Ζαχαριάδου διατηρεί μάλιστα κάποιες αναμνήσεις ως 13χρονη ΕΠΟΝίτισσα στην Καλλιθέα, όπου είχε εγκατασταθεί η οικογένειά της, στα Δεκεμβριανά. Με το τέλος του Εμφυλίου, το 1949, ξεκινάει τις σπουδές της στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, για να συνεχίσει σε μεταπτυχιακό επίπεδο, με υποτροφία που

* Ομιλία που εκφωνήθηκε στην τελετή αναγόρευσης της Ελισάβετ Ζαχαριάδου σε ομότιμη καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, την Τετάρτη 23 Μαΐου 2018. Η ομότιμη καθηγήτρια Ελισάβετ Ζαχαριάδου απεβίωσε στην Αθήνα, την Τετάρτη 26 Δεκεμβρίου 2018.

¹ Βλ. τη συνέντευξή της στον Βαγγέλη Καραμανωλάκη και στον Αντώνη Λιάκο, που καταγράφηκε στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος «Η ελληνική ιστοριογραφία στον 20ό αιώνα. Η συγκρότηση των νεοελληνικών σπουδών», αναρτημένη στον ιστότοπο: <<http://historiography.gr/>>.



προκήρυξε το νεοσύστατο Ι.Κ.Υ. επί διεύθυνσης του Κ. Θ. Δημαρά για την Τουρκολογία, στο School of Oriental and African Studies του Λονδίνου, όπου μνήθηκε στις τουρκικές σπουδές, στα τουρκικά και στα παλαιά τουρκικά, τα οθωμανικά, στο σεμινάριο του διάσημου Αυστριακού τουρκολόγου Paul Wittek, ο οποίος είχε βρεθεί στη Μεγάλη Βρετανία για να διαφύγει από τον ναζισμό. Αφού ολοκλήρωσε τη διδακτορική της διατριβή, που εκδόθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1960 με τίτλο *Το Χρονικό των Τούρκων Σουλτάνων (του βαρβαρινού ελληνικού κώδικα 111) και το ιταλικό του πρότυπο*, διορθώνοντας την πρώτη έκδοση του τεκμηρίου, εργάστηκε στο Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών του τότε Βασιλικού Ιδρύματος Ερευνών. Μετά την επιβολή της Χούντας των Συνταγματαρχών το 1967, εντάχθηκε μαζί με τον σύζυγό της Νίκο Οικονομίδα στη Δημοκρατική Άμυνα. Όταν το δίκτυο της Δημοκρατικής Άμυνας εξαρθρώθηκε το 1969, πρόλαβαν να διαφύγουν στο Παρίσι και στη συνέχεια στον Καναδά, από όπου επέστρεψαν στη δεκαετία του 1980, για να υπηρετήσει στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Ας προστεθεί επίσης ότι η Ελισάβετ Ζαχαριάδου και ο Βασίλης Δημητριάδης υπήρξαν οι ιδρυτές του Προγράμματος Τουρκικών Σπουδών στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του Ι.Τ.Ε. και υπεύθυνοι για τη λειτουργία του από το 1987 ως το 1998.

Η ιστοριογραφική συμβολή της Ελισάβετ Ζαχαριάδου, που καλύπτει πάνω από μισό αιώνα ενεργής παρουσίας κυρίως στη διεθνή αλλά και στην ελληνική ιστοριογραφία, είναι ιδιαίτερα πλούσια. Για τη συμβολή της αυτή αναγορεύθηκε το 1990 Επίτιμος Διδάκτωρ του Πανεπιστημίου της Άγκυρας και από το 1994 μέλος της Academia Europea. Μεθοδολογικά, η συμβολή της καλύπτει κυρίως το πεδίο της Τουρκολογίας/ Ιστορίας των Οθωμανών και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αλλά εφάπτεται επίσης του πεδίου της Ύστερης Βυζαντινής Ιστορίας, ειδικά στο σκέλος του Βυζαντίου και των Τούρκων, της Βενετικής Ιστορίας, και βέβαια και του πεδίου της νεοελληνικής ιστορίας. Θα αναφερθούν στη συνέχεια αναγκαστικά επιλεκτικά ορισμένες από τις πολλές δημοσιεύσεις της, που αποτελούν σταθερές αναφορές σε όλα τα συνθετικά έργα που αφορούν την τουρκική και οθωμανική ιστορία, με βάση μια σειρά θεματικών και προβληματικών τις οποίες ανέπτυξε στο έργο της.

Το 1991 εκδόθηκε από το Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης το εξαιρετικά καλαίσθητο βιβλίο της Ελισάβετ Ζαχαριάδου με τίτλο *Ιστορία και Θρύλοι των Παλαιών Σουλτάνων (1300–1400)*, αφιερωμένο στη μνήμη του Νίκου Σβωρώνου. Όπως σημειώνει η ίδια στον πρό-

λογο, «το καλοκαίρι του 1988 αρχίσαμε με τον Σβωρόνο μια τακτική συνεργασία, στα πλαίσια ενός προγράμματος του Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης. Στόχος μας ήταν η σύνταξη μιας συστηματικής βιβλιογραφίας για τις πηγές της ιστορίας του νεότερου ελληνισμού. Μου είχε τότε αναθέσει τον τομέα των τουρκικών πηγών». Σε αυτό το πλαίσιο, η Ελισάβετ Ζαχαριάδου μετέφρασε στα ελληνικά σε αυτό το βιβλίο το παλαιότερο οθωμανικό χρονικό, παρουσιάζοντας στην ελληνική ιστοριογραφία τόσο την οθωμανική ιστοριογραφία όσο και το ιστορικό πλαίσιο της εποχής εκείνης των οθωμανικών κατακτήσεων, που διαμόρφωσαν απολύτως το πεδίο της νεότερης και ακόμη και της σύγχρονης ιστορίας της ανατολικής Μεσογείου. Τόσο το κείμενο που εκδίδεται σε αυτό το βιβλίο, όσο και η ιστορική του ανάλυση από την Ελισάβετ Ζαχαριάδου, αποτελούν και σήμερα βασική βιβλιογραφία αναφοράς για τους σπουδαστές της ιστορίας των απαρχών των Οθωμανών, μια ιστοριογραφική συζήτηση που είχε ξεκινήσει στα χρόνια της δύσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ακριβώς για να εξηγήσει το τέλος της μέσα από την άνοδο των εθνικών κρατών.² Θα πρέπει να πούμε ότι η ιστοριογραφική αυτή συζήτηση, που σχετίζεται άμεσα με την *ταυτότητα* του τουρκικού έθνους και γενικότερα τη φυσιογνωμία των *εθνικών ταυτοτήτων* στην ανατολική Μεσόγειο (ζητήματα ιδιαίτερα επίκαιρα σήμερα στην αυγή του 21ου αιώνα και με ευνόητο ελληνικό ενδιαφέρον: το ερώτημα του ποιοι ήταν οι Τούρκοι, τι ήταν η Οθωμανική Αυτοκρατορία, σχετίζεται απολύτως με το ερώτημα του ποιοι είναι σήμερα οι Τούρκοι, και ποιες οι σχέσεις τους με τους γύρω λαούς), επανήλθε αναστοχαστικά χάρη στην Ελισάβετ Ζαχαριάδου, εδώ, στο Ρέθυμνο, όταν εκείνη εγκαινίασε, μαζί με τον Βασίλη Δημητριάδη, τις τουρκολογικές σπουδές στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, με ένα διεθνές συμπόσιο το 1991 με τη θεματική *The Ottoman Emirate* (τα πρακτικά του οποίου δημοσιεύτηκαν το 1993 με αυτόν τον τίτλο

² Με την έκδοση το 1915 του βιβλίου του Herbert Adams Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire* [βλ. GIBBONS, H. A. 1916. *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I, (1300-1403)* (Islam and the Muslim world, 9), Oxford: Clarendon Press], την απάντηση από τη σκοπιά του τουρκικού εθνικισμού στη συνέχεια του Mehmet Fuat Köprülü, *Les origines de l'Empire ottoman*, 1934 [Préface de Sébastien Charléty. Paris: E. de Boccard, 1935 (Études orientales, 3)] και τη σύνθεση τέλος του Paul Wittek, δασκάλου της Ελισάβετ Ζαχαριάδου στο School of Oriental and African Studies του Λονδίνου, με την εργασία του *The Rise of the Ottoman Empire*, Λονδίνο 1938 [WITTEK, P. 1938. *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, thirteenth-fifteenth Centuries*. London: Royal Asiatic Society].

από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης και βέβαια μεταφράστηκαν σχεδόν αμέσως στα τουρκικά το 1997 από τις εκδόσεις Tarih Vakfı, σημάδι του ιστοριογραφικού ενδιαφέροντος).³ Πρόκειται για το συμπόσιο που καθιερώθηκε στη συνέχεια χάρη στη διεθνή της ακτινοβολία με τον εύστοχο τίτλο *Αλκωνίδες Ημέρες στην Κρήτη* και συνεχίζουμε να διοργανώνουμε ακόμη κάθε τριετία, συγκεντρώνοντας στο Ρέθυμνο για οθωμανολογικό αναστοχασμό τους σπουδαιότερους σήμερα μελετητές της οθωμανικής και της τουρκικής ιστορίας, δίκτυο που οφείλουμε στην Ελισάβετ Ζαχαριάδου. Μια συνάντηση που προσφέρει τη δυνατότητα να συζητήσουμε βέβαια την ιδεολογική χρήση της ιστορίας, ειδικά σήμερα που ένα τμήμα της τουρκικής ιστοριογραφίας χρησιμοποιεί την οθωμανική ιστορία ως υπόβαθρο ενός φαντασιακού κατά την εκτίμησή μου νέο-οθωμανισμού.

Θα ήθελα να σημειώσω ότι η εξαιρετικά αυτή ενδιαφέρουσα ιστοριογραφικά εργασία της Ελισάβετ Ζαχαριάδου, για την απαρχή της οθωμανικής ιστορίας, δεν είναι μόνο αναστοχαστική: στηρίζεται σε μια πλειάδα μελετών των πηγών, τουρκικών, ελληνικών, ιταλικών, δημοσιευμένων στα σημαντικότερα διεθνή περιοδικά της εποχής της και συγκεντρωμένων σε δύο βιβλία της σειράς *Variorum Collected Studies* με τους εύγλωττους τίτλους *Romania and the Turks (c. 1300 – c. 1500)* [1985] και *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans* [2007]. Με τις εργασίες της, η Ελισάβετ Ζαχαριάδου έχει επισημάνει ιδιαίτερα στην τουρκική ιστοριογραφία τη σημασία των βυζαντινών πηγών για την ιστορία των εμιράτων της Μικράς Ασίας και των απαρχών των Οθωμανών. Καθόλου μικρή παρέμβαση σε μια στενά ενθοκεντρική ιστοριογραφία, όπως είναι ακόμη σε πολύ μεγάλο βαθμό η σύγχρονη τουρκική ιστοριογραφία. Αντιστρόφως, οι εργασίες αποτελούν εξίσου σημαντικές ιστοριογραφικές συμβολές για την ύστερη βυζαντινή ιστορία. Για παράδειγμα το άρθρο της “The Oğuz Tribes: the Silence of the Byzantine Sources” (που αναδημοσιεύεται στον αναφερόμενο παραπάνω συγκεντρωτικό τόμο των μελετών της *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans* [2007]), στο οποίο αναπτύσσει το επιχείρημα *ex silentio* ότι «οι Βυζαντινοί δεν ενδιαφέρονταν για τους νομαδικούς

³ Η συζήτηση αυτή συνεχίστηκε, με την ανάπτυξη της ιστοριογραφικής μελέτης των εθνικών κινημάτων και του εθνικισμού, με την έκδοση της μελέτης του Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995) [= *Ανάμεσα σε δύο κόσμους: Η κατασκευή του οθωμανικού κράτους*, μτφρ. Α. Αναστασόπουλος, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2008].

πληθυσμούς, στρέφοντας την προσοχή τους σε εκείνους τους Τούρκους που είχαν αναπτύξει κρατική και στρατιωτική οργάνωση, επειδή οι τελευταίοι ήταν υπεύθυνοι για τις πολιτικές εξελίξεις που επηρέαζαν το Βυζάντιο».

Μια δεύτερη σημαντική θεματική στην οποία η Ελισάβετ Ζαχαριάδου έχει καθοριστική ιστοριογραφική συμβολή είναι η τεκμηριωμένη διερεύνηση της ιστορίας της ορθόδοξης χριστιανικής κοινότητας υπό τους Οθωμανούς: «Εκκλησίαν έχουν και βασιλέα ούκ έχουν» είναι ο τίτλος ενός από τα κεφάλαια του βιβλίου της *Δέκα Τουρκικά Έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483–1567)*, που εκδόθηκε από το Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών στην Αθήνα το 1996. Με το βιβλίο της αυτό, η Ελισάβετ Ζαχαριάδου, αφού στηριχθεί στα κατεχορήγ κείμενα που αφορούν αυτό το ζήτημα, στα σωζόμενα οθωμανικά τουρκικά *μπεράτια* των Οθωμανών σουλτάνων που διορίζουν τους ορθόδοξους Πατριάρχες και εν γένει την εκκλησιαστική ιεραρχία, εκδίδοντάς τα στο πρωτότυπο, πλαισιώνει την αναγνώριση του θεσμού του Πατριάρχη, με βάση την ισλαμική πολιτική θεωρία και με τους στόχους που εξυπηρετούσαν το οθωμανικό κράτος. Πρόκειται για μια ιστοριογραφική συμβολή, η οποία, μαζί με το βιβλίο του Παρασκευά Κονόρτα για τις *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο* (Αθήνα 1998), επανεξετάζει το ζήτημα των πατριαρχικών προνομίων, που είχε αναλυθεί από την παλαιότερη βιβλιογραφία με τρόπο που πρόβαλε στο παρελθόν το ζήτημα των προνομίων του ελληνορθόδοξου μιλλετιού υπό το Οικουμενικό Πατριαρχείο μετά τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ του 19ου αιώνα, επιμηκύνοντας ανιστορικά την ιστορία ενός εκκλησιαστικού ελληνικού έθνους πριν από τον 19ο αιώνα. Στη μελέτη της Ελισάβετ Ζαχαριάδου για τη Μεγάλη Εκκλησία αναδεικνύονται αντιθέτως τα κίνητρα της εκκλησιαστικής ιεραρχίας της ορθόδοξης χριστιανικής κοινότητας να συνεχίσει την ύπαρξή της υπό το ισλάμ, που έχουν τις ρίζες τους στην ύστερη βυζαντινή κοινωνία, και ιδιαίτερα στην εχθρική στάση προς τον ρωμαιοκαθολικό κόσμο, στάση που αποτυπώθηκε εύγλωττα στη φράση που αποδίδει αρχαιοπρεπώς στον Λουκά Νοταρά ο Δούκας: *κρειττότερόν εστιν ειδέναι εν μέση τη πόλει φακιόλιον βασιλεύον Τούρκων ή καλύπτραν Λατινικήν (καλύτερα ο ζαρκουλάς [δηλαδή το καπέλο των γενιτσάρων] παρά η μπερέττα [δηλαδή ο βενετσιάνικος σκούφος]*, όπως τη μεταφράζει από τα ιταλικά η Ζαχαριάδου). Επιπλέον, η έρευνα της Ελισάβετ Ζαχαριάδου μας εξηγεί ιδιαίτερα και ποιοι ήταν εκείνοι οι «ισχυροί υπόδουλοι» που έκαναν το «προξενιό» μεταξύ της Μεγάλης Εκκλησίας και του Οθωμανού

σουλτάνου Μεχμέτ Β΄ αμέσως μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης αυτές τις μέρες του Μαΐου το 1453, ώστε να ανασυσταθεί το αξίωμα του Πατριάρχη: φρόντισαν δηλαδή να εξαγοραστεί ο Γεννάδιος στην Αδριανούπολη από τους Τούρκους που τον κρατούσαν αιχμάλωτο και στη συνέχεια τον σύστησαν στον Μεχμέτ Β΄ ως κατάλληλο για τον πατριαρχικό θρόνο. Ήταν ο Δημήτριος Απόκαυκος ο Κυρίτζης και ο Θωμάς Καταβοληνός, πρόσωπα του σουλτανικού περιβάλλοντος, γραμματικοί του Σουλτάνου, με μεγάλη κτηματική περιουσία. Σε μια έρευνα με βάση ψήγματα αναφορών, που θυμίζει, ας μου επιτραπεί, έρευνα detective, η Ελισάβετ Ζαχαριάδου ανασύρει επίσης στην επιφάνεια και έναν ακόμη υποστηρικτή του Γενναδίου, τον Νικόλαο Ισίδωρο, επιχειρηματία στο οθωμανικό μονοπώλιο του αλατιού, που έκανε δηλαδή business με τους Οθωμανούς. Με αυτή την έρευνα, είμαστε σήμερα σε θέση, χάρη στην Ελισάβετ Ζαχαριάδου, να αφηγηθούμε με σχετική ακρίβεια την ιστορία της ανασύστασης του Οικουμενικού Πατριαρχείου, αναθεωρώντας τη συμβατική και κάπως ηρωϊκή αντίληψη που αποτελεί και σήμερα για το Πατριαρχείο τμήμα του καταγωγικού του μύθου, μέσω της τεκμηρίωσης των αμοιβαίων συμφερόντων των δύο πλευρών, της οθωμανικής εξουσίας και των ισχυρών υπόδουλων. Όπως σημειώνει η Ελισάβετ Ζαχαριάδου στο βιβλίο της, «οι Ρωμιοί εκείνων των χρόνων ήξεραν καλά πως το Πατριαρχείο δεν ήταν ασυμβίβαστο προς τον τουρκικό ζυγό».

Πέρα από τα δύο αυτά εμβληματικά ιστοριογραφικά ζητήματα, το ζήτημα της καταγωγής και της φυσιογνωμίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και το ζήτημα των ορθόδοξων χριστιανών και της Εκκλησίας υπό τους Οθωμανούς, το έργο της Ελισάβετ Ζαχαριάδου καταπιάνεται και με μια τρίτη μεγάλη θεματική ενότητα, που αφορά τον πολύμορφο κόσμο του Αιγαίου Πελάγους και την κοινωνική και ακόμη και την οικονομική του ιστορία. Η θεματική αυτή είναι και η παλαιότερη στο έργο της Ελισάβετ Ζαχαριάδου, αφού εγκαινιάζεται με τη μελέτη της, δημοσιευμένη στο α΄ τεύχος του περιοδικού *Σύμμεικτα*, το 1966, με τίτλο «Συμβολή στην ιστορία του νοτιοανατολικού Αιγαίου (με αφορμή τα Πατμιακά φιρμάνια των ετών 1454–1522)». Τα επόμενα χρόνια, η Ελισάβετ Ζαχαριάδου καταπιάστηκε, δημιουργώντας ένα διεθνές δίκτυο ειδικών, με την αξιοποίηση του πολύ πλούσιου οθωμανικού αρχείου του μοναστηριού του Ιωάννη του Θεολόγου της Πάτμου, συνεκδίδοντας με τους Nicolas Vatin και Gilles Veinstein τον πρώτο τόμο του καταλόγου του οθωμανικού αρχείου της μονής (*Catalogue du Fonds Ottoman des Archives du Monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt – deux premiers*

dossiers, Αθήνα 2011). Ας αναφερθούμε εδώ ειδικότερα στην ενδιαφέρουσα ιστοριογραφική προσέγγισή της στο Αιγαίο ως μιας θαλάσσιας μεθορίου μεταξύ του χριστιανικού και του ισλαμικού κόσμου, ειδικά στα χρόνια της *ανωμαλίας του καιρού* όπως την αναφέρουν τα ελληνικά έγγραφα. Η μελέτη εξάλλου των οθωμανικών και των λατινικών εγγράφων δείχνει πως οι Πατμιώτες αναζητούσαν προστασία από κάθε δύναμη που είχε στόλο και συμφέροντα στην περιοχή. «*Changing Masters in the Aegean*» είναι ο πολύ επιτυχημένος κατά τη γνώμη μου τίτλος ενός άρθρου της τιμώμενης σήμερα που δημοσιεύτηκε το 2004 στα πρακτικά του διεθνούς συνεδρίου του Ελληνικού Ινστιτούτου του Πανεπιστημίου του Λονδίνου.⁴ Στην πραγματικότητα, μια σειρά άρθρων της Ελισάβετ Ζαχαριάδου θεραπεύουν αυτή την προβληματική. Ας σημειωθεί επίσης το άρθρο της για την «Ασφάλεια των Ναυτιλλομένων στο Αιγαίο και τα Μοναστήρια», στον τόμο που δημοσιεύτηκε από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης για τα Μοναστήρια, την Οικονομία και την Πολιτική, το 2011,⁵ μια μελέτη για τα «θαλασσινά σαλβοκονδούκτα», πολύ χαρακτηριστική του τρόπου με τον οποίο η Ελισάβετ Ζαχαριάδου, χάρη στα δελτία της, συνενώνει ελάχιστες πληροφορίες που διαθέτουμε για αυτά τα μάλλον συχνά χρησιμοποιούμενα έγγραφα για να πλεύσει κανείς σε μια θάλασσα πολλών κυριάρχων, για να αναδείξει μια ιστορική πραγματικότητα με βάση την ιστορική κρίση, παρά με το πλήθος των πληροφοριών και των τεκμηρίων.

Αλλά και ένα μεγάλο βιβλίο, που εκδόθηκε στη Βενετία το 1983 από τις εκδόσεις του Ελληνικού Ινστιτούτου στα αγγλικά, με τίτλο *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300–1415)* ανήκει στην ίδια προβληματική, αξιοποιώντας σε αυτή την περίπτωση μια σειρά συνθηκών που είχαν συνάψει οι κατά καιρούς δούκες της Κρήτης με τους ηγεμόνες των τουρκικών εμιράτων του Μεντεσέ και του Αϊδινιού, που υποδεικνύουν πολύ παραστατικά γιατί η Βενετία γινόταν ολοένα και πιο απρόθυμη στην ιδέα της Σταυροφορίας, εξασφαλίζοντας οφέλη από τις εμπορικές της σχέσεις με αυτές τις ηγεμονίες. Τέλος, σε σχέση με αυτή τη θεματική, θα πρέπει να αναφερ-

⁴ CHRYSOSTOMIDES, J., DENDRINOS, C. και HARRIS, J. (επιμ.) 2004. *The Greek Islands and the Sea: Proceedings of the First International Colloquium Held at the Hellenic Institute, Royal Holloway, University of London, 21–22 September 2001*. Camberley, Surrey: Porphyrogenitus, 199–212.

⁵ ΚΟΛΟΒΟΣ, Η. (επιμ.) 2011. *Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική: Από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 155–62.

θεί και ο τελευταίος τόμος που επιμελήθηκε η Ελισάβετ Ζαχαριάδου στη σειρά των «Αλκυονίδων Ημερών» για τον Οθωμανό Αρχιναύαρχο και την επικράτειά του (*The Kapudan Pasha, His Office and His Domain*, Ρέθυμνο 2002).

Η ιστοριογραφική συμβολή της Ελισάβετ Ζαχαριάδου, ειδικά στον τομέα των τουρκικών σπουδών, είναι αδιαμφισβήτητη και διεθνώς αναγνωρισμένη. Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι υπήρξε η «μητέρα» της ελληνικής τουρκολογίας. Για εμάς τους νεότερους συναδέλφους της τουρκολόγους, υπήρξε ως «μητέρα» στοργική, αλλά και, επίσης ως γονιός, αυστηρή στην επιστημονική της ακεραιότητα. Χάρη στη χαλκέντερη επιστημονική και οργανωτική δραστηριότητά της, έχουμε καταφέρει να αναδείξουμε και στην Ελλάδα και διεθνώς μια δυναμική και διακριτή επιστημονική παρουσία στη διεθνή ιστοριογραφία για τις ελληνικές τουρκικές σπουδές:⁶ της το οφείλουμε αυτό. Και ας σημειωθεί ότι αποτελεί μια σημαντική ιδιαιτερότητα στην ταυτότητα του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης η παρουσία εδώ των Τουρκικών Σπουδών, στο πλαίσιο του Τομέα Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών, και βέβαια και στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του Ι.Τ.Ε. Οι νεότεροι πατήσαμε πάνω στα βήματά της, έχοντας ήδη μια θέση και μια φήμη, μια οργανωμένη βιβλιοθήκη και τη βοήθειά της. Η ίδια, όταν ξεκινούσε από την Ελλάδα να σπουδάσει Τουρκολογία το 1953, είχε να αντιμετωπίσει μια πολύ μεγάλη γκάμα στενόμυαλων προκαταλήψεων, ως επιστήμονας, Τουρκολόγος, και βέβαια ως... γυναίκα. Όπως αφηγείται η Ελισάβετ Ζαχαριάδου, όταν δημοσιεύτηκαν στην εφημερίδα τα ονόματα των επιτυχόντων στις εξετάσεις του Ι.Κ.Υ. για την Τουρκολογία, της ίδιας και της Βασιλικής Παπούλια, το σχόλιο του συντάκτη ήταν δηλητηριώδες: πού φτάσαμε, να στέλνουμε δύο δεσποινίδες να σπουδάσουν *Τουρκολογία* στο εξωτερικό. Ήταν η πρώτη φορά που η Ελισάβετ Ζαχαριάδου είδε το όνομά της τυπωμένο. Σε πείσμα του ανώνυμου συντάκτη, θα ακολουθήσουν πολλές φορές που θα ξαναδεί το όνομά της τυπωμένο. Και χάρη σε αυτήν, η ελληνική Τουρκολογία έκανε σπουδαία βήματα στην Ελλάδα και στο εξωτερικό.

Την ευχαριστούμε πολύ, για όλα και την αποχαιρετούμε με σεβασμό.



⁶ Βλ. URSINUS, M. 2016. «Ottoman studies triumphant: The success story of Rethymno, Crete», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 40.1: 89–98.

Οι απαρχές της οθωμανολογικής έρευνας και διδασκαλίας στο Ρέθυμνο

ΠΡΟΣΦΑΤΑ ο ομότιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης Michael Ursinus δημοσίευσε σε διεθνές επιστημονικό περιοδικό ένα άρθρο ιδιαίτερος επαινετικό για την οθωμανολογική έρευνα και διδασκαλία που διεξάγεται στο Ρέθυμνο (Ursinus 2016). Με αυτή την αφορμή ζητήσαμε από τρεις από τους πρωταγωνιστές της θεσμοθέτησης του γνωστικού αντικείμενου της οθωμανικής ιστορίας στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του Ιδρύματος Τεχνολογίας και Έρευνας να καταγράψουν σε σύντομα κείμενα τις περιστάσεις στις οποίες αυτή συντελέστηκε. Πρόκειται για τον καθηγητή Γρηγόρη Μ. Σηφάκη, που διετέλεσε πρόεδρος της Διοικούσας Επιτροπής του Πανεπιστημίου Κρήτης από το 1981 ως το 1986 και διευθυντής του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών από το 1985 ως το 1992, καθώς και τους θεμελιωτές της επιστημονικής έρευνας και διδασκαλίας της οθωμανικής ιστορίας στο Ρέθυμνο, τον καθηγητή Βασίλη Δημητριάδη και την αείμνηστη καθηγήτρια Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, τα πρώτα εκλεγμένα μέλη Δ.Ε.Π. του Πανεπιστημίου Κρήτης στο αντικείμενο της Τουρκολογίας, που υπηρέτησαν στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας από το 1984 ως το 1998 και από το 1985 ως το 1998, αντιστοίχως, όντας παράλληλα συνεργαζόμενα μέλη Δ.Ε.Π. του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών.

Μεταξύ των σημαντικότερων επιτευγμάτων του Βασίλη Δημητριάδη και της Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου στη διάρκεια της θητείας τους στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και το Ίδρυμα Τεχνολογίας και Έρευνας ας σημειωθούν εδώ η ίδρυση, το 1988, στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του «Προγράμματος Επιμόρφωσης και Εξειδίκευσης στην Τουρκολογία», η επίσημη θεσμοθέτησή του το 1994 ως «Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Τουρκολογία» του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας σε συνεργασία με το Ινστιτούτο, καθώς και η διεξαγωγή από το 1991 και εξής των διεθνών οθωμανολογικών συμποσίων με τον γενικό τίτλο «Αλκυονίδες Ημέρες στην Κρήτη», ενός έγκυρου και διεθνώς αναγνωρισμένου θεσμού, που λαμβάνει χώρα στο Ρέθυμνο ανά τριετία. Σπουδαία υπήρξε επίσης η συμβολή τους στην ταξινόμηση,

μελέτη και δημοσίευση οθωμανικού αρχαιακού υλικού του Ιστορικού Αρχείου Κρήτης στα Χανιά και του Τουρκικού Αρχείου Ηρακλείου της Βικελαίας Δημοτικής Βιβλιοθήκης.

Ο Βασίλης Δημητριάδης και η Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου έχουν πλούσιο συγγραφικό έργο, που συνίσταται σε μονογραφίες, επιμέλεια συλλογικών τόμων και μεγάλο αριθμό άρθρων σε επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους.

Πιο συγκεκριμένα, ο Βασίλης Δημητριάδης έχει δημοσιεύσει τα εξής βιβλία:

- α) *Η κεντρική και δυτική Μακεδονία κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπί* (Θεσσαλονίκη 1973),
- β) *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας, 1430–1912* (Θεσσαλονίκη 1983· βραβείο Ακαδημίας Αθηνών, 1984),
- γ) *Η Θεσσαλονίκη της παρακμής. Η ελληνική κοινότητα της Θεσσαλονίκης κατά τη δεκαετία του 1830 με βάση ένα οθωμανικό κατάστιχο απογραφής του πληθυσμού* (Ηράκλειο 1998),
- δ) *Ο Κώδικας των Θυσιών. Ονόματα και δημευμένες περιουσίες των χριστιανών αγωνιστών της Ανατολικής Κρήτης κατά την Επανάσταση του 1821* (μετάφραση του ίδιου και των Ελένης Καραντζίκου, Πηνελόπης Φωτεινού και Χρυσούλας Χριστοδουλάρα· επιμέλεια με τη συνεργασία της Διονυσίας Δασκάλου, Ηράκλειο 2003),
- ε) *Bir Evîn Hikâyesi: Selânik'teki Mustafa Kemal Atatürk'ün Evi ve Ailesi Hakkında Türkçe ve Yunanca Belgeler* (μετάφραση Γκιουλσούν Αϊβαλή, Άγκυρα 2016).

Η Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου έχει δημοσιεύσει τα εξής βιβλία:

- α) *Το Χρονικό των Τούρκων Σουλτάνων (του βαρβερινού ελληνικού κώδικα 111) και το ιταλικό του πρότυπο* (Θεσσαλονίκη 1960),
- β) *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300–1415)* (Βενετία 1983),
- γ) *Ιστορία και θρύλοι των παλαιών σουλτάνων, 1300–1400* (Αθήνα 1991· β' έκδοση επαυξημένη: Αθήνα 1999),
- δ) *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483–1567)* (Αθήνα 1996),
- ε) *Το χρονικό των ουγγροτουρκικών πολέμων (1443–1444)* (μαζί με την Γκιουλσούν Αϊβαλή και τον Αντώνη Ξανθονάκη, Ηράκλειο 2005).

Στο πλαίσιο του προγράμματος έκδοσης περιλήψεων στα ελληνικά των καταχωρίσεων των οθωμανικών ιεροδικαστικών κωδίκων του Ηρακλείου Κρήτης έχει επιμεληθεί τους εξής τόμους:

- α) Ελένη Καραντζίκου και Πηνελόπη Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου: τρίτος κώδικας (1669/73 και 1750/67)*, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου (Ηράκλειο 2003),
- β) Μαρία Βαρούχα, Φωτεινή Χαιρέτη και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου: πέμπτος κώδικας (1673–1675, 1688–1689)*, 2 τόμοι, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου (Ηράκλειο 2008),
- γ) Γκιουλσούν Αϊβαλή, Φωτεινή Χαιρέτη, Πηνελόπη Φωτεινού και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου: τέταρτος κώδικας (1672–1674, 1683–1686)*, 2 τόμοι, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου (Ηράκλειο 2010),
- δ) Γκιουλσούν Αϊβαλή, Ηλίας Κολοβός και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου: δεύτερος κώδικας. Μέρος Α' (1661–1665), μέρος Β' (1670–1671)*, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου (Ηράκλειο 2014).

Είναι επίσης επιστημονική επιμελήτρια των παρακάτω συλλογικών τόμων που περιέχουν μελέτες προερχόμενες από τα πρώτα τέσσερα συμπόσια των «Αλκυονίδων Ημερών στην Κρήτη»:

- α) *The Ottoman Emirate, ca. 1300–1389* (Ρέθυμνο 1993),
- β) *The Via Egnatia under Ottoman Rule, 1380–1699* (Ρέθυμνο 1996),
- γ) *Natural Disasters in the Ottoman Empire* (Ρέθυμνο 1999),
- δ) *The Karudan Pasha: His Office and His Domain* (Ρέθυμνο 2002).

Τέλος, άρθρα της έχουν ανατυπωθεί σε δύο αυτοτελείς τόμους:

- α) *Romania and the Turks (c. 1300 – c. 1500)* (Λονδίνο 1985),
- β) *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans* (Λονδίνο 2007).



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΠΑΡΑΠΟΜΠΗ

URSINUS, M. 2016. Ottoman studies triumphant: The success story of Rethymno, Crete. *Byzantine and Modern Greek Studies*, 40.1: 89–98.



Η έναρξη και η λογική των οθωμανικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο Κρήτης

Γρηγόρης Μ. ΣΗΦΑΚΗΣ

ΤΟ Πανεπιστήμιο Κρήτης διαφέρει αρκετά από τα λεγόμενα περιφερειακά Α.Ε.Ι. της χώρας ως προς το ότι οι άνθρωποι που ονειρεύτηκαν και επιδίωξαν την ίδρυσή του δεν ήταν πολιτικοί παράγοντες που ήθελαν να ενισχύσουν την τοπική οικονομία, αλλά λόγιοι και επιστήμονες που ισχυρίζονταν ότι η Κρήτη, γενικότερα, και το Ηράκλειο, ειδικότερα, μπορούσαν να υποστηρίξουν το νεοσύστατο ίδρυμα—λιγότερο υλικά και περισσότερο πνευματικά—λόγω της ιδιαίτερης ιστορικής και πολιτισμικής φυσιογνωμίας του νησιού. Αυτό τουλάχιστον ήταν το σκεπτικό της πρότασης και συνάμα ευχής, την οποία εξέφρασε ομόφωνα η ολομέλεια του Α' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, που έγινε το 1961 στο Ηράκλειο, για να εορτασθεί η χιλιετηρίδα της απελευθέρωσης της Κρήτης το 961 από τους Σαρακηνούς, ύστερα από πολιορκία του Χάνδακα επί εννέα μήνες από τον στρατηγό (και λίγο αργότερα αυτοκράτορα του Βυζαντίου) Νικηφόρο Φωκά.

Πρέπει να σημειωθεί ότι ο πρόεδρος του συνεδρίου εκείνου ήταν ένας Χανιώτης λόγιος, ο καθηγητής της βυζαντινής φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, Νικόλαος Β. Τωμαδάκης, και μέλη του συνεδρίου, που είχε οργανώσει η προσφάτως ιδρυθείσα (το 1951) Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών (Ε.Κ.Ι.Μ.), ήταν η αφρόκρεμα των αρχαιολόγων, ιστορικών και φιλολόγων της χώρας, και οι περισσότεροι ξένοι κρητολόγοι. Η εν λόγω Εταιρία είχε ιδρύσει το Ιστορικό Μουσείο Κρήτης το 1953, ενώ την προηγούμενη χρονιά είχε ανοίξει και πάλι τις πύλες του το άλλο λαμπρό ίδρυμα—απαράμιλλο κόσμημα της Κρήτης—, το Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου, το προσωπικό του οποίου, με επικεφαλής τον αείμνηστο Νικόλαο Πλάτωνα, είχε κατορθώσει να σώσει τους μινωικούς θησαυρούς του, κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής, θάβοντάς τους σε βαθιές υπόγειες τάφρους. Το μεγάλο εκείνο συνέδριο, εξάλλου, είχε στεγαστεί στη Βασιλική του Αγίου Μάρκου, τον

καθεδρικό ναό του ενετικού Χάνδακα, που είχε μόλις αποκατασταθεί ακριβώς για να το φιλοξενήσει.

Τα πράγματα δυστυχώς δεν εξελίχθηκαν κατά την ευχή των κρητολόγων συνέδρων. Το τρίτο πανεπιστήμιο της χώρας—εξαιρουμένων των «μεγάλων» σχολών (κατά τα πρότυπα των γαλλικών grandes écoles) που προϋπήρχαν: του Μετσόβιου Πολυτεχνείου κυρίως, της Ανωτάτης Εμπορικής, της Παντείου, της Γεωπονικής Σχολής...—το τρίτο, λοιπόν, πανεπιστήμιο ήταν το Πανεπιστήμιο Πατρών, που ιδρύθηκε το 1964. Ακολούθησε το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων το 1970 και το 1973, λίγο πριν από το τέλος της δικτατορίας των Συνταγματαρχών, τα Πανεπιστήμια Θράκης και Κρήτης. Το δικό μας, τριχοτομημένο σε Πολυτεχνείο Κρήτης στα Χανιά και σε δύο ομάδες σχολών του Πανεπιστημίου στο Ρέθυμνο και το Ηράκλειο.

Όλα τα νέα Α.Ε.Ι. (και Τ.Ε.Ι.) από την αρχή της δεκαετίας του 1960 κι έπειτα ιδρύθηκαν για τους ίδιους λόγους και με τον ίδιο τρόπο: (α) Για να ικανοποιηθούν πολιτικές πιέσεις και να ενισχυθούν οι αντίστοιχες τοπικές οικονομίες, χωρίς καμιά μελέτη σκοπιμότητας, χωρίς να ληφθούν υπόψη οι ανάγκες της χώρας σε επιστημονικό / ερευνητικό δυναμικό. (β) Με τον διορισμό μιας ολιγομελούς Διοικούσας Επιτροπής, η οποία θα φρόντιζε, πρώτα πρώτα, για την άμεση υποδοχή φοιτητών και κάποια προσωρινή στέγαση των λειτουργιών του ιδρύματος και, κατόπιν, για την οργάνωση μαθημάτων, την ανεύρεση διδασκόντων, τις εκλογές των πρώτων καθηγητών και την αναζήτηση μόνιμων εγκαταστάσεων.

Εξάλλου, η σύνθεση των μελών μιας Διοικούσας Επιτροπής άλλαζε εν όλω ή εν μέρει με τις εναλλαγές των κομμάτων στην εξουσία (ή μόνο των αρμόδιων υπουργών) για λόγους που ο αναγνώστης αυτού του κειμένου μπορεί να φανταστεί. Στην περίπτωση του Πανεπιστημίου Κρήτης, η πρώτη μεταδικτατορική Διοικούσα Επιτροπή έβαλε τις βάσεις της οργάνωσης δύο σχολών: της Φιλοσοφικής στο Ρέθυμνο και της Φυσικομαθηματικής στο Ηράκλειο. Πρόεδρος της Επιτροπής ήταν ο αείμνηστος Μανούσος Μανούσακας και βασικοί συντελεστές της οργάνωσης των δύο αντίστοιχων σχολών ήταν οι επίσης αείμνηστοι Νικόλαος Μ. Παναγιωτάκης και Δημήτριος Κατάκης. Οι άνθρωποι αυτοί (και ιδίως ο Ν.Μ.Π.) είχαν τη φιλοδοξία να θεμελιώσουν ένα πανεπιστήμιο Μεσογειακό, που να έχει την προσοχή του στραμμένη προς την Ανατολή και προς την Αφρική. Γι' αυτό σχεδίασαν έναν Τομέα Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών στο πλαίσιο του Τμήματος Ιστορίας

και Αρχαιολογίας. Την ίδια, άλλωστε, φιλοδοξία υιοθέτησε αργότερα και το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του Ιδρύματος Τεχνολογίας και Έρευνας, που συναποτέλεσε ένα μοναδικό για τα ελληνικά πράγματα οικοσύστημα μαζί με το Πανεπιστήμιο Κρήτης (που αντέχει ακόμα χάρη στα εντυπωσιακά επιτεύγματά του, παρά τον πόλεμο που του γίνεται από δεξιά και αριστερά—στην κυριολεξία).

Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο που στην πρώτη κιόλας ομάδα διδασκόντων που προέκυψε από τις εκλογές του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας εξελέγησαν τέσσερεις καθηγητές στον παραπάνω τομέα: Οι τουρκολόγοι Ελισάβετ Ζαχαριάδου και Βασίλης Δημητριάδης, ο αραβολόγος Δημήτριος Γούτας και ο αφρικανολόγος Γιάννης Μαρκάκης. Τις αραβικές και αφρικανικές σπουδές υπηρέτησαν επάξια οι κκ. Γούτας και Μαρκάκης, αλλά χωρίς να ριζώσουν στην Κρήτη ή να φροντίσουν για τη διαδοχή τους. Δεν είναι, όμως, διόλου τυχαίο που οι οθωμανολόγοι αποτέλεσαν ομάδα που εργάστηκε συντονισμένα και πολύ παραγωγικά, ξεκίνησαν και προώθησαν σε αξιοθαύμαστο βαθμό μεγάλα ερευνητικά, εκδοτικά και διδακτικά προγράμματα (σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών και τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης) και, το κυριότερο, άφησαν πίσω τους μια δεύτερη άριστα συντονισμένη ομάδα τριών συναδέλφων τους που, ενώ είναι ακόμα πολύ νέοι, διακρίνονται ήδη διεθνώς για τα επιστημονικά τους επιτεύγματα.

Αυτό που θέλω να επισημάνω εδώ είναι ότι, πέρα από τα επιστημονικά προσόντα και τις ατομικές αρετές του κάθε επιστήμονα, αυτό που συνέιχε και συνέχει τους τουρκολόγους του Ρεθύμνου είναι η αλληλοστήριξη και συνεργασία τους ως μελών μιας ομάδας. Αυτό οφείλεται σε κάποιο βαθμό στην πολιτική της Διοικούσας Επιτροπής και τις οδηγίες που είχαν δοθεί στα εκλεκτορικά σώματα όλων των Σχολών να επιλέξουν τους πρώτους καθηγητές του Πανεπιστημίου με μόνο κριτήριο την επιστημονική αριστεία, χωρίς να επιδιώξουν να καλύψουν όλες τις συναφείς περιοχές ενός τμήματος ή σχολής, πράγμα που θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο σταδιακά, με την πάροδο του χρόνου.

Η εξαιρετική επιτυχία του πρώτου διεθνούς συμποσίου με τον αισιόδοξο τίτλο «Αλκυονίδες Ημέρες στην Κρήτη» τον Ιανουάριο του 1991, όπως αξιολογήθηκε από τον διαπρεπή Άγγλο οθωμανολόγο, Καθηγητή Colin Heywood, στην εκτενή βιβλιοκρισία των Πρακτικών του συμποσίου την οποία δημοσίευσε στο *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Λονδίνο, 1996), μας έκαμε όλους υπερήφανους—ιδιαίτερα τον Καθηγητή Ε. Ν. Οικονόμου, που ως Πρόεδρος του Ι.Τ.Ε.

είχε τη φιλοδοξία να δημιουργήσει ένα κέντρο επιστημονικής αριστείας στην Κρήτη. Όπως γράφει, λοιπόν, ο Heywood: «Το *πάλλιον* [συμβολικός μανδύας] της επιστημονικής αυθεντίας στην πρώιμη οθωμανική ιστορία, που κάποτε ανήκε και φυλασσόταν εδώ [στο Λονδίνο] σαν πολύτιμο αγαθό, αναπαύεται τώρα στην πάλαι ποτέ οθωμανική μεσογειακή “μεγαλόνησο”».



Οι απαρχές των τουρκολογικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο Κρήτης

Βασίλης ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ

ΤΟ Πανεπιστήμιο Κρήτης ιδρύθηκε το 1973 και άρχισε να λειτουργεί από το 1977–78. Εγκαταστάθηκε στο Ηράκλειο, εκτός από τη Φιλοσοφική Σχολή, που έδρα της έγινε το Ρέθυμνο. Πρόθεση του Πανεπιστημίου ήταν να ιδρύσει σχολές και τμήματα με νέες κατευθύνσεις, που δεν υπήρχαν ως τότε στα ελληνικά Πανεπιστήμια. Σημαντική ήταν η προσφορά προς την κατεύθυνση αυτή δύο τέκνων της Κρήτης, του αείμνηστου Νίκου Παναγιωτάκη και του Γρηγόρη Σηφάκη, του πρώτου ως αντιπρόεδρου και του δεύτερου αργότερα ως πρόεδρου της Διοικούσας Επιτροπής του Πανεπιστημίου για πολλά χρόνια. Στη Φιλοσοφική Σχολή για πρώτη φορά λειτούργησαν νέοι τομείς με μαθήματα όπως της Ιστορίας της Μουσικής, της Ιστορίας του Θεάτρου, της Ιστορίας των Εικαστικών Τεχνών και ο τομέας των Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών. Ο τελευταίος τομέας άρχισε τη λειτουργία του το 1984, έπειτα από την εκλογή του Ιωάννη Μαρκάκη ως καθηγητή της Ιστορίας της Αφρικής, του Δημήτριου Γούτα ως καθηγητή των Αραβικών και Ισλαμικών Σπουδών και της Ελισάβετ Ζαχαριάδου και του Βασίλη Δημητριάδη ως αναπληρωτών καθηγητών των Τουρκικών Σπουδών.

Έχοντας υπόψη τους ότι οι περισσότεροι φοιτητές των προπτυχιακών σπουδών θα στρέφονταν στη Μέση Εκπαίδευση, οι καθηγητές των τουρκικών σπουδών έκριναν ότι ήταν ανάγκη να δοθούν οι γνώσεις που θεωρήθηκαν απαραίτητες για την κατανόηση της ζωής κατά την εποχή της οθωμανικής κατοχής. Προείχε η γνώση της ιστορίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε όλο το διάστημα που κυριαρχούσε στις χώρες της Ανατολικής Μεσογείου και των Βαλκανίων, και των συνθηκών που υπήρξαν κατά τις εποχές της εξάπλωσης και της παρακμής αυτής. Το ίδιο αναγκαία ήταν η γνώση του οθωμανικού συστήματος διοίκησης, της σύνθεσης και της λειτουργίας του μηχανισμού αυτής και των αλλαγών που επήλθαν από εποχή σε εποχή.

Με τα εφόδια αυτά οι μελλοντικοί καθηγητές της Μέσης Εκπαίδευσης θα μπορούσαν να δώσουν στους μαθητές τους τη δυνατότητα να αντιληφθούν τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ζούσαν οι πρόγονοί μας, και την επίδραση που άσκησε η οθωμανική κατοχή στον ελληνικό πληθυσμό. Το πρόγραμμα σπουδών που διαμορφώθηκε έδινε τη δυνατότητα στους φοιτητές, εφόσον το επιθυμούσαν, να επιλέγουν μαθήματα τουρκολογίας και στα οκτώ εξάμηνα των σπουδών τους.

Στα μαθήματα περιλαμβάνονταν η διοικητική οργάνωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η απονομή δικαιοσύνης, η φορολογία, η οργάνωση της πόλης, οι συντεχνίες και ο ρόλος τους, τα βακούφια, η παιδεία, η οργάνωση του στρατού, ο σουλτάνος και το παλάτι, η ισλαμική τέχνη, με έμφαση στην οθωμανική, για να αναφέρουμε μερικά.

Σημαντική ήταν η προσφορά της κ. Γκιουλσούν Ακσού-Αϊβαλή στη διδασκαλία της τουρκικής γλώσσας, η γνώση της οποίας είναι απαραίτητη για όσους επιλέγουν να ασχοληθούν με τις τουρκολογικές σπουδές· αξίζει να σημειωθεί πως οι παραδόσεις της κυρίας Αϊβαλή είχαν πάντοτε μεγάλη προσέλευση και πως ήταν πολλοί οι φοιτητές άλλων κατευθύνσεων που επέλεγαν το συγκεκριμένο μάθημα γλώσσας.

Καθώς στα πρώτα χρόνια της λειτουργίας του Τομέα δεν υπήρχε ακόμη ο θεσμός των μεταπτυχιακών σπουδών (οι μεταπτυχιακές σπουδές στην Ελλάδα ξεκίνησαν το 1993-94), το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών δημιούργησε το 1988 ένα Πρόγραμμα Επιμόρφωσης και Εξειδίκευσης στην Τουρκολογία διετούς φοίτησης με στόχο την προετοιμασία όσων επιθυμούσαν στη συνέχεια να εκπονήσουν διδακτορική διατριβή. Οι προσπάθειες αυτές είχαν την ολόθερμη υποστήριξη του Νίκου Σβορώνου, που είχε αντιληφθεί τη σημασία των τουρκολογικών σπουδών και τη σπουδαιότητα των οθωμανικών πηγών για τη μελέτη της ελληνικής ιστορίας. Το Ινστιτούτο υιοθέτησε την πρόταση με προθυμία και με κάθε τρόπο βοήθησε στην ανάπτυξη των σπουδών. Κάθε δυο χρόνια, έπειτα από εξετάσεις, γινόταν δεκτός ένας μικρός αριθμός φοιτητών, όχι παραπάνω από πέντε, στους οποίους χορηγούσε υποτροφία το Ίδρυμα Τεχνολογίας και Έρευνας, εφόσον η βαθμολογία τους ήταν ικανοποιητική. Δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στην εκμάθηση της αραβικής γραφής, απαραίτητης για τη μελέτη των οθωμανικών εγγράφων.

Με την ανάπτυξη του θεσμού των μεταπτυχιακών σπουδών και στα Πανεπιστήμια της χώρας μας, το Πρόγραμμα λειτουργεί ως «Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Τουρκολογία» του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, το οποίο διεξάγεται

σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών. Το Πρόγραμμα συνέχισε να στεγάζεται στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, που διαθέτει μια αξιόλογη βιβλιοθήκη ειδικά για τουρκολογικά και ισλαμικά θέματα. Στις συλλογές του Ινστιτούτου περιλαμβάνεται και η βιβλιοθήκη του καθηγητή Victor L. Ménage, με πολλά σημαντικά και δυσεύρετα βιβλία. Πολλοί από τους απόφοιτους των μεταπτυχιακών σπουδών απασχολήθηκαν από το Ινστιτούτο σε προγράμματά του, όπως η ταξινόμηση και καταγραφή των οθωμανικών αρχείων του Ηρακλείου στη Βικελαία Βιβλιοθήκη και των Χανίων στο Ιστορικό Αρχείο Κρήτης.

Ένα άλλο Πρόγραμμα του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών, που ξεκίνησε τα χρόνια αυτά ο υπογράφων, είναι και η συγκέντρωση οθωμανικών εγγράφων σε μικροταινίες, με σκοπό να υπάρχουν οι πηγές για την εκπόνηση σχετικών μελετών. Ιδιαίτερη προσοχή δόθηκε στα οθωμανικά έγγραφα που σώζονται στις μονές του Αγίου Όρους και αποτελούν ανεκτίμητη πηγή για την ιστορία του τόπου μας και του ελληνισμού σε ολόκληρη την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Συγκεντρώθηκαν, επίσης, μικροταινίες με αντίγραφα καταστίχων και εγγράφων από τα Ιστορικά Αρχεία Μακεδονίας, των Χανίων και της Βικελαίας Βιβλιοθήκης.

Με πρωτοβουλία της κ. Ζαχαριάδου οργανώθηκαν από το Ινστιτούτο διεθνή συμπόσια με τουρκολογικά θέματα κάθε τριετία, που ονομάστηκαν «Αλκυονίδες Ημέρες στην Κρήτη». Ως τώρα έχουν διοργανωθεί δέκα συμπόσια, με συμμετοχή πολλών γνωστών και ανεγνωρισμένων οθωμανολόγων από όλο τον κόσμο. Η κ. Ζαχαριάδου ανέλαβε επίσης την έκδοση των πρακτικών των συμποσίων αυτών.

Η Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου και ο Βασίλης Δημητριάδης συνταξιοδοτήθηκαν το 1998· το έργο που ξεκίνησαν συνεχίζουν τώρα στο Πανεπιστήμιο Κρήτης ο Αντώνης Αναστασόπουλος και ο Ηλίας Κολοβός και στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών ο Μαρίνος Σαρηγιάννης.

Τα πρώτα εκείνα χρόνια τέθηκαν οι βάσεις για μια αλλαγή όχι μόνο στο εκπαιδευτικό σύστημα και πρόγραμμα των ιστορικών σπουδών στην Ελλάδα, αλλά και στον τρόπο που βλέπουν οι Έλληνες την περίοδο της Τουρκοκρατίας, που αποτελεί ένα τόσο μεγάλο, σημαντικό, και καθοριστικό μέρος του παρελθόντος μας και για χρόνια είχε μείνει παραμελημένο. Καθώς οι νοοτροπίες των φοιτητών και των μελλοντικών μαθητών τους διευρύνονται, το ίδιο συμβαίνει και με τον ίδιο τον κλάδο των οθωμανικών σπουδών. Το παράδειγμα του Πανεπιστημίου Κρήτης με τη δημιουργία τουρκολογικών σπουδών ακολούθησαν στα επόμενα

χρόνια και τα περισσότερα από τα υπόλοιπα Πανεπιστήμια της χώρας. Σήμερα, η ενασχόληση με την τουρκική γλώσσα και τουρκολογία δεν προκαλεί πια μειδιάματα. Η σημασία τους έχει αναγνωριστεί από όλους και οι νέοι που επιλέγουν να ασχοληθούν με τον κλάδο αυτόν δεν είναι λίγοι. Οι μελέτες που στηρίζονται στις οθωμανικές πηγές έχουν προωθήσει σε μεγάλο βαθμό τις γνώσεις μας για την εποχή της Τουρκοκρατίας. Οι παλαιότεροι βλέπουν με ικανοποίηση τους καρπούς των κόπων τους και ελπίζουν στην προκοπή των σπουδών που ξεκίνησαν.



Οι τουρκικές σπουδές στο Ρέθυμνο: τα πρώτα βήματα*

†Ελισάβετ Α. ΖΑΧΑΡΙΑΔΟΥ

ΤΟ 1985 – 1986 ο Βασίλης Δημητριάδης κι εγώ ξεκινήσαμε στο Ρέθυμνο ένα πρόγραμμα τουρκικών σπουδών και πιο συγκεκριμένα της ιστορίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Και οι δυο μας είχαμε κάνει μεταπτυχιακές σπουδές στο School of Oriental and African Studies του Πανεπιστημίου του Λονδίνου κι εκεί είχαμε καταλάβει πως «τα τετρακόσια χρόνια σκλαβιάς» δεν εξηγούσαν την ιστορία του Ελληνισμού, η οποία άξιζε βαθύτερη μελέτη και κατανόηση. Ευτυχώς δεν ήμασταν οι μόνοι που πιστεύαμε πως η γνώση της ιστορίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είναι απαραίτητη για να καταλάβουμε την ιστορία της πατρίδας μας και συνεπώς να εμπεδώσουμε την ιστορική αυτογνωσία μας.

Αναφέρω πρώτα τον Κ. Θ. Δημαρά, που διετέλεσε πρόεδρος του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών και που το 1954 αποφάσισε να προκηρύξει δύο υποτροφίες για σπουδές στην τουρκολογία προς μεγάλη έκπληξη αλλά και αγανάκτηση πολλών. Υπήρχαν κι άλλοι νεότεροι, που, ενώ είχαν διαφορετικά ενδιαφέροντα κι απασχολήσεις, θεωρούσαν ωστόσο απαραίτητη την εισαγωγή τουρκικών σπουδών στα ελληνικά πανεπιστήμια. Θυμίζω τρεις Κρητικούς, τον Μανούσο Μανούσακα, τον Νίκο Παναγιωτάκη και τον Γρηγόρη Σηφάκη, που αργότερα έγινε πρόεδρος του νεοσύστατου Πανεπιστημίου Κρήτης. Από τη θέση αυτή ο Γρηγόρης Σηφάκης κάλεσε τον Δημητριάδη κι εμένα να καταστήσουμε γνωστή την Οθωμανική Αυτοκρατορία στους Έλληνες, έργο όχι πάντα εύκολο.

Αξίζει να προσθέσω πως ο Σηφάκης ενεργούσε με ενθουσιασμό, τον οποίο μετέδωσε στον Δημητριάδη και σε μένα. Επιπλέον εξήγησε στον

* Το κείμενο αυτό διαβάστηκε στην εκδήλωση «Ερευνώντας το οθωμανικό παρελθόν: μια ελληνική συμβολή», που συνδιοργάνωσαν το Πρόγραμμα Οθωμανικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών του Ιδρύματος Τεχνολογίας και Έρευνας και ο Τομέας Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης στην Αθήνα, στο Μουσείο Μπενάκη Ισλαμικής Τέχνης, στις 8 Απριλίου 2016.

καθηγητή φυσικής και πρόεδρο του Ιδρύματος Τεχνολογίας και Έρευνας, Λευτέρη Οικονόμου, τη σπουδαιότητα των τουρκικών σπουδών και μας κατέστησε γνωστούς στο Ίδρυμα. Συνοψίζοντας, ευχαριστώ από τη θέση αυτή τον Γρηγόρη Σηφάκη αλλά και τον Λευτέρη Οικονόμου, που μας βοήθησαν πολύ στα πρώτα βήματά μας.

Παρ' όλα αυτά ο Δημητριάδης κι εγώ ήμασταν κάπως διστακτικοί, όταν ξεκινήσαμε τα διδακτικά μας καθήκοντα στο Ρέθυμνο. Επί πολλά χρόνια της ζωής μας, όταν τύχαινε να απαντήσουμε στην ερώτηση «εσείς με τι ασχολείστε», αντιμετωπίζαμε την έκπληξη του συνομιλητή μας για την ασυνήθιστη και κάπως εξωτική επιλογή μας. Πολλές φορές υποχρεωθήκαμε να δώσουμε περισσότερες εξηγήσεις κι, ακόμα χειρότερα, πολλές φορές χρειάστηκε να εξηγήσουμε πως δεν είμαστε τουρκόφιλοι, αλλά απλώς είχαμε ευρύτερα ενδιαφέροντα για την ιστορία των γειτονικών μας λαών.

Διευκρινίζω αμέσως πως τέτοια δεν ακούσαμε ποτέ στο Ρέθυμνο. Το Πανεπιστήμιο στο Ρέθυμνο ήταν και εξακολουθεί να είναι ένα εξωστρεφές πανεπιστήμιο. Από την αρχή εντυπωσιάστηκα με τις ποικίλες διασυνδέσεις των συναδέλφων μου με άλλα πανεπιστήμια, του εσωτερικού και του εξωτερικού, και γενικότερα με άλλα επιστημονικά ιδρύματα. Επίσης εντυπωσιάστηκα με την ποικιλία των θεμάτων που διδάσκονταν ή αποτελούσαν αντικείμενα έρευνας. Πρόχειρα αναφέρω τη μουσικολογία και τη θεατρολογία, που τότε ήσαν σχεδόν ανύπαρκτες στα άλλα ελληνικά Πανεπιστήμια. Μέσα σε ένα τέτοιο ακαδημαϊκό περιβάλλον οι τουρκικές μας σπουδές βρήκαν άνετα τη θέση τους.

Όσο για τον σεβασμό προς τη μελέτη της οθωμανικής ιστορίας θα προσθέσω μία γενικότερη παρατήρηση. Οι Ρεθυμνιώτες, όπως κι όλοι οι Κρητικοί, πήραν μέρος στις διάφορες επαναστάσεις εναντίον των Τούρκων καθώς και στον αγώνα για την ένωση της πατρίδας τους με την Ελλάδα. Ωστόσο οι Ρεθυμνιώτες δεν επιδίωξαν να εκφράσουν τον πατριωτισμό τους κατεδαφίζοντας τα κτήρια και τα άλλα μικρά κτίσματα που άφησε ο κατακτητής. Το μεγάλο τζαμί χρησιμοποιείται σήμερα ως ωδείο και ως χώρος διαλέξεων, ο μιναρές του τζαμιού είναι στη θέση του και μάλιστα επισκευάστηκε πρόσφατα, η γλυπτή επιγραφή με την ημερομηνία της κατασκευής του υδραγωγείου είναι επίσης στη θέση της, καθώς και πολλά άλλα. Τα δεδομένα αυτά μας φανέρωσαν πως είχαμε ενταχτεί μέσα σ' ένα πανεπιστημιακό περιβάλλον με ανοιχτό ορίζοντα. Κι αυτό μεγάλωσε το κέφι μας για δουλειά.

Επίσης το κέφι μας για τη δουλειά ενισχύθηκε από τη στάση του πανεπιστημιακού προσωπικού. Πιστέψτε με ότι το πανεπιστημιακό προ-

σωπικό ήταν—και θα είναι ακόμα—το εξυπηρετικότερο που μπορεί να φανταστεί κανείς. Το κύριο μέρος του προερχόταν από νέες και νέους Ρεθυμνιώτες που είχαν πάρει πολύ στα σοβαρά την ίδρυση πανεπιστημίου στη μικρή τους πόλη και θεωρούσαν προσωπικό τους καθήκον να βοηθήσουν. Ούτε μια φορά δεν ανέθεσα δουλειά που δεν έγινε και μάλιστα με το χαμόγελο στα χείλη.

Τελευταίους αφήνω τους φοιτητές, παιδιά γύρω στα είκοσι, που ήθελαν να μάθουν κάτι πιο ασυνήθιστο. Πάρα πολλοί φοιτητές γράφτηκαν στα μαθήματά μας—οι μισοί στου Δημητριάδη κι οι άλλοι μισοί σε μένα. Γρήγορα όμως μας βαρέθηκαν κι άρχισαν να ελαττώνονται. Προφανώς ο Δημητριάδης κι εγώ δεν είχαμε εξηγήσει όπως έπρεπε το γνωστικό μας αντικείμενο. Ίσως μάλιστα να κάναμε λάθος που στα πρώτα μαθήματα τούς εξηγήσαμε τα σχετικά με το θέατρο σκιών—εννοώ τον Καραγκιόζη—και το τουρκικό χιούμορ του Νασρεντίν Χότζα, δήθεν για να αισθανθούν σε οικείο περιβάλλον. Όταν άρχισαν τα δύσκολα, οι φοιτητές βρέθηκαν μπροστά στην ιστορία ενός κόσμου με άλλο πολιτισμό, με άλλου τύπου οικογένεια, με άλλη γλώσσα, άλλο αλφάβητο και πολλά άλλα. Τον επόμενο χρόνο γράφτηκαν στο μάθημά μας λίγοι, λίγοι αλλά καλοί, δηλαδή με πολλή επιμονή, όπως τουλάχιστον φάνηκε εκ των υστέρων.

Δύο περίπου χρόνια μετά από την έναρξη των μαθημάτων μας ο Δημητριάδης κι εγώ αποφασίσαμε να εγκαταλείψουμε την εσωστρέφειά μας, που άλλωστε ήταν ξένη προς την ατμόσφαιρα του Πανεπιστημίου, και να διοργανώσουμε ένα διεθνές συμπόσιο με θέμα τις απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, δηλαδή την εποχή κατά την οποία οι Οθωμανοί είχαν κατορθώσει να ιδρύσουν ένα εμιράτο στη Βιθυνία σαν και τα άλλα τουρκικά εμιράτα που είχαν τότε ιδρυθεί στη σημερινή Τουρκία. Επιλέξαμε αυτό το θέμα επειδή συσχετίζεται με το τέλος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τον ελληνισμό, και θεωρήσαμε πως θα μπορούσαμε να συμβάλουμε επειδή οι βυζαντινές πηγές εκείνων των ετών είναι πολυάριθμες και περιεκτικότερες από τις αντίστοιχες τουρκικές. Η Ελλάδα περνούσε τότε την περίοδο των παχιών αγελάδων και εύκολα βρήκαμε χρήματα για τον σκοπό μας. Το συμπόσιο αυτό έγινε με προσωπικές προσκλήσεις. Τον καιρό εκείνο δεν είχαν ακόμα χτιστεί τα σημερινά πανεπιστημιακά κτήρια στου Γάλλου με την υπέροχη θέα στο Αιγαίο. Το συμπόσιο φιλοξενήθηκε σε ένα σπίτι, στην παλιά πόλη του Ρεθύμνου, το οποίο ανήκε στον Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης του Πανεπιστημίου μας και ήταν πρόσφατα επιδιορθωμένο και καλά σοβαντισμένο.

Ο Δημητριάδης κι εγώ εξακολουθούσαμε να είμαστε διστακτικοί. Καλέσαμε συναδέλφους για τους οποίους ήμασταν βέβαιοι πως οπωσδήποτε θα είχαν να πουν κάτι καινούργιο. Γιατί η Κρήτη είναι πολύ όμορφη, είναι τουριστικός πόλος έλξης κι ανησυχούσαμε μήπως μερικοί θα έβλεπαν την πρόσκληση απλώς σαν μια ευκαιρία να επισκεφθούν τη μεγαλόνησο. Πάντως αυτό δεν έγινε, όπως εκ των υστέρων μαρτυρεί και ο τόμος των πρακτικών του συμποσίου, ο οποίος βιβλιοκρίθηκε επαινετικά και πουλήθηκε εύκολα. Ας προστεθεί πως ο καιρός κατά τις μέρες του πρώτου μας συμποσίου ήταν θαυμάσιος, ώστε να δικαιολογείται απόλυτα ο τίτλος που του δώσαμε: «Αλκονίδες Ημέρες στην Κρήτη». Σε χαμηλή πτήση κάναμε και τα τρία επόμενα συμπόσιά μας, μόνο πως είχαμε στο μεταξύ ξεθαρρέψει, γιατί είχαν αρχίσει να δείχνουν ενδιαφέρον για τη δουλειά μας πολλοί και διάφοροι από το εσωτερικό και το εξωτερικό. Το τελευταίο συμπόσιό μας έγινε το 2000 κι είχε ως θέμα τα σχετικά με τον Τούρκο Αρχιναύαρχο, δηλαδή τον Καπουντάν Πασά. Αξίζει να προσθέσω πως τα πρακτικά των τριών πρώτων συμποσίων μας μεταφράστηκαν στα τουρκικά και εκδόθηκαν από έναν αξιόλογο εκδοτικό οίκο, τον Tarih Vakfı Yurt Yayınları, που εδρεύει στην Κωνσταντινούπολη.

Κατά σύμπτωση, με την έναρξη της νέας χιλιετίας ο Δημητριάδης κι εγώ αποσυρθήκαμε και μία νέα γενιά ανέλαβε τις οθωμανικές σπουδές. Τα συμπόσια συνεχίζονται με πολύ ενθουσιασμό, αλλά και με αποτελεσματικότητα σε ξεκάθαρο πια κι ανοιχτό ορίζοντα και τα πρακτικά τους έχουν γίνει πολυσέλιδα. Τα θέματά τους αγγίζουν ποικιλία οικονομικών και κοινωνικών ερωτημάτων, καθώς νέοι επιστήμονες με νέους προβληματισμούς διευθύνουν τώρα το έργο, με αγάπη για τη δουλειά, την έρευνα, αλλά και για την παρουσίαση των αποτελεσμάτων της έρευνας. Γιατί, επιτρέψτε μου να παρατηρήσω, ο προβληματισμός μόνος του δεν αρκεί. Με λίγα λόγια μπορούμε να πιστεύουμε πως οι τουρκικές σπουδές έχουν ριζώσει καλά στο Ρέθυμνο κι ασφαλώς έχουν μέλλον. Παρά τη λιτότητα που μας καταπιέζει, μπορούμε να είμαστε αισιόδοξοι.



Παρουσίαση του έργου του καθηγητή Βασίλη Δημητριάδη

Αντώνης ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΠΟΤΕΛΕΙ ιδιαίτερη τιμή για εμένα η ευκαιρία που μου δίνεται να παρουσιάσω σύντομα το εξαιρετικά πλούσιο και πολύ σημαντικό έργο του καθηγητή Βασίλη Δημητριάδη στην αποψινή τελετή απονομής του τίτλου του Ομότιμου Καθηγητή σε εκείνον και την καθηγήτρια Ελισάβετ Ζαχαριάδου.

Ο Βασίλης Δημητριάδης γεννήθηκε στην Κομοτηνή, η οικογένειά του μετακόμισε όμως στη Θεσσαλονίκη όταν ο ίδιος ήταν σε μικρή ηλικία. Ολοκλήρωσε εκεί την πρωτοβάθμια και τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση και πραγματοποίησε στην ίδια πόλη και τις πανεπιστημιακές σπουδές του, λαμβάνοντας το 1954 πτυχίο από το Κλασικό Τμήμα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Μεταξύ 1962 και 1966 σπούδασε στη Σχολή Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών (School of Oriental and African Studies) του Πανεπιστημίου του Λονδίνου, λαμβάνοντας πτυχίο B.A. Honours στην Τουρκολογία ως υπότροφος του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών κατόπιν διαγωνιστικής διαδικασίας στην οποία ήταν ο μόνος επιτυχών. Οι σχετικές υποτροφίες, πέντε τον αριθμό, είχαν προκηρυχτεί τότε κατόπιν αιτήματος του Υπουργείου Εξωτερικών για την κατάρτιση τουρκολόγων. Τέλος, το 1973 εγκρίθηκε από τη Φιλοσοφική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης η διδακτορική διατριβή του Βασίλη Δημητριάδη, στην οποία έχει μεταφράσει στην ελληνική και σχολιάσει εξαντλητικά το τμήμα του περιηγητικού έργου του οθωμανού περιηγητή του 17ου αιώνα Εβλιγιά Τσελεμπή που αφορά την κεντρική και δυτική Μακεδονία.

Για τριάντα χρόνια, από το 1955 ως το 1984, ο Βασίλης Δημητριάδης διετέλεσε διευθυντής του Ιστορικού Αρχείου Μακεδονίας στη Θεσσαλονίκη. Ήταν οι ανάγκες του Ιστορικού Αρχείου, και πιο συγκεκριμένα της πλούσιας οθωμανικής συλλογής του, που έστρεψαν τον Δημητριά-

δη να σπουδάσει την τουρκική γλώσσα και την οθωμανική ιστορία και παλαιογραφία. Μετά την επιστροφή του από το Λονδίνο, οργάνωσε και λειτούργησε για πολλά χρόνια στο Ιστορικό Αρχείο ένα ανεπίσημο σεμινάριο οθωμανικής παλαιογραφίας και ιστορίας, επιθυμώντας να μεταλαμπαδεύσει τις γνώσεις του στις νεότερες γενιές επιστημόνων. Παράλληλα, από το 1967 ως το 1984 υπήρξε επιστημονικός συνεργάτης του Ιδρύματος Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, όπου δίδαξε την τουρκική γλώσσα και ανέλαβε την έκδοση του πρωτοποριακού «Δελτίου Τουρκικής Βιβλιογραφίας», στο οποίο παρουσιάζονταν ή μεταφράζονταν πλήρως ή σε περίληψη βιβλία και άρθρα που είχαν δημοσιευτεί στην Τουρκία.

Ο Βασίλης Δημητριάδης έχει παραγάγει σπουδαίο έργο και διαθέτει τεράστια πείρα στο πεδίο της οθωμανικής παλαιογραφίας, όντας ο άνθρωπος με την πληρέστερη γνώση των οθωμανικών αρχείων στην Ελλάδα. Εκτός από την πολυετή διεύθυνση του Ιστορικού Αρχείου Μακεδονίας, του πλουσιότερου οθωμανικού αρχείου της χώρας, έχει οργανώσει και ταξινομήσει οθωμανικές αρχαιακές συλλογές στη Βέροια, στο Ηράκλειο, στα Χανιά, στο Άγιον Όρος και αλλού.

* * *

Το 1984 ο Βασίλης Δημητριάδης εξελέγη αναπληρωτής καθηγητής Τουρκολογίας στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Ήταν μια εποχή που η οθωμανική ιστορία δεν είχε την υπόσταση που έχει σήμερα στην ελληνική τριτοβάθμια εκπαίδευση. Αντιθέτως, η εισαγωγή της πανεπιστημιακής διδασκαλίας και έρευνας σε αυτό το γνωστικό αντικείμενο υπήρξε μια ρηξικέλευθη καινοτομία του Πανεπιστημίου Κρήτης την οποία ο Βασίλης Δημητριάδης, όπως και η Ελισάβετ Ζαχαριάδου, υπηρέτησαν με άριστο τρόπο. Το 1992 έγινε καθηγητής πρώτης βαθμίδας και το 1998 αποχώρησε από την ενεργό υπηρεσία. Μετά τη συνταξιοδότησή του παρέμεινε ωστόσο ακόμα δύο ακαδημαϊκά έτη στο Ρέθυμνο, συνεχίζοντας να διδάσκει, προκειμένου να μην προκύψει κενό μεταξύ της αφυπηρέτησης εκείνου και της Ελισάβετ Ζαχαριάδου και της εκλογής και διορισμού των διαδόχων τους. Κατόπιν επέστρεψε στην αγαπημένη του Θεσσαλονίκη, όπου συνεχίζει να διαμένει ως σήμερα, επιστημονικά δραστήριος και παραγωγικός.

Ο Βασίλης Δημητριάδης διετέλεσε διευθυντής του Τομέα Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών και αναπληρωτής πρόεδρος του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ενώ υπηρέτησε το Τμήμα και ως μέλος διαφόρων επιτροπών. Προσέφερε με μεγάλη αφοσίωση και αυταπάρνη-

ση εκπαιδευτικό έργο σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο καθ' όλη τη διάρκεια της θητείας του στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, εκπαιδεύοντας μεταξύ άλλων πολλούς μεταπτυχιακούς φοιτητές και φοιτήτριες στην απαιτητική οθωμανική γλώσσα και παλαιογραφία και εξασφαλίζοντάς τους χρηματοδότηση και πρακτική εξάσκηση μέσω ερευνητικών προγραμμάτων στα οποία τους απασχολούσε. Είμαι σίγουρος πως πολλοί απόφοιτοι του Τμήματός μας και του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Τουρκολογία νιώθουν πολύ τυχεροί που είχαν δάσκαλο τον Βασίλη Δημητριάδη.

Παράλληλα με τη θητεία του στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, ο Δημητριάδης διετέλεσε συνεργαζόμενο μέλος Δ.Ε.Π. του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών του Ιδρύματος Τεχνολογίας και Έρευνας, όπου μεταξύ άλλων ίδρυσε μαζί με την Ελισάβετ Ζαχαριάδου το 1988 το διετές μεταπτυχιακό «Πρόγραμμα Επιμόρφωσης και Εξειδίκευσης στην Τουρκολογία», που εξελίχτηκε το 1994 στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Τουρκολογία του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, το οποίο διεξάγεται σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών. Πρόκειται για μια πρωτοπόρα πρωτοβουλία και για ένα πρόγραμμα που ακόμα και σήμερα παραμένει το μόνο αυτόνομο μεταπτυχιακό πρόγραμμα οθωμανικής ιστορίας που διεξάγεται στην Ελλάδα. Γρήγορα το Πρόγραμμα κέρδισε διεθνή φήμη και σεβασμό χάρη στη διδασκαλία του Δημητριάδη και της Ζαχαριάδου.

Ευρείας αναγνώρισης τόσο στην Ελλάδα όσο και διεθνώς χαίρει ασφαλώς όχι μόνο το διδακτικό, αλλά επίσης και κυρίως το επιστημονικό έργο, καθώς και η προσωπικότητα του Βασίλη Δημητριάδη και δικαίως θεωρείται μεταξύ των θεμελιωτών της οθωμανολογικής ιστορικής έρευνας στην Ελλάδα.

* * *

Ο Βασίλης Δημητριάδης είναι συγγραφέας πέντε σημαντικών βιβλίων.

Το πρώτο είναι η εκδεδομένη μορφή της διδακτορικής διατριβής του με τίτλο *Η κεντρική και δυτική Μακεδονία κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπί (εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια)* (Θεσσαλονίκη 1973). Μέσω αυτού του βιβλίου ο Δημητριάδης καθιστά προσβάσιμο στο ελληνικό επιστημονικό και ευρύτερο κοινό το μέρος του περιηγητικού έργου «Seyahatname» του Εβλιγιά Τσελεμπί που αναφέρεται στην περιήγησή του στις πόλεις της ιστορικής κεντρικής και δυτικής Μακεδονίας κατά το β' μισό του 17ου αιώνα. Στην πολυσέλιδη εισαγωγή του βιβλίου ο

Δημητριάδης, αφενός, αναλύει τα σχετικά με την προσωπικότητα και το έργο του Εβλιγιά Τσελεμπί, προχωρώντας και σε αξιολόγηση της αξιοπιστίας των πληροφοριών που ο περιηγητής αυτός παρέχει· αφετέρου, με αφετηρία το κείμενο του Εβλιγιά Τσελεμπί, προσφέρει μια μεστή πραγμάτευση της διοικητικής, δημογραφικής και οικονομικής κατάστασης των πόλεων της κεντρικής και δυτικής Μακεδονίας που επισκέφτηκε ο οθωμανός περιηγητής, αναλύοντας και επιμέρους ζητήματα, όπως ετυμολογικά θέματα και το ζήτημα της ληστείας στην ύπαιθρο χώρα που συνέδεε μεταξύ τους τις πόλεις. Το ίδιο το κείμενο της μετάφρασης συνοδεύεται από εξαντλητικό σχολιασμό, που δίνει πλούσια ερεθίσματα και κατατοπίζει πλήρως τον αναγνώστη.

Το δεύτερο βιβλίο που εξέδωσε, το 1983, είναι το μνημειώδες *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας, 1430 – 1912*. Πρόκειται για μια μελέτη που κάλυψε ένα σημαντικό βιβλιογραφικό κενό σχετικά με την τοπογραφική ιστορική εξέλιξη και τα μνημεία—σωζόμενα και μη—της πόλης της Θεσσαλονίκης κατά τη διάρκεια της οθωμανικής περιόδου. Το πρώτο μέρος του βιβλίου είναι αφιερωμένο στις συνοικίες και τις αγορές της πόλης, ενώ το δεύτερο είναι οργανωμένο με βάση δέκα διαφορετικούς τύπους μνημείων, όπως χώροι λατρείας, κτήρια με εμπορική χρήση και νεκροταφεία. Οι χάρτες, η πλούσια εικονογράφηση και τα αναλυτικά ευρετήρια που συμπληρώνουν το βιβλίο είναι πολυτιμότερα εργαλεία για κάθε μελετητή της οθωμανικής Θεσσαλονίκης, αλλά και ευρύτερα για όσους μελετούν το ζήτημα των αστικών κέντρων κατά την οθωμανική περίοδο. Το βιβλίο αυτό βραβεύτηκε από την Ακαδημία Αθηνών το 1984 και επανακυκλοφόρησε το 2008, παραμένοντας έργο αναφοράς ως τις μέρες μας.

Τη Θεσσαλονίκη έχει ως θέμα και το τρίτο βιβλίο του Βασίλη Δημητριάδη, το οποίο κυκλοφόρησε το 1998 και φέρει τον τίτλο *Η Θεσσαλονίκη της παρακμής. Η ελληνική κοινότητα της Θεσσαλονίκης κατά τη δεκαετία του 1830 με βάση ένα οθωμανικό κατάστιχο απογραφής του πληθυσμού*. Βασισμένος στο κατάστιχο που αναφέρεται στον τίτλο του βιβλίου, ο Δημητριάδης αναλύει συστηματικά τη σύνθεση του ορθόδοξου χριστιανικού πληθυσμού της πόλης της Θεσσαλονίκης, παραθέτοντας στη συνέχεια μεταφρασμένο στα ελληνικά το οθωμανικό απογραφικό κατάστιχο και, σε μεταγραφή και μετάφραση, άλλο σχετικό αρχειακό υλικό. Κατά την ανάλυση των δεδομένων της απογραφής, ο Δημητριάδης επιδεικνύει ιδιαίτερη φροντίδα για την παρουσίαση των επαγγελματικών δραστηριοτήτων των καταγεγραμμένων κατοίκων,

μεγάλο ενδιαφέρον όμως παρουσιάζουν και τα συμπεράσματά του για την εθνολογική σύνθεση του χριστιανορθόδοξου πληθυσμού, καθώς και τα στοιχεία που παραθέτει για τη δομή των οικογενειών, για τη θνησιμότητα και την ηλικιακή κατανομή του πληθυσμού, για την κινητικότητα, όπως εκδηλώνεται μέσω των στοιχείων για Θεσσαλονικείς που κατοικούσαν σε άλλες πόλεις και τους προερχόμενους από άλλες περιοχές που κατοικούσαν στη Θεσσαλονίκη, αλλά και για τη σύνθεση της κοινοτικής ηγεσίας. Η «παρακμή» του τίτλου του βιβλίου είναι ένα φαινόμενο που ο Δημητριάδης συνδέει αιτιακά με τις οδυνηρές συνέπειες που είχε για την τοπική κοινωνία ο Αγώνας της Ελληνικής Ανεξαρτησίας.

Με την Επανάσταση του 1821 έχει να κάνει και το τέταρτο βιβλίο του Βασίλη Δημητριάδη, με γεωγραφικό χώρο αναφοράς όμως την Κρήτη αυτή τη φορά. Ο τίτλος του βιβλίου, που κυκλοφόρησε το 2003, είναι *Ο Κώδικας των Θυσιών. Ονόματα και δημευμένες περιουσίες των χριστιανών αγωνιστών της Ανατολικής Κρήτης κατά την Επανάσταση του 1821* και για την προετοιμασία του συνεργάστηκε με τις μαθήτριές του από το Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Τουρκολογία Ελένη Καραντζίκου, Πηνελόπη Φωτεινού και Χρυσούλα Χριστοδουλάρα, ενώ στην έκδοση του βιβλίου συνέβαλε και η Διονυσία Δασκάλου των Πανεπιστημιακών Εκδόσεων Κρήτης. Πρόκειται για την καλαίσθητη φωτογραφική αναπαραγωγή και ελληνική μετάφραση ενός ιεροδικαστικού κώδικα στον οποίο καταγράφονται οι δημευμένες περιουσίες των χριστιανών της διοικητικής περιφέρειας του Χάνδακα, δηλαδή του ανατολικού μισού της Κρήτης, που έχασαν τη ζωή τους, αιχμαλωτίστηκαν ή εγκατέλειψαν τις εστίες τους κατά τη διάρκεια της Επανάστασης του 1821. Η έκδοση του καταστίχου, που ήταν γνωστό τουλάχιστον από τη δεκαετία του 1930 και είχε λάβει—πιθανόν από τον Νικόλαο Σταυρινίδη—τον συναισθηματικά φορτισμένο τίτλο «Κώδικας Θυσιών», αναμενόταν με μεγάλη ανυπομονησία λόγω της ιστορικής, αλλά και της συναισθηματικής αξίας του, και το εκδοτικό αποτέλεσμα ήταν αντάξιο των υψηλών προσδοκιών που είχαν δημιουργηθεί. Εκτός από τη μετάφραση του ίδιου του καταστίχου, και αυτή η έκδοση περιλαμβάνει εκτεταμένη ανάλυση, σχολιασμό, πίνακες και συμπληρωματικό αρχειακό υλικό, που διευκολύνουν την κατανόηση των συνθηκών παραγωγής του και κατατοπίζουν τους αναγνώστες σε πάρα πολλά ζητήματα.

Το πιο πρόσφατο βιβλίο του Βασίλη Δημητριάδη εκδόθηκε το 2016 στα τουρκικά από το Τουρκικό Ίδρυμα Ιστορίας, τον πλέον επίσημο

ιστορικό φορέα της Τουρκίας, και φέρει τον τίτλο *Bir Evin Hikâyesi: Selânik'teki Mustafa Kemal Atatürk'ün Evi ve Ailesi Hakkında Türkçe ve Yunanca Belgeler* [Η ιστορία ενός σπιτιού: Έγγραφα στην τουρκική και την ελληνική σχετικά με το σπίτι του Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ στη Θεσσαλονίκη και την οικογένειά του] (τη μετάφραση έκανε η Γκιουλσούν Ακσόι-Αϊβαλή). Σε αυτό το βιβλίο, το οποίο έκανε μεγάλη—και θετική—εντύπωση στην Τουρκία δεδομένου ότι αναφέρεται στο πρόσωπο του ιδρυτή και πρώτου προέδρου της αβασιλευτής Δημοκρατίας και εκδόθηκε σε μια κρίσιμη στιγμή σε σχέση με τον ανταγωνισμό μεταξύ κεμαλιστών και του νυν κυβερνώντος πολιτικού κόμματος, ο Βασίλης Δημητριάδης έχει συγκεντρώσει, μεταγράψει και παρουσιάσει με εμπρίθεια περίπου 100 οθωμανικές και ελληνικές αρχαιακές πηγές που διευκρινίζουν ζητήματα σχετικά με την οικογένεια του Κεμάλ Ατατούρκ στη Θεσσαλονίκη και τα σπίτια που αυτή κατείχε—υπενθυμίζω πως ένα από αυτά, το λεγόμενο «ροζ σπίτι», λειτουργεί ως μουσείο του Ατατούρκ προσαρτημένο στο τουρκικό προξενείο στη Θεσσαλονίκη.

Ο Βασίλης Δημητριάδης έχει δημοσιεύσει επίσης πολλά άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους στην Ελλάδα και το εξωτερικό. Για να μην κουράσω, αναφέρω ενδεικτικά εν συντομία το άρθρο του για τον τάφο του Γαζή Εβρενός Μπέη στα Γιαννιτσά και την επιγραφή του, δημοσιευμένο το 1976 στο *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: το εκτεταμένο άρθρο του για τις φορολογικές κατηγορίες και υποχρεώσεις των χωριών του καζά της Θεσσαλονίκης, δημοσιευμένο το 1980 στο περιοδικό *Μακεδονικά*: το συναφές άρθρο του που εστιάζει στη Χαλκιδική κατά την περίοδο από τον 14ο ως τον 16ο αιώνα, δημοσιευμένο το 1986 στον συλλογικό τόμο *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society* που επιμελήθηκαν ο Anthony Bryer και ο Heath Lowry: το άρθρο του για την απόδοση των απαρχών του παιδομαζώματος σε μπέηδες της μεθορίου όπως ο Εβρενός, δημοσιευμένο το 1993 στον συλλογικό τόμο για το οθωμανικό εμιράτο που επιμελήθηκε η Ελισάβετ Ζαχαριάδου και προήλθε από το πρώτο διεθνές οθωμανολογικό συμπόσιο των Αλκυονίδων Ημερών που διεξήγαγε στο Ρέθυμνο το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών. Και αυτά και πολλά άλλα άρθρα του έχουν διαβαστεί ευρύτατα, όπως αποδεικνύεται και από τις πολλές παραπομπές σε αυτά σε έργα της διεθνούς οθωμανολογικής βιβλιογραφίας.

* * *

Το 2007 ο Βασίλης Δημητριάδης τιμήθηκε από το Ίδρυμα Τεχνολογίας και Έρευνας με τον τίτλο του επίτιμου ερευνητή του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών/Ι.Τ.Ε. Επίσης, το Πρόγραμμα Τουρκικών Σπουδών (σήμερα: Τομέας Οθωμανικής Ιστορίας) του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών τίμησε τον Βασίλη Δημητριάδη και την Ελισάβετ Ζαχαριάδου αφιερώνοντάς τους τον τόμο των πρακτικών του βου Διεθνούς Συμποσίου των Αλκυονίδων Ημερών: *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645 – 1840* (Ρέθυμνο 2008). Πρόσφατα, τον Οκτώβριο του 2017, ο Δημητριάδης τιμήθηκε επίσης από την Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών για το έργο του και την προσφορά του στην πόλη της Θεσσαλονίκης.

* * *

Καταλήγοντας, ας προσθέσω ότι ο καθηγητής Βασίλης Δημητριάδης, μαζί με την καθηγήτρια Ελισάβετ Ζαχαριάδου, έστησαν από το μηδέν την οθωμανική ιστορία στο Ρέθυμνο και είναι και ευρύτερα οι θεμελιωτές της συστηματικής επιστημονικής οθωμανολογικής έρευνας στην Ελλάδα. Όταν φτάσαμε στο Ρέθυμνο οι διάδοχοί τους, στο τέλος της δεκαετίας του 1990 και στις αρχές της πρώτης δεκαετίας του 21ου αιώνα, ήταν ακόμα παρόντες, πρόθυμοι, με τη γενναιοδωρία που τους διακρίνει και τη μεγάλη τους πείρα, να μας συμβουλεύσουν και να διευκολύνουν το έργο μας. Εκτός από τους ίδιους, βρήκαμε επίσης υποδομές και δομές στέρεες και ενταχθήκαμε σε ένα ακαδημαϊκό περιβάλλον που έχαιρε κύρους και εκτίμησης διεθνώς. Τους είμαστε ευγνώμονες και θεωρούμε πως η απονομή του τίτλου του Ομότιμου Καθηγητή αποτελεί ελάχιστη οφειλόμενη έκφραση αναγνώρισης του σπουδαίου επιστημονικού και διδακτικού έργου τους.



Αντιφώνηση

Βασίλης ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ

Προς την Πρόεδρο και τα μέλη της Συνέλευσης
του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Κρήτης

ΣΑΣ ευχαριστώ πολύ για την τιμή που μου κάνατε απονέμοντάς μου τον τίτλο του Ομότιμου Καθηγητή. Η μεγαλύτερη ικανοποίηση ενός ερευνητή είναι, βέβαια, αυτή που αποκομίζει από τις μελέτες του και ενός δασκάλου από τους μαθητές του. Η αναγνώριση όμως της προσφοράς του από την επιστημονική κοινότητα αποτελεί μια άλλου είδους ανταμοιβή, καθόλου αμελητέα.

Λυπούμαι που δεν μπόρεσα, λόγω ηλικίας, να παρευρεθώ στην τελετή αυτή που διοργανώσατε, για να με τιμήσετε.

Σας ευχαριστώ και πάλι.



MNHMH / IN MEMORIAM

ALBERT HENRICHS

†Albert Henrichs

ALBERT HENRICHs, Eliot Professor of Greek Literature at Harvard University, died on 16 April 2017. He was 74. Professor Henrichs was a towering scholar of ancient Greek literature and religion. A leading light in the field, he made lasting contributions to an impressive range of topics in Classics, in and out of the more traditional canon. Trained in Cologne under Reinhold Merkelbach, he began his career as a papyrologist and published a large number of editions and studies of textual criticism during his time in Cologne, Michigan, Berkeley, and his early years at Harvard. Particularly noteworthy were his editions of the Cologne Mani Codex (with Ludwig Koenen), a text that had a profound impact on our understanding of ancient Manichaeism, and of the fragments of Lollianos' *Phoinikika*, a lost novel, which opened a tantalizing window into a narrative of dark adventure. Henrichs' philological acumen was legendary. His deep and precise knowledge of the literary corpus, and his judicious balance of prudence and daring have immeasurably improved many texts over the years, both those he edited himself for *ZPE* and other journals, and those he revised for others throughout his long career.



† Albert Henrichs
(© The Harvard Gazette)

His expertise spanned across numerous genres and periods, from Homer to Patristics and beyond. It notably included Attic tragedy, on which he made fundamental contributions. His work on the tragic chorus changed the course of scholarship on the topic, and he produced important research on dramatic representations of sacrifice. Religion was a guiding thread of his interest in ancient literature. He contributed influential, unfailingly original and prodigiously learned studies to countless aspects of scholarship on Greek polytheism, from ideas of human sacrifice to mythography, *hieroi logoi*, or hero cult. At a time when the study of Greek religion was largely shaped by schools and models, he followed his own inductive path through individual case studies, and his refreshing independence remained a precious and much-needed source

of new perspectives, as well as a permanent invitation to question previous certitudes.

At the heart of his approach was a conviction that a real command of historiography is needed to open genuinely new ground. A far-reaching and respectful engagement with previous scholarship is a key feature of much of his work, and several of his studies on the history of scholarship have become landmarks of their own.

Albert Henrichs placed the gods at the centre of his research on Greek religion, and he emphasized the very real and complex nature of their presence and power for the populations that honoured them. Beyond ritual practice and social dynamic, he invited his readers to take seriously the ancient experience of the divine, the theological rhetoric of its representation, and the imagination of polytheism. One god, Dionysus, particularly fascinated him for most of his life, and his inspired studies on Dionysus and the Dionysiac are recognized as a watershed in the study of ancient Greek religion and its receptions. All of his students will remember the powerful enthusiasm and the incisive vitality of his evocations of the gods in the classroom, and the privilege of listening to his many lessons and stories about what it means to make sense of their traces. He revelled in communicating the excitement and the danger of the encounter with the numinous.

Indeed, Albert Henrichs was a beloved teacher and a generous mentor, and he transmitted his irrepressible passion for ancient Greek literature and culture to generations of students over some fifty years of university teaching. Albert was a force of nature, larger than life, a man who lived the moment with contagious intensity. The intelligence of his warm humanity allowed him to know his interlocutors, and he used his talents to care for others. His death is a painful loss to many. He is survived by his wife, Sarah; two children from a first marriage, Markus and Helen; their mother, Ursula; and two grandchildren, Magdalena and Julian.

Renaud Gagné
Faculty of Classics
University of Cambridge



ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ANNUAL REPORTS OF THE
SCHOOL OF PHILOSOPHY

Ακαδημαϊκά έτη
Academic Years

2016-17

&

2017-18

ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΗΣ ΚΟΣΜΗΤΕΙΑΣ

ANNUAL REPORTS OF THE DEAN OF THE SCHOOL

Ακαδημαϊκά έτη / Academic Years
2016-17 & 2017-18

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ

ΔΙΔΑΣΚΟΥΣΕΣ

ΕΕΠ

Ακσού-Αϊβαλή Γκιουλσούν	Διδασκαλία τουρκικής γλώσσας και ορολογίας
Βιτώρου Μαριέλλα	Διδασκαλία γαλλικής γλώσσας και ορολογίας (ΠΔ 407/80 ΕΕ 2017, με απόσπαση από τη Μέση Εκπαίδευση, 2018-)
Γεναράκη Αμαλία	Διδασκαλία αγγλικής γλώσσας και ορολογίας
†Γιαννακοδήμου Ελένη	Διδασκαλία ιταλικής γλώσσας και ορολογίας (1984-2017)
Δρακούλη Αθανασία	Διδασκαλία ιταλικής γλώσσας και λογοτεχνίας (ΠΔ 407/80 ΕΕ 2017)
Παππά Ελευθερία	Διδασκαλία γερμανικής γλώσσας και ορολογίας (ΠΔ 407/80)

Πουλοπούλου Μαρία

Διδασκαλία της ελληνικής
ως ξένης γλώσσας

Μέλος ΕΤΕΠ

Καλοχριστιανάκης Μιχάλης Μηχανικός Υπολογιστών (2016–2018),
Κοσμητεία

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΚΗ ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗ

Κρητικάκη Σταυρούλα

Σχολή

Περάκη Ελένη

Κοσμητεία (έως 10/10/2016)

Ροζάκη Θεοδώρα

Κοσμητεία (11/10/2016 έως 25/01/2018)

Τζανουδάκη Αναστασία

Κοσμητεία (26/01/2018 έως 31/08/2018)

* * *

ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ – EVENTS

Ακαδημαϊκό έτος / Academic year 2016–17

ΚΥΚΛΟΣ ΔΙΑΛΕΞΕΩΝ – LECTURES SERIES

ΠΡΩΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FIRST LECTURE

Dr. Nadine Le Meur-Weissman

École Normale Supérieure de Lyon

Songs for equestrian victories

11 Νοεμβρίου 2016, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Β', 11:20

ΔΕΥΤΕΡΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – SECOND LECTURE

Dr. Balbina Bäbler

Georg-August-Universität Göttingen

The use and abuse of the images of gods in Lucian's Imagines

22 Νοεμβρίου 2016, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Β', 19:30

ΤΡΙΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – THIRD LECTURE

Δρ. Κατερίνα Οικονομοπούλου

Λέκτορας Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Πατρών

Ritual and communal identity in Plutarch's

Greek and Roman Questions

26 Απριλίου 2017, Αίθουσα Συνεδριάσεων Τμήματος Φιλολογίας, 17:30

ΤΕΤΑΡΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FOURTH LECTURE

Αναπληρωτής καθηγητής Σπύρος Τέγος

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Τελετουργικός διαφωτισμός: θρησκευτικές και κοσμικές τελετές

στους David Hume και Jean-Jacques Rousseau

3 Μαΐου 2017, Αίθουσα Συνεδριάσεων Τμήματος Φιλολογίας, 17:30

ΠΕΜΠΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FIFTH LECTURE

Professor André Lardinois

Radboud University

How personal is Sappho's poetry?

23 Μαΐου 2017, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Α', 19:30

ΕΚΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – SIXTH LECTURE

Professor André Lardinois

Radboud University

New Philology and the Classics: Accounting for variation

in the textual transmission of Greek lyric and elegiac poetry

25 Μαΐου 2017, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αίθουσα 1, 19:30

* * *

ΔΙΕΘΝΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

INTERNATIONAL SYMPOSIUM

Ritual and Politics, Individual and Community in Plutarch's Works

Ρέθυμνο, 27–29 Απριλίου 2017 – Rethymnon, 27–29 April 2017

Το Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο συνδιοργανώθηκε από την Λουκία Αθανασάκη, Καθηγήτρια Κλασικής Φιλολογίας και Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής, και την Frances B. Titchener, Καθηγήτρια στο Τμήμα Ιστορίας του Utah State University at Logan, Γραμματέα της Διεθνούς Πλουταρχικής Εταιρείας και επισκέπτρια ερευνήτρια στο Τμήμα Φιλολογίας το εαρινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2016-17. Πραγματοποιήθηκε στο Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία» στο Ρέθυμνο και χρηματοδοτήθηκε από την Κοσμητεία της Φιλοσοφικής Σχολής, το Τμήμα Φιλολογίας και ένα ερευνητικό πρόγραμμα μικρού μεγέθους της Κοσμήτορας (ΕΛΚΕ). Το συνέδριο πλαίσισε ερευνητικά το ομώνυμο μεταπτυχιακό σεμινάριο που διδάξαν μαζί η Λουκία Αθανασάκη και η Frances B. Titchener.

This International Symposium was coorganized by Lucia Athanassaki, Professor of Classical Philology and Dean of the School of Philosophy, and Frances B. Titchener, Professor of History at Utah State University at Logan, Secretary of the International Plutarch Society, and Visiting Scholar at the Department of Philology, University of Crete (Spring semester of the academic year 2016-17). The International Symposium took place in the Student Cultural Centre 'Xenia' at Rethymnon and was funded by the Dean's Office, the Department of Philology, and a research fund awarded to the Dean by the Research Council of the University of Crete (ELKE). The Symposium complemented the graduate seminar that had the same title and research scope and was co-taught by Lucia Athanassaki and Frances B. Titchener.

Πρόγραμμα του συνεδρίου – Symposium Programme

Πέμπτη 27 Απριλίου – Thursday 27 April

17:30–17:40

Moderator: Lucia Athanassaki

Introduction: Konstantinos Spanoudakis

17:40–18:30

Michele Lucchesi, *Heroization in Plutarch's*

Parallel Lives

Moderator: Tasos Nikolaidis

18:30–19:20

Michael Paschalis, *Plutarch's manipulation of the proskynesis affair* (Life of Alexander, ch. 54)

19:20–19:40

Coffee Break

19:40–20:30

Giustina Monti, *Alexander's ritual performances and publicity stunt: the construction of a political identity within the Greek and eastern communities*

Παρασκευή 28 Απριλίου – Friday 28 April

- Moderator: Costas Apostolakis
- 10:00–10:50 **Maria Fragkoulaki**, *Comparing portraits: Nicias' wealth in Plutarch and Thucydides*
- 10:50–11:40 **Lucia Athanassaki**, *Manipulations of Rituals: Intended and Unintended Consequences in the Lives of Cimon and Nicias*
- 11:40–12:00 Coffee Break
- Moderator: Frances B. Titchener
- 12:00–12:50 **Chris Pelling**, *Ritual-gone-wrong in Demetrius and Antony; or, "you're not a deity, you're just a very naughty boy"*
- 12:50–13:40 **Ewen Bowie**, *Greek élites and the Caesars: cult and cultivation from a Plutarchan perspective*
- 13:40 Coffee Break
- Moderator: Athena Kavoulaki
- 16:30–17:20 **Joseph Geiger**, *Ritual and Monotheism: Plutarch on the Jews*
- 17:20–18:10 **Katerina Oikonopoulou**, *Ritual and communal identity in Plutarch's Greek and Roman Questions*
- 18:10–18:30 Coffee Break
- Moderator: Stelios Panayotakis
- 18:30–19:20 **Paolo Desideri**, *Roman festivals in Plutarch's Life of Romulus*
- 19:20–20:10 **Judith Mossman**, *Plutarch and the Roman Triumph*

Σάββατο 29 Απριλίου – Saturday 29 April

- Moderator: Zacharoula Petraki
- 9:30–10:20 **Aristoula Georgiadou**, *Rites of passage and the case of Plutarch's Erotikos*
- 10:20–11:10 **Anna Lefteratou**, *The Cave digression in Plutarch's Crassus*
- 11:10–11:30 Coffee Break
- Moderator: Lucia Athanassaki
- 11:30–12:20 **Tasos Nikolaidis**, *Divination and Oracles: the Ritual of the Struggle between Reason and the Irrational*
- 12:20–13:10 **Frances B. Titchener**, *Plutarch's Shadow Women*

- 13:20 Visit to the archaeological site and the Museum of Eleutherna – Επίσκεψη στον αρχαιολογικό χώρο και το Μουσείο της Ελεούθερνας
- Κυριακή 30 Απριλίου – Sunday 30 April
- 11:00–13:00 Conclusions – Lucia Athanassaki and Frances B. Titchener

ΑΠΟΝΟΜΗ ΤΙΜΗΤΙΚΟΥ ΤΙΤΛΟΥ

**Τελετή αναγόρευσης του Αλέξανδρου Μουρελάτου,
Ομότιμου Καθηγητή Φιλοσοφίας και Κλασικών Σπουδών
του Πανεπιστημίου του Τέξας, σε Επίτιμο Διδάκτορα του
Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Επιστημών**

Τετάρτη 11 Οκτωβρίου 2017, ώρα 19:30,
Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, Αμφιθέατρο Δ3 – 7Α, Ρέθυμνο

Πρόγραμμα της τελετής

- ▷ Μουσικό Πρόγραμμα με το Κουίντέτο Χάλκινων Πνευστών Οργάνων «ΡΙΘΥ Brass» της Δημοτικής Φιλαρμονικής Ρεθύμνης
- ▷ Προσφώνηση από τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Α. Ζώρα
- ▷ Προσφώνηση από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη
- ▷ Προσφώνηση από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Μαρία Βενιέρη
- ▷ Προσφώνηση και παρουσίαση του έργου του τιμώμενου από την Μόνιμη Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης Χλόη Μπάλλα
- ▷ Ανάγνωση του Ψηφίσματος, της Αναγόρευσης και του Διδακτορικού Διπλώματος από την Πρόεδρο του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Μαρία Βενιέρη
- ▷ Επίδοση των μεμβρανών από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη
- ▷ Επίδοση του μεταλλίου του Πανεπιστημίου Κρήτης από τον Πρύτανη

- Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Λ. Ζώρα στον Αλέξανδρο-Φοίβο Δ. Μουρελάτο, Ομότιμο Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφίας και Κλασικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Τέξας, Ωστεν
- ▷ Ομιλία του τιμωμένου με θέμα: *Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: πρωτοπόρος στη φιλοσοφική κριτική του ανθρωπομορφισμού*

* * *

ΒΡΑΒΕΥΣΕΙΣ

ΒΡΑΒΕΙΟ ΜΕΝΕΛΑΟΥ Γ. ΠΑΡΛΑΜΑ

19η απονομή
Βασιλική του Αγίου Μάρκου, Ηράκλειο
Τετάρτη 17 Μαΐου 2017, 20:00

Βραβευθέντες

Απόστολος Παπιομύτογλου

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Τίτλος εργασίας: *Η υπερπόντια εξάπλωση της Πτολεμαϊκής Αιγύπτου: η περίπτωση της Κρήτης*

Αγγελική Αλυγιζάκη

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Τίτλος εργασίας: *Κοσμικά κτίρια στον βενετοκρατούμενο Χάνδακα του 16ου αιώνα. Η μαρτυρία των νοταριακών εγγράφων*

Βασιλική Πασπαράκη

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Τίτλος εργασίας: *Η Théodossia και το λογοτεχνικό περιοδικό 'Maarifet': Κοσμοθεάσεις και γυναικείες (;) αναπαραστάσεις*

Εύφημες μνείες

Γεωργία Αμοιρίδου

Τμήμα Φιλολογίας
Τίτλος εργασίας: *Προς μια «δραματοποίηση» της ιστορίας:*

οι θεωρητικές προτάσεις του Ψελλού για την ιστορική
συγγραφή, όπως διατυπώνονται στη Χρονογραφία

Κωστής Κανάκης

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

Τίτλος εργασίας: *Παραβατικές συμπεριφορές και τρόποι
αντιμετώπισής τους στον οθωμανικό Χάνδακα του 17ου αιώνα*

ΒΡΑΒΕΙΟ WILLIAM STANLEY MOSS

3η απονομή

Αίθουσα «Ι. Καμπίτση», Πανεπιστημιούπολη Γάλλου
22 Ιουνίου 2017, 19:30

Βραβευθέντες

Μαρία Πρωτόπαπα

Τμήμα Φιλολογίας

Παναγιώτης Αντωνόπουλος

Τμήμα Φιλολογίας

* * * * *

Ακαδημαϊκό έτος / Academic year 2017–18

ΚΥΚΛΟΣ ΔΙΑΛΕΞΕΩΝ – LECTURES SERIES

ΠΡΩΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FIRST LECTURE

Ruth Padel

Poet in residence, King's College London

Migrations – αποδημίες

Βραδιά ποίησης με την ποιήτρια, η οποία διάβασε και μίλησε για αντιπροσω-
πευτικά ποιήματα με θέμα τη μετανάστευση και την αποδημία.

Η εκδήλωση ήταν αφιερωμένη στη μνήμη της Ελένης (Νέλας) Γιαννακοδήμου, καθηγήτριας της ιταλικής γλώσσας (ΕΕΠ) στη Φιλοσοφική Σχολή από το 1984 ως τον αδόκητο θάνατό της το 2017.

9 Νοεμβρίου 2017, 20:30, Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία»

ΔΕΥΤΕΡΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – SECOND LECTURE

Professor Edward Harris

Emeritus, Durham University

Supplication in Law and Tragedy

14 Νοεμβρίου 2017, 14:30, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Β'

ΤΡΙΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – THIRD LECTURE

Professor Edward Harris

Emeritus, Durham University

*Many Occupations, Few Professions: Technical Specialization
in the Classical and Hellenistic Greek Worlds*

14 Νοεμβρίου 2017, 20:30, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αίθουσα 56

ΤΕΤΑΡΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FOURTH LECTURE

Αναπληρώτρια καθηγήτρια Μαρία Σταματοπούλου

Lincoln College, Oxford University

*Κλασική αρχαιολογία: αντικείμενο, μεθοδολογία,
ερμηνευτικές προσεγγίσεις και προβλήματα*

28 Νοεμβρίου 2017, 19:00, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Β'

ΠΕΜΠΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – FIFTH LECTURE

Αναπληρώτρια καθηγήτρια Μαρία Σταματοπούλου

Lincoln College, Oxford University

Ταφικά έθιμα της Θεσσαλίας

29 Νοεμβρίου 2017, 15:30, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αίθουσα 56

ΕΚΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – SIXTH LECTURE

Επίκουρος καθηγητής Δημήτρης Μποσνάκης

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Ταπεινωμένοι και καταφρονημένοι νεκροί

30 Νοεμβρίου 2017, 19:30, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αίθουσα Ι

ΕΒΔΟΜΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – SEVENTH LECTURE

Καθηγήτρια Βασιλική Πανούση

College of William and Mary

Η θεά Ίσιδα στο ρωμαϊκό έπος: φύλο, εθνότητα και ρωμαϊκή ταυτότητα

25/04/2018, 16:00, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Β'

ΟΓΔΟΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – EIGHTH LECTURE

Professor Roland Mayer

Professor Emeritus, King's College London

Vision and visuality: the afterlife of Roman ruins

09/05/2018, 19:00, Αίθουσα Συνεδριάσεων Τμήματος Φιλολογίας

ΕΝΑΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – NINTH LECTURE

Γιώργος Καββαδίας

Προϊστάμενος του Τμήματος Συλλογών Αγγείων και Έργων Μικροτεχνίας

και Μεταλλοτεχνίας, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο

Τι θα μπορούσαν να πουν δύο Αθηναίοι του 5ου αι. π.Χ.;

15/05/2018, 19:00, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Α'

ΔΕΚΑΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – TENTH LECTURE

Associate Professor Elizabeth Irwin

Columbia University

Seriously funny: the Acharnians and the war

22/05/2018, 19:00, Διδακτήρια Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Α'

ΕΝΔΕΚΑΤΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – ELEVENTH LECTURE

John Kittmer

Πρώην Πρέσβυς της Μεγάλης Βρετανίας στην Ελλάδα

Ο Γιάννης Ρίτσος και η τέχνη της ανάγνωσης

23 Μαΐου 2018, 20:30, Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία»

ΔΩΔΕΚΑΘΗ ΔΙΑΛΕΞΗ – TWELVTH LECTURE

Professor Rush Rehm

Stanford University

*Η παράσταση της Εκάβης και της Ελένης
του Ευριπίδη στο Stanford Rep's summer festival*

29 Μαΐου 2018, 20:30, Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία»

* * *

ΔΙΕΘΝΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ
INTERNATIONAL SYMPOSIUM

Lyric and the Sacred

Αναργύρειος και Κοργιαλένειος Σχολή, Σπέτσες,

27 Ιουνίου – 1η Ιουλίου 2018

Anargyreios and Korgialeneios School, Spetses,

June 27 – July 1 2018

5ο Διεθνές Ανοιχτό Επιστημονικό Συνέδριο της Εταιρείας Network for the Study of Archaic and Classical Choral Song που συνδιοργανώθηκε από τη Λουκία Αθανασάκη, Καθηγήτρια Κλασικής Φιλολογίας και Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής, και τον André Lardinois, Καθηγητή Κλασικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο Radboud της Ολλανδίας. Το συνέδριο πραγματοποιήθηκε στην Αναργύρειο – Κοργιαλένιο Σχολή Σπετσών και χρηματοδοτήθηκε κατά το ήμισυ από το Πανεπιστήμιο Radboud και κατά το άλλο ήμισυ από το Πανεπιστήμιο Κρήτης (Κοσμητεία της Φιλοσοφικής Σχολής, Τμήμα Φιλολογίας και ερευνητικό πρόγραμμα μικρού μεγέθους της Κοσμητορος, ΕΛΚΕ)

5th International Open Conference of the Network for the Study of Archaic and Classical Choral Song, co-organized by Lucia Athanassaki, Professor of Classical Philology and Dean of the School of Philosophy, and André Lardinois, Professor of Classics, Radboud University, Netherlands. The conference took place at the Anargyreios – Korgialeneios School of Spetses and was funded half by Radboud University and half by the University of Crete (the Dean's Office, the Department of Philology, and a research fund awarded to the Dean by the Research Council/ELKE)

Πρόγραμμα του συνεδρίου – Conference Programme

Τετάρτη 27 Ιουνίου – Wednesday, June 27
Registration and Reception

Thursday, June 28

08:45–09:00 Introduction: Lucia Athanassaki and André Lardinois

Session 1: *The Many Gods of Greek Lyric Poetry*

Moderator: Timothy Power (Rutgers)

09:00–09:45 **Gabriella Pironti** (Paris), *Polytheism in Greek lyric poetry*

09:45–10:30 **Michael Lipka** (Patras), *Communicating gods: Sappho's
Aphrodite, Alcaeus' Apollo and Pindar's Muses*

10:30–11:15 **Anton Bierl** (Basel), *The sacred in the aesthetic texture
of Greek lyric songs: a survey*

11:15–11:45 Coffee break

Session 2: *Songs for Female Deities*

Moderators: Mary Lafer (Sao Paulo)

and Stelios Panayotakis (Crete)

11:45–12:30 **Kate McLardy** (Melbourne), *Sappho, Aphrodite and
delicate Adonis*

12:30–13:15 **Pura Nieto** (Brown), *The sacrality of song: female divine
presence in Pindar's poetry*

13:15–14:00 **Giuliana Ragusa** (Sao Paulo), *Aphrodite in Bacchylides:
the deity in a world of melos and eros*

15:00–18:00 Break

Session 3: *Religious Songs on Lesbos*

Moderator: Anastasia-Erasmia Peponi (Stanford)

18:00–18:45 **Barbara Kowalzig** (New York), *Myth, cult and
the maritime world of Mytilene*

18:45–19:30 **Mary Bachvarova** (Salem, OR), *Sappho's theory of mind*

19:30–19:45 Break

Session 4: *Sacrifice and Symposion*

Moderators: Willy Cingano (Venice)

and Kostas Apostolakis (Crete)

- 19:45–20:30 **Pavlos Sfyroeras** (Middlebury, VT), *Song and/as sacrifice: on the sacrificial pragmatics of song*
- 20:30–21:15 **Vanessa Cazzato** (Nijmegen/Tokyo), *Make-believe with the sacred at the symposium*

Friday, June 29

Session 5: *Divine Authority in Lyric Poetry*

Moderators: Konstantinos Spanoudakis (Crete) and Nancy Felson (Athens, GA)

- 09:00–09:45 **Dennis Alley** (Cornell), *Rhetoric and authority in Pythian 4*
- 09:45–10:30 **Agis Marinis** (Patras), *Divine inspiration in Pindaric epinicians and cultic songs*
- 10:30–11:15 **Saskia Willigers** (Amsterdam), *The sacred in narrative: lyric Muses and their narrative function*
- 11:15–11:45 Coffee break

Session 6: *Songs and Ritual*

Moderators: Andrew Ford (Princeton) and Zacharoula Petraki (Crete)

- 11:45–12:30 **Claude Calame** (Paris), *Forms of melic poetry as ritual acts referring to the divine*
- 12:30–13:15 **Thomas Hubbard** (Austin, TX), *Cultic competition and erotic allure in Alcman's Louvre Partheneion*
- 13:15–14:00 **Carmine Catenacci** (Chieti), *From ritual to indecorous symposion: contextualizing Hipponax*
- 14:30–18:00 Break

Session 7: *Greek Elegy and the Sacred*

Moderator: Ewen Bowie (Oxford)

- 18:00–18:45 **Lawrence Kowerski** (New York), *To seem to be a god among men: poetic persona and the sacred in the Theognidea*
- 18:45–19:30 **Charles Stocking** (London, ON), *Sacred power and political subjects in early Greek elegy*
- 19:30–19:45 Break

Session 8: *Songs on Stone*

Moderator: Eva Stehle (Maryland)

- 19:45–20:30 **Cameron Pearson** (Warsaw), *From sacred space to oral poetry: an inscription's part in poetic culture*
20:30–21:15 **Don Lavigne** (Lubbock, TX), *Poets, Muses, epigram?*

Saturday, June 30

Session 9: *Divine Colours, Sounds and Places
in Pindaric Poetry*

Moderator: Jenny Strauss Clay (Virginia)

- 09:00–09:45 **Richard Martin** (Stanford), *What color is the Pindaric sacred?*
09:45–10:30 **Amy Lather** (Winston Salem, NC), *Sacred soundscapes and Pindar's eco-poetics*
10:30–11:15 **Stefano Fanucchi** (Pisa), *City of the gods: the mapping of cultic space in Pindar*
11:15–11:45 Coffee break

Session 10: *Myth and Cult in Pindar and Bacchylides*

Moderators: G. B. D' Alessio (Napoli)
and Eleni Papadoyannaki (Crete)

- 11:45–12:30 **Enrico Emanuele Prodi** (Venice), *Situating the sacred: myth, song, locality and performance in Pindar's Hymns*
12:30–13:15 **Smaro Nikolaidou-Arabatzi** (Komotini), *Presence and absence of the sacred in the extant dithyrambic Odes*
14:30–18:00 Break

Session 11: *Songs on Paros*

Moderator: John Petropoulos (Komotini)

- 18:00–18:45 **Gregory Nagy** (Harvard), *'Sacred Space' as a frame for lyric occasions: The case of the Mnesiepes Inscription and other possible cases*
18:45–19:30 **Cecilia Nobili** (Milan), *Pythian or Delian? Paros and Apollo from Archilochus to Pindar*
19:30–19:45 Break

Session 12: *Indo-European and Near Eastern
Backgrounds of Greek Religious Songs*

Moderator: David Sider (NYU)

- 19:45–20:30 **Almut Fries** (Oxford), *"Sing now the measures*

- 20:30–21:15 *of the Paianes” (Pi. Pae. 6.121-2): praising Apollo the Indo-European way*
Ian Rutherford (Reading), *Greek Hymns and the Near East: is there any connection?*

Sunday, July 1

- Session 13: *Divine Lyrics in Attic Drama*
Moderator: Michel Briand (Poitiers)
- 09:00–09:45 **Angus Bowie** (Oxford), *How ‘sacred’ are the lyrics of Aristophanes?*
- 09:45–10:30 **Athena Kavoulaki** (Rethymno), *Hymnal scenarios, ritual interchangeability and sacred philia in the context of choral lyric*
- 10:30–10:45 Break
- 10:45–12:00 *Lyric and the Sacred: round table discussion*
Moderators: Lucia Athanassaki and André Lardinois

* * *

ΑΠΟΝΟΜΗ ΤΙΜΗΤΙΚΟΥ ΤΙΤΛΟΥ

Τελετή αναγόρευσης του μυθιστοριογράφου Ορχάν Παμούκ
(Νόμπελ Λογοτεχνίας 2006) σε Επίτιμο Διδάκτορα
του Τμήματος Φιλολογίας

Τετάρτη 4 Μαΐου και ώρα 18:00, Αίθουσα «Παντελής
Πρεβελάκης» – Ωδείο, στην παλιά πόλη του Ρεθύμνου

Πρόγραμμα της τελετής

- ▷ Προσφώνηση από τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγητή Οδυσσέα-Ιωάννη Λ. Ζώρα
- ▷ Προσφώνηση από την Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγήτρια Λουκία Αθανασάκη
- ▷ Παρουσίαση του έργου του τιμωμένου από τους καθηγητές του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης Μανόλη Πατεδάκη και Αγγέλα Καστρινάκη

- ▷ Ανάγνωση αποσπασμάτων από το έργο του τιμωμένου από τον ηθοποιό Γιωργή Τσαμπουράκη. Μουσική και τραγούδι από την Άννα Παπαγιαννάκη-Διβανή
- ▷ Ανάγνωση του Ψηφίσματος, της Αναγόρευσης και του Διδακτορικού Διπλώματος και επίδοση των μεμβρανών από τον Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, Καθηγητή Αλέξη Καλοκαιρινό
- ▷ Επίδοση του μεταλλίου του Πανεπιστημίου Κρήτης από τον αντιπρύτανη του Π.Κ. Καθηγητή Ιωάννη Καρακάση στον Ορχάν Παμούκ
- ▷ Ομιλία του τιμωμένου

* * *

ΒΡΑΒΕΥΣΕΙΣ

ΒΡΑΒΕΙΟ ΜΕΝΕΛΑΟΥ Γ. ΠΑΡΛΑΜΑ

20ή απονομή
Βασιλική του Αγίου Μάρκου, Ηράκλειο
Τετάρτη 16 Μαΐου 2018, 20:00

Βραβευθέντες

Δημήτρης Κυπριωτάκης

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

Τίτλος εργασίας: *Γενικό Μητρώο Επιμελητηρίου Ηρακλείου*

Γεωργία Αμοιρίδου

Τμήμα Φιλολογίας

Τίτλος εργασίας: *Νικήτα του Μαγίστρου, Βίος της οσίας Θεοκτίστης της Λεσβίας. (Ένα αγιολογικό άλλοθι για ένα κοσμικό μυθιστόρημα)*

Εύφημες μνείες

Μίλαν Προντάνοβιτς

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

Τίτλος εργασίας: *Χριστιανισμός και δουλεία στην Ύστερη Αρχαιότητα*

Ελένη Μόσιου

Τμήμα Φιλολογίας

Τίτλος εργασίας: *Μύθος και λόγος στην πλατωνική Πολιτεία*

Νικόλαος Λεωνιδάκης
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Τίτλος εργασίας: *Η χρηματοδότηση μιας «Συμμοριόπληκτης»
Βιομηχανίας μέσω του σχεδίου Μάρσαλ. Η περίπτωση των
εριοκλωστηρίων Πεννιέ – Αφοι Χρήστου Λαναρά Α.Ε.*

* * *

ΒΡΑΒΕΙΟ WILLIAM STANLEY MOSS

4η απονομή
Διδακτρία Φιλοσοφικής Σχολής, Αμφιθέατρο Β'
Τετάρτη 30 Μαΐου 2018

Βραβευθέντες

Κατερίνα Κόμη
Τμήμα Φιλολογίας

Απόστολος Παπιομύτογλου
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

* * *

ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΣΕΙΡΑ

Με απόφαση της Επιτροπής Εκδόσεων της Φιλοσοφικής Σχολής δημιουργήθηκε η σειρά Παραρτημάτων της *Αριάδνης* (Ariadne Supplement Series, ISSN 2623-4726). Πρόκειται για μια επιστημονική σειρά ανοιχτής πρόσβασης με κριτές που ενθαρρύνει τη δημοσίευση ελληνόγλωσσων ή ξενόγλωσσων επιστημονικών μονογραφιών, επεξεργασμένων πρακτικών συνεδρίων και τιμητικών τόμων. Οι ενδιαφερόμενοι πρέπει να υποβάλουν στην Επιτροπή Εκδόσεων της Φιλοσοφικής Σχολής (dean@phl.uoc.gr) αναλυτική πρόταση, στην οποία να τεκμηριώνεται η επιστημονική συνεισφορά της μελέτης. Η νέα σειρά αριθμεί ήδη τρεις τόμους. Οι τόμοι διακινούνται από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης (www.cup.gr)· βλ. και <<https://www.phl.uoc.gr/ekdoseis/ariadniSupplement.php>>.



ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΟΥ
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ANNUAL REPORTS OF THE
DEPARTMENT OF PHILOLOGY

Ακαδημαϊκά έτη / Academic Years
2016-17 & 2017-18

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ/ΟΥΣΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αθανασάκη Λουκία
Αποστολάκης Κωνσταντίνος
Καβουλάκη Αθηνά
Λίτινας Νικόλαος

Παναγιωτάκης Στυλιανός
Πετράκη Ζαχαρούλα
Σπαθάρας Δημήτριος
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος
Ταμιωλάκη Μελίνα

Τακτική Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγητής
Επίκουρος Καθηγήτρια
Ε.ΔΙ.Π., Εργ. Παπυρολο-
γίας & Επιγραφικής
Αναπληρωτής Καθηγητής
Λέκτορας
Επίκουρος Καθηγητής
Αναπληρωτής Καθηγητής
Επίκουρος Καθηγήτρια

Διδάσκων σύμφωνα με το Π.Δ. 407/80
Ευαγγέλου Γαβριήλ

Διδάσκων στο πλαίσιο «Υποτροφιών
Γεωργίου και Στυλιανής Κατσαράκη»
Βασιλειάδης Γεώργιος

Διδάσκουσα στο πλαίσιο του προγράμματος
«Απόκτηση ακαδημαϊκής διδακτικής εμπειρίας»
Λαδιανού Αικατερίνη

ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Δετοράκη Μαρίνα
Δημητρακάκης Ιωάννης
Ζερβουδάκη Αλεξάνδρα
Κακλαμάνης Στέφανος
Καστρινάκη Αγγέλα
Μητροφάνης Ιωάννης
Νάτσινα Αναστασία
Πατεδάκης Εμμανουήλ
Πολυχρονάκης Δημήτριος

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγητής
Ε.ΔΙ.Π.
Τακτικός Καθηγητής
Τακτική Καθηγήτρια
Ε.ΔΙ.Π.
Επίκουρος Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγητής
Αναπληρωτής Καθηγητής

Διδάσκουσα/ων στο πλαίσιο του προγράμματος
«Απόκτηση ακαδημαϊκής διδακτικής εμπειρίας»
Βασιλοπούλου Ναυσικά
Κατσιγιάννης Αλέξανδρος

ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ

Αναγνωστοπούλου Έλενα
Καλοκαιρινός Αλέξης
Κάππα Ιωάννα
Κατσιμαλή Γεωργία
Τσακάλη Παρασκευή

Τακτική Καθηγήτρια
Τακτικός Καθηγητής
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγήτρια

Διδάσκων στο πλαίσιο του προγράμματος
«Απόκτηση ακαδημαϊκής διδακτικής εμπειρίας»
Κωστόπουλος Ιωάννης

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ – ΜΟΥΣΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Μήνη Παναγιώτα
Σειραγάκης Εμμανουήλ

Επίκουρος Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγητής

Διδάσκων/ουσα στο πλαίσιο του προγράμματος
«Απόκτηση ακαδημαϊκής διδακτικής εμπειρίας»

Αρκολάκης Εμμανουήλ
Τιμπλαλέξη Ελένη

* * *

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

17 / 10 / 2016

19η ετήσια διάλεξη εις μνήμην Νίκου Παναγιωτάκη
Στέφανος Τραχανάς

Επίτιμος Διδάκτορας του Πανεπιστημίου Κρήτης
& Πρόεδρος της Εκδοτικής Επιτροπής των ΠΕΚ

*Ανοικτά διαδικτυακά μαθήματα:
η εκπαίδευση στο σταυροδρόμι*

26 / 10 / 2016

Γιώργος Καζαντζίδης
Πανεπιστήμιο Πατρών

Συναισθήματα και ψυχικές διαταραχές στο ιπποκρατικό corpus

01 / 11 / 2016

Έφη Μπραούνου

Δρ. Βυζαντινής Φιλολογίας

*Η ειρωνεία στη βυζαντινή λογοτεχνία:
η περίπτωση του Μιχαήλ Ψελλού*

22 / 11 / 2016

Ετήσια διάλεξη εις μνήμην Ι. Καμπίτση
Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath

Göttingen

*The statues of gods in Lucian's Icaromenippus and De Dea Syria
and in Philostratus' Vita Apollonii*

06 / 12 / 2016

Μαρία Φραγκουλάκη

Cardiff University

*Ο ομηρικός Θουκυδίδης: μύθος και ιστορία,
χώρος και συλλογική μνήμη*

07 / 12 / 2016

Μαρία Φραγκουλάκη

Cardiff University

Η πρόσληψη των Περσικών Πολέμων στον Θουκυδίδη

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του σεμιναρίου
«Η πρόσληψη των περσικών πολέμων τον 4ο αι. π.Χ.»

28 / 02 / 2017

Prof. Dr. Niklas Holzberg

Ludwig-Maximilians-Universität München

*Lycurgus in leaflets and lectures. The Weiße Rose
and Classics at Munich University, 1941-45*

01 / 03 / 2017

Δρ. Μαρία Παπαδοπούλου

Marie Curie Fellow – Πανεπιστήμιο της Κοπεγχάγης

Ο Μέγας Αλέξανδρος στην Αλεξάνδρεια: η ίδρυση ενός μύθου

08 / 03 / 2017

Prof. Dr. Bernhard Zimmermann

University of Freiburg

Theatre of mind. Plato and Attic comedy

10 / 03 / 2017

Κωνσταντίνος Καπελώνης

Σκηνοθέτης – Θέατρο Τέχνης Καρόλου Κουν

*Η θέση του Θεάτρου Τέχνης στην εξέλιξη
του μεταπολεμικού ελληνικού θεάτρου*

30 / 03 / 2017

Δρ. Νίκος Μήλτσιος

Μεταδιδακτορικός ερευνητής

Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, Θεσσαλονίκη

Μεθοδολογικές αρχές του Πολυβίου για τη συγγραφή της ιστορίας

30 / 03 / 2017

Prof. Natalija Arlauskaitė

Institute of International Relations and Political Science

Vilnius University

How film adaptation works. And doesn't

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού σεμιναρίου «Κινηματογραφική διασκευή»

03 / 04 / 2017

Daniel Andersson

Research Fellow in History – Wolfson College, University of Oxford

Aristotle and his readers in Late Byzantium: can one edit the scholia?

04 / 04 / 2017

Γιάννης Ξούριας

Τμήμα Φιλολογίας του Εθνικού και

Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

Για το “πολιτικόν” και το “ελεύθερον”:

η ιδεολογία της αφήγησης στο Έρωτος Αποτελέσματα

05 / 04 / 2017

Δρ. Βασίλης Λιοτσάκης

Alexander von Humboldt Fellow, Πανεπιστήμιο Χαϊδελβέργης

Ιστορία και ρητορική στην Ανάβαση του Αλεξάνδρου:

Το πορτραίτο του βασιλιά και η συγγραφική ταυτότητα του Αρριανού

24 / 04 / 2017

Κώστας Παναγιωτάκης

University of Glasgow

Παρακμή, λογοτεχνία και πολιτισμός

στην πρώιμη ρωμαϊκή αυτοκρατορία

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του σεμιναρίου
«Η έννοια της παρακμής στη λατινική γραμματεία»

25 / 04 / 2017

Κώστας Παναγιωτάκης

University of Glasgow

Θέατρο και κωμωδία στην αρχαία Ρώμη

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο της παράδοσης
«Επισκόπηση της Λατινικής Λογοτεχνίας»

25 / 04 / 2017

Silvia Montiglio

Johns Hopkins University

*How to advertise a little-known poem ... and make money with it:
the first printed edition of Musaeus' Hero and Leander*

25 / 04 / 2017

Ειρήνη Κιαπίδου

Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πατρών

Θεωρία και πρακτική των Βυζαντινών

κατά τη συγγραφή ιστορικών κειμένων

26 / 04 / 2017

Malgorzata Budzowska

University of Lodz

Transtextual hybridization of myth in performance

04 / 05 / 2017

Marco Vespa

Université Nice Sophia Antipolis –

University of Siena – University of Pisa

Imitators by nature: monkeys and children in ancient Greek culture

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο της παράδοσης «Στράβων»

08 / 05 / 2017

Γιώργος Τσιαμάντας

Ο δημιουργός του γκράφικ νόβελ «Η κερένια κούκλα»

Γιώργος Τσιαμάντας συζήτησε με την Αγγέλα Καστρινάκη,
στο πλαίσιο του μαθήματός της, για το μυθιστόρημα
του Κ. Χρηστομάνου και για τη δική του δουλειά

09 / 05 / 2017

Floris Bernard

Τμήμα Μεσαιωνικών Σπουδών του Central
European University της Βουδαπέστης
Teachers and students in Byzantium.
Allegiance and competition in poetry and epistolography

16 / 05 / 2017

Νίκος Λαζαρίδης

California State University, Sacramento
Γνωριμία με το αφηγηματικό στυλ
της αρχαίας αιγυπτιακής λογοτεχνίας

23 / 05 / 2017

Hans Eideneier

Πανεπιστήμιο Αμβούργου
Περί αναγνώσεως

21 / 06 / 2017

Alexander Manshel

Stanford University
The lag: technology and fiction in the twentieth century

26 / 09 / 2017

Dr. Marek Węcowski

University of Warsaw
The prisoner's dilemma, or purposes of the Athenian ostracism

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος
«Εισαγωγή στην Κλασική Φιλολογία»

10 / 10 / 2017

Θεόδωρος Παπαγγελής

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
Τρόποι και τροπές «ρεαλισμού» στην κλασική γραμματεία

11 / 10 / 2017

Ορσαλία Κασσαβέτη

Συγγραφέας – διδάσκουσα ΑΠΘ & ΕΑΠ

Ελληνικές βιντεοταινίες και ποπ κουλτούρα της δεκαετίας του 1980

17 / 10 / 2017

Prof. Ewen Bowie

Oxford University

How have papyri and inscriptions changed our perceptions of Archilochus' iambic and elegiac poetry since 1891?

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος «Ελεγεία και ίαμβος»

18 / 10 / 2017

Dr. Renaud Gagné

University of Cambridge

Hyperborea between cult and song: theologies of space in Archaic Greece

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του σεμιναρίου «Ομηρικές συνομιλίες: Εξάμετρος και πεντάμετρος συνθέσεις της αρχαϊκής & κλασικής εποχής»

18 / 10 / 2017

Prof. Stephanie Hemelryk Donald

FASSA FRSA, Australian Research Council Future Fellow

Child migrants in world cinema

23 / 10 / 2017

20ή ετήσια διάλεξη εις μνήμην Νίκου Παναγιωτάκη

Αλέξης Πολίτης

Ομότιμος καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Η Βενετοκρατία με τα μάτια του Ρομαντισμού (1850–1880)

31 / 10 / 2017

John Esling

Professor Emeritus, FRSC, University of Victoria, Canada

Past-President, International Phonetic Association
Phonetics: Voice quality and the vocal tract

07 / 11 / 2017

Ετήσια διάλεξη εις μνήμην Ι. Καμπίτση
Ισμήνη Τριάντη

ε.τ. Διευθύντρια Αρχαιοτήτων Ακροπόλεως, Καθηγήτρια
Κλασικής Αρχαιολογίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
Νέα μικρά μαρμάρια γλυπτά από τη Δήλο

14 / 11 / 2017

Γιώργος Ξενής

Πανεπιστήμιο Κύπρου
*Τι είναι η κριτική έκδοση ενός αρχαίου ελληνικού κειμένου
και πώς γίνεται*

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος
«Εισαγωγή στην Κλασική Φιλολογία»

21 / 11 / 2017

Philippe Schlenker

Directeur de Recherche, Institut Jean-Nicod, Département d'Études
Cognitives, École Normale Supérieure, Paris (LINGUAE research group).
Advanced Grant Leader – European Research Council, 2013-2018:
“New Frontiers of Formal Semantics” (FRONTSEM).
Global Distinguished Professor, Department of Linguistics,
New York University
A course on Super Semantics – Part I

21 / 11 / 2017

Philippe Schlenker

Directeur de Recherche, Institut Jean-Nicod, Département d'Études
Cognitives, École Normale Supérieure, Paris (LINGUAE research group).
Advanced Grant Leader – European Research Council, 2013-2018:
“New Frontiers of Formal Semantics” (FRONTSEM).
Global Distinguished Professor, Department of Linguistics,
New York University
Super Semantics: an overview

22 / 11 / 2017

Philippe Schlenker

Directeur de Recherche, Institut Jean-Nicod, Département d'Études Cognitives, École Normale Supérieure, Paris (LINGUAE research group).

Advanced Grant Leader – European Research Council, 2013-2018:

“New Frontiers of Formal Semantics” (FRONTSEM).

Global Distinguished Professor, Department of Linguistics,
New York University

A course on Super Semantics – Part II

27 / 11 / 2017

Έλενα Θεοδώρου

Λέκτορας του Τμήματος Επιστημών Αποκατάστασης,
Τεχνολογικό Πανεπιστήμιο Κύπρου
Κριτήρια επιλογής εργαλείου γλωσσικής αξιολόγησης

28 / 11 / 2017

Έλενα Θεοδώρου

Λέκτορας του Τμήματος Επιστημών Αποκατάστασης,
Τεχνολογικό Πανεπιστήμιο Κύπρου
Θέματα γλωσσικών διαταραχών: η διαδικασία της διάγνωσης

28 / 11 / 2017

Γιάννης Δημητρακάκης

Επίκουρος καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας Παν/μίου Κρήτης
*Μυστικισμός και ορθολογικότητα: Ο Τ. Παπατσώνης
αναγνώστης του T. S. Eliot*

06 / 03 / 2018

Τζελίνα Χαρλαύτη

Διευθύντρια, Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών (ΙΤΕ)
*Γνωριμία με το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών
του Ιδρύματος Έρευνας και Τεχνολογίας*

27 / 03 / 2018

Στέλλα Χελιδώνη

Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
*Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, Η Φόνισσα:
δύο και ένας μίτοι για την ερμηνευτική προσέγγιση του έργου*

24 / 04 / 2018

Μαρίνα Λουκάκη

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Ο καλοφαγάς ευπατρίδης και τα ποντίκια:

Ερμηνευτικά σχόλια σε ένα επεισόδιο του Τιμαρίωνα

Η διάλεξη πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος

«Βυζαντινή Επιστολογραφία (9ος – 10ος αι.)»

09 / 05 / 2018

Δημήτρης Βεζύρογλου

Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne

Η ταινία Ναπολέων (1927) του Abel Gance: το έργο και ο κινηματογραφικός δημιουργός από τη σκοπιά της πολιτιστικής ιστορίας

Η διάλεξη έγινε στο πλαίσιο του μαθήματος «Ιστορία του Κινηματογράφου Ι» και ήταν ανοιχτή για το κοινό

17 / 05 / 2018

Kristina Svareviciute

Πανεπιστήμιο του Βίλνιους (Vilnius University)

Πρόγραμμα Erasmus+ / Κινητικότητα Διδακτικού

Προσωπικού για Διδασκαλία

Οι σχέσεις της Λιθουανίας με το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως στις πηγές του 14ου αιώνα

24 / 05 / 2018

Prof. Asbjørn Grønstad

Department of Information Science and Media Studies

University of Bergen, Norway

History, memory and ethics in the work of John Akomfrah

Η διάλεξη έγινε στο πλαίσιο του σεμιναρίου

«Αναπαραστάσεις της Ιστορίας στον Κινηματογράφο»

24 / 05 / 2018

Ass. Prof. Øyvind Vågnes

Department of Information Science and Media Studies

University of Bergen, Norway

The Zapruder film and the life of Kennedy's death

Η διάλεξη έγινε στο πλαίσιο του σεμιναρίου
«Αναπαράστασεις της Ιστορίας στον Κινηματογράφο»

12 / 09 / 2018

Dr. Angela Cinalli

Υπότροφος του Ιδρύματος Géza Alföldy
Επισκέπτρια ερευνήτρια στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης
*Από και προς το Αιγαίο. Ακολουθώντας τα βήματα των
περιπλανώμενων καλλιτεχνών της ελληνιστικής περιόδου*

* * *

ΤΕΛΕΤΕΣ – ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ – ΣΥΝΕΔΡΙΑ

Διεθνές συνέδριο / International Conference

MGDLT 7

***7th International Conference on Modern Greek Dialects
and Linguistic Theory***

Διοργανώθηκε από τον Τομέα Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας και πραγματοποιήθηκε από 6 έως 8 Οκτωβρίου 2016 στο Ρέθυμνο με τη συμμετοχή ελλήνων και ξένων επιστημόνων

Διεθνές Συνέδριο

RICAN 8

Material Culture and the Ancient Novel

Διοργανώθηκε από τον Τομέα Κλασικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας και πραγματοποιήθηκε από 14 έως 15 Οκτωβρίου 2016 στο Ρέθυμνο με τη συμμετοχή ελλήνων και ξένων επιστημόνων

Θεατρολογικό Συνέδριο

***Το υπηρετικό προσωπικό στην ελληνική τέχνη, την κοινωνία
και την ιστορία. Μύθοι και πραγματικότητα***

Το συνέδριο διοργανώθηκε από μέλη ΔΕΠ και ερευνήτριες του Πανεπιστημίου Κρήτης, του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης και του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών του ΙΤΕ και πραγματοποιήθηκε στο Ρέθυμνο από 2 έως 3 Δεκεμβρίου 2016. Συμμετείχαν με ομιλίες ερευνήτριες και ερευνητές από την Ελλάδα και από πανεπιστήμια του εξωτερικού

Διεθνές Συνέδριο

Ritual and Politics, Individual and Community in Plutarch

Διεθνές επιστημονικό συνέδριο που διοργανώθηκε από τη Λουκία Αθανασάκη και τη Frances B. Titchener στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού σεμιναρίου του Τομέα Κλασικών Σπουδών που συντόνισαν από κοινού το εαρινό εξάμηνο 2016–17 στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και στο οποίο συμμετείχαν μεταπτυχιακοί φοιτητές και μέλη ΔΕΠ του Τομέα Κλασικών Σπουδών. Στο συμπόσιο συμμετείχαν με ανακοινώσεις έλληνες και ξένοι επιστήμονες και οι εργασίες του ήταν ανοιχτές στην ακαδημαϊκή κοινότητα και στο ευρύ κοινό. Πραγματοποιήθηκε από 27 έως 30 Απριλίου 2017 στο Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία» στο Ρέθυμνο

Workshop / Επιστημονικό Εργαστήριο

What should we do with the fragments?

A journey of a thousand miles begins with a single step

International Workshop on Papyrus and Inscription Fragments (IWorkPIF) – διεπιστημονική συνάντηση για τη μελέτη παπυρικών και άλλων αποσπασμάτων. Διοργανώθηκε από τον Ν. Λίτινα (Εργαστήριο Παπυρολογίας και Επιγραφικής, Τμήμα Φιλολογίας Παν/μίου Κρήτης) και πραγματοποιήθηκε στο Ρέθυμνο από 4 έως 5 Μαΐου 2017 με συμμετοχή επιστημόνων από την Ελλάδα και το εξωτερικό

Ημερίδα

Ημερίδα Νέων Επιστημόνων και Υποψηφίων Διδασκτόρων

Θεατρικών και Κινηματογραφικών Σπουδών

Ημερίδα που διοργανώθηκε από τον Τομέα Θεατρολογίας – Μουσικολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και συμμετείχαν νέοι επιστήμονες (κυρίως υποψήφιοι διδάκτορες) που ασχολούνται με το θέατρο, τον κινηματογράφο και τον χορό. Πραγματοποιήθηκε στις 27 / 05 / 2017 στο Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία» στο Ρέθυμνο

Θερινό Σχολείο

The Crete Summer School of Linguistics /

CreteLing Summer School 2017

Διεθνές πρόγραμμα θερινών μαθημάτων Γλωσσολογίας με συμμετοχή διακεκριμένων επιστημόνων – διδασκόντων/-ουσών. Πραγματοποιήθηκε στο Ρέθυμνο από 10 έως 21 Ιουλίου 2017 στην Πανεπιστημιούπολη του Γάλλου στο Ρέθυμνο και το παρακολούθησαν φοιτητές/τριες από διάφορα πανεπιστήμια από όλο τον κόσμο

Διεθνές Συνέδριο
First Conference on Interdisciplinary Approaches
to Linguistic Theory (CIALT 1)

Διεθνές συνέδριο διεπιστημονικών προσεγγίσεων στη γλωσσολογική θεωρία. Το ιδιαίτερο θέμα του ήταν «Theoretical and Applied Methods for Evaluating (A)-Typical Language»¹ και διοργανώθηκε από τον Τομέα Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας. Πραγματοποιήθηκε από 6 έως 8 Οκτωβρίου 2017 στο Ρέθυμνο με συμμετοχή ξένων και ελλήνων επιστημόνων

Ημερίδα

Αναγνώσεις στη λογοτεχνία και τις ταινίες τρόμου

Ημερίδα που διοργάνωσε το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης με συμμετοχή ομιλητών από τα Πανεπιστήμια Κρήτης και Πατρών. Η ημερίδα πραγματοποιήθηκε στις 18 Νοεμβρίου 2017 στο Φοιτητικό Πολιτιστικό Κέντρο «Ξενία» στο Ρέθυμνο

Τελετή

Τελετή Αναγόρευσης του Orhan Pamuk
σε Επίτιμο Διδάκτορα του Τμήματος Φιλολογίας

Το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης απένειμε τον τίτλο του Επίτιμου Διδάκτορα στον τούρκο νομπελίστα πεζογράφο Orhan Pamuk την Παρασκευή 4 Μαΐου 2018, στην Αίθουσα «Παντελής Πρεβελάκης» του Ωδείου στην Παλιά Πόλη του Ρεθύμνου

Δήμερο Διεθνές Εργαστήριο–Σεμινάριο
Literary Studies and Digital Technologies

Διεθνής επιστημονική συνάντηση–σεμινάριο που διοργανώθηκε από το Εργαστήριο Λογοτεχνικών Ειδών και Ιστορίας της Λογοτεχνίας του Τομέα Νεοελληνικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας με συμμετοχή επιστημόνων κυρίως από την Ελλάδα και τις Η.Π.Α. (Stanford University). Πραγματοποιήθηκε στις εγκαταστάσεις του ΚΕΜΕ του Πανεπιστημίου Κρήτης στο Ρέθυμνο από 26 έως 27 Μαΐου 2018

Colloquium

Aspects of Leadership in the Ancient World

Διεθνής συνάντηση με συμμετοχή ειδικών από την Ελλάδα και το εξωτερικό που ανέλυσαν πτυχές της ηγεσίας στους αρχαίους πολιτισμούς της Ελλάδας, της Ρώμης, της Μεσοποταμίας, της Αιγύπτου και της Περσίας. Διοργανώθηκε

από το Τμήμα Φιλολογίας (Τομέα Κλασικών Σπουδών) του Πανεπιστημίου Κρήτης και πραγματοποιήθηκε στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών από 7 έως 8 Ιουνίου 2018 στην Παλιά Πόλη του Ρεθύμνου

Διεθνές Συνέδριο

Lyric and the Sacred: An International Conference

Ο Τομέας Κλασικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και το Τμήμα Κλασικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Radboud συνδιοργάνωσαν μεγάλο διεθνές συνέδριο υπό την αιγίδα του «Δικτύου για τη μελέτη του Αρχαϊκού και Κλασικού Ελληνικού Άσματος» (Network for the Study of Archaic and Classical Greek Song). Το συνέδριο πραγματοποιήθηκε από 27 Ιουνίου έως 1 Ιουλίου 2018 στις εγκαταστάσεις της Αναργυρείου-Κοργιαλενείου Σχολής στις Σπέτσες με συμμετοχή διακεκριμένων επιστημόνων και μελετητών από την Ελλάδα και το εξωτερικό

Θερινό Σχολείο

The 2nd Crete Summer School of Linguistics

Ο Τομέας Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης διοργάνωσε το 2ο Θερινό Σχολείο Γλωσσολογίας, το οποίο πραγματοποιήθηκε από τις 16 έως τις 27 Ιουλίου 2018 στην Πανεπιστημιούπολη Γάλλου, στο Ρέθυμνο, με συμμετοχή διακεκριμένων επιστημόνων-διδασκόντων/ουσών και παρακολούθηση ενδιαφερομένων από όλο τον κόσμο

* * *

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ (2017 – 2018)

Υποστήριξη Διδακτορικής Διατριβής
Εύα Γεμενετζή

*Το ωραίο και το άσχημο στην αισθητική
των Σατυρικών του Πετρωνίου*
10/10/2017

Υποστήριξη Διδακτορικής Διατριβής
Νίκος Τσαγκαράκης

Η ελληνική κινηματογραφική πρωτοπορία
21/12/2017

Υποστήριξη Διδακτορικής Διατριβής
Μαρία Μπαρούνη
Topics in the Syntax-Semantics of Greek Particles
16/07/2018

* * *

ΑΛΛΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ

*Θερινό πρόγραμμα μαθημάτων Νέας Ελληνικής –
Modern Greek Summer Course*, Πανεπιστημιούπολη
Γάλλου, Ρέθυμνο. Εντατικό πρόγραμμα διδασκαλίας
Νέων Ελληνικών που απευθύνεται σε αλλοδαπούς.

Εντάσσεται στα προγράμματα του Εργαστηρίου
Γλωσσολογίας και πραγματοποιείται
επί σειρά ετών κάθε καλοκαίρι.

Υπεύθυνη: αναπλ. καθ. Γ. Κατσιμαλή



ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ
ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ANNUAL REPORTS
OF THE DEPARTMENT OF
HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Ακαδημαϊκά έτη / Academic Years
2016-17 & 2017-18

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ/ΟΥΣΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Βλασόπουλος Κωνσταντίνος
Κάσδαγλη Αγλαΐα
Κιουσοπούλου Αντωνία
Κυρίτσης Δημήτριος
Μουστάκας Κωνσταντίνος
Παναγοπούλου Κατερίνα
Σακελλαρίου Ελένη

Επίκουρος Καθηγητής
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγητής
Επίκουρος Καθηγητής
Επίκουρος Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγήτρια

ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Αβδελά Έφη	Καθηγήτρια
Ζέη Ελευθερία	Επίκουρος Καθηγήτρια
Κοκκινάκης Γιάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Ματάλας Παρασκευάς	Επίκουρος Καθηγητής
Πετμεζάς Σωκράτης	Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αναστασόπουλος Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
Κολοβός Ηλίας	Αναπληρωτής Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Γαλανίδου Νένα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Ιωάννου Παναγιώτης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Καρανασάση Παυλίνα	Καθηγήτρια
Κόπακα Αικατερίνη	Καθηγήτρια
Κορνέζου Τιτίνα	Επίκουρος Καθηγήτρια
Ματθιόπουλος Ευγένιος	Καθηγητής
Μποσνάκης Δημήτριος	Επίκουρος Καθηγητής
Σταμπολίδης Νικόλαος	Καθηγητής
Τσιγωνάκη Χριστίνα	Επίκουρος Καθηγήτρια
Φωσκόλου Βασιλική	Επίκουρος Καθηγήτρια

* * *

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

19 / 10 / 2016

Uzy Smilansky

Εβραϊκό Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ
Archaeology in 3D

25 / 10 / 2016

Αθανάσιος Μπούνταλης

Florida International University

*Νομισματική θεωρία και εμπειρική έρευνα:
τι έχουν να προσφέρουν η ιστορία και η αρχαιολογία;*

25 / 10 / 2016

Χριστίνα Κωνσταντακοπούλου

Κολλέγιο Birkbeck, Πανεπιστήμιο Λονδίνου

Οι δηλιακοί αναθηματικοί κατάλογοι.

Μια προσέγγιση κοινωνικής ιστορίας

23 / 11 / 2016

Αντώνης Χατζηκυριάκου

ΙΜΣ / ΙΤΕ

*Χαρτογραφώντας μια στιγμή στην αγροτική οικονομία της Κύπρου:
η πρώτη οθωμανική φορολογική απογραφή του 1572*

06 / 12 / 2016

Ευάγγελος Βενέτης

Ο Βασίλειος Βατάτζης στον κόσμο των Ιρανίων

09 / 12 / 2016

Niklas Hausmann

Prehistoric coastal exploitation on the Farasan Islands, Saudi Arabia

21 / 03 / 2017

Βασίλης Αναστασιάδης

Ανθρωπολόγοι και ανθρωπογνωσία στην αθηναϊκή δημοκρατία

24 / 03 / 2017

Catherine Perlès

Πανεπιστήμιο Paris X Nanterre

Chipped stones or ornaments, which are the best cultural proxies?

Debates from the Franchthi cave sequence

29 / 03 / 2017

Γιάννης Στουραϊτης

Πανεπιστήμιο Βιέννης

*Συλλογικές ταυτότητες στο Βυζάντιο: Παλιές
και νέες προσεγγίσεις σε οριενταλιστικό πλαίσιο*

04 / 04 / 2017

Madalina Dana

Πανεπιστήμιο Paris I

The Black Sea and globalisation. A 'peripheral' approach

02 / 05 / 2017

Κυριάκος Σαββόπουλος

Πανεπιστήμιο Οξφόρδης

*Η μετάβαση της Αλεξάνδρειας από την ελληνιστική στη ρωμαϊκή
πραγματικότητα μέσα από τη μνημειακή τοπογραφία της πόλης*

03 / 05 / 2017

Κωνσταντίνος Θ. Ράπτης

Υπουργείο Πολιτισμού / Εφορεία Αρχαιοτήτων Πόλης Θεσσαλονίκης
Αχειροποίητος Θεσσαλονίκης

23 / 05 / 2017

Δημήτρης Κυρτάτας

Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Η σταύρωση από τη σκοπιά των στρατιωτών

21 / 06 / 2017

Kevin Walsh

Πανεπιστήμιο York

An Incipient Anthropocene

04 / 10 / 2017

Martin Borýsek

Centre for Medieval Literature, Πανεπιστήμιο York

Legislating Jewish Candia

10 / 10 / 2017

Χαράλαμπος Κριτζάς

Επίτιμος Έφορος Αρχαιοτήτων / Επιγραφικό Μουσείο
Αρχαιολογικοί περίπατοι στην Κρήτη

11 / 10 / 2017

Νάταλι Σούρσου

Πανεπιστήμιο Βιέννης, Τμήμα Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών
Η φωτογραφία στην Ελλάδα (1839–1941)

23 / 10 / 2017

Yücel Terzibaşoğlu

Πανεπιστήμιο Βοğaziçi, Κωνσταντινούπολη
Rural commons in historical perspective

01 / 11 / 2017

Joanna Bourke

Birkbeck College

Σεξουαλική βία στην επιστήμη και την ιατρική: μία ιστορία

14 / 11 / 2017

Edward Harris

Επίτιμος καθηγητής, Πανεπιστήμιο Durham
*Many occupations, few professions: technical specialization
in the Classical and Hellenistic Greek worlds*

15 / 11 / 2017

Στυλιανός Ε. Κατάκης

Επικ. καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών
Η πόλη και το Ασκληπιείο της Επιδαύρου κατά τη ρωμαϊκή περίοδο

20 / 11 / 2017

Albert Ammerman

Colgate University

*Finding the first submerged site of Late Palaeolithic age
in the Eastern Mediterranean off the west coast of Cyprus*

21 / 11 / 2017

Μαίρη Γκικάκη

Μεταδιδακτορική ερευνήτρια Πανεπιστημίου Warwick
Σύμβολα στη ρωμαϊκή Αθήνα και ο ρόλος τους

21 / 11 / 2017

Ιωάννης Ν. Γρηγοριάδης

Πανεπιστήμιο Bilkent, Άγκυρα
*Θρησκεία και εθνικισμός στην Ελλάδα και την Τουρκία:
μια «ιερά σύνθεση»*

22 / 11 / 2017

Albert Ammerman

Research Professor, Colgate University
*The study of the neolithic transition in the Mediterranean:
taking the long view*

22 / 11 / 2017

Ελένη Μπαρμπαρίτσα

Εφορεία Αρχαιοτήτων Μεσσηνίας
*Μια μέρα στη Γλαρέντζα. Η καθημερινή ζωή
σε ένα αστικό κέντρο του ύστερου Μεσαίωνα*

29 / 11 / 2017

Μαρία Σταματοπούλου

Lincoln College, Πανεπιστήμιο Οξφόρδης
*Ταφικές πρακτικές στη Θεσσαλία από τα
αρχαϊκά έως και τα ελληνιστικά χρόνια*

06 / 12 / 2017

Χριστίνα Θεοδοσίου

Πανεπιστημιακή υπότροφος, Πανεπιστήμιο Κρήτης
*Ο εορτασμός της λήξης του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου
στη Γαλλία στο Μεσοπόλεμο*

21 / 03 / 2018

Μαρίζα Μαρθάρη

Επίτιμη Έφορος Αρχαιοτήτων Κυκλάδων και Σάμου
*Πρωτοκυκλαδικός οικισμός Σκάρκου Ίου.
Αρχαιολογική σημασία και ανάδειξη*

26 / 03 / 2018

Ειρήνη Παπαδάκη

Επικοινωνιολόγος, ΤΕΙ Ηπείρου /
Μέλος ΣΕΠ, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο
Αρχαιολογικοί χώροι, αρχαιολογικά μουσεία και πολιτιστική επικοινωνία

02 / 05 / 2018

Φωτεινή Κονδύλη

University of Virginia

*Κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις της συλλογικής
παραγωγής του αστικού τοπίου στη βυζαντινή Αθήνα*

09 / 05 / 2018

Λάμπρος Σταυρογιάννης

Υποψήφιος διδάκτορας, Παν/μιο Θεσσαλίας

Επιφανείς και έκπτωτοι νεκροί στο νότιο

νεκροταφείο της αρχαίας Λαμίας

11 / 05 / 2018

Maud Devolder

Μεταδιδακτορική ερευνήτρια

Ίδρυμα Gerda Henkel, Καθολικό Πανεπιστήμιο της Louvain

Monumental building projects of the Mycenaeans

14 / 05 / 2018

Κατερίνα Παπαγιάννη

Εργαστήριο Αρχαιοζωολογίας – Αρχαιοβοτανικής,

AASPE – UMR 7209 du CNRS, Εθνικό Μουσείο Φυσικής Ιστορίας Παρισιού

Από το κόσκινο στο μικροσκόπιο: μεθοδολογικό πλαίσιο, αξιοποίηση

κι ερμηνεία της μικροπανίδας στην παλαιολιθική έρευνα

15 / 05 / 2018

Şükrü Picak

Ph.D., Harvard University

Οι μουσουλμάνοι Αλβανοί στην Ελληνική Επανάσταση

16 / 05 / 2018

Αλεξάνδρα Μπούνια

Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Ιστοριογραφία της μουσειολογίας

18 / 05 / 2018

Κατερίνα Παπαγιάννη

Εργαστήριο Αρχαιοζωολογίας – Αρχαιοβοτανικής,

AASPE – UMR 7209 du CNRS, Εθνικό Μουσείο Φυσικής Ιστορίας Παρισιού
*Η βιοχρονολόγηση των μικρών θηλαστικών και η αξιοποίησή της
στην αρχαιολογία της εξέλιξης του ανθρώπου*

22 / 05 / 2018

Veronica Kalas

*Βυζαντινή αρχιτεκτονική και λαξευτοί οικισμοί
στην κοιλάδα του Περίστρεμμα της Καπαδοκίας*

* * *

ΣΥΝΕΔΡΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ – ΣΥΝΑΝΤΗΣΕΙΣ

24–27 / 11 / 2016

Δ' παγκρήτια συνάντηση για το Αρχαιολογικό Έργο στην Κρήτη
Σπίτι του Πολιτισμού / Ναός Αγ. Φραγκίσκου, Ρέθυμνο

31 / 03 – 02 / 04 / 2017

22η Ε.Σ.Τ.Ι.Α. (Επιστημονική Συνάντηση
Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας), Ηράκλειο

25–27 / 04 / 2018

Hidden Cultural Heritage

Συνέδριο στο πλαίσιο της 4th Biennial of Architectural
and Urban Restoration “BRAU4”
Σπίτι του Πολιτισμού, Ρέθυμνο

27–29 / 04 / 2018

23η Ε.Σ.Τ.Ι.Α. (Επιστημονική Συνάντηση Τμήματος
Ιστορίας και Αρχαιολογίας), Οροπέδιο Λασιθίου

02 / 05 / 2018

Ημερίδα υποψηφίων διδασκόντων
ιστορίας της τέχνης, Ρέθυμνο

* * *

ΑΝΑΚΗΡΥΞΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

Μπολώτη Σταματία

Υφάσματα και ενδύματα σε τελετουργίες της Ύστερης Εποχής του Χαλκού στον αιγαιακό χώρο. Λειτουργία και συμβολισμοί

Επόπτρια: Ίρις Τζαχίλη
Υποστήριξη: 21/09/2016

Κατόπη Σοφία

Η βενετική Λότζια του Χάνδακα: η ιστορία του μνημείου από την ανέγερσή του έως σήμερα

Επόπτρια: Όλγα Γκράτζιου
Υποστήριξη: 27/09/2016

Διακάκης Αντώνιος

Η πόλη του Μεσολογγίου κατά την Επανάσταση του 1821: πόλεμος, οικονομία, πολιτική, καθημερινή ζωή

Επόπτης: Ηλίας Κολοβός
Υποστήριξη: 30/03/2017

Αδαμοπούλου Ευγενία

Δημοτικισμός: από την ιδέα στην πολιτική πράξη (1888–1922). Δράση, κοινωνία, ιδεολογία

Επόπτης: Σωκράτης Πετμεζάς
Υποστήριξη: 03/05/2017

Ζεστανάκης Παναγιώτης

Στυλ ζωής, έμφυλες σχέσεις και νέοι κοινωνικοί χώροι στην Αθήνα της δεκαετίας του 1980

Επόπτρια: Έφη Αβδελά
Υποστήριξη: 11/05/2017

Παναγιώτα Κλάγκα

Οι ηθογραφικές σκηνές του Αννίμπαλε Καράτσι

Επόπτης: Νίκος Χατζηνικολάου
Υποστήριξη: 21/06/2017

Ελευθέριος Σπύρου

*Η ιστορία της Εθνικής Πινακοθήκης (ΕΠΜΑΣ)
και της συμβολής της στη συγκρότηση
της ιστορίας της τέχνης στην Ελλάδα
την περίοδο 1900–1971*

Επόπτης: Ευγένιος Μαθιόπουλος

Υποστήριξη: 19/10/2017

Βακονδίου Μαρία

Λιθοξόοι και γλύπτες στη βενετική Κρήτη

Επόπτρια: Όλγα Γκράτζιου

Υποστήριξη: 22/02/2018

Μαρινάκης Εμμανουήλ

*Θεοί και ήρωες στα νομίσματα της αρχαίας Κρήτης:
εικονογραφικά πρότυπα, συμβολισμοί, αγαλαματικοί τύποι.*

5ος αι. π.Χ. – 2ος αι. μ.Χ.

Επόπτρια: Παυλίνα Καραναστάση

Υποστήριξη: 23/02/2018



ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΟΥ
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ANNUAL REPORTS OF THE
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
AND SOCIAL STUDIES

Ακαδημαϊκά έτη / Academic Years
2016-17 & 2017-18

ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΕΣ/ΟΥΣΕΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ανδρουλιδάκης Κώστας
Βενιέρη Μαρία
Θεοδώρου Παναγιώτης
Καβουλάκος Κωνσταντίνος
Καραμανώλης Γιώργος
Κουκουζέλης Κωνσταντίνος
Λέμπεντεφ Ανδρέας
Μαραγκός Γεώργιος

Καθηγητής
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Επίκουρος Καθηγητής
Αναπληρωτής Καθηγητής
Επίκουρος Καθηγητής
Επίκουρος Καθηγητής
Αναπληρωτής Καθηγητής
Αναπληρωτής Καθηγητής

Μπάλλα Χλόη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μπαντινάκη Αικατερίνη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Παπαδάκη Ευαγγελία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Σαργέντης Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Τέγος Σπύρος	Επίκουρος Καθηγητής
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Καθηγήτρια

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΜΚΕ

Βαφέας Νικόλαος	Επίκουρος Καθηγητής
Γεωργούλας Αντώνιος	Καθηγητής
Δαλακούρα Αικατερίνη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Ιατρίδης Τηλέμαχος	Επίκουρος Καθηγητής
Κακλαμάνη Σταματίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κατσαρού Ελένη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κουγιουμουτζάκης Ιωάννης	Καθηγητής
Νικολακάκης Γιώργος	Καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Καθηγητής
Σταματοπούλου Δέσποινα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Τσαντηρόπουλος Αριστείδης	Επίκουρος Καθηγητής
Τσούρτου Βασιλική	Επίκουρη Καθηγήτρια

ΘΕΣΗ ΜΙΧΕΛΗ

Ακαδημ. έτος 2016–17

Γρηγορίου Χρήστος (χειμερινό εξάμηνο)
Συμεωνίδης Θωμάς (εαρινό εξάμηνο)

Ακαδημ. έτος 2017–18

Γρηγορίου Χρήστος (χειμερινό εξάμηνο)
Βασιλείου Κωνσταντίνος (εαρινό εξάμηνο)

* * *

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ – ΟΜΙΛΙΕΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ Π.Μ.Σ. ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ Φ.Κ.Σ.

Α. «Φιλοσοφία: Γνώση, αξίες, κοινωνία» / «Βιοηθική»
(Αίθουσα Μιχελή)

22 / 11 / 2016

Θεοφάνης Τάσης

Lect., Dept. of Philosophy and Humanities, Freie Univerität Berlin
Ηθική και ειρωνεία: μια ανάγνωση του Jankélévitch

20 / 02 / 2017

Νικόλαος Βρούσαλης

Επίκουρος Καθηγητής, Leiden University
Εκμετάλλευση και κυριαρχία

21 / 02 / 2017

Θεοφάνης Τάσης

Lect., Dept. of Philosophy and Humanities, Freie Univerität Berlin
*Σχεδιάζοντας ένα νέο είδος ηθικής:
από την αυτονομία στην τέχνη του βίου*

22 / 03 / 2017

Sebastian Schmidt

Πανεπιστήμιο Έρλανγκεν – Νυρεμβέργης
*S. Donaldson, W. Kymlicka, “Make It So:
Envisioning a Zoopolitical Revolution”*

23 / 03 / 2017

Sebastian Schmidt

Πανεπιστήμιο Έρλανγκεν – Νυρεμβέργης
P. Hieronymi, “Reflection and Responsibility”

18 / 05 / 2017

Βάσια Τσακίρη

Δρ. Φιλοσοφίας, Goldsmiths College, University of London
Η σωματική μαιευτική στο έργο του Kierkegaard

19 / 05 / 2017

Άννα Ντιντή

Υπ. Διδάκτωρ Φιλοσοφίας Τμήματος Φ.Κ.Σ.
*Φιλοσοφικός διάλογος στη σχολική τάξη:
το σωματικό υπόβαθρο της φιλοσοφίας για παιδιά*

24 / 05 / 2017

Jakubczak Krzysztof
Jagiellonian University
Greek Buddhists in Ancient India

10 / 10 / 2017

Νικόλαος Αυγελής
Ομότιμος Καθηγητής Φιλοσοφίας Α.Π.Θ.
Ο Francis Bacon και η θέση του στην ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας

12 / 10 / 2017

Αλέξανδρος-Φοίβος Μουρελάτος
Prof. Emeritus, University of Texas at Austin
Three critiques of anthropomorphism in early Greek philosophy

28 / 03 / 2018

Παντελής Μπασάκος
Ομότιμος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου
Ιστορία της Ρητορικής

17 / 04 / 2018

Philippe Raynaud
Καθηγητής του Πανεπιστημίου Paris II Panthéon-Assas
Ο Διαφωτισμός κι εμείς

24 / 04 / 2018

Gerhard Ernst
Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Έρλανγκεν – Νυρεμβέργης
The manifold normative foundations of applied ethics

24 / 04 / 2018

Παναγιώτης Ηλιόπουλος
*Ο στωικός σοφός εντός της κοσμοπόλεως:
ατομικότητα και πολιτικός βίος*

25 / 04 / 2018

Gerhard Ernst
Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Έρλανγκεν – Νυρεμβέργης
The manifold metaethical foundations of applied ethics

25 / 04 / 2018

Mary Bovill

Lect. in Language and Philosophy, Παν/μιο Εδιμβούργου
*Philosophy in prisons: critical thinking, community of inquiry
and ontological disturbance*

25 / 04 / 2018

Ειρήνη Φωτεινή Βιλτανιώτη

Χρόνος και αιωνιότητα: από τον Πλάτωνα στον Πορφύριο

25 / 04 / 2018

Βασίλειος Μπετσάκος

Αριστοτελική φυσική φιλοσοφία: μέθοδος

26 / 04 / 2018

Σωτήρης Μητραλέξης

*Από τον Αριστοτέλη στην Ύστερη Αρχαιότητα:
η ανάπλαση της θεωρίας της κινήσεως και του χρόνου
από τον Μάξιμο Ομολογητή*

B. «Πολιτισμός, Παιδεία και Ανθρώπινη Ανάπτυξη»

(Αίθουσα Μιχελή)

05 / 10 / 2016

Christian de Montlibert

Επίτιμος Διδάκτορας του Τμήματος Φ.Κ.Σ.
Trois hypothèses à propos du vote à l'extrême droite en France
(Τρεις υποθέσεις σχετικά με την ψήφο
υπέρ της Άκρας Δεξιάς στη Γαλλία)

06 / 10 2016

Christian de Montlibert

Επίτιμος Διδάκτορας του Τμήματος Φ.Κ.Σ.
*Une sociologie de la pédagogie est-elle possible?
Les besoins en formation*
(Είναι δυνατή μία κοινωνιολογία της παιδαγωγικής;
Οι ανάγκες της κατάρτισης)

01 / 11 / 2016

Κορίννα Χατζηνικολάου

(Επίκουρη Καθηγήτρια Εξελικτικής Ψυχοπαθολογίας,
Τμήμα Επιστημών Προσχολικής Αγωγής και Εκπαίδευσης, ΑΠΘ)
*Η χρήση βιντεοσκοπημένων αλληλεπιδράσεων μητέρας–βρέφους
(Video Interaction Guidance – VIG) στην πρόληψη
και την πρώιμη παρέμβαση*

10 / 05 / 2017

Güncel Önkal

Καθηγητής Maltepe University
*The ontology of the social sciences
and its impact on interdisciplinary debates*

Γ. «Εκπαιδευτική θεωρία, Ιστορία και Πολιτική»

24 / 02 / 2016

Vladimir Boskovic

Postdoctoral Research Fellow, Πανεπιστήμιο του Princeton
*Κοσμοπολίτικοι εθνικισμοί: οι πρώτες περιηγήτριες
της νοτιοανατολικής Ευρώπης*

* * *

ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΩΝ

«Φιλοσοφία και Κοινωνικές Επιστήμες»

(Διεύθυνση: Κώστας Καβουλάκος)

11 / 10 / 2016

Noelle McAfee

*Humanity and the refugee:
another stab at universal human rights*

24 / 10 / 2016

Αλέξανδρος Κιουπκιολής

*Πράξη, συμβάν και η δημιουργία του νέου: πώς εννοεί τον κοινωνικό με-
τασχηματισμό η σύγχρονη πολιτική θεωρία (Zizek, Βαδίου, Καστοριάδης)*

14 / 11 / 2016

Αλίκη Λαβράνου

Η “καθαρότητα” της πολιτικής και η “τραγωδία της ηθικότητας”: παρατηρήσεις για την πολιτική θεωρία του Χέγκελ της περιόδου της Ιένας

05 / 12 / 2016

Στέλιος Γκαδρής

Στη σκιά της κοπερνίκειας στροφής του Kant.
Μικρές καντιανές αντιστροφές: η έννοια του συμβόλου

02 / 03 / 2017

Θωμάς Συμεωνίδης

Η ηθική και η πολιτική στο πλαίσιο της αισθητικής σκέψης
του Jacques Rancière

08 / 05 / 2017

Karen Robertson

Education, judgement, and political agency in Plato, Hegel, and Arendt

15 / 05 / 2017

Έλενα Μαμουλάκη

Μνήμη – Τόπος – Υλικότητα:
Η κοινωνική κατασκευή της ανάμνησης της εξορίας

13 / 11 / 2017

Διονύσης Δρόσος

Ανταγωνισμός και αυθόρμητη ευταξία
στον κλασικό και τον νέο φιλελευθερισμό

01 / 03 / 2018

Σταύρος Τομπάζος

Οι προοπτικές της παγκόσμιας οικονομίας και η Ελλάδα σήμερα

30 / 04 / 2018

Στασινός Σταυριανέας

Συναισθήματα και γνωστικές ικανότητες στην αρχαία φιλοσοφία

07 / 05 / 2018

Αλεξάνδρα Ζαββού

Ζητήματα επιστημολογίας και μεθοδολογίας στη φεμινιστική έρευνα

14 / 05 / 2018

Γιώργος Φουρτούνης

*Θέτοντας τον Ντερριντά μεταξύ Σπινόζα και Ντελέζ:
Μπορεί να υπάρξει η “καθαρή εμμένεια”;*

* * *

ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΑΡΧΑΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

(Διεύθυνση: Χλόη Μπάλλα)

Αίθουσα Μιχελή

10 / 11 / 2016

Ιωάννης Παπαχρήστου

Δρ. Πανεπιστημίου Humboldt

Ο Αμμώνιος Ερμείου περί φαντασμάτων

08 / 12 / 2016

Σταύρος Κουλουμέντας

Δρ. Πανεπιστημίου Cambridge

Ο Σωκράτης και η εγκεφαλοκεντρική θεωρία στον Φαίδωνα

15 / 12 / 2016

Ζαχαρούλα Πετράκη

Πανεπιστήμιο Κρήτης

Σώμα και λόγος στον Φαίδωνα και το Συμπόσιο

* * *

**ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ / ΑΝΟΙΧΤΑ ΜΑΘΗΜΑΤΑ
ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ**

**«Ιατρική και φιλοσοφία στην αρχαιότητα» και
«Τέχνη και δημιουργία στην αρχαία φιλοσοφία»**
(διδάσκουσα: Χλόη Μπάλλα)

22 / 03 / 2018

Σταύρος Κουλουμέντας

Τμήμα ΦΚΣ, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης και η μελέτη των έμβιων όντων

28 / 03 / 2018

Γεωργία Τσουνή

Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Βέρνης
Ο στωικός θεός και η αναλογία κόσμου και τεχνουργήματος

29 / 03 / 2018

Γεωργία Τσουνή

Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Βέρνης
Ιατρική και πολιτική γνώση στα Πολιτικά 3.11

23 / 04 / 2018

Δημήτρης Μποσνάκης

Επικ. Καθηγητής, Τμήμα Ιστορίας – Αρχαιολογίας, Πανεπ. Κρήτης
*Μνημειακές εγκαταστάσεις της λατρείας του Ασκληπιού:
Επίδαυρος – Αθήνα – Κως. Τυπολογικές συγκλίσεις
και αποκλίσεις στην οργάνωση του χώρου*

17 / 05 / 2018

Γιώργος Καζαντζίδης

Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Πατρών
Θάυμα και παράδοξο στο ιπποκρατικό corpus

* * *

ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΩΝ

Εργαστήριο Φιλοσοφικής Έρευνας και Μετάφρασης

(Διεύθυνση: Κ. Καβουλάκος, Τμήμα ΦΚΣ)

Αίθουσα Μιχελή

18 / 02 / 2017

12η Συνάντηση μεταπτυχιακών φοιτητών και υποψηφίων διδασκόντων
Φιλοσοφία, κοινωνική θεωρία και κριτική

24 / 06 / 2017

13η Συνάντηση μεταπτυχιακών φοιτητών και υποψηφίων διδασκόντων
Φιλοσοφία, κοινωνική θεωρία και κριτική

* * *

ΣΥΝΕΔΡΙΑ

Ρέθυμνο, 02 & 03 / 09 / 2016 (Ξενία)

From ancient Greece to the modern curriculum:

Where does philosophy fit?

Τακτική συνάντηση του ευρωπαϊκού δικτύου SOPHIA
(«Φιλοσοφία για παιδιά / Ευρωπαϊκό δίκτυο SOPHIA»)

(Διοργάνωση: Χλόη Μπάλλα)

Ρέθυμνο, 21–23 / 10 / 2016 (Σπίτι του Πολιτισμού)

Βιοηθικά προβλήματα στις επιστήμες της ζωής

9ο Επιστημονικό Συνέδριο / «Retreat»

Εργαστήριο Βιοηθικής Πανεπιστημίου Κρήτης, KEME

(Διοργάνωση: Βούλα Τσινόρεμα)

Ρέθυμνο, 05–08 / 07 / 2017

48th Husserl Circle Meeting: Crete 2017

(Διοργάνωση: Πάνος Θεοδώρου & Φωτεινή Βασιλείου)

Ρέθυμνο, 20–22 / 10 / 2017

**Reflecting on Action Research in an unequal world:
an alternative perspective towards democracy**

Ετήσιο Διεθνές Συνέδριο του Δικτύου

Collaborative Action Research Network (CARN)

(Διοργάνωση: Ελένη Κατσαρού / Πανεπιστήμιο

Κρήτης, CARN και ΕΚΠΑ)

Ρέθυμνο, 09–11 / 11 / 2018 (Σπίτι του Πολιτισμού)

Έκθεση & Διεθνές Συνέδριο

**Women's Press – Women of the Press: Women's Periodicals
and Women Editors in the Ottoman Territories /**

**Γυναίκες του Τύπου – Ο Τύπος των γυναικών: Εκδότριες
και γυναικεία περιοδικά στον οθωμανικό χώρο**

(Διοργάνωση: Κατερίνα Δαλακούρα & Νίκος Βαφέας)

* * *

WORKSHOPS

27–28 / 06 / 2017

Διεθνές workshop για τον Ευθύδημο
Δράση «εκτός των τειχών» (Perleas Mansion, Κάμπος, Χίος)
(Διοργάνωση: Χλόη Μπάλλα)

07 / 07 / 2017

Διεθνές workshop «Consciousness and Intentionality»
Δράση «εκτός των τειχών» (κτήριο Πανεπιστημιακών
Εκδόσεων Κρήτης, Πλάκα, Αθήνα)
(Διοργάνωση: Μαρία Βενιέρη & Αμαλία Τσακίρη)

23 / 09 / 2017

Μεταπτυχιακές έρευνες για το φύλο στην Ιστορία
(Διοργάνωση: Εργαστήριο Μελετών για το Κοινωνικό Φύλο
& ΠΜΣ Πολιτισμός, Παιδεία και Ανθρώπινη Ανάπτυξη)

29–30 / 05 / 2018

Διεθνές workshop «Plato on Sophistic, Eristic, and Antilogic»
(Διοργάνωση: Χλόη Μπάλλα)

* * *

ΣΥΜΠΟΣΙΑ – ΗΜΕΡΙΔΕΣ

30 / 06 / 2017

Ημερίδα «Αισθητική Αντίληψη – Προβλήματα και Προσεγγίσεις»
(Διοργάνωση: Κατερίνα Μπαντινάκη & Φωτεινή Βασιλείου)

* * *

ΣΥΝΕΔΡΙΕΣ ΣΕ ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΝΕΔΡΙΑ

01 / 09 / 2018

Τίτλος Συνεδρίας:
**«The Little Entente of Women (1923–1932):
Political Rights and National Politics in the Balkans»,**

στο 27ο Τραπέζι:
«Collaborations Across Borders: Feminism(s), Nationalism and
Politics in Interwar Balkans – *The Little Entente of Women*»,
του Διεθνούς Συνεδρίου:
«The Campaign for Women’s Suffrage:
National and International Perspectives»,
στο Πανεπιστήμιο Portsmouth, UK,
31η Αυγ. – 1η Σεπτ. 2018
(Οργάνωση: Κατερίνα Δαλακούρα)

* * *

ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΔΙΑΧΥΣΗΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Σεπτέμβριος 2016 – 20 Οκτωβρίου 2016
Βιβλιοθήκη Πανεπιστημίου Κρήτης
ΕΚΘΕΣΗ: «Φιλοσοφία για/με παιδιά» /
«Philosophy for/with Children (P4C/PwC)»
(Διοργάνωση: Χλόη Μπάλλα)

10 / 03 / 2017

Φοιτητικό πολιτιστικό κέντρο «Ξενία», Ρέθυμνο
Παρουσίαση του βιβλίου της Ελένης Κατσαρού,
Εκπαιδευτική έρευνα – δράση
Ομιλητές: Γιώργος Τσιώλης, Αναπλ. Καθηγητής Πανεπ. Κρήτης
Μανόλης Δαφέρμος, Αναπλ. Καθηγητής Πανεπ. Κρήτης
Βασίλης Τσάφος, Αναπληρωτής Καθηγητής ΕΚΠΑ

05–07 / 05 / 2017

Πνευματικό Κέντρο Ζαρού Ηρακλείου
1η Συνάντηση Φιλοσόφων Κοινωνικών Επιστημόνων
και Συνοδοιπόρων (ΣΦΗΚΕΣ)
(Διοργάνωση: Μαρία Βενιέρη, Γιώργος Νικολακάκης,
Άρης Τσαντηρόπουλος, Κατερίνα Μπαντινάκη, Χλόη Μπάλλα)

27–28 / 05 / 2017

Επιστημονική Συνάντηση «Το Νερό»
Πνευματικό Κέντρο Ζαρού
(Διοργάνωση: Γιώργος Νικολακάκης & Σπύρος Τέγος)

14 / 12 / 2017

Βιβλιοθήκη Πανεπιστημίου Κρήτης
Εκδήλωση μνήμης για τον Γάλλο ανθρωπολόγο – αρχαιολόγο
Serge Collet (1950–2016)
(Διοργάνωση: Άρης Τσαντηρόπουλος)

20–22 / 04 / 2018

Γερακάρι Ρεθύμνου
2η Συνάντηση Φιλοσόφων Κοινωνικών Επιστημόνων
και Συνοδοιπόρων (ΣΦΗΚΕΣ)
(Διοργάνωση: Μαρία Βενιέρη, Γιώργος Νικολακάκης,
Άρης Τσαντηρόπουλος, Κατερίνα Μπαντινάκη, Χλόη Μπάλλα)

08 / 06 / 2017

Αθήνα, Βιβλιοθήκη ΓΓΙΦ
Παρουσίαση του βιβλίου των Γλαύκης Γκότση,
Ανδρονίκης Διαλέτη και Ελένης Φουρναράκη (επιμ.),
Το φύλο στην Ιστορία.
Ομιλήτριες: Κατερίνα Δαλακούρα, Αναπλ. Καθηγήτρια Παν. Κρήτης
Άννα Μιχοπούλου, Ιστορικός – ερευνήτρια
Μαρία Ρεπούση, Καθηγήτρια ΑΠΘ
Εύη Σπαθάρα, Στέλεχος ΓΓΙΦ

13 / 03 / 2018

«Ξενία», Ρέθυμνο
Παρουσίαση του βιβλίου του Célestin Freinet, *Θεσμική
και κριτική παιδαγωγική*, επιμ. Δέσποινα Καρακατσάνη,
Σοφία Λάχλου και Χαράλαμπος Μπαλτάς.
Ομιλητές/τριες: Κατερίνα Δαλακούρα (Παν. Κρήτης),
Νίκος Βαφέας (Παν. Κρήτης), Δέσποινα Καρακατσάνη
(Παν. Πελοποννήσου) και Ιωάννης Μαρκαντές
(Πειραματικό Γυμνάσιο Παν. Κρήτης).
(Οργάνωση: Τμήμα ΦΚΣ, Πειραματικό Γυμνάσιο Ρεθύμνου,
παιδαγωγική ομάδα «Το σκασιαρχείο»)

24 / 05 / 2018

Βιβλιοπωλείο «Αναλόγιο», Ηράκλειο
Παρουσίαση του βιβλίου του Δημήτρη Αλεξάκη,

John Dewey, Πειραματισμός & Δημοκρατία
Ομιλητές: Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αναπλ. Καθηγητής
Φιλοσοφίας· Γιώργος Πολάκης, εκπαιδευτικός

* * *

ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΣΕΙΡΑ

Το φύλο στην Ιστορία, εκδόσεις Gutenberg, 2017
Επιμελήτριες: Έφη Αβδελά, Κατερίνα Δαλακούρα,
Ελένη Φουρναράκη

* * *

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

Ακαδ. έτος 2016–17

Γιαννούτσος Εμμανουήλ

Ακαδ. έτος 2017–18

Παπαδαμιανός Χαράλαμπος
Σπυριδάκης Κωνσταντίνος
Αναγνωστοπούλου Χρυσούλα

ΕΠΙΤΙΜΟΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑΣ

11 / 10 / 2017

Τελετή Αναγόρευσης του κ. Αλέξανδρου-Φοίβου Μουρελάτου
σε Επίτιμο Διδάκτορα του Πανεπιστημίου Κρήτης, στο Ρέθυμνο.

€

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

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/ονόματα του/των συγγραφέα/ων, στη δε τελευταία σελίδα το όνομα, ο τίτλος, η ιδιότητα, και η ταχυδρομική και ηλεκτρονική διεύθυνσή του/τους.
- *Σημειώσεις*: είναι υποσελίδες με συνεχή αρίθμηση. Σημείωση που αναφέρεται στον τίτλο της μελέτης διακρίνεται με αστερίσκο. Ευχαριστίες, ειδικές συντομογραφίες, πηγές κειμένων κ.λπ. αναγράφονται στην πρώτη σημείωση.

- *Έκταση*: κείμενο και υποσημειώσεις δεν ξεπερνούν κατά κανόνα τις 8.000 λέξεις.

- *Γενική βιβλιογραφία*: περιλαμβάνεται στο τέλος του κειμένου (βλ. παρακάτω, 3). 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 στην αγγλική γλώσσα.

2. Βιβλιογραφικές παραπομπές

Περιλαμβάνονται

(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 (ό.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 ΝΕΧΑΜΑΣ 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 ΚΛΕΤΟΡΙΑΔΗΣ 2001, 33–49· βλ. επίσης DERRIDA 1990, 82–87· ΚΟΥΡÉ 1990, 83.

Πολλαπλές αναφορές στον ίδιο συγγραφέα ή έργο

¹ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ 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 MATRAVERS κ.ά. (επιμ.) 2001, 403.

Για πηγές που χρησιμοποιούνται συχνά επιτρέπεται η χρήση ειδικών συντομογραφιών που αναλύονται στην πρώτη υποσημείωση.

3. Γενική βιβλιογραφία

Στο τέλος της μελέτης παρέχεται αναλυτικός βιβλιογραφικός κατάλογος όλων των έργων που αναφέρονται στο κείμενο. Ακολουθεί αλφαβητική σειρά κατά συγγραφέα (ελληνικό & λατινικό αλφάβητο) και χρονολογική σειρά για τα έργα του/της ίδιου/ας συγγραφέα. Τα αρχαία και μεσαιωνικά κείμενα καταχωρίζονται στο όνομα του εκδότη τους, όταν κρίνεται σκόπιμο.

Οι βιβλιογραφικές συντομογραφίες ακολουθούν κάποιον από τους διεθνώς γνωστούς πίνακες σε ειδικά περιοδικά (π.χ. *L'année philologique*, *Archäologischer Anzeiger*, *Dumbarton Oaks Papers*, *International Philosophical Bibliography* κ.λπ.). Οι συντομογραφίες ελληνικών τίτλων δίδονται στα ελληνικά.

Παραδείγματα

Βιβλίο με ένα συγγραφέα

MORRIS, I. 1997. *Ταφικά τελετουργικά έθιμα και κοινωνική δομή στην κλασική αρχαιότητα*, μτφρ. Κ. Μαντέλη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

- Βιβλίο με δύο και άνω συγγραφείς
KAZHDAN, A. και CONSTABLE, G. 1982. *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Βιβλίο με εκδότη ή επιμελητή(ές)
CARDEN, R. (έκδ.) 1974. *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary* (Texte und Kommentare, 7). Βερολίνο και Νέα Υόρκη: de Gruyter.
MATRAVERS, D., PIKE, J. και WARBURTON, N. (επιμ.) 2001. *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*. Λονδίνο: Routledge.
- Βιβλίο συλλογικό χωρίς συγγραφέα
Λοιβή: *Εις μνήμην Ανδρέα Γ. Καλοκαιρινού*. Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 1994.
Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου, «Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση», Αθήνα 15–17 Σεπτεμβρίου 1988. Αθήνα: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / ΕΙΕ, 1989.
- Βιβλίο σε σειρά
ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Χ. 1997. *Ιερό της Νύμφης: Μελανόμορφες λουτροφόροι* (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, 60). Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Βιβλίο σε δεύτερη κ.λπ. έκδοση
VAN INWAGEN, P. 2001. *Metaphysics*. Boulder, Conn.: Westview Press.
PEDLEY, J. G. 1997. *Greek Art and Archaeology*. Αναθ. έκδοση. Νέα Υόρκη: Abrams.
- Πολύτομο έργο
HAMMOND, N. G. L. 1972. *A History of Macedonia, 1. Historical Geography and Prehistory*. Οξφόρδη: Clarendon.
HAMMOND, N. G. L. και G. T. GRIFFITH 1979. *A History of Macedonia, 2. 550–336 B.C.* Οξφόρδη: Clarendon.
PLAMENATZ, J. 1963. *Man and Society*. 2 τόμοι. Λονδίνο: Longman.
- Κεφάλαιο σε συλλογικό τόμο (επιμ.)
CARR, A. W. 1995. Originality and the Icon. Στο: A. R. LITTLEWOOD (επιμ.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*. Οξφόρδη: Oxbow, 115–24.
- Άρθρο σε περιοδικό
ΤΣΟΥΓΝΑ-ΜΚΚΙΡΑΝΗ, Β. 1999. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και το πρόβλημα των άλλων νόων. *Δευκαλίων* 17: 67–84.
- Λήμμα (σε λεξικό, εγκυκλοπαίδεια, κ.λπ.)
BOULNOIS, O. 2002. Analogie. Στο: C. GAUVARD, A. DE LIBERA και M. ZINK (επιμ.), *Dictionnaire du Moyen Âge*. Παρίσι: PUF, 52–54.
WESSEL, K. 1970. Jonas. *RbK*, 3: 647–55.
- Δημοσίευση στο διαδίκτυο
MARCHAND, J. 1999. *Feudalism and Knighthood* (<<http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html>>, 29.10.2002).

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

1. *Preparation*

a. All submissions must be accompanied by a short *abstract* in English of about 400 words.

b. All manuscripts must be typed (in 12 font size), double-spaced, with ample margins. Italicize words that are to be set in italics; please be consistent. For Greek a Unicode font must be used.

c. *Notes* must be footnotes numbered in a consecutive series (1, 2, 3, ...). An asterisk (*) may be used for a footnote attached to the title of the paper.

Acknowledgments, special abbreviations, sources of texts etc. should be placed in the first footnote.

d. Spell out numbers up to ten, unless the reference is to specific quantities (as in 4 cm etc.). Elide pairs of numbers other than teens (except in pageheads and in headnotes to sections of commentary): thus 23–9, 130–9, 211–18.

e. The length of an article should be approximately 8,000 words (text and footnotes, but excluding bibliography).

f. *Classical works*. You may use abbreviated classical author names and titles in the footnotes. Please use those listed in the most recent editions of the *Oxford Latin Dictionary*, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*; if an abbreviation of an author or

text is not available there use that of the *Oxford Classical Dictionary*.

Editions of classical authors need not normally be specified. Authors are expected to use standard editions, e.g. Oxford, Teubner, Budé or Loeb.

Editions and modern translations need to be specified in case of long-quotations in the text. In such cases editions and translations need to be specified in a footnote after the first quotation, e.g. all Greek quotations and English translations are taken from David Kovacs' Loeb edition.

g. *Illustrations*. Images may be submitted as either black and white photos or as digital files (.tiff or high quality .jpg) at least 300 dpi. Authors are responsible for obtaining permissions for illustrations. For all illustrations, please supply approximate placement by coding in arrow brackets at the appropriate point in your manuscript.

Captions, if desired, should also be supplied (e.g., Figure 2. Medea knocks at the palace door).

2. *Bibliography & Bibliographical References*

Since 2003 *Ariadne* has used an author-date style citation in articles and footnotes, keyed to a bibliography. Names of authors must be in small capitals both in footnotes and general bibliography. More specifically:

1. Each article must be accompanied by a Bibliography (of works cited only) printed in the end of the article. The Bibliography must contain full bibliographic information about any modern book or article referred to in the article.

2. In the Bibliography, list books by author, date, title, place of publication and publisher in that order:

FEENEY, D. C. 1991. *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press.

3. Do not use abbreviations except for ed., eds, 2nd, 3rd and tr.

4. List articles in the Bibliography using the following format:

SEGAL, C. 1974. The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach. *CW* 67: 205–12.

5. Abbreviate journal titles as in one of the internationally standard lists published in standard reference works according to discipline (*L'année philologique*, *Dumbarton Oaks Papers*, *International Philosophical Bibliography* etc.).

6. Within the text of the articles and footnotes, items in the Bibliography should be referred to by the last name of the author, date, comma, and inclusive page numbers. No mark of punctuation should separate author and date. Do not use p., pp., f. or ff.

E.g. ²⁹ SEGAL 1974, 210.

7. Simple bibliographical references may be inserted directly in the text in parentheses, thereby, avoiding the use of numerous short footnotes:

Segal (1974, 210) suggests ...

Style of Reference in Bibliography

- | | |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Book | <p>ROSS, D. O., Jr. 1987. <i>Virgil's Elements: Physics and Poetry in the Georgics</i>. Princeton: Princeton University Press.</p> <p>KAZHDAN, A. and CONSTABLE, G. 1982. <i>People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies</i>. Washington, DC: Dumbarton Oaks.</p> <p>MATRAVERS, D., PIKE, J. and WARBURTON, N. (eds) 2001. <i>Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill</i>. London: Routledge.</p> |
| Chapter in a book | <p>FRANKO, G. F. 2001. Plautus and Roman New Comedy. In: S. O'BRYHIM (ed.), <i>Greek and Roman Comedy: Translations and Interpretations of Four Representative Plays</i>. Austin: University of Texas Press, 147–239.</p> <p>FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. 1982. Sobre forma y contenido de <i>Los Trabajos y Los Dias</i>. In: F. R. ADRADOS et al. (eds), <i>Estudios de Forma y Contenido sobre los Géneros Literarios griegos</i>. Cáceres: Universidad de Extremadura, 9–29. [Et al. is used only for four or more authors.]</p> |

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

- Critical editions/
commentaries CARDEN, R. (ed.) 1974. *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary* (Texte und Kommentare, 7). Berlin and New York: de Gruyter.
- Journal BROWN, A. L. 1984. Eumenides in Greek Tragedy. *CQ* 34: 260–81.
- Dictionary/
encyclopaedia
entry WESSEL, K. 1970. Jonas. *RbK*, 3: 647–55.
- Electronic
publication MARCHAND, J. 1999. *Feudalism and Knighthood* (<<http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html>>, 29.10.2002).

