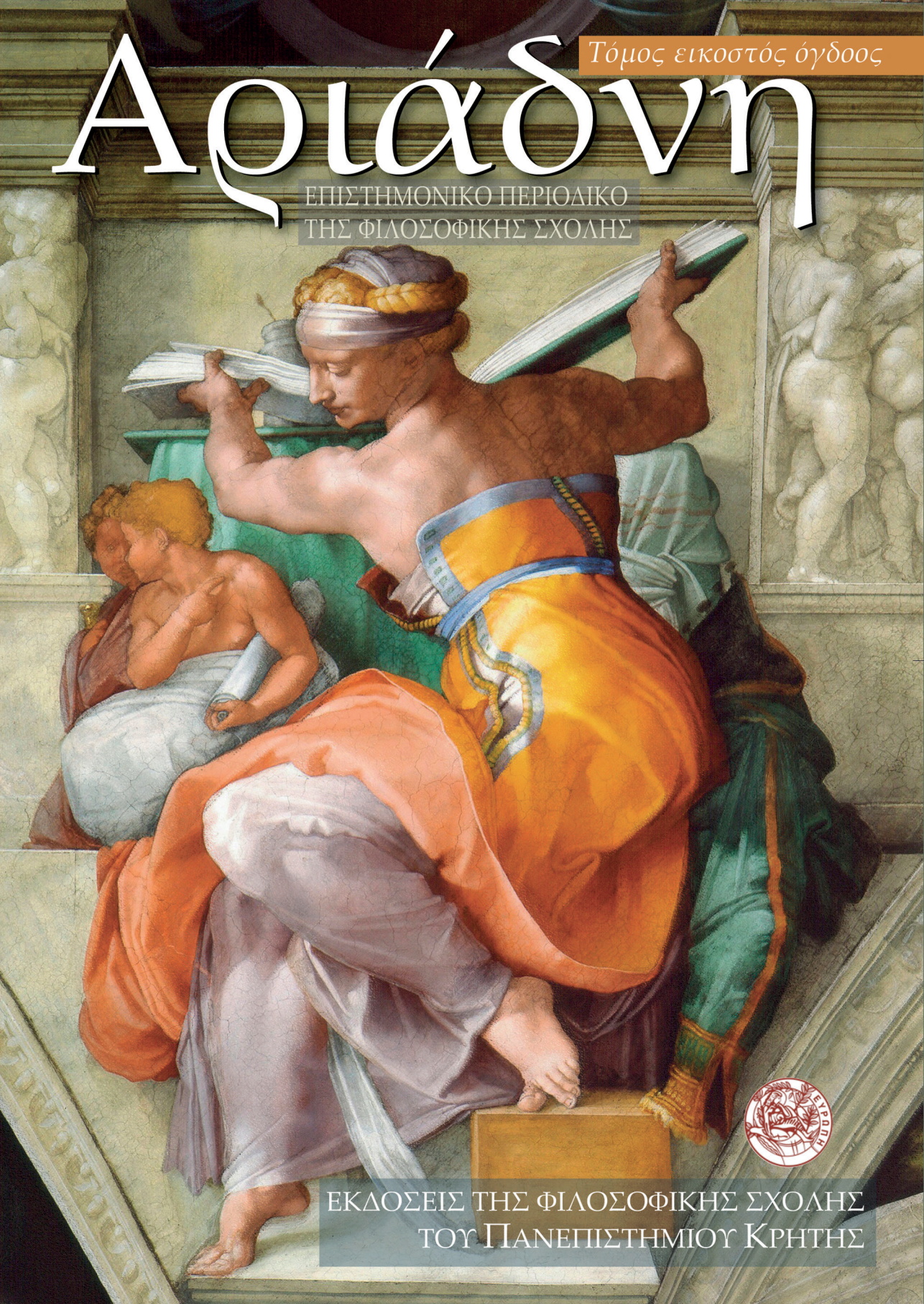


Αριάδνη

Τόμος εικοστός όγδοος

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 Faculty of Philosophy
of the University of Crete

Τ Ο Μ Ο Σ
ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΟΓΔΟΣ

Volume 28

2021 – 2022

Εξώφυλλο: Michelangelo Buonarroti, «Λίβυα Σίβυλλα» (Sibilla Libica), περ. 1511.
Cappella Sistina, Musei Vaticani, Ρώμη.

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

T. 28 (2021–2022)

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
ΓΡΑΦΟΤΕΧΝΙΚΗ ΚΡΗΤΗΣ Α.Ε.Ε. (*info@grafotehnikiki.gr*)
3ο χλμ. Ρεθύμνου – Χανίων, 741 00 Ρέθυμνο
τηλ. 28310–22223, 28310–52519

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ

ΑΡΙΑΔΝΗ



ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ
*Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής
Καθηγήτρια Τμήματος Φιλοσοφικών
& Κοινωνικών Σπουδών*

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΝΑΤΣΙΝΑ
*Επίκουρος Καθηγήτρια
Τμήματος Φιλολογίας*

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΖΕΗ
*Επίκουρος Καθηγήτρια
Τμήματος Ιστορίας
& Αρχαιολογίας*

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ
*Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Τμήματος Φιλοσοφικών
& Κοινωνικών Σπουδών*

*Η έκδοση χρηματοδοτείται
από το Κληροδότημα
ΙΩΑΝΝΑΣ ΣΦΑΚΙΑΝΑΚΗ
στη Φιλοσοφική Σχολή του
Πανεπιστημίου Κρήτης*

EDITORIAL BOARD

ARIADNE
ACADEMIC JOURNAL of the
FACULTY OF PHILOSOPHY



STAVROYLA TSINOREMA
*Dean of the Faculty of Philosophy
Professor, Department of Philosophy
& Social Studies*

ANASTASIA NATSINA
*Assistant Professor,
Department of Philology*

ELEFThERIA ZEI
*Assistant Professor,
Department of History
& Archaeology*

CHLOE BALLA
*Associate Professor,
Department of Philosophy
& Social Studies*

*The publication of ARIADNE
is sponsored by the endowment
IOANNA SFAKIANAKI
granted to the Faculty of Philosophy
of the University of Crete*

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, και 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 βιβλιοκρισίες, βιβλιοκριτικά άρθρα και αναφορές σε σημαντικά γεγονότα, επίκαιρους προβληματισμούς και εξελίξεις στα σχετικά επιστημονικά πεδία.

Όροι υποβολής εργασιών προς κρίση

Οι εργασίες που υποβάλλονται προς κρίση κατατίθενται σε ηλεκτρονική μορφή (MS Word και PDF), συνοδευόμενες από σύντομο βιογραφικό σημείωμα, στη Γραμματεία της Κοσμητείας της Φιλοσοφικής Σχολής, στη διεύθυνση deanphil_sec@uoc.gr. Η Συντακτική Επιτροπή δεν δέχεται εργασίες οι

οποίες έχουν υποβληθεί συγχρόνως σε άλλα 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/τις 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/στις 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 συγγραφείς» στο τέλος του τόμου.

Ariadne

Scholarly Journal published annually
by the Faculty 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 Faculty of Philosophy of the University of Crete: Classical Studies, Byzantine Studies, Modern Greek Philology, Linguistics, History, Archaeology, History of Art, Philosophy, Pedagogics, Sociology, Anthropology, Psychology, Musicology, Drama and Cinema studies.

Original articles, book reviews and review articles are submitted in electronic form (MS Word and PDF) by email to the Secretariat of the Faculty of Philosophy: *deanphil_sec@uoc.gr*.

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

The Editorial Board does not accept papers, book reviews or review articles that have been simultaneously submitted to other journals.

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

Ariadne follows a strict anonymous reviewing policy: the Editorial Board sends anonymized submissions to re-

viewers who also remain anonymous. The review process does not exceed the period of six months maximum.

The Editorial Board 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 Editorial Board 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

Stavroula Oikonomou

- Βοιωτικά μνημεία πεσόντων ἐν πολέμῳ (*Περίληψη*) 17
Boeotian Monuments for the Fallen Warriors 17

Vasileios Dimoglidis

- Οι λατινικές μεταφράσεις του προομίου (στ.1–18) των *Φαινομένων*
του Αράτου. Ζητήματα πρόσληψης και ερμηνείας (*Περίληψη*) 41
The Latin Translations of the Prooemium (ll.1–18)
of Aratus' *Phaenomena*. Reception and Interpretation 41

Ελένη Μ. Νικολιδάκη

- Dolphins in Oppian's *Halieutica*:
A Case of Their Behavioral Description(?) (*Abstract*) 57
Τα δελφίνια στα *Άλιευτικά* του Οππιανού.
Μια περίπτωση συμπεριφοριστικής περιγραφής τους(;) 57

Κωνσταντίνος Λαπαρίδης

- Substance and Essence: The Constitution of *Quidditas* from
the Composition of Matter and Form in Thomas Aquinas (*Abstract*) .. 81
Υπόσταση και ουσία: Η συγκρότηση της «τινότητας» (*quidditas*)
από τη σύνθεση ύλης και μορφής στον Θωμά Ακινάτη 81

Κωνσταντίνος Μουστάκας

- Joseph Bryennios on the Population of Constantinople
in the Fifteenth Century (*Abstract*) 101
Η αναφορά του Ιωσήφ Βρυέννιου για τον πληθυσμό
της Κωνσταντινούπολης του 15ου αιώνα 101

Panayiota Mini

- Η Οκτωβριανή Επανάσταση στον σοβιετικό κινηματογράφο
της δεκαετίας του 1930: Αφηγηματική δομή και η λατρεία
της προσωπικότητας του Στάλιν (*Περίληψη*) 109
- The October Revolution in Soviet Cinema of the 1930s:
Narrative Structure and the Stalin Cult 109

Φιλήμων Παιονίδης

- On the Origins of Greek Fascist Theory (*Abstract*) 127
- Οι απαρχές της θεωρίας του ελληνικού φασισμού 127

Δήμητρα Δημητρίου

- Dido/Elissa*: Female Mythopoetics
in the Work of Magdalena Zira (*Abstract*) 147
- Διδώ/Ελίσα*: Γυναικεία μυθοποιητική
στο έργο της Μαγδαλένας Ζήρα 147

Στέλιος Γκαδρής

- Philosophizing With Children.
What Does It Mean to Think About Abstract Concepts? (*Abstract*) ... 163
- Φιλοσοφώντας με παιδιά:
Τι σημαίνει σκέφτομαι γύρω από αφηρημένες έννοιες; 163



Παρέμβαση / Intervention

Σταυρούλα Τσινόρεμα

- The Impact of Research in the Humanities (*Abstract*) 187
- Η απήχηση της έρευνας στις ανθρωπιστικές επιστήμες 187



Κριτική παρουσίαση / Review

Κατερίνα Κόπακα

- Στυλιανός Ελευθερίου Αλεξίου:
Ο αρχαιολόγος της γνώσης (1921 – 2013) 201



Βιβλιοκρισίες / Book Reviews

Manolis Spanakis

- Michele R. Cataudella, *Ritorno alla Flat Tax: Un itinerario di Atene antica fra VII e IV secolo?* *Giornale italiano di filologia / Bibliotheca*, 25. Turnhout: Brepols, 2021 214

Αλεξάνδρα Ροζοκόκη

- Michael von Albrecht, *Ad scriptores Latinos: Epistulae et colloquia / Cari classici: Lettere e dialoghi*. Traduzione poetica e prefazione di Aldo Setaioli. *Calligraphia*, 24 (nuova serie). Perugia: Graphe.it, 2022 219



Τελετή Αναγόρευσης Επίτιμου Διδάκτορα Honorary Doctorate Award Ceremony

- Conferral of Honorary Doctorate on Professor Gregory Nagy
(Dec. 3, 2021, 6 pm) 225
- George Kossioris
Welcoming Address to the Honorand 226
- Stavroula Tsinorema
Welcoming Address to the Honorand 227
- Lucia Athanassaki
Presentation of the Honorand's Contribution
to Scholarship and Society 229
- Γιώργης Καρατζής
Ωδή στον Γρηγόρη Ναζ 235
Ode to GREGORY NAGY (by George Karatzis)
Engl. transl. Costas Apostolakis and Rosemary Tzanaki 236

Βασίλης Σκουλάς	
Ριζιτικό και μαντινάδες	237
Rizitiko and Mantinades (Vasilis Skoulas singing)	
Engl. transl. Costas Apostolakis and Rosemary Tzanaki	237

(Response by the Honorand)

Gregory Nagy	
Thinking About Heracles, ‘Dactyl’ On Mt. Ida	238



In Memoriam

Κατερίνα Κόπακα	
Αποχαιρετισμός στον Νικόλα Φαράκλα (1939 – 2021)	249
Παυλίνα Καραναστάση	
Αποχαιρετισμός στον Θανάση Καλπαξή (1944 – 2021)	253
Αθηνά Καβουλάκη	
Michael Inwood (1944 – 2021)	257



Βραβεύσεις / Awards – Υποτροφίες / Scholarships

Βραβεύσεις / Awards	262
Υποτροφία / Scholarship	264



Οδηγίες προς Συγγραφείς / Guidelines for Contributors

Οδηγίες προς Συγγραφείς	266
Guidelines for Contributors	269

APOPA

ARTICLES

Boeotian Monuments for the Fallen Warriors*

Stavroula Oikonomou

Περίληψη_ Σταυρούλα Οικονόμου | Βοιωτικά μνημεία πεσόντων *έν πολέμωι*

Η περιοχή της αρχαίας Βοιωτίας υπήρξε θέατρο πολεμικών συγκρούσεων, τόσο μεταξύ ελληνικών πόλεων και ξένων εισβολέων, όσο και ελληνικών αντίπαλων δυνάμεων. Όπως και σε άλλες περιοχές, έτσι και στις βοιωτικές πόλεις έχουν εντοπιστεί ταφικά μνημεία, λίγα δημόσια και περισσότερα ιδιωτικά, προς τιμήν των πολεμιστών που σκοτώθηκαν στη μάχη. Εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι απουσιάζουν, σχεδόν πλήρως, μνημεία που σχετίζονται με τους Περσικούς Πολέμους.

Κατάλογοι πεσόντων, δηλαδή κατάλογοι με ονόματα νεκρών από μία συγκεκριμένη μάχη, έχουν εντοπιστεί στη Βοιωτία, ενώ δημόσιος κοινός τάφος πεσόντων έχει ανασκαφεί στην Τανάγρα για τους νεκρούς της μάχης στο Δήλιον (424 π.Χ.). Μολονότι τα βοιωτικά ιδιωτικά μνημεία δεν παρουσιάζουν στιλιστικές αποκλίσεις από τις τάσεις της κάθε περιόδου, από τη Βοιωτία προέρχεται μια σειρά εγχάρακτων στηλών, γνωστές στη βιβλιογραφία ως «μαύρες στήλες», οι οποίες συνιστούν τοπική πρωτοτυπία. Η εικόνα του πολεμιστή, συνηθέστερα του οπλίτη, κοσμεί τις βοιωτικές στήλες των πεσόντων, ενώ απουσιάζουν, απ' όσο γνωρίζουμε ως σήμερα, άλλες σκηνές, οι οποίες απαντούν συχνά για παράδειγμα σε μνημεία της Αττικής, όπως σκηνές μάχης και οικογενειακές.

Εξετάζονται δημοσιευμένα μνημεία από τη Θήβα, τις Θεσπίες, την Τανάγρα, τις Πλαταιές, και αλλού, τα οποία χρονολογούνται από τους ύστερους αρχαϊκούς έως και τους κλασικούς χρόνους.

FALLEN WARRIORS in ancient Greece were buried either *in situ*, i.e. at the battlefield, or at a nearby location, or they were taken back to their homeland for interment. The choice of the burial place is considered by some scholars to be a political issue¹ and not a practical one. However, it is very possible that *in situ* burials, at least initially, were motivated by the practicalities the armies who operated far from home were facing. Besides, as Pritchett² rightly notes, differences in the choice of burial place can be observed not only between different cities but also

* I would like to extend my many thanks to the members of the Scientific Committee of *Ariadne* Journal for including my paper in the volume at hand. My sincere thanks to my post-doc research advisor, Associate Professor of Ancient History at Aristotle University of Thessaloniki, Yannis Xydopoulos, for his encouragement and support. Special thanks to the Head of the Ephorate of Antiquities of Boeotia, Alexandra Harami, for the permission to use images of Boeotian stelae, as well as to the exceptional colleagues of the same Ephorate, E. Kourouni and G. Psarou, for all their kind help.

¹ See Low 2006, 85 and 93. For van Wees (2006, 132–33) the innovation heralded by the Athenians with the creation of the *demosion sema* is the abolition of the practice to exclude prominent warriors from *in situ* burials and the public burial of all the fallen warriors.

² Pritchett 1985, 251.

within the same city, depending each time on the case. Gradually, especially after the first phase of the Persian wars, one can observe the occurrence of particular burial rituals in a number of cities, as well as the existence of specific legislations.³

The evidence emerging from the archaeological research in the locations of the great battles as well as in the cemeteries, confirm the information provided to us by Thucydides in his Epitaph [2.43,2-3], that the fallen warriors are buried in state monuments featuring stelae that bear their names. This custom is not confined to the Athenian Kerameikos⁴ but seems to apply to many cities, even though the descriptions of the monuments we find in the texts are brief and not really enlightening. The repatriation of the dead and, most importantly, the common burials, resulted in the necessity to create burial places in the form of either separate cemeteries or distinct sections within the existing ones.⁵ One may assume that such places were established in many cities; however these are identified with certainty in Athens, Sparta (for the kings) and in Thespieae, while there are strong indications of their existence also in Thebes.⁶

In the literary sources one can find special references to individual burials; however, these usually are mentioned with regard to the protagonists of the battles, such as Leonidas or Mardonios, and very rarely for other warriors. For example, Herodotus refers to the Athenian Hermolykos, son of Euthoinos and a renowned *pankration* athlete, because he stood out at the battle of Mycale (479 BC). The historian states that Hermolykos was later killed in the war between Athens and Karystos and that his grave is found in Geraestos of Euboea [9.105].

The monuments of Boeotia

The historical setting

At the end of the Geometric period, new settlements were created in the region of Boeotia, such as Thespieae, for example. Some gradually developed into prospering cities, a process that appears to have been completed during the Archaic period,

³ We are familiar, among others, with the laws of Athens, of the Labyades phratry of Delphi and Kea (see Kurtz and Boardman 1994, 189 ff.; Humphreys 1980, 99; Garland 2005, 123; Rhodes and Osborne 2003, 2–12, no.1). The laws of Athens ascribed to Solon (beginning of 6th century BC) are the earliest we know, and they are mentioned by Demosthenes, Cicero and Plutarch. It is thought that they were influenced by the burial legislation of Epimenides for Phaistos, see Garland 1989, 3. See in contrast Stears 2000, 47 who dates the legislation approximately to 480 BC claiming that Demetrios Phalireus used it as a guide to author his own law in order to restrict the hyperbole of the burial monuments of the 4th century BC. The island of Thassos also offers information on burial legislation through the inscription 1032 that dates in the end of 5th – beginning of 4th c. BC. See Pouilloux 1954, 373. See also Bosnakis 2020, 24–27; 191; Oikonomou in press.

⁴ For the Athenian burial customs see Arrington 2011; Carroll and Rempel 2011; Barringer 2014; Arrington 2015.

⁵ Oikonomou 2013.

⁶ For a detailed analysis of the subject see Oikonomou 2012, esp. chapter *Polyandria*.

as indicated by the rich findings in cemeteries of eastern and central Boeotia.⁷ The Boeotian cities were probably organised into a type of loose federation already in the 6th century BC,⁸ which subsequently evolved into the institution of the Boeotian League, as we know it during the late Classical and Hellenistic times. According to the Oxyrhynchus Historian, at the end of the 5th century BC, Boeotia was divided in eleven sections, each of which provided a *boeotarch* to the confederation of cities. Thebes and Thespieae contributed two *boeotarchs* each, as both of those cities controlled two large parts of Boeotia.⁹ Unlike many other Greek cities, the Boeotian ones did not experience the rule of tyranny,¹⁰ but it seems that the attitude of Thebes, which aimed to achieve a prominent and leadership role in the federation, was causing rivalries and conflicts among Boeotians.

Thebes, which according to myth was founded by Kadmos, was an important prehistoric city in ceaseless competition with Orchomenos over the control of Boeotia.¹¹ From the end of the 6th c. BC it maintained a hostile relationship with neighbouring Athens, as in 506 BC the Thebans – joined by the Chalcidians – unsuccessfully invaded Attica. After all, as mentioned by Herodotus, the Thebans had supported financially Peisistratus' ascent to power. Athens, on the other hand, stood by the side of the Plataeans and, after the victorious clash with the Thebans, granted to Plataea territories south of the Asopos river, an area belonging to Thebes [Hdt. 6.108]. During the first phase of the Persian Wars, Thebes, despite being affiliated to the Medes,¹² did not become entangled in a military conflict; during the second phase, its 400 hoplites, who Leonidas forced to guard the pass of Thermopylae along with the Spartans and the Thespians, surrendered to the Persians. Many of them were executed by the Persians, while others were stigmatised as slaves to the King [Hdt. 7.222,1 and 233].¹³ After the battle of Plataea, the Greek cities besieged Thebes as it had provided cover for the retreating Persians,

⁷ Schachter 2016, 7.

⁸ Demakopoulou and Konsola (1998, 13) place the first formation of the federation around 520 BC. Schachter (2016, 17) notes that the Boeotians shared common traits, such as the dialect and the worship of certain gods. See also Aravantinos 2010, 145–52.

⁹ Larsen 1968, 26–36. About the inconsistencies in city and area names occurring in the ancient text see Schachter 2016, 52–54. The institution of the *boeotarchos* is confirmed by Herodotus [9.15,1], who informs us that they led the army of Mardonios from Megara to south Boeotia. Schachter (2016, 63) regards the “Catalogue of Ships” in *Iliad*, where 7 Boeotian captains are mentioned, as the earliest source concerning the organization of Boeotia. He also adds that the number seven keeps reappearing when we read of the *boeotarchoi* of the Classical and Hellenistic periods. See also Bosnakis 2013, 25–26.

¹⁰ Schachter 2016, 18.

¹¹ Demakopoulou and Konsola 1998, 13.

¹² Pausanias [IX, 6.1-2] writes that the Theban citizens were not to blame for the alliance with Persia, because at the time they were ruled by oligarchs. Demakopoulou and Konsola (1998, 14) note that the Thebans probably formed this alliance due to their rivalry with the Athenians, in the belief that the Persians would help them maintain the unity of their federation.

¹³ See the interesting, though unsupported, theory of Schachter (2016, 206) who deems that Leonidas kept the 400 Thebans not as prisoners, but because they were very well trained in

without succeeding in breaching the city's walls. However, they destroyed all of the unfortified villages outside the walls and executed the principal authorities on the accusation of *medism*, who were handed over to the besiegers by their fellow citizens in order to save the city [Hdt. 9.86–88]. Thebes was deprived of the hegemony over the federation and also of territories which were allotted to other Boeotian cities. After the battle of Tanagra (458/457 BC), the Thebans turned to Sparta and they remained its allies until the end of the Peloponnesian War. Besides, after the victory of the Athenians at Oenophyta (457 BC) [Thuc. 1.107,4–108,2], the Boeotian League was controlled by Athens up until the battle of Koroneia (446 BC), when Thebes regained the leadership of the League with Spartan support.¹⁴ Even though after the end of the Peloponnesian War the Thebans wished for the defeated Athenians to be met with extreme brutality, in 403 BC democratic Thebans supported like-minded Athenians against Lysander [Xen. 2.4,2]. In the 4th c. BC, the anti-Laconian politics adopted by Thebes will result in the battle of Haliartos (395 BC), where, along with the Athenians as their allies, the Thebans prevailed over the Spartans of Lysander, who was killed in battle [Xen. 3.5,6–5,25]. After 386 BC – when the King's Peace was promulgated – the Boeotian League was dissolved at the request of the Spartans and in accordance with the terms of the aforementioned peace treaty. Between 382 and 379 BC, a Spartan guard was stationed at the city of Thebes; in 377 BC, Boeotia joined the Second Athenian League and the Boeotian League was re-established. The Laconian threat will be expunged in 371 BC, after the victorious outcome of the battle of Leuctra in favour of the Thebans, a battle which proved to be the most powerful blow against the Spartan army [Xen. 6.4,4–15] and which propelled Thebes to the height of its hegemony, to the point that it succeeded in disuniting Messenia and the Spartans. During the Third Sacred War (356–346 BC) Thebes formed an alliance with Philip II [Diod. Sic. 16.84,5–86]. But it was Alexander III who destroyed the city in 335 BC,¹⁵ after it revolted against the Macedonians; even though it was re-founded by Cassander, it never regained its former glory [Diod. Sic. 17.8,2–14 and 18,21; Paus. IX, 6.5–7.2].

The area where Tanagra was situated was initially under Theban control, while the first references to the existence of the city in historical times date to the 6th century BC,¹⁶ with the city's mythical founder to be Poemandros [Paus. IX, 20.1].¹⁷

warfare.

¹⁴ From 446/445 BC up until the Peace of Antalkidas, the only Boeotian coin in use was the Theban one (see Aravantinos 2010, 233).

¹⁵ Schachter (2016, 78) notes that not every Theban lost their fortune, nor were they all sent away from the city. According to Pausanias [IX, 10.1], the *polyandrion* for the Theban warriors was situated close to the area where Kadmos had sown the teeth of the dragon. Papachatzis (1992, 77 n.3) places the monument outside the Elektran Gates and the city's enclosure.

¹⁶ During the LH III (1600–1100 BC) important settlements existed in the territory of Tanagra (Demakopoulou and Konsola 1998, 12). Schachter (2016, 101–3) mentions among others the Tanagra relief – which depicts Dermys and Kitylos – dating to the beginning of the 6th c. BC as an example of a society with a flourishing economy.

¹⁷ See Schachter 2016, 88 esp. note 49, for all the ancient texts on this myth.

As almost all other cities of Boeotia – with the exception of Plataea¹⁸ and Thespieae – it joined forces with the Persians during the Persian Wars and was soon put under Theban control.¹⁹ According to Thucydides [1.107,4-108,1], in 458/457 BC the Spartans who had been stranded in Boeotia clashed with the Athenians in Tanagra and defeated them. Two months after the battle, the Athenians returned to Boeotia and, following their victory in the battle at Oenophyta, they destroyed the walls of Tanagra and took prisoners 100 Opuntian Locrians [Thuc. 1.108,2-4]. At the outburst of the Corinthian War (395 BC), the Oxyrhynchus Historian informs us that Tanagra contributed a *boeotarch* and sixty advisors to the Boeotian League, a fact which signifies that it participated in the Boeotian army with 1.000 hoplites and 100 horsemen.²⁰

According to Herodotus [5.79], Thespieae played a key role in the Boeotian League for a comparable time period to that of Thebes, with which they were closely allied. At the battle of Thermopylae, 700 Thespians were killed along with the 300 Spartans of king Leonidas [Hdt. 7.202 and 222]; as a result, their city was burned to the ground by Xerxes immediately afterwards. At the battle of Plataea 1.800 Thespian *psiloi* (lightly-armed infantry) joined the Greek battle line, according to Herodotus [9.30]. After the battle of Delion in 424 BC, the city was destroyed by the Thebans [Thuc. 4.133,1], while during the Corinthian War, although the Thespians initially adopted an anti-Laconian position, they later stood by the side of the Spartans. Thus, from 386 up to 373 BC the city was autonomous; however, in the wake of the battle of Leuctra it was destroyed by the Theban victors. After it was rebuilt (no evidence of the event survives), Thespieae once more turned against the Thebans, alongside Alexander III this time, in 335 BC [Diod. Sic. 17.8,2-14].

Plataeans were allied to the Athenians, mainly due to their rivalry with the Thebans. Plataea²¹ was in fact the only Boeotian city that did not accept the hegemony of Thebes even before the Persian Wars.²² At the battle of Marathon they were the only ones who aided the Athenian army, according to Herodotus [6.111]. In the battle of 479 BC, which took place in the plain outside their city, 600 Plataeans joined in the left flank along with the Athenians [Hdt. 9.28,6]. After the first time their city was destroyed by the Spartans in 427 BC [Thuc. 3.68,2-5], the Plataeans were forced to flee to Athens [Paus. IX, 1.4], where they served as part of the Athenian forces. Several Plataeans moved to Skione in Chalcidice after it was captured by the Athenians in 421 BC. Plataea was rebuilt in 387/386 BC and the Plataeans

¹⁸ Plataeans were forced to follow the Persians unwillingly, as they themselves state in front of the Lacedaemonians [Thuc. 3.64,5].

¹⁹ Schachter (2016, 105–6) comments that the prosperity of Tanagra is evidenced by the two sculptures created by Kalamis for the city during the first half of the 5th c. BC, one of Dionysos and the other of Hermes *Kriophoros*.

²⁰ Schachter 2016, 81.

²¹ Pausanias [IX, 1.1] writes that the city took its name after the daughter of the river Asopos.

²² Demakopoulou and Konsola 1998, 13; Schachter 2016, 61.

returned to their city [Paus. IX, 1.4], which would be entirely destroyed for a second time in 373 BC by the Thebans, whereas once again the Plataeans found refuge in Athens. The city was rebuilt by Philip II after the battle of Chaeronea in 338 BC [Paus. IX, 1.8],²³ while, when Alexander III destroyed Thebes in 335, Plataea benefited from an endowment of territories controlled by the Thebans up to then.

The monuments

The Theban stelae²⁴ of the 6th century have a slender form and bear sphinx or anthemion pediments – like the Attic ones. The stele of Tanagra,²⁵ which depicts Kitylos and Dermys embraced, remains unique up to date. Pediment stelae appear early in the 5th century BC and most probably influence the equivalent Attic monuments dating to the end of the same century, whereas stelae made with a simple, horizontal border, date mainly to the 4th century BC. The Boeotian funerary *trapezai* – which emerge initially in the 5th century BC – are adorned with relief motifs, such as a kantharos, pomegranates, animals and birds, depictions to which Despinois²⁶ attributed a symbolic, chthonic character. The interesting aspect of those trapezai is that they are crowned by a Boeotian helmet, carved in the same single piece of stone, and that they served as funerary stelae.

The figures of the warriors on the funerary stelae do not vary greatly: they are depicted either in static form or dynamic, hastening eagerly into battle.²⁷ In the early examples, figures bear breastplates and greaves, whereas later they wear only a short *chiton*, one-shoulder tunic or a *chlamys* and hold a round shield. The horsemen are usually portrayed on a galloping horse facing right.

I. Thebes

There are just two archaic monuments linked to fallen warriors. The earliest warrior stele is exhibited at the Museum of Thebes. Only the bottom half is preserved and on it a hoplite is portrayed in right profile, wearing a *chitoniskos*, a breastplate, greaves and holding a spear (**fig. 1**). Some researchers date it to the end of the 6th century BC²⁸ not least due to its resemblance to the Athenian stele of Aristion, while Richter, Demakopoulou and Konsola²⁹ place it to the beginning of the 5th century. The rendering of the figure as well as the material used (Pentelic marble) suggest that it was the work of an Attic workshop.³⁰

²³ See Kalliontzis 2014, 346–67 for a detailed catalogue of the monuments associated with fallen Plataeans.

²⁴ For the typology of the Boeotian stelae and their evolution see Schild-Xenidou 2008, 143–51.

²⁵ Athens NAM 56 (580/570 BC). The stele was found in the Kokali cemetery of Tanagra.

²⁶ Despinois 1963, 64–65.

²⁷ For the iconography see Schild-Xenidou 2008, 185–92.

²⁸ Schild-Xenidou 2008, no.5; Aravantinos 2010, 225.

²⁹ Richter 1961, no.68; Demakopoulou and Konsola 1998, 43.

³⁰ Demakopoulou and Konsola (1998, 42) as well as Schild-Xenidou (2008, 15) note the sim-



Fig. 1 : Grave stele of a warrior, ca 500 BC. Pentelic marble, 123 x 48 x 28 cm. Archaeological Museum of Thebes, 13. © Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Resources Fund

Stele 99.339 housed in the Museum of Boston constitutes a unique example. Fashioned out of Pentelic marble, dating between 490–480 BC, portrays a rider facing right who wears a helmet, and has been attributed to a Boeotian monument.³¹ However, we cannot safely state that this work stood on a tomb, much less that it adorned a private monument.

The aforementioned pro-Persian attitude that Thebes adopted during the Persian wars is most probably the reason that up to date no funerary warrior monuments of this period have been discovered. However, the relief stele 90.AA.129 of Boeotian provenance, from the early 5th century BC, housed in the Getty Museum (fig. 2), is of rare interest. It depicts a hoplite bearing a round shield and a helmet, moving to the right; above the figure, one can read the following inscription, written in Megarian alphabet:

λέγο Πόλλις Ἀσοπίχο φίλος ἡ-
υιός : ὁ κακὸς ἐὼν ἀπέθνασκον
ἡυπὸ στ[ι]κτασιῶν ἐγόνε.

*I, Pollis, Asopichos' beloved son
say: for not being a coward,
I died at the hands of the branders.*

Pollis, according to the inscription, was among the hoplites who remained at the side of the Spartans at the battle of Thermopylae, unlike those who were stigmatized, fought and was killed. The use of the Megarian alphabet could be interpreted as only natural, if we accept Reeves' conjecture that Pollis was Megarian, perhaps the son of a Megarian consul in a Boeotian city.³² It is possible that the stele was erected somewhere in Boeotia, since the reference of the inscription to skin marking – in line with Reeves'³³ interpretation – alludes to the Theban hoplites who surrendered to the Persians and were branded with the King's seal, as mentioned

ilarities of the stele with the Attic stele of Aristion (Athens NAM 3071).

³¹ Schild-Xenidou 2008, no.10. In her catalogue there are two more pieces with horsemen (nos 11 and 12), dating after the Persian Wars (470/460 and 460/450 BC) that are similar to the Boston relief. One was found in Thespieae and the other in Thebes.

³² Reeves 2018, 178–79.

³³ Reeves 2018, 176–78.

by Herodotus [7.233,1-2]. According to Grossman,³⁴ who published the stele in the corpus of funerary monuments of the Getty Museum, the Pollis stele was broken on the upper part and repaired already in antiquity. A bold, if not unprovable, suggestion would be that the damage may not have been inadvertent, but caused intentionally by the Boeotians who were offended by the content of its inscription, be it Thebans friendly toward the Persians, or those close to the Thebans who were stigmatised.

The earliest inscribed stele referring to fallen Boeotian warriors was discovered in 2001, at the NE cemetery of Thebes.³⁵ The unearthed cist grave 359 had been constructed with reused material, principally with funerary stelae. One of these bears a four-line inscription written twice, in both Boeotian and Ionic alphabets, the first predating the second by a century:

- A. [-----]EPETON[.]T[.]
 [-----] ἐν π]ολέμῳ [θ]ανέμεν
 [-----]πατρίδος πέρι Θέβας
 [----]εντο ἄθλα κράτιστ' ἀρετᾶς
- B. [-----]ΛΥ..I-PETON[.]YTO
 [-----] ἐν π]ολέμοι θανέμεν
 [-----]πατρίδος πέρι Θείβα[ς]
 [.]NA[----]εντο ἄθλα κράτιστ' ἀρετᾶς

The text, according to the *editio princeps*, uses words that remind Pindar (such as *θανέμεν*) and it clearly makes reference to fallen warriors of a battle sometime in the 5th century BC, either during the Persian wars or perhaps the battle of Tanagra in 458/457 BC.³⁶ Papazarkadas



Fig. 2 : Grave stele of Pollis, ca 480 BC. Parian marble, 153 × 45.1 × 15.9 cm. © The J. Paul Getty Museum, Villa Collection, Malibu, California, 90.AA.129

³⁴ Grossman 2001, 98.

³⁵ Papazarkadas 2014, 223–33.

³⁶ For the participation of the Thessalians in the battle of Tanagra and the monumental inscribed stele of Theotimos son of Mainyllos, see Helly 2004; Bosnakis 2013, 54–55; 144–46.

believes that the word ἄθλα implies the funerary games held in Thebes, but he cannot determine whether the stele was part of a private or a public monument, though he inclines towards the latter. It would be reasonable for one to suggest that the stele is dated to 458/457 BC, thus ascribing the inscription to the fallen warriors from the battle of Tanagra, a battle that was victorious for the Thebans and their Spartan allies. Even though Papazarkadas³⁷ has reservations about the same text being written in two alphabets, he maintains that the two texts are not contemporaneous and that possibly the Ionic version was inscribed after the Boeotian. As for the use of two alphabets, Papazarkadas argues, and probably rightly, that since the Ionian was the new alphabet used in Thebes after its liberation in 370 BC, the re-inscribing may very well be a state initiative that shows both topicality and effort to create ethnic/political identities.

Most of the private Theban monuments known today are linked to the military activities ensuing the Peloponnesian War. The so-called “black stelaē” (fig. 3) owe their name to the local rock from which they are made of, and they are most probably the product of the same workshop. Vollgraff believe that the black stone comes from the mountain Ktypas (Messapio) on the way to Thespieae and Chalcis,³⁸ while Keramopoulos opines that the stone can be found anywhere around Thebes and Tanagra, even in Mt Cithaeron.³⁹ These are pediment stelaē with etched, dotted and painted – perished today – decoration,⁴⁰ above which the name of the dead is inscribed in nominative. The dead is depicted with the characteristics of a hoplite, while the pediment is decorated with nature motifs or scenes.⁴¹ In the stelaē of Mnason, Byillei and Rhynchon, the hoplite charges to the right, thus allowing the viewer to see the inside of the shield he is holding in his left hand. In the last stele, one can see stone missiles on the ground near the warrior, while the inner side of his shield is adorned with the scene of Bellerophon fighting Chimaera. Keramopoulos, who had published the then known (five) stelaē, had no doubt that the depicted hoplites are fallen warriors from the battle of Delion (424 BC). Among his arguments is the alphabet used for the inscriptions, which is not the Ionic one.⁴² On the topic of the stele of Mnason, Keramopoulos remarks⁴³ that the dead would have been one of the ἀρχμήτας and a descendant of a wealthy

³⁷ The dating of the text was based solely on the lettering, as the archaeological context is not known (Papazarkadas 2014, 230–33).

³⁸ Vollgraff 1902, 554.

³⁹ Keramopoulos 1920, 1.

⁴⁰ On the technique, see Schild-Xenidou 2008, 65.

⁴¹ Schachter associates nine stelaē with the battle of Delion, of which seven are of known provenance: three come from Thebes and four from Tanagra. He discerns the hand of at least three different masons in the eight inscribed stelaē, and notes that the inscription was completed after the decoration (Schachter 2016, 198–202, 210 with a catalogue). See also Aravantinos 2010, 258–87. Demakopoulou and Konsola (1998, 75) date only the stele of Mnason to the end of the 5th c. BC and the others to the early 4th c. BC.

⁴² Keramopoulos 1920, 1.

⁴³ Keramopoulos 1920, 2.

family, judging from the *sema* that was erected on his grave. On the other hand, Schachter⁴⁴ observes that Rhynchon is dressed as a *parabates*.⁴⁵ The “black stelae” offer further information of the dead they portray; Keramopoulos believes that Rhynchon was a priest of Ismenius Apollo, not only because of the jewelry, his garment and the wreath he is wearing, but also because of the scene depicted in the pediment, which he interprets as related to the hieratic duties of the dead.⁴⁶ In contrast, Schachter⁴⁷ notes that in the pediment of the stele of Rhynchon mourners are depicted, while he emphasizes that most of the warriors bear wreathed helmets, a custom that applies to the fallen warriors of Sparta. Still, we should strongly stress here that the wreath accompanied all the dead, warriors or not, as part of the funerary customs of the Greek cities. On the other hand, wreaths are worn by the victors in sporting events,⁴⁸ and it may be that the warriors in the Boeotian stelae are depicted as crowned victors, not in imitation of the Spartan custom, as Schachter proposed.

Keramopoulos⁴⁹ discussed the identity of the artist of the stelae, who would have been a sculptor and a painter; he concludes that the name was that of the Theban Aristides, an apprentice of Polykleitos, while Aravantinos⁵⁰ suggests also the name of the painter Euxeinidas. Although Stupperich⁵¹ has propounded the idea that the Boeotian stelae follow the Athenian style, Schild-Xenidou notes that the iconography of the warrior who moves to the right, holding with his left hand



Fig. 3 : Grave stele of Mnason, 423-410 BC. Black limestone, 97 x 64 x 21 cm. Archaeological Museum of Thebes, 54. © Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Resources Fund

⁴⁴ Schachter 2016, 202.

⁴⁵ *Παραβιάται* or *παραβιάται* were the warriors who fought standing beside the cavalry (or the chariots).

⁴⁶ Keramopoulos 1920, 4–8. Threpsiades (1963, 14) thinks that a family scene in the presence of the dead is depicted on the pediment.

⁴⁷ Schachter 2016, 200–1.

⁴⁸ See Kefalidou 1996.

⁴⁹ Keramopoulos 1920, 18.

⁵⁰ Aravantinos 2010, 258.

⁵¹ Stupperich 1994, 95.



Fig. 4 : Grave stele of a warrior, ca 390 BC. Marble, 111.8 x 68.6 x 11.5 cm. © Cleveland Museum of Art, Leonard C. Hanna, Jr. Fund, 1970.82

a round shield with a decorated interior, occurs also in the Boeotian vase painting from the last quarter of the 5th century BC.⁵²

The iconography of the “black stelae” seems to echo on a marble pediment stele – of unknown origin,⁵³ dated to 400-390 BC and now in the Cleveland Museum of Art (fig. 4); the dead is striding to the right, on a rocky outcrop. He wears a conical helmet and he holds the sword with his right hand and his sheath with the left, thus in contrast with the usual iconography wherein the warriors hold the shield with their left hand.

The battle of Leuctra in 371 BC between the Spartans and the Thebans ended in victory for the Theban army, commanded by Epameinondas, who orchestrated the successful tactic of the “oblique phalanx”. Lacedaemonians lost 1.000 men and the Thebans either just 47, according to Pausanias [IX, 13.12], or 300, as stated by Diodorus Siculus [15.53-56].⁵⁴ The number 300, which al-

ludes to the dead Spartans in the battle of Thermopylae, cannot be coincidental, particularly as the battle of Leuctra was the first (important) military defeat for the Spartans.⁵⁵ A limestone stele from the 4th century BC from Pyri in Thebes, mentions the names of the *boeotarch* and of the two generals, while the six-line epigram, inscribed in smaller characters underneath the names, reads:⁵⁶

⁵² As an example, she uses the Boeotian kantharos in Athens (NAM 12486), by the painter of the Athens Great kantharos, dated to 420 BC. On that vase, the young warrior is crowned with a wreath, but does not wear a helmet (Schild-Xenidou 2008, 65 n.320).

⁵³ Schild-Xenidou 2008, no.28, includes it in her catalogue of the Boeotian reliefs.

⁵⁴ The battle is also mentioned by Xenophon [*Hell.* 7.1] and Plutarch [*Pelopidas* 1.6]. See in addition Aravantinos 2010, 239–41. The trophy of the Battle of Leuctra was found in pieces by A. Orlandos in the site of Marmara, and he went on to make the first representation of the monument (*Ergon* 1958, 48–52; A. K. Orlandos, *PAE* 1958, 43–44).

⁵⁵ My sincere thanks to Yannis Xydopoulos, Associate Professor of Ancient Greek History at the Aristotle University, for this remark.

⁵⁶ *IG VII* 2462. The stele is housed in the Archaeological Museum of Thebes (AE 88); see Demakopoulou and Konsola 1998, 30; Aravantinos 2010, plate on p. 230; Rhodes and Osborne 2003, 150–51, no.30.

Ξενοκράτης,
Θεόπομπος,
Μνασίλαος.

vacat

άνικα τὸ Σπάρτας ἐκράτει δόρυ, τῆνάκεις εἶλεν
Ξενοκράτης κλάρωι Ζηνὶ τροπαῖα φέρειν
οὐ τὸν ἀπ' Εὐρώτα δείσας στόλον οὐδὲ Λάκαιναν
ἀσπίδα. «Θηβαῖοι κρείσσονες ἐν πολέμωι»
καρύσσει Λεύκτροις νικαφόρα δοῦρι τροπαῖα,
οὐδ' Ἐπαμεινώνδα δεύτεροι ἐδράμομεν.

*When Sparta was still mighty,
Xenokrates was chosen by chance to bring the trophy to Zeus,
without fear of the Eurotas' army or of the Laconian shields;
Thebans are superior at war!
The trophy for the battle at Leuctra clearly states it.
We were not second not even behind Epameinondas.*

The only public monument of Theban fallen warriors that has been located up to date, is the tumulus of the dead of Chaeronea (338 BC).⁵⁷ According to Diodorus Siculus [16.85,3-87,3], as his ambassadors failed to dissuade the Thebans, Philip II went to battle, in which the then very young Alexander earned remarkable distinction. The Thebans suffered great losses, while many were taken as prisoners. The tumulus of the Thebans⁵⁸ was located east of Chaeronea, along with the one which was attributed to the Macedonians. It covered a large pit with 254 burials in three rows and seven successive layers, while outside the pit two more dead were discovered. All the dead had received a strigil as a grave gift, while the tomb was crowned with a marble lion, which as per Pausanias φέροι δ' ἂν ἐξ τῶν ἀνδρῶν μάλιστα τὸν θυμόν [IX, 40.10-11].

II. Tanagra

A list of fallen warriors that has been attributed to the Tanagran warriors killed at the battle of Delion (424 BC)⁵⁹ came to light in the cemetery of Tanagra (fig. 5). In the inscription IG VII 585, 63 names, with no reference to patronymics, are preserved, two of which are identified as Eretrians, while mentioned among the men from Tanagra are Nikias (I.15), Saugenes (IV.4) and Koiranos (IV.1). Those three names are also inscribed in black limestone pediment stelae originating from the

⁵⁷ For the tumuli and the relative ancient texts, see Oikonomou 2012, 144–47.

⁵⁸ P. Stamatakis, *PAE* 1880, 22–25; Clairmont 1983, 240–42; Pritchett 1985, 136–38; Schröder 2020, 203–4.

⁵⁹ Schematari Museum 217. For the catalogue's attribution to the battle of Delion (424 BC) and not of Tanagra (426 BC), see Vénéncie 1960, 611–14; Schilardi 1977, 22. Jeffery (1990, 94–95) notes that the mason of this inscription has less characteristic writing style than the mason of the Thespieae inscription. See also Schachter 2016, 108 notes 82 and 213.



Fig. 5 : Casualty list for Tanagra fallen warriors of the battle of Delion, 424 BC. Black limestone, 34 x 81 x 84 cm. Archaeological Museum of Schematari, 217. © Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Resources Fund

area of Tanagra and most probably coming from the same workshop as the ones from Thebes.

In the stele of Saugenes, the hoplite thrusts to the right, thus allowing the viewer to glimpse the inside of the shield he is holding with his left hand; as with the Theban stele of Rhynchon, the shield is adorned with the battle of Bellerophon against Chimaera. Saugenes seems to be under threat from a missile pictured near his head.⁶⁰ Keramopoulos believed that the dead worked as a metallurgist, as in the pediment, which depicts a funerary dinner, tools of this trade are displayed. On the other hand, Schachter⁶¹ notes that the pediment of the stele of Saugenes – who is dressed as a *paravates*, like the Theban Rhynchon – depicts a symposium. Schröder⁶² comments that this *stèle* constitutes proof of the “utilisation of the fallen

⁶⁰ Keramopoulos 1920, 12–13. Threpsiades (1963, 14) comments that “the scene has the drama and vividness of the instant”.

⁶¹ Schachter (2016, 200–6) proposes that the dead depicted on the “black stelae” dressed as *paravatae*, that is Rhynchon, Saugenes and perhaps also Pherenikos, belonged to a special corps that served as the model for the Theban Sacred Band. He bases his theory on the text of Thucydides [7.19,3 and 7.43,7], according to which, in 413 BC, the Spartans and their allies sent an army to Sicily; the Boeotians sent 300 men – a number that we encounter again later as the number of hoplites comprising the *Hieros Lochos* – with one Thespian and two Theban captains. He traces the origins of this special corps in the 6th c. BC as well as in the Persian Wars, and he believes that the testimony of Diodorus Siculus about the presence of charioteers and parabatae as *πρόμαχοι* (front line soldiers) at the battle of Delion proves that this elite troop existed.

⁶² »Die Instrumentalisierung des Kriegstodes zum Repräsentation aristokratischer Eliten war in Tanagra also trotz der gleichzeitigen Verwendung von Gefallenenlisten gesellschaftlich anerkannt« (Schröder 2020, 225).

warriors for the projection of the aristocracy”. The stele of Koiranos, partially saved, also belonged to a warrior monument, as evidenced by the preserved helmet worn by the figure.⁶³ Finally, the stele of Nikias depicts a warrior who charges to the right, wearing a conical helmet, and bearing a round shield and a spear.⁶⁴

Two more black stone stelae are known today, however their precise provenance (Thebes or Tanagra) is not certain, as they were illegally sold abroad. The stele of Athanias, which was returned to the Museum of Thebes by the Getty Museum in 2006 (fig. 6), portrays the dead in a serene pose, while the inner side of his shield is decorated with the myth of Chimera, again. A warrior is clearly depicted in a small fragment of a stele found in the Louvre,⁶⁵ where only the head of the figure is preserved, wearing a wreathed helmet.



Fig. 6 : Grave stele of Athanias, ca 400 BC. Black limestone, 170.2 x 80 x 19 cm. Archaeological Museum of Thebes, 47484. © Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Resources Fund

III. Thespieae

At the battle of Thermopylae, by the side of king Leonidas and his 300 elite men, fought 700 Thespians, under the command of general Demophilos, son of Diadromes [Hdt. 7.222]. Among those who stood out in the battle, was the Thespian Dithyrambos son of Armatides, as per Herodotus [7.227]. Over the tomb of the dead there was the epigram, ascribed to Philiadas of Megara [Steph. Byz. s.v. *Thespeia*]:

ἄνδρες, τοί ποτ' ἔναιον ὑπὸ κροτάφοις Ἑλικῶνος
λήματι τῶν ἀύχεϊ Θεσπιάς εὐρύχορος

*Those men used to live on the slopes of Helikon;
for their courage brag the spacious Thespieae*

However, neither the Spartan nor the Thespian tombs have been located.

⁶³ Thebes Museum 58; Schild-Xenidou 2008, no.58; Schachter 2016, 201.

⁶⁴ Athens NAM 5705; Schild-Xenidou 2008, no.63.

⁶⁵ Schachter 2016, 201. Schild-Xenidou 2008, no.62, does not believe he is a warrior.

The casualty lists linked to Thespieae, date after the Persian Wars. The earliest is preserved in a stele with 20 or 21 names, discovered in 1936.⁶⁶ Roesch believed that the letters denote an earlier date than the battle of Delion and he suggested a dating between 479 BC (battle of Plataea) and 447 BC (battle of Koroneia).

Eight intact marble stelae and a fragment of one more, which record the names of 102 men without corresponding patronymics, were located in the perimeter of a large funerary pyre near the east gate of Thespieae. The tomb and the stelae were attributed to the Thespians killed in the battle of Delion (424 BC).⁶⁷ They all have the same dimensions (1.05 x 0.46 m) and the names are inscribed line by line in the local alphabet and in the Boeotian dialect, by the same mason.⁶⁸ Initially, these stelae had been erected along the facade of the monument or on the tumulus and, in line with its reconstruction, it appears to have comprised 25 stelae with 300 names of fallen warriors.⁶⁹ At the midpoint of the tomb's north side, stood a marble lion.⁷⁰

Between 410 and 400 BC a piece of stele is added, portraying a man in a standing pose, who wears a petasos and is holding a sword and its sheath, with a dog discernible behind his legs.⁷¹ The fragment of a stele found on the way from Thespieae towards Leuctra, is dated to that same timespan.⁷² The dead, clad in a breast-plate, is depicted in the foreground holding a sword with his left hand, while in the background his horse is carved in (lesser) bas-relief.

Part of a marble casualty list was located in 1891 in Thebes.⁷³ Under the title: [ἐν τῷ] πολέμοι ἀ[πέθανον], it retains fragments of 10 to 14 names, with no patronymics, and has been attributed to the fallen warriors of the Corinthian War.

⁶⁶ *IG VII 1889*; Roesch 2009, no.484.

⁶⁷ The grave was located 50 km away from the battlefield, near the east gate of the city of Thespieae, where most probably the main cemetery was situated (see Schilardi 1977, 11). Despite the conclusion of the first excavator (P. Stamatakis, *PAE* 1883, 67–68) that the dead were the fallen warriors in the battle of Plataea in 479 BC, the interpretation of the inscriptions by Kirchhoff (1887, 139–143) showed that they were from the end of the 5th c. and therefore they are linked to the dead of Delion.

⁶⁸ Thebes Museum 2016–23; *IG VII 1888*; Schilardi 1977, 29–34; Jeffery (1990, 94–95) notes that the mason has made a very refined engraving.

⁶⁹ Schilardi (1977, 25, 29) thinks that there were perhaps 30 stelae. Of particular interest is the fact that two of the names which are followed by patronymics are related to games, *πυθιονίκης* (winner in the Pythian Games) and *ὀλυμπιονίκης* (winner in the Olympic Games). Polynikos is identified as the winner of the Boys' Wrestling in the 83rd Olympic Games in 448 BC; Schilardi 1977, 29 and 34.

⁷⁰ P. Stamatakis, *PAE* 1883, 67–74; Kurtz and Boardman 1994, 226, 234–35; Clairmont (1983, 241) believes that the lion of Thespieae follows a tradition of symbolism, which began with the grave of the Lacedaemonians at Thermopylae. Schröder (2020, 223) thinks that the grave of the Thespian warriors influenced that of the Thebans in Chaeronea.

⁷¹ Thebes Museum 37; Schild-Xenidou 2008, no.30.

⁷² Thebes Museum 35; Schild-Xenidou 2008, no.31. Demakopoulou and Konsola (1998, 42), in contrast, date the stele to the early 4th c. BC. Aravantinos (2010, 273) places it between the late 5th and early 4th c. BC.

⁷³ Thebes Museum 1413; Roesch 2009, no.486; *SEG* 2.186.

Another stele, dating to 350–300 BC, bears the names of five dead along with the place of their deaths:⁷⁴ Φιλολάϊος vac.(?). | Φηγῆας ἐν Οἰνοφύτοις. | Λαυκλῆς ἐν Ὠρωποῖ. | Φιλολάϊος ἐν Ὠρωποῖ. | Φιλολάϊος ἐν Κορωνεΐη. Jamot,⁷⁵ the first to publish the inscription, is not certain whether the order in which the names were inscribed necessarily corresponds to the chronological order in which they were killed. He surmises that the battle of Oenophyta is the one that took place in 458/457 BC, where the Athenians prevailed over the Spartans and the Boeotians, while Thucydides [9.95] identifies Oropos as a location that played an important role in 411 BC, when a naval battle was fought between Athenians and Spartans off the coast of Eretria, for the control of Euboea. He proposed that the battle of Koroneia took place either in 457 BC or in 394 BC. Schachter⁷⁶ comments that, if the names of the dead have been carved in the order they were killed, then Phigias was killed at Oenophyta in 458/457 BC, the following two dead perished at the battle of Oropos – which is perhaps more commonly known to us as the battle of Delion (424 BC) –⁷⁷ and the last dead was killed in the battle of Koroneia, in 394 BC. We should note, of course, that although Roesch includes this stele among the thespian *polyandria*, clearly in this case we are talking about a family monument and not a public monument for the fallen warriors.

IV. Plataea

Plataeans were the only ones to aid the Athenians in the battle of Marathon in 490 BC. Spyridon Marinatos published in 1970 a tumulus he had excavated in the valley of Vrana, 1.5km NW of the Athenian tumulus, which he attributed to the fallen Plataean warriors. This identification was not, however, accepted by all scholars.⁷⁸

Pausanias [IX, 2.5] writes about the tombs of the fallen warriors from the battle of Plataea (479 BC), which were situated close to the city, as the traveler approached it moving eastwards, and he retells the information set out by Herodotus about the separate tombs of Spartans and Athenians, further noting that they were scribed with epigrams by Simonides. Although excavations took place in the area during the 1970s, in a continuous attempt to locate the tombs of the fallen warriors of 479 BC, the tombs were not identified.⁷⁹

Only a single stele linked to the fallen warriors comes from Plataea, and it was located in second use, built in a modern dwelling in 1924. It is a marble casualty list,

⁷⁴ P. Jamot, who first published the stele, considers that it is a copy of the original stele that perished during the destruction of Thespieae by the Thebans in 423 BC (Plassart 1958, 133 no.174).

⁷⁵ Plassart 1958.

⁷⁶ Schachter 2016, 111.

⁷⁷ According to Schachter (1996, 117), the battle of 424 BC is titled the battle of Delion by the Athenians, because they sustained great losses there, as attested by Thucydides [4.91], but it is possible that the Boeotians referred to it as the battle of Oropos. The name *Philolaos* is inscribed on the stele of the fallen warriors of Delion (*IG VII 1888*).

⁷⁸ On this, see Oikonomou 2012, 112–16.

⁷⁹ Papachatzis 1992, 32–33 n.3. For the *Eleutheria* festival mentioned by Pausanias, see recently Schröder 2020, 307–8.

which was only just published in 2014,⁸⁰ and it contains 22 names in two columns, with no patronymics. The catalogue refers to the fallen Plataean warriors in Olynthos during the siege and the total destruction of the city by Philip II in 348 BC, but it is a copy of the original; this copy was erected around the 1st century BC.⁸¹ Kalliontzis⁸² believes that, since the city of Plataea was destroyed in 373 BC and was rebuilt after the battle of Chaeronea (383 BC), the text was carved on the stele of a cenotaph, which perhaps comprised part of a larger monument connected with fallen warriors from different battles and not just this particular encounter. He regards the prevalent trend observed during the 1st century BC to commemorate the heroic past, as one of the reasons for the erection of this monument, and he proposes that the cenotaph was situated at the centre of the city, most probably the Agora.

V. Other cities

An inscribed stele from **Thisbe**⁸³ is dated to 500 BC, in the transition from the 6th to the 5th century. The text names the dead who was killed in battle:⁸⁴

ἄσσοι[ς] καὶ χσένοισι Φάνες φίλος [ἐνθάδε κείται],
[hó]ς ποτ' ἄριστεύον ἐν προμάχοις [ἔθανε].

*Loved by citizens and foreigners Phanes [lies here],
who showing his valour in the front line [fell].*

According to Schachter, the dead most likely perished in the battle of 506 BC against the Athenians. The use of the words ἄριστεύον and προμάχοις appears also in an ode by Pindar, written for the pankration athlete Strepsiadēs, around 454 BC.⁸⁵

From the ancient **Kopae** (now Kastro) north of Boeotia,⁸⁶ comes an inscribed stele dating to either 479 or 457 BC:⁸⁷

[— — — μ' ἔθ]ραφσεν, ἐπ' Ἄσσοι δὲ δαμασθῆς[... — — —]
[— — — . . (.) θ]ρῆνον ἔθεκα, ἠὲ τὸδ' ἐπέστ[εσε — — —]
[— — — — — ...]οισα τὸν ἠλυτὸν Καφι[... — — —].⁸⁸

⁸⁰ Thebes Museum 2343, see Kalliontzis 2014.

⁸¹ Both the form of the letters as well as the use of the symbol in the second line, which appears to separate the first two names of the stele, bring to mind a text from the 1st c. BC; Kalliontzis 2014, 339.

⁸² Kalliontzis 2014, 339–45.

⁸³ Thisbe was in south Boeotia – west of Kreusis – and it had access to the Corinthian gulf through the Vathy bay (see Papachatzis 1992, 200 n.1).

⁸⁴ *IG VII 2247*; *CEG I 112*.

⁸⁵ Schachter 2016, 205–6.

⁸⁶ This lakeside city was situated on a hill, by the north bank of lake Kopais; see Papachatzis 1992, 161 n.1.

⁸⁷ Fossey (1991, 169–70), who saw the stele *in situ* before it was taken to the Museum of Thebes, notes that it was located SW of the hill, toward lake Kopais, where there was a cemetery.

⁸⁸ Fossey (1991, 174) filled in the text as follows: [ΟΝΟΜΑ μ' ἔθ]ραφσεν, ἐπ' Ἄσσοι δὲ

Koumanoudes,⁸⁹ who first published the text, opined that the inscription, written in dactylic hexameter, speaks of a hoplite killed in a battle that took place close to the Boeotian river Asopos, that is to say the battle of Oenophyta in 457 BC. Fossey⁹⁰ disagrees with Koumanoudes' interpretation of the term μ' ἐθ]ραφσεν, as he does not believe that it makes any reference to some depiction of the dead on the stele. Furthermore, despite being skeptical about attributing the stele to a fallen warrior, he seeks other battles predating 457 BC, where the dead could have been killed; nevertheless, he suggests none, nor does he take a clear position about dating the stele. Schachter⁹¹ on the other hand, considers that the stele most likely dates to 479 BC and is linked to the battle of Plataea, even though the form of the inscribed letters can be used as an argument of either the earlier or the later chronological dating.

Another stele comes from **Atalante**; despite being found almost intact, today only the bottom half is preserved. It depicts a warrior striding to the right, a portrayal reminiscent of the iconography of the “black stela”, and is dated between 420 and 410 BC.⁹²

A fragment of a stele, depicting a warrior who libates from a phiale in his right hand, dates to 410 – 400 BC. The stele originates from **Kreusis**, a seaport of Thespieae in the Corinthian Gulf. The hoplite is in right profile, wearing a helmet and holding a shield and a spear with his left hand, and a libation *phiale* with the right. Quite possibly, as claimed by Schild-Xenidou,⁹³ a second figure was also depicted in the same stele.

A black stone stele found in **Asopia** portrays the dead Pherenikos charging to the right. His shield is adorned with the battle of Bellerophon against Chimaera, as in the aforementioned cases of Rhynchon and Saugenes.⁹⁴

Conclusions

One would expect that the image of a hoplite or horseman would be enough to conclusively identify the depicted dead as a fallen warrior. Still, we can never be certain, if the capacity of the dead is not stated explicitly in an inscription on the

δαμασθῆς| [μάχη ματέρ' ἐμαὶ πένθος πολὺ] θρενον ἔθεκα, | λιὲ τόδ' ἐπέστ[εσε σμα υ υ υ
υ υ υ] | [υ υ υ -- δακρυ] οῖσα τὸν λιυὸν Καφι[σόδορον.]

⁸⁹ Koumanoudis 1969.

⁹⁰ Fossey 1991, 175–80.

⁹¹ Schachter 2016, 111 no.6. Wallace (1970, 104) also agreed with the earlier dating. See in addition Clairmont 1970, 167–68.

⁹² Schild-Xenidou 2008, no.26.

⁹³ Schild-Xenidou 2008, 66.

⁹⁴ We know of two more pediment “black stela”: the stele of Bresadas (Thebes Museum 190) – of unknown exact origin – which may be linked to a warrior, if indeed a horse or a horseman is depicted on its left worn section (see Schild-Xenidou 2008, no.64), while we cannot be certain about the stele of Panharos from Akraiphia, because the preserved part of dead's head does not bear a helmet. Schachter (2016, 231) thinks that the name of Pherenikos could be inscribed in the casualty list of 424 BC from Tanagra but has not been saved.

sema. On the other hand, if we accept the interpretation that some warrior images do not belong to fallen warriors, we should try and seek the reason for employing the warrior iconography. There is, of course, the issue of *status* display through the burials and the monuments, a long lasting debate between the researchers; many⁹⁵ have argued that the presence of weapons as burial gifts and the image of warriors on the monuments should be interpreted not only in connection with war but as pure *status* symbols. Despite that, most researchers recognize the interpretation of the fallen warrior for all dead depicted with warrior symbols, even when the figure is set amidst a family and not a battle scene. It is really hard to imagine employing the iconography of a warrior for a dead who was not killed in battle, nevertheless, nothing could prevent a family from portraying their dead according to their (or his) wishes.

The funerary monuments of Boeotia do not present the same chronological discontinuity as their Attic counterparts,⁹⁶ since their production was not interrupted, at least from the 6th until the 4th century BC. However, among the corpus of the known Boeotian funerary monuments, those linked to fallen warriors – public and private – are few. This could be interpreted in several ways. On the one hand, it is to be expected that the cities which had joined forces with the Medes would not keep monuments of that period; in contrast, the two cities, Plataea and Thespieae, who fought alongside the other Greeks, suffered great destructions. Also important, is the lack of findings due to the relatively limited excavations in the area, in combination with the inevitable damages ensuing from the continual habitation and use of this area up to date.

The earliest casualty list known to us is the one of the warriors killed in Marathon in 490 BC.⁹⁷ Larger pieces and fragments of catalogues are abundant in Attica. However, catalogues gradually appear in other cities too, an occurrence which can be attributed to the influence of the Athenian tradition.⁹⁸ That said, it is significant that all Boeotian casualty lists known today originate from Thespieae, Plataea and Tanagra, however, not from the city of Thebes.⁹⁹ This absence may be due to the rivalry between Thebans and Athenians and also to the influence of Athens mainly on its allied cities. Schröder¹⁰⁰ proposed that the monument of

⁹⁵ One of the first was Nicholas Coldstream (1977, 152, 196, 350 and elsewhere), followed by Antony Snodgrass (1980, 300) who re-visited the concept of “aristocratic warrior-ethic”, and more recently by Nathan Arrington (2011, 195–96) who argued that the Athenian casualty lists through the place-names of the battles, could bring to mind of the reader the Athenian sovereignty.

⁹⁶ For the monuments of Athens and Attica, see Oikonomou forthcoming.

⁹⁷ Steinhauer 2004–2009; Valavanis 2010.

⁹⁸ Schröder 2020, 221–23.

⁹⁹ Schröder (2020, 226) categorises *IG VII 2427* – which dates to just before the middle of the 4th c. BC – as a casualty list of Theban fallen warriors. However, it is not certain that this catalogue, which preserves 28 names followed by patronymics, was in fact a casualty list.

¹⁰⁰ Schröder 2020, 224.

the fallen Thespian warriors in the battle of Delion constitutes additional proof of the propagation of the Athenian customs to other cities, as the transportation of dozens of dead 50 kilometres away from the battlefield resembles the Athenian *patrios nomos*.¹⁰¹

Schachter,¹⁰² commenting on the fact that the majority of the Boeotian “black stelae” is attributed to Tanagrans and Thebans and none to Thespians, concludes that the answer lies in the immense losses sustained by the Thespians in Delion in 424 BC, in line with the information provided by Thucydides. He underlines that the city of Thespieae honoured its dead with a common monument, clearly of considerable importance, and that the number of families who had lost someone was so great, that it was impossible to have private stelae erected. Nevertheless, Schachter’s argument is rather unconvincing, since there was a common monument in Tanagra also – as suggested by the presence of the casualty list with 63 names – and some of the dead were celebrated with a private stele as well.

Private warrior monuments have been located all over Boeotia, although of limited iconographical diversity, compared with the equivalent Attic stelae. In any case, the existence of private monuments for the fallen warriors buried in a common grave and honored with a common monument, like in Tanagra for instance, does not appear to be explained on the basis of socioeconomic interrelations, as in the case of Athens. And that is because, the existence of a public cemetery or ritual has not been established for any Boeotian city in the very specific form of the Athenian *patrios nomos*. On the other hand, the presence of private stelae for warriors, buried in a common grave with their comrades in arms and honored in a common monument, is certainly linked with the family’s desire and its means to distinguish their dead, in the manner in which they saw fit. Schröder’s observation with regard to the employment of the iconography of fallen warriors in order to promote the aristocracy is of great interest. Should we accept this claim, then we could establish the existence of the attempted distinction of certain dead for reasons of aggrandizing their aristocratic line in the case of Boeotia (at least in Thebes and Tanagra). In fact, perhaps the association of the “black stelae” with the dead of the battle of Delion, where the Thebans, the Tanagrans and their allies successfully faced the Athenians, might also not be coincidental. As a result of this battle, stelae were erected, in which some of the dead with attributes were portrayed: a) as victors bearing wreathed helmets, and b) with clear references to a known myth also related to the triumph over a monstrous enemy. One cannot exclude the possibility that the victory in Delion and the funerary monuments built for those killed in the battle, comprise the first opportunity afforded to the two cities that had joined forces with the Medes to honor their dead warriors and, what’s more, as the victors over a longstanding enemy, the city of Athens.

¹⁰¹ For the Athenian *patrios nomos* see Jacoby 1944; Clairmont 1983.

¹⁰² Schachter 2016, 199.

Bibliography

- Aravantinos, V. 2010. *Το Αρχαιολογικό Μουσείο Θηβών / The Archaeological Museum of Thebes*. Athens: John S. Latsis Public Benefit Foundation and EFG Eurobank Ergasias S.A.
- Arrington, N. T. 2011. Inscripting Defeat: The Commemorative Dynamics of the Athenian Casualty Lists. *Classical Antiquity* 30.2: 179–212.
- _____, 2015. *Ashes, Images, and Memories: The Presence of War Dead in Fifth Century Athens*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Barringer, J. M. 2014. Athenian State Monuments for the War Dead: Evidence from a Loutrophoros. In: A. Avramidou & D. Demetriou (eds), *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H. Alan Shapiro*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 153–60.
- Bosnakis, D. 2013. *ΕΝΘΕΤΤΑΛΙΖΕΣΘΑΙ. Τεχνοτροπία και ιδεολογία των θεσσαλικών επιτύμβιων αναγλύφων του 5ου και του 4ου αιώνα π.Χ.* Βόλος: Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Θεσσαλικών Σπουδών.
- _____, 2020. Κατηφείη και Όνειδος. Ταπεινωμένοι και καταφρονεμένοι νεκροί. Αποκλίνοσες ταφικές πρακτικές στον αρχαίο ελληνικό κόσμο: μεταξύ νομιζομένων και στέρησης της ταφής. Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, 109. Athens: ΥΠΠΟΑ.
- Carroll, M., & Rempel, J. (eds) 2011. *Living Through the Dead: Burial and Commemoration in the Classical World*. Studies in Funerary Archaeology, 5. Oxford/Oakville: Oxbow Books.
- Clairmont, C. W. 1970. *Gravestone and Epigram: Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Mainz on Rhine: Philipp von Zabern.
- _____, 1983. *Patrios Nomos: Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.: The Archaeological, Epigraphic-Literary, and Historical Evidence*, 2 vols. BAR International Series, 161. Oxford: British Archaeological Reports.
- Coldstream, J. N. 1977. *Geometric Greece*. London: Ernest Benn Ltd.
- Demakopoulou, K., & Konsola, D. 1998. *Archaeological Museum of Thebes*, 2nd ed. Athens: Archaeological Receipts Fund.
- Despinis, G. I. 1963. Επιτύμβιοι Τράπεζαι. *AE*: 46–68.
- Fossey, J. M. 1991. *Studies in Boiotian Inscriptions*. Epigraphica boeotica, I. Amsterdam: Gieben.
- Garland, R. 1989. The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation. *BICS* 36: 1–15.
- _____, 2005. *Η θρησκεία και οι Έλληνες*, transl. Α. Ταχμαζίδου. Athens: Enalios.
- Grossman, J. B. 2001. *Greek Funerary Sculpture. Catalogue of the Collections at the Getty Villa*. Los Angeles: The J. Paul Getty Trust.
- Helly, B. 2004. Épigramme funéraire pour Théotimos, fils de Ményllos, d'Atrax (457 av. J.-C.). *ZPE* 148: 15–28.
- Humphreys, S. C. 1980. Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? *JHS* 100: 96–126.
- Jacoby, F. 1944. *Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos*. *JHS* 64: 37–66.

- Jeffery, L. H. 1990. *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries BC*. Revised edition with a Supplement by A. W. Johnston. Oxford: Clarendon Press.
- Kalliontzis, Y. 2014. Digging in Storerooms for Inscriptions: An Unpublished Casualty List from Plataia in the Museum of Thebes and the Memory of War in Boeotia. In: N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds, New Prospects*. Leiden/Boston: Brill, 332–71.
- Kefalidou, E. 1996. *ΝΙΚΗΤΗΣ. Εικονογραφική μελέτη του αρχαίου ελληνικού αθλητισμού*. Thessalonica: Aristotle University of Thessaloniki.
- Keramopoulos, A. D. 1920. Εικόνες πολεμιστών τῆς ἐν Δηλίῳ μάχης (424 π.Χ.). *ΑΕ*: 1–36.
- Kirchhoff, A. 1887. *Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Koumanoudis, S. 1969. Ἐπίγραμμα ἐκ Κωπῶν. *ΑΑΑ* 2: 80–84.
- Kurtz, D. C., & Boardman, J. 1994. *Ἐθιμα ταφῆς στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*, transl. Ουρ. Βιζηνίου & Θ. Ξένος. Athens: Kardamitsa.
- Larsen, J. A. O. 1968. *Greek Federal States. Their Institutions and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Low, P. 2006. Commemorating the Spartan War-Dead. In: S. Hodkinson & A. Powell (eds), *Sparta and War*. Swansea: The Classical Press of Wales, 85–109.
- Oikonomou, S. 2012. Ταφές πεσόντων: Πολυάνδρεια, κενοτάφια και ηρώα, από την Ύστερη Εποχή του Χαλκού έως και τους Κλασικούς Χρόνους στον ελλαδικό χώρο. PhD Thesis, University of Crete (<<https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/28413>>).
- _____, 2013. Ταφές πεσόντων στον Έξω Κεραμεικό ή ‘Δημόσιον Σήμα’ της Αθήνας. In: Κ. Ψαρουδάκης & Ε. Σιουμπάρα (eds), *Θεμέλιον: 24 μελέτες για τον δάσκαλο Πέτρο Θέμελη από τους μαθητές και τους συνεργάτες του*. Athens: Εταιρεία Μεσσηνιακών Σπουδών, 247–59.
- _____, in press. Τῶν ἐν τῇ μάχῃ τελευτησάντων... Ιδιαιτερότητες των ταφικών εθίμων για τους πεσόντες. In: *Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Νικόλαο Χρ. Σταμπολίδη*. Athens.
- _____, forthcoming. *Δημόσια και ιδιωτικά μνημεία πεσόντων ἐν πολέμῳ: ἡ δῆλωση τῆς ιδιότητος καὶ ἡ σημασία τῆς. Ἀττική, Βοιωτία, Λακωνία*.
- Papachatzis, N. Ch. 1992. *Παυσανίου, Ελλάδος Περιήγησις: Βοιωτικά και Φωκικά*. Athens: Ekdotike Athenon.
- Papazarkadas, N. 2014. Two New Epigrams from Thebes. In: N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds, New Prospects*. Leiden/Boston: Brill, 223–51.
- Plassart, A. 1958. Inscriptions de Thespies. *BCH* 82: 107–67.
- Pouilloux, J. 1954. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I: De la fondation de la cite à 196 avant J.-C. Études thasiennes, III*. Paris: École française d'Athènes/ É. de Boccard.
- Pritchett, W. K. 1985. *The Greek State at War*, Part IV. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Reeves, J. 2018. Οὐ κακὸς ἔων: Megarian Valour and Its Place in the Local Discourse at Megara. In: H. Beck & P. J. Smith (eds), *Megarian Moments. The Local World of a*

- Greek City-State*. Teiresias Supplements Online, 1. Montreal, 167–82 (<<https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/tso/issue/view/180>>).
- Rhodes, P. J., & Osborne, R. (eds) 2003. *Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Richter, G. M. A. 1961. *The Archaic Gravestones of Attica*. London: Phaidon Press.
- Roesch, P. 2009 [2007]. *Les inscriptions de Thespies (IThesp)*, Fascicule VIII: *IThesp 420-483*. Édition électronique (éd. par G. Argoud, A. Schachter et G. Vottéro). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- Schachter, A. 2016. *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schilardi, D. U. 1977. *The Thespian Polyandrion (424 BC): The Excavations and Finds from a Thespian State Burial*. PhD dissertation. Princeton University.
- Schild-Xenidou, V. 2008. *Corpus der boiotischen Grab- und Weihreliefs des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.* Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung: 20. Beiheft. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Schröder, J. 2020. *Die Polis als Sieger: Kriegsdenkmäler im archaisch-klassischen Griechenland*. Klio. Beihefte, Neue Folge, Band 32. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Snodgrass, A. M. 1980. *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Stears, K. E. 2000. *The Times They Are Achanging: Developments in Fifth-Century Funerary Sculpture*. In: G. J. Oliver (ed.), *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*. Liverpool: Liverpool University Press, 25–58.
- Steinhauer, G. 2004–2009. Στήλη πεσόντων της Ἐρεχθίδος. *Ἡόρος* 17–21: 679–92.
- Stupperich, R. 1994. *The Iconography of Athenian State Burials in the Classical Period*. In: W. D. E. Coulson, O. Palagia, J. L. Shear, H. A. Shapiro, & F. J. Frost (eds), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*. Oxford/Bloomington: Oxbow Books, 93–103.
- Threpsiades, I. 1963. Ἡ Ἐπανάκθεσις τοῦ Μουσείου Θηβῶν. *AE*: 5-24, Χρονικά.
- Valavanis, P. 2010. Σκέψεις ως προς τις ταφικές πρακτικές για τους νεκρούς της Μάχης του Μαραθῶνος. In: K. Μπουραζέλης & K. Μειδάνη (eds), *Μαραθῶν: Ἡ Μάχη και ο αρχαῖος δήμος*. Athens: A. Kardamitsa, 73–98.
- Vénencie, J. 1960. Inscriptions de Tanagra en alphabet épichorique. *BCH* 84.2: 589–616.
- Vollgraff, W. 1902. Deux stèles de Thèbes. *BCH* 26: 554–70.
- Wallace, M. B. 1970. Notes on Early Greek Grave Epigrams. *Phoenix* 24: 95–105.
- Wees, H. van 2006. 'The Oath of the Sworn Bands' The Acharnae Stela, the Oath of Plataea and Archaic Spartan Warfare. In: A. Luther, M. Meier, & L. Thommen (eds), *Das Frühe Sparta*. Stuttgart: Franz Steiner, 125–64.

Dr. Stavroula Oikonomou
 Archaeologist, Post-Doctorate Researcher
 Department of History and Archaeology
 Aristotle University of Thessaloniki
 oikonomou74@gmail.com

The Latin Translations of the Prooemium (ll.1–18) of Aratus' *Phaenomena*. Reception and Interpretation*

Vasileios Dimoglidis

Περίληψη_ Βασίλειος Δημογλίδης | Οι λατινικές μεταφράσεις του προοιμίου
(στ.1–18) των *Φαινομένων* του Αράτου. Ζητήματα πρόσληψης και ερμηνείας

Στην παρούσα εργασία εξετάζω δύο λατινικές μεταφράσεις του προοιμίου (στ.1–18) των *Φαινομένων* του Αράτου, και συγκεκριμένα το ποίημα *Aratea* του Γερμανικού, και το ποίημα *Aratus* από τα *Carmina* του Αβιηνού. Θεωρώντας ότι κάθε μετάφραση είναι ουσιαστικά αποτέλεσμα πρόσληψης και ερμηνείας του πηγαιού κειμένου, επικεντρώνομαι στο ποίημα του Αράτου και εξετάζω τη μεταφραστική ποιητική των δύο λατίνων ποιητών (verbum de verbo μετάφραση, ερμηνευτική προσέγγιση, αποκλίσεις από ή/και προσθήκες στο αρχικό κείμενο). Ερευνώ επίσης τους τρόπους με τους οποίους ο Γερμανικός και ο Αβιηνός «διαβάζουν» τους πολιτικούς υπαινιγμούς στο προοίμιο του Αράτου, πώς το πολιτικό πλαίσιο του πολιτισμού υποδοχής επηρεάζει τη μεταφορά αυτών των υπαινιγμών στη λατινική γλώσσα, και τελικά πώς οι λατίνοι μεταφραστές αναπαράγουν τις μεταλογοτεχνικές στιγμές του ελληνικού προοιμίου. Υποστηρίζω ότι τόσο ο Γερμανικός όσο και ο Αβιηνός προβαίνουν σε μία διαδικασία δημιουργικής επανεγγραφής του Αράτου, ενώ ταυτόχρονα λαμβάνουν υπόψη τους τις νέες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες καθώς και το διαφορετικό γλωσσικό περιβάλλον. Δίνουν έμφαση στη δική τους συγγραφική (και μεταφραστική) ευφυΐα, και σ' ένα πλαίσιο «μεταφραστικού ανταγωνισμού» παρέχουν στους αποδέκτες τους τη δική τους «ποιητική της μετάφρασης».

ARATUS composed his *Phaenomena* probably between 280 and 260 BCE,¹ and while he was in Pella, at the court of Antigonos Gonatas.² *Phaenomena* is a didactic epic poem relied upon both Hesiod's *Works and Days*³ and the treatises

* I am profoundly indebted to Charilaos Avgerinos, Assistant Professor of Ancient Greek Literature at the University of Ioannina, and Helen Gasti, Professor of Ancient Greek and Latin Literature at the University of Ioannina, for their comments on previous drafts of this paper. I also want to thank the anonymous reviewers of the journal *Ariadne* for their constructive criticism. All remaining errors and infelicities are, of course, my own.

For the text of Aratus' *Phaenomena* I quote from Kidd 1997, 72–157; for Germanicus' *Aratea* and the English translation I quote from Gain 1976, 21–52 and 53–79 respectively; for Avienus' *Carmina* I use Holder's 1965, 3–82 edition, and for its English translation I quote from Gee 2013, 233–239.

¹ Fantuzzi and Hunter 2004, 224 date the poem between 280 and 260 BCE, while Avgerinos 2014, 1 between 280 and 270 BCE.

² Cf. Kidd 1997, 3–5. Hutchinson 1988, 214, n.1 doubts about the reliability of the testimonies of Aratus' life, and stresses that “the only datum on Aratus' life which merits much confidence is that he lived at the court of Antigonos Gonatas”. For Antigonos as a patron of a circle of philosophers and poets, see Weber 1995, 306–313.

³ Cf. Possanza 2004, 112 who observes that “Hesiod is the most important influence of Aratus’

written by Eudoxus, *Phaenomena* and *Enoptron*. Aratus' *Phaenomena*, although considered by some scholars not to bring the gravity of Homeric poetry or ancient tragedy, nevertheless managed to survive, spread, and greatly influence Roman literature.⁴ This is manifested both by its implicit or explicit impact upon Roman poets (cf. Lucretius, Vergil, Manilius, etc.), and by Roman authors who translated Aratus' *Phaenomena* into Latin.⁵

The aim of this paper is to examine the Latin translations of the prooemium (ll.1–18) of the *Phaenomena*. More concretely, the Latin texts to be studied are Germanicus' *Aratea* and the poem *Aratus* from Avienus' *Carmina*. Cicero's poem *Aratea*⁶ has survived only in fragmentary form,⁷ and I shall discuss only Fr.1 since it is the only fragment corresponding to Aratus' ll.1–18. In examining Aratus' prooemium line by line, I will focus on the translational poetics of the two Latin poets (*verbum de verbo* translation, interpretive approach, deviations from and/or additions to the source-text), and on the translational attitude towards Aratus' linguistic techniques, ambiguities and their interpretive connotations. The subtitle of my paper, "Reception and Interpretation", explains my research intention. I posit that every translation is essentially the outcome of receiving and interpreting the source-text. However, the term "interpretation" here needs to be further explained. In this paper, "interpretation" is a twofold concept: first I examine how Latin authors interpret Aratus, and second, I, in turn, interpret these translations, taking into account both the source-text and the new literary products, thus offering a commentary on the Latin versions. The interpretation of the interpretation of the source-text constitutes a meaningful whole where the connections of all its parts (that is, Aratus, Germanicus, and Avienus) are first established and finally explained.

epic predecessors".

⁴ In terms of Aratus' fame in both Greece and Rome, Ovid (*Amores* II.5.16) notes: *Cum sole et luna semper Aratus erit*. Cf. Almirall 2002, 66. For the widespread popularity of the *Phaenomena*, see Kidd 1961; Sale 1966; Gee 2013, 5–7. For Latin authors that used Aratus in their works, see for instance Ewbank 1997, 22. For an overview of the reasons of Aratus' popularity, see Lewis 1992.

⁵ According to Fantuzzi and Hunter 2004, 465, "even more remarkable is the success at Rome enjoyed by Aratus' *Phaenomena*. This was translated by the young Cicero in the first of a line of Latin versions (Germanicus, Ovid, Avienus)". Cf. Avgerinos 2014, 615.

⁶ For the title and date of Cicero's poem, see Ewbank 1997, 22–24; Pellacani 2015, 6–15; Ciano 2019, 24. Convincingly, Ciano places the *Aratea* around 90 BCE.

⁷ Something that complicates here my research since it is rather certain that the intermediary translation is that of Cicero. Cf. Ewbank 1997, 22–24; Michalopoulos 2001, 300. Cicero's survived translation makes clear that in translating Aratus, he romanized to a great extent his source-poem. For Cicero's tendency to romanize the source-poem, see Kaimio 1979, 280. According to Gasti 2003, 135, n.4, in his *Aratea*, Cicero applies a kind of interpretive romanization of Aratus' *Phaenomena* by introducing interpretive comments into his translation in order to facilitate the understanding of Aratus' puzzling moments. Thus, I tend to believe that it is very likely that Cicero approached Aratus' prooemium in this very way. This new, now romanized, Cicero's prooemium could have an influence upon Germanicus and Avienus and upon their process of translating the Greek poem.

In terms of the Latin translations examined here: Germanicus⁸ wrote his poem after the death of Augustus,⁹ and it has survived in fragmentary form. This poem is not a “faithful translation” of Aratus’ *Phaenomena*, but actually a “sense-for-sense translation”, that is, a paraphrase of it,¹⁰ while its deviation from the source-text is evident even in its prooemium. On the other hand, Avienus¹¹ (ca. 4th century AD) composed a paraphrase of the *Phaenomena* as well, which is 724 lines longer than the source-text.¹² According to Taub (2003, 53), “of the three surviving Latin versions of Aratus’ *Phaenomena*, that of Avienus is the most complete”. Based on previous scholars,¹³ she notes that “it should be emphasized that Avienus’ version is not merely a translation. Avienus’ poem is much longer than that of Aratus; this is credited, in part, to Avienus’ verbosity”,¹⁴ and that “Avienus did not hesitate to cut material from Aratus’ section on weather signs, and to add material from the scholiasts”.¹⁵

⁸ For Germanicus’ life and works, see for instance von Albrecht 1997, 985–989. Gain 1976, 20 discusses the question of the poem’s author, and argues that if the author is Tiberius, then the emperor who is addressed is Augustus; if the author is indeed Germanicus, then the emperor is Tiberius. Gain concludes by noting that “the evidence does not allow one to say whether the author was Tiberius or Germanicus”. On the other hand, von Albrecht 1997, 986, n.2 believes that Gain’s conjecture that Tiberius is the author of this poem is not convincing. For a detailed discussion on this issue, see Baldwin 1981; Possanza 2004, 219–243. The analysis of Possanza is exemplary and convincing. He concludes (Possanza 2004, 235) that Germanicus Julius Caesar, the adopted son of Tiberius, is the author of the *Aratea* which he composed sometime between the years 4–14 AD. For a thorough review and overview of the main points of Possanza’s book, see Gee 2005.

⁹ See Michalopoulos 2001, 295, who also observes that Germanicus was composing the translation probably until the end of his life. According to von Albrecht 1997, 986, Germanicus’ work was written after 14 while Augustus had already been deified, and Germanicus uses Manilius. Von Albrecht suggests that Tiberius is the addressee of the *Phaenomena*.

¹⁰ Michalopoulos 2001, 295 mentions that Germanicus paraphrases Aratus with several omissions, corrections and additions, and that Germanicus’ ll.1–725 are based upon Aratus’ ll.1–73, while the fragments 2–6 are based on another work on astronomy. Taub 2003, 51 observes that when Germanicus “corrects” Aratus, he is apparently based on Hipparchus’ commentary. Moreover, she stresses that “in addition to lines 1–725, which comprise the bulk of the poem, five smaller fragments survive (in various manuscripts). While several of these are largely concerned with weather, the fragments are not based on the section of Aratus’ poem which deals with weather signs. It is not clear whether Germanicus was relying on another source here, or whether the fragments on weather represent his own work and interests”. Cf. Gain 1976, 13.

¹¹ For Avienus’ life, see Rose ³1954, 440–441; Soubiran 1981, 7–20. For Avienus’ name and identity, see Soubiran 1981, 16–19; Cameron 1995. For a recent scholarly discussion about Avienus’ life and works, see Dorfbauer 2012.

¹² Rose ³1954, 440 notes that Avienus’ poem is 724 lines longer than that of Aratus.

¹³ Taub 2003, 53 and 203, n.165 cites Soubiran 1981, 41–42 and Zehnacker 1989, 325.

¹⁴ For Zehnacker’s comparison of parallel sections of Aratus’ and Avienus’ poems, see Taub 2003, 53–54; esp. 53.

¹⁵ Taub 2003, 53.

Aratus' *Phaenomena*, ll.1–18

ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῷμεν
 ἄρρητον. μεστὰ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,
 πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστή δὲ θάλασσα
 καὶ λιμένες· πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.
 τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν· ὁ δ' ἦπιος ἀνθρώποισιν 5
 δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει
 μιμνήσκων βιότοιο, λέγει δ' ὅτε βῶλος ἀρίστη
 βουσί τε καὶ μακέλησι, λέγει δ' ὅτε δεξιά ὦραι
 καὶ φυτὰ γυρῶσαι καὶ σπέρματα πάντα βαλέσθαι.
 αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν 10
 ἄστρα διακρίνας, ἐσκέψατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν
 ἀστέρας οἷ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνουεν
 ἀνδράσιν ὥράων, ὄφρ' ἔμπεδα πάντα φύωνται.
 τῷ μιν αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκονται.
 χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειρα, 15
 αὐτὸς καὶ προτέρη γενεή. χαίροιτε δὲ Μοῦσαι,
 μελίχια μάλα πᾶσαι· ἐμοί γε μὲν ἀστέρας εἰπεῖν
 ἧ θέμις εὐχομένῳ τεκμήρατε πᾶσαν ἀοιδίην.

“Let us begin with Zeus, whom we men never leave unspoken. Filled with Zeus are all highways and all meeting places of people, filled are the sea and harbours; in all circumstances we are all dependent on Zeus. [5] For we are also his children, and he benignly gives helpful signs to men, and rouses people to work, reminding them of their livelihood, tells when the soil is best for oxen and mattocks, and tells when the seasons are right both for planting trees and for sowing every kind of seed. [10] For it was Zeus himself who fixed the signs in the sky, making them into distinct constellations, and organised stars for the year to give the most clearly defined signs of the seasonal round to men, so that everything may grow without fail. That is why men always pay homage to him first and last. [15] Hail, Father, great wonder, great boon to men, yourself and the earlier race! And hail, Muses, all most gracious! In answer to my prayer to tell of the stars in so far as I may, guide all my singing.” (Kidd’s (1997, 73) translation)

1) ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα... (l.1, “Let us begin with Zeus”)

The verb ἀρχώμεσθα is a metanarrative term in the sense that it signals the beginning of the narrative, while the phrase ἐκ Διὸς underlines the core-theme of the beginning of the narrative, which is Zeus. The translational question here is whether the Latin versions retain or eliminate the phrase ἐκ Διός, and, if they do eliminate it, then how they justify the narrative focus on Zeus.

Fr.1¹⁶ of Cicero’s version, *ab Iove Musarum primordia*, is of great interest.¹⁷

¹⁶ For Fr.1 of Cicero’s *Aratea*, see Ewbank 1997, 78 and 129–130; Pellacani 2015, 22–23, and 85.

¹⁷ This line is cited in Cicero’s *De Legibus* 2.7, where Marcus is made by Cicero to say *‘A Iove*

Cicero does translate Aratus' phrase ἐκ Διός and places it at the beginning of the line, thus transcribing into Latin the focus of the source-text on Zeus. Moreover, Cicero embeds a *scholium* into his own version. Ancient comments on Aratus' l.1 comment on the phrase ἐκ Διός, and one of them writes that ἀπὸ τοῦ Διὸς ἐπειδὴ καὶ τῶν Μουσῶων ἀρχηγέτης αὐτός ἐστιν.¹⁸ Pellacani (2015, 22–23)¹⁹ insightfully observes that the intrusion of exegetic comments into translations of Greek texts has been a part of Latin literature since Livius Andronicus' translation of the *Odyssey*, and an aspect of the vital interweaving between poetry and philology that has characterized Latin literature since its origins. By his choice, Cicero combines Aratus' line and the tradition of invoking the Muses at the beginning of a poem, interpreting at the same time (or rather repeating the interpretation given by the *scholium*) Aratus' reference to Zeus. The ancient *scholium* explains (ἐπειδὴ) – or even justifies – Aratus' choice to start his poem with Zeus and not the Muses, and Cicero's repeats this explanation.

Germanicus deviates from his source-text. In his very first, meta-translational line *Ab Iove principium magno deduxit Aratus* (l.1 “Aratus began with mighty Jupiter”), he reveals his translational process: he names the source-poet he is about to translate (*Aratus*),²⁰ maybe assumes that the recipients of his translation should be aware of the original version, and acknowledges that the narrative focal point of the source-text is Zeus (*Ab Iove...magno*), while indicating at the same his dependence upon the Aratean text, and making a comment of literary criticism of Aratus since the “verb *deducere* had become, in Augustan poetics, a term that designated composition in that ‘refined style’ for which Aratus himself was praised.”²¹

On the other hand, in ll.2–4 Germanicus highlights his deviations:²²

*carminis at nobis, genitor, tu maximus auctor,
te veneror tibi sacra fero doctrique laboris
primitias. probat ipse deum rectorque satorque.*

“My poem, however, claims you, father, greatest of all, as its inspirer. It is you that I reverence; it is you that I am offering sacred gifts, the first fruits of my literary efforts. The ruler and begetter of the gods himself approves.”

The term *at* (“but”, “however”) has here metapoetic resonances in the sense that by using it, Germanicus programmatically declares in a self-referential way that

Musarum primordia, *sicut in Aratio carmine orsi sumus*. For this passage, see the comments of Dyck 2004, 265–266.

¹⁸ For this ancient *scholium*, see Martin 1974, 44–45.

¹⁹ Cf. Ciano 2019, 27–28.

²⁰ According to Kaimio 1979, 282, the first two lines of Germanicus' prooemium clearly indicate his dependence upon the source-text.

²¹ Possanza 2004, 107 and 157, n.5 for further bibliography on *deducere*.

²² Pöhlmann 1973, 863 stresses that Germanicus begins his poem by referring to what Aratus did in his own poem in order to state immediately in the next lines his own deviations from the source-text.

he will bring changes and modifications to the text he is translating.²³ Possanza (2004, 228) observes that through the terms *genitor* and *auctor*, Germanicus represents a recasting in Roman terms of Aratus' invocation of Zeus as the source of his poem. I believe that in deviating (*at*) from the original text, Germanicus draws a comparison between the sources of inspiration. Germanicus states that Aratus' source is *magnus* (*ab Iove... magno*, l.1), but his own is *maximus* (*tu maximus auctor*, l.2). The Aratean references to Zeus and to the role this god plays in the poetics of the source-text are summarized (within the frame of Germanicus' *recusatio* established by the *at*) in the line *probat ipse deum rectorque satorque* (l.4) which here turns into a seal of divine approval (*probat*) of Germanicus' choice to shift the source of inspiration to Tiberius.

I argue that Aratus' invocation to Zeus has been completely romanized and turned into an invocation of the princeps, that is, Tiberius.²⁴ In the prooemium of his *Phaenomena*, Aratus does not refer to any person-addressee. However, it is very likely that Germanicus used the Roman convention²⁵ of invoking the *princeps* in the preface of a poem, because he might have “read” the implicit political connotations behind Aratus' text.²⁶ The shift which Zeus (according to Germanicus) approves of hints at the Roman tradition of replacing a god, or the Muses, or a god related to the Muses at the beginning of a poem. One of the most characteristic examples occurs in Propertius 2.1.3-4 where he claims *non haec Calliope, non haec mihi cantat Apollo. / ingenium nobis ipsa puella facit* (“It is not Calliope, not Apollo that puts these songs in my mind: my sweetheart herself creates the inspiration”, Loeb's translation).²⁷ This new tradition gives Germanicus the chance to accentuate the political dimension of his prooemium. He focuses on the target culture of his text, while incorporating Aratean poetics into his version in order to smooth this transition to the new Roman literary principles. The fact, however, that the name of Zeus is not explicitly mentioned in l.4 underlines that for Germanicus what essentially matters most is paying homage to the political ruler.

Moreover, though Germanicus, using initially the pronoun *nobis*, transcribes in some way the first-person plural ἀρχόμεσθα, he immediately gives prominence to his own poetic “I”, as it is indicated by the first-person singular verbs *veneror*,

²³ Possanza 2004, 107 writes that the adversative *at* and the pronoun *nobis* in l.2 imply that Greek must be heard in counterpoint to the Latin.

²⁴ Cf. Gain 1976, 80 *ad* 1–16.

²⁵ Von Albrecht 1997, 278–279 mentions that “there were editions with dedication to the ruler, as became customary later at Rome” and that “in Manilius the *princeps* was the source of inspiration, although the Muses also played their part”.

²⁶ Fakas 2008, 108–109, n.75 observes that the explicit praise to the *princeps* both in Vergil's prooemium of *Georgics* (1.24–42) and in the prooemium of Germanicus' translation of the *Phaenomena* suggests that both Roman poets probably saw political hints behind Aratus' prooemium. Cf. Fakas 2001a, 201, n.55. For the political dimension of Aratus' prooemium, see for instance Fakas 2001a, 21–22.

²⁷ For Propertius' lines that disclaim divine inspiration, see Miller 1986, who comments on Propertius, Ovid and Persius as instances claiming that the traditional divine inspiration has no role in the creation of their works.

and *fero* (l.2). The shift from the first-person plural to first-person singular ties in with the change of the perspective of the person who speaks, and at the same time “seals” the deviation from the “poetics” of the original source-text.²⁸ Kaimio (1979, 282) has observed that the first two lines of Germanicus’ prooemium “have also been interpreted to mean that by attaching himself to the Emperor more closely than to his original, the poet has taken it upon himself to modernize, correct and add to the poem of Aratus”.

In his prooemium, Avienus returns to the Greek text, acknowledges the thematic domination of Zeus, and accentuates it. More concretely, in the very first line of his poem, although – unlike Germanicus – he does not state that he is translating Aratus, Avienus does mention that his poetic inspiration is to be traced back to Zeus: *Carminis incentor mihi Iuppiter...* (l.1 “Jupiter inspires my poem...”). The prominence of Zeus is highly pointed out by the repetition of the demonstrative pronouns *hic* (ll. 5, 9, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 43, 44, 53)²⁹ and *iste* (ll. 5, 6, 15, 25, 43)³⁰ which, as signals of textual deixis, refer to Zeus.

2) ...τὸν οὐδέποτ’ ἄνδρες ἐῶμεν/ ἄρρητον... (ll.1–2, “whom we men never leave unspoken”)

By using the term ἄρρητον, Aratus, on the one hand, emphasizes that all people talk about Zeus,³¹ which he confirms textually since he refers to the name of Zeus

²⁸ Cf. Gasti 2003, 13.

²⁹ Ll.5–6 (*hic statio, hic sedes primi patris. iste paterni / principium motus, vis fulminis iste corusci*, “This is the guardpost, this the seat of the First Father. He is the beginning of generative motion, he the power of the scintillating lightning bolt”); ll.9–10 (...*hic tener aer / materiaeque gravis concretio...*, “He is the gauzy air and the weighty coagulation of matter”); ll.21–23 (...*hic chaos altum / lumine perrupit, tenebrarum hic vincula primus / solvit et ipse parens rerum fluvitancia fixit*), “He exploded deep chaos with his light, he was who first loosed the chains of darkness, and, in his own generative role stabilized what was in flux”); ll.24–26 (*hic dispersa locis statuit primordia iustis, / hic digestorum speciem dedit; iste colorem / imposuit rebus...*, “he set the scattered particles in their right places, he gave shape to what had been separated; he conferred colour on things”); ll.28–29 (...*rerum opifex hic, / hic altor rerum, rex mundi...*, “He is the craftsman of the universe, the one who brings it to fruition, king of the world”); ll.43–45 (*iste modum statuit signis, hic rebus honorem / infudit; tenebris hic interlabitur aethrae / viscera et aeternos animat genitalibus artus*, “He placed a limit on the signs, he imbued everything with its own status, he interweaves his shadowy form into the innards of the ether and vivifies its everlasting limbs as a creative force”); ll.53–54 (*hic primum Cnidii radium senis intulit astris / mortalemque loqui docuit convexa deorum*, “he first directed the instrument of Eudoxus to the stars and taught him, though mortal, to describe the vaults of the gods”).

³⁰ Ll.5–6 (*hic statio, hic sedes primi patris. iste paterni / principium motus, vis fulminis iste corusci*, “This is the guardpost, this the seat of the First Father. He is the beginning of generative motion, he the power of the scintillating lightning bolt”); ll.15–17 (...*iste calorem / quo digesta capax solidaret semina mundus / inseruit...*, “He himself instilled the heat by means of which the world, full of potential, might amass the disjunct seeds of things”); ll.25–26 (...*iste colorem / imposuit rebus...*, “he conferred colour on things”); l.43 (*iste modum statuit signis...*, “He placed a limit on the signs...”).

³¹ Kidd 1997, 164 *ad* 2 observes: “Here he means that we continually glorify Zeus, and presum-

three times (l.1, l.2, l.4). At the same time, however, he creates here a pun³² playing between the word ἄρρητος and his own name. According to Kidd (1997, 164 *ad* 2), this pun “would serve as a sort of signature at the outset of the poem, modestly positioned in the second line after Zeus in the first.”³³ Provided that this is true, then Aratus indicates in a self-referential way³⁴ his hope that his poem should not remain ἄρρητον; he underlines, in other words, his own “anxiety of influence.”³⁵ The translational question here is whether the Latin poets understand the pun and, if so, how they transcribe it into Latin.

Germanicus eliminates this pun since he does not translate this very line at all. In any case, he could not reproduce the pun into Latin; nevertheless, in mentioning the name of Aratus (*Ab Iove principium magno deduxit Aratus*, l.1 “Aratus began with mighty Jupiter”), Germanicus finds another way to reproduce the seal of the authorship of his source-text.³⁶ Avienus, on the other hand, does not perceive the term ἄρρητον as a “seal” of Aratus, but seems to obey a command of the original text that he must not leave Zeus ἄρρητον (“unspoken”). In the first four lines of his prooemium, Avienus mentions the name of Zeus six times:

*Carminis incentor mihi Iuppiter: auspice terras
linquo Iove, excelsam reserat dux³⁷ Iuppiter aethram,
imus in astra Iovis monitu, Iovis omine caelum
et Iovis imperio mortalibus aethera pando.* (ll.1–4)

“Jupiter inspires my poem. Under the prophetic guidance of Jupiter I leave the earth, Jupiter as leader unlocks the lofty ether, we enter the stars under

ably he is thinking both religious ceremonies and everyday language with expressions like νῆ Δία”.

³² Cf. Kidd 1997, 164 *ad* 2; Hopkinson 1988, 139 *ad* 2. Katz 2008, 107 stresses that a long time passed by for scholars to recognize this very pun, and notes that this pun evidently harks back to Hesiod’s line ῥήτοί τ’ ἄρρητοί τε Διὸς μέγαλοιο ἔικητι (*Works and Days*, l.4). Avgerinos 2014, 337 writes that nowadays it is considered certain that through the term ἄρρητον at the beginning of the second line Aratus alludes to his own name. For a detailed scholarly discussion on this pun, see Bing 1990, esp. 281–282. For puns and wordplays as stylistic tools of Hellenistic authors and their Roman imitators (especially Virgil), see O’Hara 1996.

³³ For the relation between Aratus’ pun and the traditional technique of *sphragis*, see Fakas 2001a, 51–53.

³⁴ For the metapoetic dimension of Aratus’ prooemium, see Fakas 2001a, 43–58.

³⁵ My argument is further strengthened by Katz 2008, 116–117, who posits: “Aratus says, ‘Let us begin with Zeus’ and then, in the second verse, slips himself in, too: evidently it is not just Zeus whose name men should never leave ‘unspoken.’” As Fakas 2008, 86 notes, the oldest and most widespread ancient literary theory ignored didactic epic poetry as a distinct poetic genre. Fakas 2008, 87 also argues that in Aristotle’s *Poetics* this literary genre stops being considered a genuine form of poetic discourse due to its mimetic character (for mimetic elements in Aratus, see Fakas 2001b). It is likely, then, that Aratus was aware of the Aristotle’s theory about didactic epic poems, and therefore implicitly claims for literary survival. Cf. Fakas 2008, 102.

³⁶ Cf. Possanza 2004, 60–61.

³⁷ One might assume here that in using the term *dux* as being attributed to Zeus, Avienus is probably influenced by ancient comments on Aratus (e.g. *scholia* MQDΔKVA *ad* 1: βασιλεὺς δὲ τῶν ὄλων ὁ Ζεὺς καὶ πατήρ (Martin 1974, 38)). See also Gee 2013, 172.

instruction from **Jupiter**, under the omen and the order of **Jupiter** I lay open the ether to mankind”.

He doubles the number of the Aratean references to Zeus (3 in Aratus, 6 in Avienus), and in this way, he multiplies the intention of the source-text not to leave Zeus ἄρρητον. At the same time, in these lines, Avienus seems to “answer” Germanicus,³⁸ provided of course that the former “read” both the latter and Germanicus’ choice to substitute Zeus with the *Princeps*. By turning back to the original text, and by accentuating the importance of Zeus, it is as though Avienus rejected any deviation from the Aratean version.

Moreover, Avienus does not reproduce the pun of the original text, but he refers both to Aratus (*que rursus ingenio numerisque Solensibus idem / Iuppiter efferrimelius dedit, incola Tauri / Musa ut Cecropios raperetur et Aonas agros*, ll.64–66 “That same Jupiter, in turn, gave greater facility in telling these things to the intelligent verses of Aratus, so that the Muse who lives in the Taurus Mountains should speed across the fields of Aonian and Athenian poetry”) and to Aratus’ source, Eudoxus of Cnidus (*hic primum Cnidii radium senis intulit astris / mortalemque loqui docuit convexa deorum*, ll.53–54 “he first directed the instrument of Eudoxus to the stars and taught him, though mortal, to describe the vaults of the gods”). Avienus generates an authorial sequence in which he not only excludes Germanicus, but also criticizes him for his translational choices. Through this authorial sequence, it is as though Avienus considered himself (*me quoque*, l.67) the Roman continuation of the Greek tradition of astronomical poetry.³⁹

3) ...πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες (l.4, “in all circumstances we are all dependent on Zeus”)

Through the repetition (πάντη – πάντες) Aratus creates a ring composition which encircles the narrative focus on Zeus (Διὸς κεχρήμεθα), and foreshadows a broader ring composition of the text. This is indeed true since the astronomical part of the *Phaenomena* (ll.1–757) begins and ends with a reference to Zeus (ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα..., l.1 – οἳ τε Ποσειδάωνος ὀρώμενοι ἢ Διὸς αὐτοῦ/ ἀστέρες ἀνθρώποισι τετυγμένα σημαίνουσιν, ll.756–757). This ring composition is sealed by verbal parallels, for l.12 (ἀστέρας οἳ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνουσιν) and l.757 (ἀστέρες ἀνθρώποισι τετυγμένα σημαίνουσιν) are almost identical.

The translational question that arises here is whether the repetition, and consequently the ring composition, is transcribed into the Latin translations. In Germanicus’ version, Zeus of Aratus’ prooemium was replaced, as I have already noted, by the *Princeps*. Although the Roman poet paraphrases the Aratean text, the strength – of the emperor this time –, similar to that of Zeus of the source-text is

³⁸ Pöhlmann 1973, 878 notes that in his prooemium, Avienus develops his implicit criticism against those who modified Aratus’ poem, and underlines repeatedly that Jupiter inspired him.

³⁹ Cf. Possanza 2004, 157 n.6, who stresses that “by means of the authorial sequence Eudoxus – Aratus – Avienus (*me quoque* 67), Avienus writes himself into the history of Greek astronomy and astronomical poetry”.

quite obvious. Germanicus emphasizes the power of the emperor through continuous repetitions of the second person personal pronoun (*tu* l.2, *te - tibi* l.3, *tuque* l.16), and through the possessive adjective (*tua* l.16).⁴⁰ The pronoun *tu* both in l.2 and in l.16 seems to transcribe into Latin the Aratean ring composition, but turns it, at the same time, from one occurring in one line (Aratus) to one occurring in the prooemium in general. Moreover, Germanicus places the characterization *genitor* (l.2), which he attributes to the emperor, right in the middle of the line,⁴¹ thus breaking this line down into two hemistiches of equal syllables (six syllables before the *genitor* and six syllables after that). Thus, it reminds of the Aratean line where the genitive Διός was placed almost in the middle of the line and encircled by the repetition πάντη – πάντες.

Avienus refers to the name of Zeus twice and with two cases, one time in the first line and a second time in the fourth line of his prooemium, thus turning the repetition into a *polyptoton* (perhaps to lay emphasis upon the name of Zeus), and in this way he transcribes the ring composition of the source-text:

Carminis incensor mihi Iuppiter: auspice terras (l.1)
 “Jupiter inspires my poem. ...”

et Iovis imperio mortalibus aethera pando (l.4)
 “under the order of Jupiter I lay open the ether to mankind”

Avienus opted for a bigger textual distance (4 lines) between the terms creating his own ring composition. His choice to eliminate the terms πάντη – πάντες and replace them with the name of the god, on whom Aratus focuses in his narrative, may underline Avienus’ intention to demonstrate that he understood both the Aratean figure of speech and its interpretive connotations.

4) τῷ μιν ἀεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκονται (l.14, “That is why men always pay homage to him first and last”)

The narrative focus on Zeus pointed out both in the prooemium and at the end of the astronomical part of the *Phaenomena* is sealed by two terms of narrative organization which are attributed to Zeus: πρῶτον (“first”) and ὕστατον (“last”). These two terms essentially anticipate that both the beginning and the end of the narrative⁴² will refer to Zeus, who is deliberately placed by Aratus at the center of his narrative focus.⁴³

⁴⁰ L.2 *Carminis at nobis, genitor, tu maximus auctor* (“My poem, however, claims you, father, greatest of all, as its inspirer”); l.3 *te veneror tibi sacra fero doctique laboris* (“It is you that I reverence; it is you that I am offering sacred gifts, the first fruits of my literary efforts”); l.16 *pax tua tuque adsis nato numenque secundes* (“May your presence and the peace you have won aid your son”).

⁴¹ And more concretely, between two caesurae.

⁴² According to Kidd 1997, 170 *ad* 14, the phrase πρῶτόν τε καὶ ὕστατον is a traditional formula meaning “from beginning to end”.

⁴³ This wording here referring to Zeus in Hesiod (*Theogony* l.34) refers to the Muses. Cf.

Germanicus does not translate this line at all. Avienus, while not translating this very line, does mention in terms of Zeus that this god is the one who is being invoked by a secret/private voice: ...rite hunc primum, medium atque secundum/ vox secreta canit... (ll.17–18 “It is right that the awed voice sings him first, middle and following”). These lines recall Aratus’ l.14. Avienus, like Aratus, implies that there will be constant (*primum, medium, secundum*) references to Zeus, something which is textually confirmed since besides the prooemium the references to the god are numerous throughout the poem. Gee (2013, 152) notes that Avienus increases the terms of the praise of Zeus from two to three, and that through the phrase *vox secreta* he changes the public praise to Zeus to something private.

5) ...χαίροιτε δὲ Μοῦσαι,/ μιλίχαι μάλα πάσαι. ἐμοί γε μὲν ἀστέρας εἰπεῖν/ ἢ θέμις εὐχομένῳ τεκμήρατε πᾶσαν ἀοιδίην (ll.16–18, “Hail, Muses, all most gracious! In answer to my prayer to tell of the stars in so far as I may, guide all my singing.”)

In a context of poetic self-referentiality, Aratus greets and invokes the Muses as the source of his poetic inspiration.⁴⁴ At the same time, however, he emphasizes his own contribution to the composition of the poem. His authorial role in writing the poem is sealed by the personal pronoun ἐμοί and the enclitic particle γε (l.17), which puts emphasis upon the word preceding (ἐμοί).⁴⁵ The translational question which arises here is whether the Latin translations perceive and transcribe this combination (Muses and Aratus’ “I”). Germanicus drastically changes Aratus’ prooemium, and the invocation of the Muses is eliminated. The word *Musa* is mentioned in the penultimate line, but as a synonym of the word “line, verse”.

*haec ego dum Latiis conor praedicere Musis,
pax tua tuque adsis nato numenque secundes* (ll.15–16)

“May your presence and the peace you have won aid your son; grant your divine power, to favor me as I attempt to tell of this in Latin verse.”

Hopkinson 1988, 139 *ad* 14.

⁴⁴ Aratus requests the favor of the Muses for his poem. Through this invocation, which is emphatically placed after the invocation of Zeus, Aratus reverses the order we see in Hesiod (*Theogony* ll.36–37), who invokes the Muses and asks them to praise Zeus (Kidd 1997, 161). Cf. Hopkinson 1988, 139–140 *ad* 14 and *ad* 16. Through this invocation, Aratus does declare his literary affinities (that is, Hesiod), but at the same time emphasizes his deviations from them. Cf. also Kidd 1997, 171 *ad* 15–18. According to Pöhlmann 1973, 845, Aratus invokes the Muses as a source not only of poetic ability, but of cognitive as well.

⁴⁵ Kidd 1997, 173 *ad* 17 notes that Aratus here introduces himself with the strong form of the pronoun (ἐμοί) instead of the traditional μοι we meet in Homer (*Iliad* 2.484; *Odyssey* 1.1), while “further emphasis is to be seen in γε μὲν”. Cf. Pöhlmann 1973, 845 where he observes that Aratus, although not mentioning his name clearly anywhere, nevertheless annotates his presence at the end of his prooemium.

By choosing this word, Germanicus recognizes and refers to the Muse of the source-text, and explicitly states at the same time his deviations from it. To be more concrete, through the pronoun *ego* and the first-person singular *conor*, he emphatically highlights his own poetic “I”, his own *ingenium*.⁴⁶ The role of the Muses has now been taken over by the *princeps*,⁴⁷ whose presence is prominent in l.16 of the prooemium. The *princeps* is mentioned here not as a source of poetic inspiration, but as a source that will provide the poet with those favorable conditions – that is, the peace treaty (*pax tua*) – in order that he can compose his poem.⁴⁸ Additionally, through the term *Latiis* (l.15), he focuses on the new linguistic environment (that is, that of the Latin language), and the verb *conor* highlights Germanicus’ (literary and translational) labor to transfer Aratus’ text into the new sociolinguistic frame, in other words, his labor to romanize it.

In his translation, Avienus combines the Greek *Musa* (*Musa ut Cecropios reperetur et Aonas agros*, l.66 “so that the Muse...should speed across the fields of Aonian and Athenian poetry.”), the Roman *Musa* (*O per multa operum mea semper cura Camenae!* l.72 “Muses, always my concern throughout many works!”), and himself (*me* l.67, *mihi* l.71, *mea cura* l.72, *mihi* l.76).⁴⁹ The multiple references to himself underline his own contribution and role in the connection of the Greek (*Musa*) and the Roman Muse (*Camenae*); a connection which consequently results in translating the Aratean text with the intention to romanize it. At the same

⁴⁶ Possanza 1990, 363 mentions that Germanicus departs completely from the text of the *Phaenomena* and especially in his prooemium gives prominence to his own *ingenium*. In arguing that the author of the *Aratea* is Germanicus while the dedicatee of these lines (Germanicus’ ll.15–16) is Augustus, Possanza 2004, 106 translates Germanicus’ ll.15–16 (*haec ego dum Latiis conor praedicere Musis, / pax tua tuque adsis nato numenque secundes*) as “while I make my attempt to foretell these things, may your peace and you yourself be by the side of your son, and may you make your divine majesty favourable”. Gee 2005, 133 writes that “Possanza creates a disjunction between the authorial ‘I’, the subject of *conor* (I attempt), and the ‘son’, arguing that the son and the author of the proem are two different individuals, Tiberius and Germanicus respectively. ... In Possanza’s version, three separate things are happening in these lines: (a) the poet is writing (temporal clause, related to what follows only in terms of its contemporaneity); (b) the poet is asking the dedicatee to favour his son (not the poet); and (c) the poet is asking for this person to make his numen (divine presence) generally favourable”.

⁴⁷ Cf. Pöhlmann 1973, 864.

⁴⁸ Ševcikova 2016, 451 writes that whenever Germanicus’ *Aratea* were carried out, he “enjoyed life during a peaceful period of Roman history. His literary production was not burdened with any kind of a “mission” and it reflects the youthful joy of composing a poem and translating a work of such a writer as Aratus”.

⁴⁹ ll.67–69: *me quoque nunc similis stimulat favor edere versu / tempora cum duris versare lignonibus / arva conveniat...* (“Likewise his indulgence now drives me to set forth in verse the times when it is proper to turn the earth with hardy mattocks”); ll.71–72: *O mihi nota adyti iam numina Parnasei! / O per multa operum mea semper cura, Camenae!* (“O deities of the Parnassan grotto, already known to me! Muses, always my concern throughout many works!”); ll.74–76: *...maior, / maior agit mentem solito deus, ampla patescit / Cirrha mihi et totis Helicon inspirat ab antris* (“A greater – yes, a greater – god than usual galvanizes my mind, broad Cirrha is open to me, and Helicon breathes upon me from all its caves”).

time, the next two lines (ll.73–74) recall Germanicus' ll.11–12. It should be mentioned that in this case, both Germanicus' ll.11–12 and Avienus' ll.73–74 do not constitute a translation of Aratus, but an addition made by the Roman authors to the source-text. The strong resemblance (with verbal parallels) between Avienus and Germanicus might be a signal that Avienus, during the process of romanizing the source-text, used Germanicus' version, or at least that he had read Germanicus before starting his own translation.

*Iam placet in superum visus sustollere caelum
atque oculis reserare viam per sidera...* (Avienus, ll. 73–74)

“Now I am pleased to raise my gaze to highest heaven and lay bare with my eyes a path through the stars!”

*nunc vacat audacis ad caelum tollere vultus
sideraque et mundi varios cognoscere motus* (Germanicus, ll.11–12)

“At last there is an opportunity to lift one's gaze boldly to the sky and learn of the celestial bodies and their different movements in the heavens”

6) ...ἔμοι γε μὲν ἀστέρων εἰπεῖν/ ἢ θέμις εὐχομένῳ τεκμήρατε πᾶσαν ἀοιδίην (ll.17–18, “In answer to my prayer to tell of the stars in so far as I may, guide all my singing”)

The phrase ἢ θέμις of the last line of the prooemium is of translational interest. According to Hopkinson (1988, 140 *ad* 18), “the words are ambiguously placed, and might qualify εἰπεῖν (‘to give a right account of the stars’) or εὐχομένῳ (‘praying as it right <at the beginning of a poem>’ or τεκμήρατε (sc. ‘I am not praying to be told things which are οὐ θέμις’).” Considering that the same syntactic ambiguity of the Greek text cannot be just repeated in Latin language, one is here wondering how Germanicus and Avienus deal with the source-text and how they use the syntax of the target-language in rewriting Aratus' ambiguity. What syntactic structure do they choose for their translations, that is, which term(s) does the utterance ἢ θέμις modify, and consequently what are the semantic connotations resulting from their choice? Germanicus does not translate these very lines, but having replaced the Muses (and Zeus) with Tiberius, he addresses to the latter a short prayer in which he wishes that Tiberius' presence and the peace he has assured help him in the process of composing his poem: *pax tua tuque adsis nato numenque secundes* (l.16 “May your presence and the peace you have won aid your son”). One might assume that in reading Aratus' prooemium, Germanicus connected, syntactically speaking, the utterance ἢ θέμις with the term εὐχομένῳ and took this combination for Aratus' prayer to the Muses. Avienus does not translate these lines, and eliminates the Aratean prayer.

Conclusions

To sum up, by focusing on the Aratean source-text, and examining the translational poetics⁵⁰ of Germanicus and Avienus, I conclude that both Roman authors

⁵⁰ For a brief, but very interesting, historical overview of the Latin translational practice from

do not produce a *verbum de verbo* translation of the source-text. They “embark on a program of rewriting”⁵¹ Aratus, while they take into account the new sociopolitical context and their different linguistic environment; they lay emphasis upon their own authorial (and translational) *ingenium*, and in a frame of – one might say – translational competition they provide their recipients with their own poetics of translating. More concretely,

- (1) Germanicus, in paraphrasing Aratus’ *Phaenomena*, brings modifications, additions or substitutions to the source-text, deviates from it, and he finally romanizes it. In his prooemium, he stresses on the one hand that he is dependent upon Aratus, but, on the other hand, that he is not about to produce a “faithful translation” of the source-text. The host-culture and the new conventions affect the process of writing poetry. The political dimension, less explicit in Aratus, here is prominent. The power of the Roman emperor and the favorable conditions he has assured for the poet are greatly emphasized in his prooemium.
- (2) In his translation, Avienus expands the original text by adding a great deal of lines, while his intention to romanize Aratus is quite obvious. It also seems that he is aware of both Aratus’ figures of speech and their interpretive connotations. At the same time, in his poem there are implicit signals functioning as comments of his literary criticism of his predecessor Germanicus, and strong indications that during the process of writing the translation he had already read his Roman predecessor.

Bibliography

- Albrecht, von, M. [Schmelting, G. (rev.)] 1997. *A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius*, Vol. I (translated with the assistance of F. and K. Newman); Vol. II (translated with the assistance of R. R. Caston and R. F. Schwartz). *Mnemosyne*, Suppl. 165. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.
- Almirall, J. 2002. Το διδακτικό ποίημα του Αράτου: “Τα Φαινόμενα.” In: T. Mandala (ed.), *Ελληνικά ιστορικά εκπαιδευτήρια στη Μεσόγειο: από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Πρακτικά συνεδρίου: Χίος, 18-21/10/2001*. Chios: Ministry of National Education and Religious Affairs & Municipality of Chios, 66–70.
- Avgerinos, Ch. E. 2014. *Τα Φαινόμενα του Αράτου στους συγχρόνους και τους μεταγενεστέρους του*. Πονήματα, 8. Athens: Academy of Athens.
- Baldwin, B. 1981. The Authorship of the *Aratus* ascribed to Germanicus. *QUCC* 7: 163–172.
- Bing, P. 1990. A Pun on Aratus’ Name in Verse 2 of the *Phainomena*? *HSCP* 93: 281–285.
- Cameron, A. 1995. Avienus or Avienius? *ZPE* 108: 252–262.

its outset (Livius Andronicus) until the 16th century (Victorius, Stephanus, Erasmus), see Lockwood 1918. For the importance of Latin translational practices in modern theories of translation, see for instance Hadjigeorgiou 2003, 510–511.

⁵¹ Possanza 2004, 111.

- Ciano, N. 2019. *Gli Aratea di Cicerone: saggio di commento ai frammenti di tradizione indiretta con approfondimenti a luoghi scelti (fr. 13 e 18)*. Bari: Edipuglia.
- Dorfbauer, L. J. 2012. Der Dichter und zweimalige Proconsul Postumius Rufius Festus signo Avienius. *Mnemosyne* 65: 251–277.
- Dyck, A. R. 2004. *A Commentary on Cicero, 'De Legibus'*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Ewbank, W. W. 1997 [1933]. *The Poems of Cicero. Edited, with introduction and notes*. Classic Commentaries. London/Bristol: Bristol Classical Press (= London: University of London Press, 1933).
- Fakas, C. 2008. Ο Άρατος και η ελληνιστική διδακτική ποίηση. In: F. Manakidou & K. Spanoudakis (eds), *Αλεξανδρινή Μούσα. Συνέχεια και νεωτερισμός στην ελληνιστική ποίηση*. Σήματα, 2. Athens: Gutenberg, 85–122.
- _____, 2001a. *Der hellenistische Hesiod: Arats Phainomena und die Tradition der antiken Lehrepik*. Serta Graeca, 11. Wiesbaden: Reichert.
- _____, 2001b. Arat und Aristoteles' Kritik am Lehrgedicht. *Hermes* 129: 479–483.
- Fantuzzi, M. & Hunter, R. 2004. *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gain, D. B. (ed.) 1976. *The Aratus ascribed to Germanicus Caesar. Edited with an introduction, translation and commentary*. University of London Classical Studies, 8. London: The Athlone Press.
- Gasti, H. 2003. Κικέρωνος *Tusc. Disp.* 2.VIII.20–IX.22: Η ποιητική του πρωτοτύπου (Σοφοκλής *Τραχίνιαι* 1046–1102) και η μεταφραστική ποιητική. In: *Μεταφραστική θεωρία και πράξη στη λατινική γραμματεία. Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών (Θεσσαλονίκη, 16–19 Οκτωβρίου 2002)*. Thessaloniki: University Studio Press, 134–143.
- Gee, E. 2005. The Prince and the Stars: Germanicus' Translation of Aratus. [Review of Possanza 2004.] *Scholium* 14: 132–137.
- _____, 2013. *Aratus and the Astronomical Tradition*. Classical Culture and Society. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Hadjigeorgiou, L. 2003. Η συμβολή των λατίνων μεταφραστών στη θεωρία της μετάφρασης. In: *Μεταφραστική θεωρία και πράξη στη λατινική γραμματεία. Πρακτικά Ζ' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών (Θεσσαλονίκη, 16–19 Οκτωβρίου 2002)*. Thessaloniki: University Studio Press, 507–516.
- Holder, A. (ed.) 1965. *Rufi Festi Avieni Carmina*. Hildesheim: Georg Olms.
- Hopkinson, N. (ed.) 1988. *A Hellenistic Anthology*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchinson, G. O. 1988. *Hellenistic Poetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Kaimio, J. 1979. *The Romans and the Greek Language*. Commentationes Humanarum Litterarum, 64. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Katz, J. T. 2008. Virgil Translates Aratus: *Phaenomena* 1–2 and *Georgics* 1.1–2. *MD* 60: 105–123.
- Kidd, D. A. 1961. The Fame of Aratus. *AUMLA* 15: 5–18.
- _____, (ed.) 1997. *Aratus, Phaenomena: Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Cambridge Classical Texts and Commentaries, 34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, A. 1992. The Popularity of the *Phaenomena* of Aratus. In C. Deroux (ed.), *Stud-*

- ies in Latin Literature and Roman History*, VI. Collection Latomus, 217. Bruxelles: Peeters, 94–118.
- Lockwood, D. P. 1918. Two Thousand Years of Latin Translation from the Greek. *TAPA* 49: 115–129.
- Martin, J. (ed.) 1974. *Scholia in Aratum vetera*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Michalopoulos, A. N. 2001. Τα *Aratea* του Γερμανικού και οι πρόδρομοί τους. Μια ετυμολογική προσέγγιση. In: *Η πνευματική ζωή στο ρωμαϊκό κόσμο: από το 14 ως το 212 μ.Χ.: ΣΤ' Πανελλήνιο Συμπόσιο Λατινικών Σπουδών, Ιωάννινα 11-13 Απριλίου 1997: Πρακτικά*. Ioannina: University of Ioannina, 295–307.
- Miller, J. F. 1986. Disclaiming Divine Inspiration: A Programmatic Pattern. *WS* 99: 151–164.
- O'Hara, J. J. 1996. *True Names. Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Word Play*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Pellacani, D. 2015. *Cicerone. Aratea e Prognostica. Introduzione, traduzione e note*. Pisa: Edizioni ETS.
- Pöhlmann, E. 1973. Charakteristika des römischen Lehrgedichts. In: H. Temporini et al. (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*. Vol. 3: *Sprache und Literatur (1. Jahrhundert v. Chr.)*. Berlin/New York: De Gruyter, 813–901.
- Possanza, D. M. 1990. Notes on Germanicus Caesar's *Aratea*. *AJPh* 111.3: 361–369.
- _____, 2004. *Translating the Heavens: Aratus, Germanicus, and the Poetics of Latin Translation*. Lang Classical Studies, 14. New York and Washington: Peter Lang.
- Rose, H. J. 1954. *A Handbook of Latin Literature. From the Earliest Times to the Death of St. Augustine*. London and New York: Bolchazy-Carducci.
- Sale, W. M. 1966. The Popularity of Aratus. *CJ* 61: 160–164.
- Ševcikova, T. 2016. The Didactic Strategy in Germanicus' Translation of Aratus' *Phaenomena*. *Acta Ant. Hung.* 56: 449–458.
- Soubiran, J. (ed.) 1981. *Aviénus : Les Phénomènes d'Aratos*. Collection Budé, 252. Paris : Les Belles Lettres.
- Taub, L. 2003. *Ancient Meteorology*. Sciences in Antiquity. London/New York: Routledge.
- Weber, G. 1995. Herrscher, Hof und Dichter. Aspekte der Legitimierung und Repräsentation hellenistischer Könige am Beispiel der ersten drei Antigoniden. *Historia* 44.3: 283–316.
- Zehnacker, H. 1989. D'Aratos à Aviénus : Astronomie et idéologie. *ICS* 14.1-2: 317–329.

Vasileios Dimoglidis

Ph.D. Candidate in Classics (Ancient Greek and Latin Philology)

University of Cincinnati (OH, USA)

dimoglv@mail.uc.edu

Τα δελφίνια στα Άλιευτικά του Οππιανού. Μια περίπτωση συμπεριφοριστικής περιγραφής τους(;)*

Ελένη Μ. Νικολιδάκη

*Abstract_ Eleni Nikolidaki | Dolphins in Oppian's Halieutica:
A Case of Their Behavioral Description(?)*

Dolphins in Oppian's epic poem are presented in several scenes depicting their lives as infants, mothers, mature cetaceans threatened by a variety of predators. In every case their emotions, consciousness and social culture are traced through a vocabulary borrowed from Homeric poems and tragic poetry. The aim of this article is to highlight and feature the behavior of these dolphins according to modern ethological and ecological observations.

Η ΚΑΤΑΘΕΣΗ του Οππιανού από την Ανάζαρβο της Κιλικίας, που έζησε στα τέλη του 2ου αι. μ.Χ., ενός πεντάτομου επικού ποιήματος με τον τίτλο *Άλιευτικά*¹ έχει ήδη δείξει ότι ο συγγραφέας τους σίγουρα δεν ήταν αλιείας² και ότι δεν πραγματεύθηκε θέματα οικονομικής αλιείας.³ Τόσο η αλιεία⁴ όσο και τα δικαιώματα από την ενασχόληση και την εκμετάλλευσή της, όπως οι τιμές των προϊόντων και η επάρκεια των αλιευτικών μεθόδων, κατά την αυτοκρατορική εποχή, ανήκουν στην κυριότητα και διακριτική ευχέρεια του Μάρκου Αυρηλίου,⁵ στον οποίο αφιερώνεται και το σύνολο του έργου του Οππιανού. Ο ίδιος επηρεασμένος από τη β' σοφιστική⁶ επιχείρησε να συζεύξει τη θρησκευτική με τη λαϊκή

* Μια σύντομη μορφή του παρόντος κειμένου διαβάστηκε στο 2ο Επιστημονικό Συμπόσιο Αποφοίτων «Τροφεία», με θεματική *Νέες προοπτικές στη μελέτη του Αρχαίου Ελληνικού και του Ρωμαϊκού Κόσμου*, που διοργανώθηκε από τον Τομέα Κλασικών Σπουδών, τον οποίο και ευχαριστώ για τη συμμετοχή μου, στο Ρέθυμνο 12-15 Δεκεμβρίου 2019.

¹ Τα παραθέματα από τα *Άλιευτικά* αντλούνται από την έκδοση του Fajen 1999, πρβλ. Bartley 2003, 1–5. Η μετάφραση των παραθεμάτων είναι δική μου. Για την παρακολούθηση της βιβλιογραφίας ηλεκτρονικά: <<https://sites.google.com/site/hellenisticbibliography/empire/oppiani>>.

² Σύμφωνα με τον Sahrhage (2002, 11), η γενέθλια γη του Οππιανού (*Άλιευτ.* 3. 206–208) υπήρξε η εστία της τριβής του ποιητή με την αλιευτική τέχνη. Θεωρείται, όμως, πιθανόν ότι η απουσία περιγραφής της κίνησης ενός καϊκιού ή της εκδήλωσης συμπτωμάτων ναυτίας ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι ο Οππιανός δεν είχε ταξιδέψει με ψαροκάικο (Bekker-Nielsen 2005, 94 σημ.5).

³ Bekker-Nielsen 2005, 5–8, 24. Υποστηρίζεται ότι είναι δύσκολο να ισχυριστούμε ότι ο Οππιανός περιγράφει τις αλιευτικές πρακτικές της εποχής του ή της περιοχής του.

⁴ Η αλιεία, σύμφωνα με τον Gallant (1985, 85), διαδραμάτιζε σε γενικές γραμμές συμπληρωματικό ρόλο στην οικονομία της αρχαίας κοινωνίας.

⁵ Για την ταυτότητα του αυτοκράτορα «Άντωνίνου» (*Άλιευτ.* 1,3 κ.α.) προς τον οποίο αφιερώνεται το ποίημα βλ. Mair 1928, XX–XXI και Kneebone 2020, 5.

⁶ Για το πεδίο επιρροής της β' σοφιστικής βλ. Anderson 1993.

ζωή, ανακαλύπτοντας εκ νέου την ελληνική λατρεία και την πλούσια πολιτιστική παραγωγή τόσο της ομηρικής γλώσσας⁷ και των μύθων όσο και της ησιόδειας ηθικής.⁸ Η ανάγκη, δηλαδή, να εδραιωθεί η πίστη για τη συναρμογή και την ολότητα του σύμπαντος και για την οργανική ένωση των στοιχείων που το αποτελούν οδήγησε, πιθανότατα, τον ποιητή να χρησιμοποιήσει την πραγματικότητα και τον μύθο ως βίωμα αναπαράστασης ζωής, διαμορφωμένο από τις κοινωνικές επιταγές και τις λογοτεχνικές αναζητήσεις του.

Με τη σκέψη αυτή σε όλο το ποίημα η συνύπαρξη ζώων της θάλασσας με ζώα της ξηράς, η πάλη της επιβίωσης, της αναπαραγωγής, της καταδίωξης θηραμάτων, της επιπόησης τρόπων αποφυγής της αιχμαλωσίας θέτουν όχι σπάνια τον «ορθολογισμό» των έμβιων όντων σε σύγκρουση με το θρησκευτικό και μυστικιστικό συναίσθημα, ενίοτε με το παράδοξο να κατευθύνει την πλοκή και την εικονοποιία του οππιάνειου λόγου.⁹ Ο ίδιος, εξάλλου, ο ποιητής διαπιστώνει ότι υπάρχουν θαλασσινά είδη με «έναίσιμον νόημα» (2.198), όπως συμβαίνει και στο γένος των ανθρώπων. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο η αλιεία ανάγεται σε δόλια τεχνική,¹⁰ μια και οι ιχθύες μηχανεύονται πολλά τεχνάσματα (3.43). Πάμπολλες, κατ' αυτόν τον τρόπο, σκηνές από τη θάλασσα ως φυσικό τόπο με πομπή ζώων ή και ανθρώπων εντός κι εκτός της τείνουν να προσλάβουν στον υδάτινο καθρέφτη της και στην αντανάκλαστική επιφάνειά της διαστάσεις συμβολικές, με την τελετουργία εύκολα να ανιχνεύεται ως μια πιθανή ερμηνευτική ισοδυναμία.

Αν τώρα απομακρυνθούμε από μια τέτοια αναγνωστική προσέγγιση, προκύπτει το ερώτημα: πρόκειται μόνο για ποιητικά ανθρωπομορφικές σκηνές με συμβολικό-τελετουργικό υπόστρωμα και τους εμπλεκόμενους κάθε φορά φορείς να αναβιώνουν την εμπειρία ενός επανερχόμενου μοτίβου ή πρόκειται για μια προσπάθεια αποτύπωσης της συμπεριφοράς κάποιων ζώων; Στόχος αυτής της ανάγνωσης στους αφιερωμένους από τον ποιητή στίχους στα δελφίνια είναι να χαρτογραφήσουμε τη συμπεριφορά, τα πάθη και τις νοητικές διεργασίες, λαμβάνοντας υπόψη και τα πορίσματα της σύγχρονης ηθολογίας, της οικολογίας συμπεριφοράς, της νευροβιολογίας και ενδοκρινολογίας για την ύπαρξη διανοητικής ικανότητας και συναισθημάτων στα ζώα σε ποικίλες καταστάσεις. Επιπλέον να αναρωτηθούμε κατά πόσο ο Οππιανός ως μελετητής κατέγραψε στη συμπεριφορά τους δεξιότητες που συμπλησιάζουν τις αντίστοιχες ανθρώπινες, έξω από

⁷ Για τη γλώσσα του Οππιανού, βλ. Fajen 1995, καθώς και την έκδοση του ίδιου (1999).

⁸ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η πρόσφατη μελέτη των *Άλιευτικών* ως διδακτικού έπους, της Kneebone 2020. Μέσω της αναλογίας ως αλληγορίας επιχειρείται να δείχθει ότι κάθε θαλάσσιο είδος πρέπει να αξιολογηθεί απέναντι στα υπόλοιπα, όχι μόνο τα ανθρώπινα όντα. Έτσι η αναλογία γίνεται λογοτεχνικό και διδακτικό τέχνασμα (σ.15), αποδίδοντας στον Οππιανό και στην ποιητική των *Άλιευτικών* ένα διακριτά διδακτικό χαρακτήρα, αντίθετο από τις παραδόσεις των ηρωικών επών (σ.43).

⁹ Για το παράδοξο στην ελληνορωμαϊκή λογοτεχνία ως και τον 4ο αι. μ.Χ., βλ. Heiserman 1977, 226 σημ.4.

¹⁰ Βλ. Detienne & Vernant 1978, 45–46, όπου επίσης συσχετίζονται οι όροι *μητις* και *δόλος* με τη θήρα και την αλιεία.

κάποιο ανθρωπομορφικό-συμβολικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια μπορούμε να διακρίνουμε στους οπτιάνειους στίχους στοιχεία κοινωνικής μάθησης των δελφινιών;

Η αναγνωστική μας προσέγγιση αποτελείται από δύο μέρη: α) τα δελφίνια στα δύο πρώτα βιβλία και β) τα δελφίνια στο πέμπτο βιβλίο των *Άλιευτικών*. Το κείμενο αυτό αφορά στο α' μέρος.

Ήδη ο Αριστοτέλης,¹¹ από τα κήτη (ἔναιμα ζῶα) που ταξινομήσε, είχε ξεχωρίσει τα δελφίνια, πράγμα που αναμφίβολα οφείλεται και στις πολλές αναφορές τους στη λογοτεχνία,¹² στην τέχνη¹³ και στα καθημερινά βιώματα των ψαράδων. Κατάφερε να αναγνωρίσει στα δελφίνια ικανότητα αντίληψης, εύρεσης της τροφής τους, αρχή ανάπτυξης, αναπαραγωγής, όχι όμως νόησης, γνώρισμα αποκλειστικά του ανθρώπου (*scala naturae*).¹⁴ Με τα γνωρίσματα της φιλομουσίας, της φιλοστοργίας, της φιλοτεκνίας, της φιλεταιρείας και της φιλανθρωπίας μνημονεύονται στην ελληνική και ρωμαϊκή λογοτεχνία, γίνονται προσφιλές εικονιστικό θέμα από τις μινωικές τοιχογραφίες¹⁵ ως τα σκουλαρίκια,¹⁶ τις ζωφόρους μνημείων¹⁷ και τα νομίσματα¹⁸ νησιωτικών πόλεων. Γι' αυτό το λόγο στα *Άλιευτικά* ο Οππιανός τούς επιφυλάσσει μια ιδιαίτερος τιμητική θέση, θεωρώντας ότι κυριαρχούν στη θάλασσα (1.643, 2.533). Πράγματι, την ηγεμονική αυτή θέση τους την οφείλουν στην ίδια τους την εικόνα: σχηματίζουν κοπάδια, καθώς ζουν συμβιωτικά τα νεογνά και οι γονείς σε δυναμικές κοινωνίες σχάσης/σύντηξης (*fission/fusion*), σύμφωνα με την ηθολογία, σε μια καθαρή ιεραρχία κατά την οποία την αρχηγία συνήθως αναλαμβάνουν τα ώριμα αρσενικά. Μέσα από μια εναργέστατη οπτικοακουστική εικόνα οικοδομεί ο Οππιανός την πρώτη τους ευφρόσυνη σκηνή (1.383–385): σε πολύβουες ακτές τα δελφίνια κάνουν την εμφάνισή τους χαρούμενα¹⁹ σε όλα τα πελάγη. Αυτήν την εμπειρική παρατήρηση στηρίζει ο ποι-

¹¹ *Περὶ τὰ ζῶα Ἱστορίαι* 8.1 588a 18–24 και 9.1 608 14–17. Γίνεται λόγος για την τρυφερότητα του δελφινιού, την υποστηρικτική του διάθεση σε νεκρά ζῶα του είδους του, για την ταχύτητα, την απόλυτη προσήλωσή του στο κυνήγι, την αναπνευστική του δεινότητα, τη συντροφικότητα, τη γονεϊκή του φροντίδα, την αναπαραγωγή, την ανατομία, στοιχεία που φαίνεται ότι γνωρίζει ο Σταγειρίτης από αναγνώσματα εγχειριδίων αλλά και από συζητήσεις με ναυτικούς. Βλ. Marcos 2012, 1–25.

¹² Ξεχωρίζει ασφαλώς το ηροδότειο ανέκδοτο με τον Αρίωνα και το δελφίνι (*Ἱστορίαι* I 23–24) που ως λογοτεχνικό, παραστασιακό και κοινωνικό φαινόμενο τοποθετείται χρονικά στο σημείο καμψής της χορείας και της μουσικής του αρχαίου κόσμου.

¹³ Περίοπτη θέση για την καλλιτεχνική της αρτιότητα έχει η σκηνή του Διονύσου με τα δελφίνια στο εσωτερικό της αττικής μελανόμορφης κύλικας του αγγειογράφου Εξηκία, π. 540/35 π.Χ. (Μόναχο, Staatliche Antikensammlungen, αρ. ευρ. 8729).

¹⁴ Ο Αριστοτέλης έδωσε μια ταξινομική κατηγοριοποίηση των ζώων, που ισχύει ως σήμερα. Βλ. Fortenbaugh 2017, 399–410. Πρβλ. Voultziadou κ.ά. 2017.

¹⁵ Koehl 1986.

¹⁶ Τα δελφίνια εμφανίζονται στην κοσμηματοτεχνία του 4ου αι. π.Χ. και των μετέπειτα ελληνιστικών χρόνων. Βλ. Δεσποίνη 1996, εικ. 80–86, 231, 235. Πρβλ. Rubinson 2020.

¹⁷ Ridgway 1970, όπου παρουσιάζεται η ανάγλυφη παράσταση μεταμόρφωσης ανθρώπου σε δελφίνι, η οποία κοσμεί τη ζωφόρο του μνημείου του Λυσικράτους (334 π.Χ.).

¹⁸ Zeuner 1963.

¹⁹ Για μια βιολογικής φύσεως προσέγγιση της συμπεριφοράς αυτής των δελφινιών, βλ. Kuczaj

ητής μυθολογικά (1.385–393). Ο ποιητής αναφέρεται στην αγάπη του Ποσειδώνα, ο οποίος αναγνωρίζοντας τη βοήθεια που του προσέφεραν τα δελφίνια στην αναζήτηση και εν τέλει επιτυχή συνεύρεσή του με την Αμφιτρίτη,²⁰ τα αντάμειψε με την αγάπη του και με μια τιμητική θέση στο βασίλειό του.

Η επόμενη αναφορά του ποιητή (1.580–583) είναι βιολογικού περιεχομένου,²¹ και σχετίζεται με τα γεννητικά όργανα των δελφινιών και την ομοιότητά τους στην περίπτωση του ζευγαρώματος με τα ανθρώπινα. Ο ποιητής παραμένοντας στο θέμα της αναπαραγωγής εν γένει των ψαριών μνημονεύει τον Εύξεινο Πόντο ως τόπο ωοτοκίας, λόγω της νηνεμίας και της κατάλληλης θερμοκρασίας του, με αποτέλεσμα να σχολιάζονται και τα λίγα και αδύναμα δελφίνια, που φιλοξενούνται σε αυτά τα νερά (1.610–611). Και σε αυτήν την πληροφορία ο ποιητής δεν έσφαλε καθώς έρευνες έχουν καταδείξει ότι σε αυτήν την περιοχή το είδος του δελφινιού που ενδημεί είναι μικρότερο από τα αντίστοιχα της Μεσογείου, με ξεχωριστό κρανίο και μικρή γονιδιακή ροή, εξαιτίας της ιστορικής απομόνωσής του.²² Βέβαια στους στίχους του ποιητή πρωταγωνιστεί το παιχνιδιάρικο δελφίνι που αφορά το κοινό δελφίνι, το *Delphinus delphis*,²³ το πιο ευρέως διανεμημένο κητώδες στον κόσμο. Μέσα από μια εικόνα παιδιάς και παιδείας εξυμνείται η φιλοτεκνία και η στοργή, θεϊκά χαρακτηριστικά που διατήρησαν τα δελφίνια από την προγενέστερη ανθρώπινη φύση τους.

Ο ποιητής προσθέτει (1.646–653) για τα νεογνά:

& Eskelinen 2014.

²⁰ 1.388–389 «φρασάμενοι...ήγγειλαν»: πρόκειται για μια μυθολογικά επενδυμένη γλωσσική επικοινωνία των δελφινιών. Για το επεισόδιο της Αμφιτρίτης και των δελφινιών, βλ. Βακχ. Διθ. XVII 97–101. Γι' αυτό τον λόγο στα αγάλματα του Ποσειδώνα συνηθίζουν να τοποθετούν κάτω από το πόδι του ή στο χέρι του ένα δελφίνι «ἐν τῇ χειρὶ ποιοῦσιν ἔχοντα τὸν δελφίνα τῆς εὐεργεσίας μεγίστην δόξαν αὐτῷ ἀπονέμοντες» (Ερατ., Κατ. 1.31).

²¹ Για μια ενδελεχή μελέτη ανατομίας των δελφινιών, βλ. Cozzi, Huggenberger & Oelschläger 2017.

²² Βλ. Viaud-Martinez κ.ά. 2008. Πρβλ. Dumitrache 2015. Τα δελφίνια αυτά έδιναν το «δελφινόλαδον», με πολύ βαριά μυρωδιά, το οποίο χρησιμοποιούσαν κυρίως για φωτισμό, αλλά και σε μικρές ποσότητες στη μαγειρική. Έφερε την ονομασία «πεζίρ» ή «πεζίριγαγουν» (λέξη αραβική με αρχική σημασία λινέλαιον) ή «ψαρόλαδον» ή απλώς «ψαράλ» (Ιωακειμίδου 2017). Σύμφωνα με το ποντιακό λεξικό: πεζίριν = δελφινέλαιο (βλ. <<http://www.greeklanguage.ru>>).

²³ Πρόκειται πράγματι για το πιο γνωστό είδος, που είναι θερμοφιλό, πολύ λεπτό και έχει μικρό μέγεθος, με μέγιστο μήκος τα 2,5 μέτρα, με ρύγχος στενό, ραβδώσεις στον ουρανόσκο, πολλά μικρά αιχμηρά δόντια (50 για τα κοινά δελφίνια της Μεσογείου) και μαύρο ραχιαίο πτερύγιο. Σχηματίζει συχνά πολυάριθμα κοπάδια, θεωρείται το πιο γρήγορο απ' όλα τα κητώδη και μπορεί να καταδυθεί πάνω από 245 μέτρα και να αναπτύξει ταχύτητα 30 χιλιομέτρων την ώρα για απεριόριστο σχεδόν χρονικό διάστημα. Σύμφωνα με το Π.Δ. 66/81, στην Ελλάδα έχουν καταγραφεί τα είδη: 1. *Tursiops truncatus*, ρινοδέλφιο, Bottlenose dolphin, 2. *Delphinus delphis*, κοινό δελφίνι, Common dolphin και 3. *Orcinus orca*, όρκα, Orea ή Killer whale, και περιστασιακά τα είδη: 1. *Globicephala melas*, μαυροδέλφιο, Pilot whale, 2. *Orcinus orca*, όρκα, Orca ή Killer whale, 3. *Phocoena phocoena*, φώκαινα ή φαλιανός, Harbour porpoise και 4. *Steno bredanensis*, στενορυγχοδέλφιο, Rough-toothed dolphin.

Οἱ δ' ἦ τοι πάντες μέν, ὅσοι ναίουσι θάλασσαν
 ζωστόκοι, φιλέουσι καὶ ἀμφιέπουσι γενέθλην,
 δελφίνων δ' οὔπω τι θεώτερον ἄλλο τέτυκται·
 ὡς ἔτεόν καὶ φῶτες ἔσαν πάρος ἠδὲ πόληας
 ναῖον ὁμοῦ μερόπεσσι, Διωνύσοιο δὲ βουλήν
 πόντον ὑπημείψαντο καὶ ἰχθύας ἀμφεβάλλοντο
 γυίοις· ἄλλ' ἄρα θυμὸς ἐναΐσιμος εἰσέτι φωτῶν
 ρύεται ἀνδρομέην ἡμὲν φρόνιν ἠδὲ καὶ ἔργα.

*Όλοι οι ζωτόκοι οργανισμοί, όσοι ζουν στη θάλασσα,
 αγαπούν και φροντίζουν τα γεννήματά τους,
 όμως δεν έχει ακόμη πλαστεί κάτι άλλο θεϊκότερο από τα δελφίνια·
 γιατί πράγματι ήταν κάποτε άνδρες και σε πόλεις
 ζούσαν μαζί με ανθρώπους, αλλά με απόφαση του Διονύσου
 την ξηρά αντάλλαξαν και σχήμα ἰχθύος ντύθηκαν
 στα μέλη τους. Όμως ακόμη νόηση που ταιριάζει σε άνδρες
 διασώζει μέσα τους την ανθρώπινη σκέψη και τα έργα τους.*

Μοιάζουν, δηλαδή, με τους γονεῖς τους, ἔχουν υψηλό βαθμὸ ομοιογένειας, καθώς με απόφαση του Διονύσου αντάλλαξαν την ξηρά με τη θάλασσα και το σώμα τους με το γνωστὸ σε ὅλους υδροδυναμικὸ σχήμα,²⁴ διαφυλάσσοντας ὁμως στο πνεύμα τους την ανθρώπινη σύνεση. Αυτὸς ο μύθος της μεταμόρφωσης των ανδρῶν σε δελφίνια καλλιέργησε και την πίστη ὅτι η «ἄγρη» δελφινιῶν εἶναι «ἀπότροπος» (5.416), δηλαδή, σκοτώνοντας ἕνα δελφίνι διαπράττει κανεῖς μῖασμα.²⁵

Οι ἐπόμενοι στίχοι περιέχουν μια ὄχι μόνον ενδιαφέρουσα και συγκλονιστική ἀλλὰ πρωτίστως ευαίσθητη εικόνα-παράσταση της προσφοράς του θηλυκοῦ δελφινιοῦ (1.654–663):

εὔτε γὰρ ὠδίνων δίδυμον γένος ἐς φάος ἔλθη,
 αὐτίχ' ὁμοῦ τ' ἐγένοντο περὶ σφετέρην τε τεκοῦσαν 655
 νηχόμενοι σκαίρουσι καὶ ἐνδύνουσιν ὀδόντων
 εἴσω καὶ μητρῶν ὑπὸ στόμα δηθύνουσιν·
 ἠ δὲ φιλοφροσύνῃσιν ἀνίσχεται ἀμφί τε παισὶ
 στρωφᾶται γανώωσα καὶ ἔξοχα καγχαλώωσα.
 μαζὸν δ' ἀμφοτέροισι παρίσχεται, οἷον ἐκάστω, 660
 θήσασθαι γάλα λαρόν· ἐπεὶ ρά οἱ ὤπασε δαίμων
 καὶ γάλα καὶ μαζῶν ἰκέλην φύσιν οἷα γυναικῶν.
 τόφρα μὲν οὔν τοίησι τιθηνείησι μέμηλεν·

²⁴ Βλ. Όμηρ. Ἰγμν. 7, 51–53. Αυτονόητη εἶναι στο σημεῖο της μεταμόρφωσης η σύνδεση των δελφινιῶν με τον καταποντισμὸ, την πτώση στη θάλασσα που αποτελοῦσε προσφιλὲς θέμα αρχαίων μυστηριακῶν τελετουργιῶν, βλ. Dona 2012, 8–9 και Beaulieu 2016a, 119–144 και 167–187.

²⁵ Πρβλ. Πλουτ., *Τῶν ἐπτὰ σοφῶν συμπόσιον* 163a «νόμος ἀδείας ἀγραφὸς ἐστὶν αὐτοῖς· θηρᾶ γὰρ οὐδεὶς οὐδε λυμαίνεται».

Πράγματι όταν μετά από ωδίνες τοκετού δίδυμη γέννα έρθει στο φως, αμέσως μαζί κολυμπούν και χοροπηδούν γύρω από τη μητέρα τους και εισέρχονται μέσα στα δόντια της, χασομερούν στο μητρικό στόμα. Και αυτή από χαρά και αγάπη ανέχεται και γύρω από τα παιδιά της στριφογυρίζει συνεχώς γεμάτη από ευτυχία γελώντας δυνατά. Προσφέρει και στα δυο το μαστό της, ένα στο καθένα χωριστά, για να θηλάσουν γάλα γευστικό· γιατί ο θεός της χάρισε και γάλα και μαστούς όμοιους στη φύση με αυτούς των γυναικών. Για τόσο χρόνο, λοιπόν, φροντίζει το μεγάλωμά τους.

Αμέσως μόλις γεννήσει το θηλυκό δελφίνι, έμπλεο χαράς και αγαλλίασης, θηλάζει το ή τα μικρά του, με γάλα όμοιο με το ανθρώπινο, παρέχοντάς τους κάθε είδους φροντίδα.²⁶ Κατ' αυτόν τον τρόπο η σχέση μητέρας/βρέφους, ιδιαίτερα σημαντική, αφού επηρεάζει όλα τα επόμενα στάδια, χρωματίζεται από ποικίλα δρώμενα λόγου, μέλους και όρχησης του νεογνού με τη μητέρα που συνιστούν όρους δραματικούς και κατ' επέκταση πολιτικούς, γι' αυτό και ο ποιητής την περιγράφει ως σκηνή αμφίδρομης βιολογικής και συναισθηματικής πλήρωσης.

Κολυμπούν, λοιπόν, αμέσως μετά τη γέννησή τους τα μικρά δελφίνια γύρω από τη μητέρα τους, χορεύουν²⁷ και περνούν χρόνο μαζί της και αυτή περιστρέφεται²⁸ γύρω τους ανταποκρινόμενη στις ανάγκες τους και καλλιεργώντας από φιλοφροσύνη κλίμα ασφάλειας και εμπιστοσύνης, μέχρι να ανδρωθούν.²⁹ Η σκηνή οικοδομείται ασφαλώς πάνω στον αγαπητικό δεσμό τους και αξιώνει ακόμη και μια χορευτική αναγνωστική προσέγγιση. Με στόχευση να παρακολουθηθεί η συναισθηματική εμπειρία που βιώνει το θηλυκό δελφίνι και το νεογνό του, ο ποιητής επιλέγει ρηματικούς τύπους που εύκολα παραπέμπουν σε οπτικοακουστικά εορταστικά-χορευτικά δρώμενα, τονίζοντας την ικανότητα της οπτικής εικόνας να αναπαράγει όψεις του φυσικού κόσμου. Τα δελφίνια πηδούν χορευτικά,³⁰ επιδίδονται, δηλαδή, σε κινήσεις ζωηρές που ποιητικά προβάλλονται με

²⁶ Βλ. Αριστ. 504b 21–26 και 566b 20–21: «τίκει... ἐν τῷ θέρει παρακολουθεῖ δὲ τὰ τέκνα πολὺν χρόνον». Πρβλ. Ατλ., *Περὶ ζ. ιδ. X 8*.

²⁷ Ιστορίες απλών ανθρώπων που κινούνται στη σφαίρα της αλήθειας και της φαντασίας ανθολογούνται από τη Slater (1994) με θέμα τον χορό των δελφινιών. Εξάλλου τα χορεύοντα δελφίνια γίνονται σύμβολο για τον χορό στη διονυσιακή λατρεία, βλ. Kowalzig 2013, ιδιαίτερα σ. 37 όπου παρατίθενται αγγεία με παραστάσεις δελφινιών. Αξιοσημείωτη είναι επίσης η συσχέτισή τους με τους σατύρους, βλ. Sifakis 1967 και Csapo 2003. Για την αποθετική μετοχή «νηχόμενοι», βλ. η 276, ξ 372.

²⁸ Για τις περιστροφικές κινήσεις τους βλ. Kuczaj & Eskelinen 2014, 113. Για τις «παιχνιδιάρικες» και μη φιγούρες των δελφινιών, βλ. Janik 2015. Το παιχνίδι αποτελεί μέσο μάθησης και διδασχής, αλλά και φυσικής άσκησης και ενδυνάμωσης, παρατήρησης και συμμετοχής όλων των ηλικιών, με τα νεαρά άτομα να επιδίδονται με περισσότερο ενθουσιασμό, ιδιαίτερα σε κινητικό χαρακτήρα (locomotor play) δραστηριότητες.

²⁹ Σύγχρονες μελέτες έχουν δείξει ότι τα δελφίνια έχουν υψηλά εγκεφαλικά επίπεδα, μεγάλη νεανική (Herman 2002β, 278–283), αναπτυξιακή περίοδο, κατά την οποία καλλιεργούν τις δυνατότητές τους και επιδεικνύουν ευέλικτες συνειδησιακές ικανότητες (Harley 2013).

³⁰ Για τον ρημ. τύπο «σκαίρω» βλ. την ομηρική παρομοίωση όπου μοσχαράκια χοροπηδούν

την αλλαγή στους χρόνους των ρημάτων: (655: «ἐγένοντο»/ 656: «σκαίρουσι»). Βεβαίως, ο χορός ως στοιχείο δραματικής σύνθεσης λειτουργεί ενισχυτικά στον σχηματισμό της ομάδας, καθοριστικής για την καλλιέργεια κοινωνικών σχέσεων και εκδηλώσεων στα δελφίνια. Τα μικρά εισχωρούν³¹ στα δόντια³² του θηλυκού και παραμένουν για πολύ στο μητρικό στόμα, δημιουργώντας έτσι τις συνθήκες διάδρασης των νεογνών με τη μητέρα τους. Είναι τώρα η σειρά του άλλου μέλους, δηλαδή, της μητέρας, ρυθμικά συντονισμένης, να ανταποκριθεί συναισθηματικά, κινησιολογικά και καθοδηγητικά στα παιγνιώδη ερεθίσματα. Με φιλόφρονη διάθεση ανταποδίδει, ανέχεται την ευχάριστη παιδική χορευτική «πάρσταση» και στρέφεται γύρω γύρω³³ πλημμυρισμένη από χαρά και αγαλλίαση. Η πρόταξη του «στρωφᾶται» (659) επαναφέρει το αναγνωστικό κοινό στο οπτικό μέσο, παράλληλα με την αίσθηση της απόλυτης ψυχικής πληρότητας, της ανταποδοτικής αγάπης στην εορταστική αυτή περίπτωση: η ίδια κινείται, με ορχηστικό τρόπο, ως ο μοναδικός αποδέκτης της χορικής τελετής. Παράλληλα με το οπτικό θέαμα, το ηχητικό αποτέλεσμα επιτείνεται με τη διπλή χρήση ομοιοκατάληκτης μετοχής (-όωσα), συνώνυμων ρηματικών τύπων (γανώω – καγχαλώω), που συνιστούν ισχυρή μαρτυρία του φιλότεκνου χαρακτήρα των δελφινιών.

Πρόκειται, πάντως, για βεβαιωμένες εργαστηριακά συμπεριφορές που επικεντρώνονται στη βλεμματική παρακολούθηση,³⁴ την αφή, τη γεύση και την ανάπτυξη του βιοχημισμού, που θεωρείται ο κυριότερος μηχανισμός αντίληψης του περιβάλλοντος για τα δελφίνια, ενώ εικάζεται η ύπαρξη μαγνητικής αντίληψης, της μαγνητικής αισθητηριακής, δηλαδή, χρήσης για πλοήγηση.³⁵ Έχει αποδειχθεί επίσης από σύγχρονες μελέτες ότι μαθαίνουν στα πρώτα τους χρόνια σφυρίγματα³⁶ – μοναδικά για το κάθε δελφίνι – για να καλούν το ένα το άλλο, δηλώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη δυνατότητα μακρόχρονης και σταθερής κοι-

γύρω από τις μητέρες τους, μόλις αυτές επιστρέφουν από τους αγρούς στον στάβλο, περικυκλώνοντάς τις (κ 410–415). Ασφαλώς το ρήμα (Σ 572) δεν θα μπορούσε να λείπει από την ομηρική περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα στη σκηνή του χορού κατά τον τρύγο (Σ 590–605). Για τον «σκάρο» ως ένα ορχηστρικό, κυρίως ηπειρωτικό, κομμάτι με περίπλοκα αυτοσχεδιαστικά περάσματα, που παίζεται με κλαρίνο και βιολί, βλ. <<https://vmrebetiko.gr/item/?id=4490>>.

³¹ Η επιλογή του ρήματος «ἐνδύνω» με την έννοια της ένδυσης παραπέμπει σε στολές (πρβλ. Β 42, Ευρ. Βάκχ. 853 κ.εξ.) αλλά και σε όπλα (Ηροδ. 7.218 κ.εξ.), ενώ με την έννοια της κατεύθυνσης αποτυπώνει ρεαλιστικά τις πρώτες αντιδράσεις των νεογέννητων δελφινιών.

³² Πρόσφατες μελέτες ηχοεντοπισμού και ακουστικών πειραμάτων θεωρούν τα δόντια της κάτω σιαγόνας ως πιθανούς υποδοχείς ήχων, βλ. Graf κ.ά. 2008. Για μια αναλυτική περιγραφή των δοντιών του δελφινιού βλ. Leatherwood & Reeves 1990, 38 κ.εξ.

³³ Το ρήμα «στρωφᾶται» σε απάντηση του «σκαίρουσι» δύναται να συνθέτει το πλαίσιο μιας θαλάσσιας χορικής παράστασης, που υπακούει στους φυσικούς νόμους.

³⁴ Το βλέμμα είναι πάντα ένα ισχυρό εκηβόλο όργανο, ακόμη και όπλο. Βλ. Blois-Heulin κ.ά. 2012, με την ενδιαφέρουσα πειραματική παρατήρηση ότι τα δελφίνια χρησιμοποιούν το αριστερό μάτι τους για τα οικεία προς αυτά αντικείμενα και το δεξιό για τα άγνωστά τους.

³⁵ Μελέτες πιθανής μαγνητικής αντίληψης βλ. στους Kremers κ.ά. 2014.

³⁶ Σε έρευνα έχει παρατηρηθεί ότι την περίοδο του θηλασμού τα δελφίνια σφυρίζουν πιο συχνά, βλ. Acevedo-Gutiérrez & Stienessen 2004 και Lilly 1962.

νωνικής αναγνωρισιμότητας.³⁷ Κατά μία άλλη έννοια και η ίδια η μουσική πηγάζει από τα βάθη του ασυνείδητου, η «εικόνα» του οποίου είναι η ίδια η θάλασσα. Για άλλη μια φορά ο μύθος του Αρίωνα συνδέει τη μουσική³⁸ ως παιδευτική μάθηση με τα ούτως ή άλλως «φίλαυλα» (Ευρ. Ήλ. 435) δελφίνια και το δημιουργικό τους παιχνίδι. Η εκπαίδευση αναζήτησης της τροφής τους, και κατά τον ποιητή αλλά και κατά την ίδια την πραγματικότητα, αποτελεί καθήκον του θηλυκού δελφινιού, ενώ η γονεϊκή επιμέλεια είναι δυναμικά παρούσα κυρίως μέσα στην αγέλη δελφινιών. Αναφέρει ο ποιητής (1.664–685):

ἀλλ' ὅτε κουρίζωσιν ἐὸν σθένος, αὐτίκα τοῖσι
 μήτηρ ἡγήτειρα κατέρχεται εἰς ὁδὸν ἄγρῃς 665
 ἰεμένοις θήρην τε διδάσκειται ἰχθυόεσσαν,
 οὐδὲ πάρος τεκέων ἐκάς ἴσταται οὐδ' ἀπολείπει,
 πρὶν γ' ὅταν ἠβήσωσι τελεσφόρα γυῖα καὶ ἀλκὴν,
 ἀλλ' αἰεὶ ῥυτῆρες ἐπίσκοποι ἐγγυὺς ἔπονται.
 οἶον δὴ τότε θαῦμα μετὰ φρεσὶ θηήσαιο 670
 τερπωλῆν τ' ἐρόεσσαν, ὅτε πλώων ἐσίδηαι
 αὔρη ἐν εὐκραεῖ δεδοκημένος ἢ γαλήνη
 δελφίνων ἀγέλας εὐειδέας, ἴμερον ἄλμης·
 οἱ μὲν γὰρ προπάροιθεν ἀολλέες ἢ ἕτε κοῦροι
 ἠΐθεοι στείχουσι, νέον γένος, ὥστε χοροῖο 675
 κύκλον ἀμειβόμενοι πολυειδέα ποικιλοδίνην·
 τοὶ δ' ὄπιθεν μεγάλοι τε καὶ ἔξοχοι οὐδ' ἀπάτερθεν
 ἔρχονται τεκέων, φρουρὸς στρατός, ὥσθ' ἀπαλοῖσι
 φερβομένοις ἔσπονται ἐν εἴαρι ποιμένες ἀμνοῖς.
 ὡς δ' ὅτε μουσοπόλων ἔργων ἄπο παῖδες ἴωσιν 680
 ἀθρόοι, οἱ δ' ἄρ' ὄπισθεν ἐπίσκοποι ἐγγυὺς ἔπονται
 αἰδοῦς τε πραπίδων τε νόου τ' ἐπιτιμητῆρες
 πρεσβύτεροι· γῆρας γὰρ ἐναίσιμον ἄνδρα τίθουσιν·
 ὡς ἄρα καὶ δελφίνες ἐοῖς παιδεοσι τοκῆς
 ἔσπονται, μὴ τί σφιν ἀνάρσιον ἀντιβολήσῃ. 685

*Αλλά όταν ανδρώνονται, αμέσως για χάρη τους
 η μητέρα οδηγεί στο δρόμο του κυνηγιού
 τα πρόθυμα δελφίνια και τους διδάσκει να θηρεύουν ψάρια,
 ούτε μακριά από τα παιδιά της στέκεται ούτε τα εγκαταλείπει,
 μέχρι να φθάσουν στην ακμή της ηλικίας τους στα μέλη και στη δύναμη,
 αλλά πάντα ακολουθούν κοντά ως φρουροί κηδεμόνες.
 Τέτοιο θαύμα στην ψυχή σου θα νιώσεις
 και ευχάριστη ηδονή, όταν σε ταξίδι δεις
 με εύκρατο αέρα περιμένοντας και γαλήνια θάλασσα
 δελφινιών αγέλες όμορφες, τον έρωτα της θάλασσας·*

³⁷ Σύμφωνα με τον P. L. Tyack (2000), τα δελφίνια μιμούνται ανθρωποειδείς ήχους (manmade) και παράγουν σφυρίγματα αναγνωριστικά. Επιπλέον, κατά τον Bruck (2013), η δυνατότητα κοινωνικής αναγνωρισιμότητας τεκμηριώθηκε μετά από πειράματα απομνημόνευσης σφυριγμάτων.

³⁸ Για τη μουσική και τα δελφίνια βλ. Mâche 1992 και Beaulieu 2016α,β.

όλοι μαζί μπροστά όπως τα αγόρια
 τα νεαρά προχωρούν, η νέα γενιά, σαν σε χορό
 κυκλικό περνώντας με πολλά είδη και ποικίλες δίνες·
 πίσω τους τα μεγάλα και έξοχα δελφίνια και όχι μακριά
 από τα παιδιά τους, ένας φρουρός στρατός, όπως τα τρυφερά
 αρνιά ακολουθούν την άνοιξη οι βοσκοί, για να βοσκήσουν.
 Όπως όταν από τα έργα των Μουσών παιδιά αποχωρούν
 όλα μαζί, ενώ από πίσω τους ως κηδεμόνες κοντά τα ακολουθούν
 οι πρεσβύτεροι και τιμηροί της αιδούς και της ψυχής και του νου τους.
 Γιατί τα γεράματα κάνουν τον άνδρα να προαισθάνεται·
 έτσι τα δελφίνια γονείς τα παιδιά τους
 ακολουθούν, μήπως κάτι σε αυτά εχθρικό τα συναντήσει.

Μόλις, επομένως, ενηλικιωθούν τα νεαρά δελφίνια, ο ρόλος του θηλυκού γίνεται καθοδηγητικός και παιδαγωγικός μέσα από την ιχθυόλο τέχνη, τη διδαχή της άγρας θηραμάτων, αλλά και προστατευτικός αφού το θηλυκό δελφίνι υπηρετεί ως φύλακας και σωτήρας τους. Οι σχηματισμοί τους κατά τον ποιητή γεννούν ευχαρίστηση βαθιά στον ταξιδιώτη που τα παρατηρεί: προηγείται η νέα γενιά σε σύνθεση μουσικοχορευτική και ακολουθούν οι πρεσβύτεροι, ένας στρατός φρουρός και άυπνος. Οι δύο παρομοιώσεις³⁹ που επιστρατεύονται από τον χώρο της μουσικής με νέους που επιδίδονται σε περίτεχνα χορευτικά βήματα ή που έχουν ολοκληρώσει τη μουσική μαθητεία τους, ενισχύουν την πρόθεση του ποιητή να παραλληλίσει μια σκηνή οικεία στην πολιτική κοινωνία των ανθρώπων⁴⁰ με μια αντίστοιχη που συγκινεί για τη ρυθμική και κινησιολογική ομορφιά της από την κοινότητα των δελφινιών. Εξάλλου οι ουσιαστικοί δεσμοί ανάμεσα στο τραγούδι και τον χορό είναι ο ρυθμός και η κίνηση, τόσο μελετημένοι («μέμηλεν» 1.663) από τη μητέρα στα παιδιά της, που αποκαλύπτουν αυτή την, κατά τον Πλάτωνα, εξευγενισμένη μορφή ηθικής συμπεριφοράς (Νόμοι 673a, 803e). Θα τολμούσαμε να εκλάβουμε αυτές τις μουσοφιλείς σκηνές ως ένα είδος «μεταθεατρικότητας» που ασφαλώς θα πρέπει να αξιοποιηθεί ως μεθοδολογικό κριτήριο για τη βαθύτερη ανάδειξη της κοινωνικής ευαισθησίας των δελφινιών. Πράγματι συχνά παρατηρείται στις θάλασσες αυτή η «οππιάνεια» πομπή των δελφινιών, μια καθ' όλα συναρπαστική ρυθμική αναπή-

³⁹ Για τις πολλές παρομοιώσεις και τον εσωτερικό τους ρόλο μέσα στο οππιάνειο έπος, βλ. το κεφ. 7 αλλά κυρίως τα δύο επόμενα της πρόσφατης μονογραφίας της Kneebone (2020), όπου σχολιάζεται αφενός η συχνότατη χρήση τους λόγω της προφανούς οικειότητας του ποιητή με το ομηρικό πρότυπο και των συγχρόνων του κριτικών για αυτήν την πρακτική, αφετέρου η ομοιότητα ανθρώπων και ζώων παράλληλα με την ηθική διάστασή της. Σύμφωνα με τη συγγραφέα, ο Οππιανός προχωρά πέρα από το ομηρικό πρότυπο, «θαμπώνοντας» τα όρια ανάμεσα σε ανθρώπινα και μη ανθρώπινα ζώα, σε ηθική και ερωτική σφαίρα. Η ίδια επιχειρεί να ενθέσει αυτή την πρόθεση του ποιητή στα σύγχρονά του πολιτιστικά συμφραστικά πλαίσια, όπου παρατηρείται ευρύτατα το στοιχείο της ελληνικής γοητείας για τη σχέση αυτή.

⁴⁰ Για μια γενική θεώρηση της μουσικής ως λατρευτικού δρώμενου και των χορικών παραστάσεων ως μουσικών θεαμάτων, συνδεδεμένων με τον θρησκευτικό και κοινωνικό βίο, βλ. Lonsdale 1993 και Αθανασάκη 2009. Εξάλλου, ο διθύραμβος ως κύκλιος χορός είναι σύμβολο κοινωνικής συνοχής και ενσωμάτωσης.

δησή τους έξω από το νερό με μεγάλη ταχύτητα, κυρίως για αναζήτηση τροφής,⁴¹ με τα νεαρά να προπορεύονται και τα μεγαλύτερα να τα περιφρουρούν. Αυτή η συμπεριφορά κοινωνικής μάθησης βασίζεται αφενός στη φυσική ευαισθησία των δελφινιών σε συναισθηματικές καταστάσεις και στο αίσθημα κοινωνικής επίγνωσης και ανταπόκρισης σε κοινωνικές σχέσεις, όπως παρατηρήθηκε στο Kewalo Basin Marin Mammal Laboratory⁴² στη Χαβάη, σε μια μελέτη περισσότερο βασισμένη στη συμπεριφορά παρά στη δομή του εγκεφάλου των δελφινιών. Τα δελφίνια όντως αριστεύουν «φιλότητι παίδων» (1.732), στην εκδήλωση, έμπρακτη και πολύχρονη, της γονεϊκής αγάπης τους.

Στην κινητική χάρη, στην ταχύτητα κατά τις καταδύσεις και αναδύσεις, στη θηρευτική δεινότητα και στην αρχοντική⁴³ (2.534: «ἔξοχον ἠγορέη») και ηγετική⁴⁴ (2.533: «δελφίνες...μέγα κοιρανέουσιν») εμφάνιση των δελφινιών επανέρχεται ο Οππιανός στο 2ο βιβλίο των *Ἀλιευτικῶν* (2.533–552), κατακυρώνοντας και σε αυτά την ίδια ηγετική θέση που έχουν στον ουρανό οι αετοί και στην ξηρά τα λιοντάρια και τα φίδια:

Δελφῖνες δ' ἀγέλησιν ἄλως μέγα κοιρανέουσιν,
 ἔξοχον ἠγορέη τε καὶ ἀγλαίῃ κομόωντες
 ῥιπή τ' ὠκυάλω· διὰ γὰρ βέλος ὥστε θάλασσαν 535
 ἵπτανται· φλογόεν δὲ σέλας πέμπουσιν ὀπωπαῖς
 ὀξύτατον· καὶ πού τιν' ὑποπτήσονται χαράδραις
 καὶ τιν' ὑπὸ ψαμάθοις εἰλυμένον ἔδρακον ἰχθύν.
 ὄσσον γὰρ κούφοισι μετ' οἰωνοῖσιν ἄνακτες
 αἰετοὶ ἢ θήρῃσιν μετ' ὤμηστῆσι λέοντες, 540
 ὄσσον ἀριστεύουσιν ἐν ἔρπυστῆρσι δράκοντες,
 τόσσον καὶ δελφῖνες ἐν ἰχθύσιν ἠγεμονῆες.
 τοῖς δ' οὔτ' ἔρχομένοις πελάσαι σχεδὸν οὔτε τις ἄντην
 ὄσσε βαλεῖν τέτληκεν, ὑποπτώσσοι δ' ἄνακτος
 τηλόθεν ἄλματα δεινὰ καὶ ἄσθματα φυσιώωντος. 545
 οἱ δ' ὀπὸτ' ἰθύσσωσι λιλαιόμενοι μετὰ φορβήν,
 πάντ' ἄμυδις κλονέουσιν ἀθέσφατα πῶεα λίμνης,
 παμφύγδην ἐλόωντες· ἐνέπλησαν δὲ φόβοιο
 πάντα πόρον· σκιεροὶ δὲ μυχοὶ χθαμαλαὶ τε χαράδραι

⁴¹ Αυτός είναι ο πιο γρήγορος τρόπος ταξιδιού τους, επειδή υπάρχει λιγότερη αντίσταση στον αέρα από ό,τι στο νερό. Τέτοιο θέαμα βιντεοσκοπήθηκε από το Captain Dave's Dana Point Dolphin & Whale Watching Safari στις 13/08/2020.

⁴² Πρόκειται για εργαστηριακό-ερευνητικό χώρο, όπου πραγματοποιήθηκε μελέτη για την ευφύια των δελφινιών (βλ. Herman 2006), που έδειξε ότι επιδεικνύουν μια νόηση προσαρμοστική και λειτουργική σε διάφορα περιβάλλοντα, καθώς διαθέτουν μνήμη και ικανότητα να αναγνωρίζουν σχήματα με βάση τις ηχητικές μορφές τους, να προσαρμόζουν, δηλαδή, το ηχοσκόπιό τους στις πιο ποικίλες καταστάσεις (Hatherly & Nicholls 1990).

⁴³ Για τη σημασία του ουσιαστικού «ἠγορέη» (2.534) και ως «ανδρική» ομορφιά, που μπορεί να αποδοθεί στο συγκεκριμένο στίχο στα δελφίνια, βλ. «ἠγορέην ἔρατεινήν» *Ἰλ.* Z 156.

⁴⁴ Για τη σημασία του «κοιρανῶ» και σε χωρία σχετικά με τον χορό ως: οργανῶνω, οδηγῶ, ετοιμαζῶ, βλ. Πίνδ. *Ο.* 14.9.

στείνονται λιμένες τε καὶ ἡϊόνων ἐπιωγαὶ 550
 πάντοθεν εἰλομένων· ὁ δὲ δαίνυται ὄν κ' ἔθελῃσι,
 κρινάμενος τὸν ἄριστον ἀπειρεσίων παρεόντων.

Τα δελφίνια στις αγέλες της θάλασσας είναι κατεξοχήν ηγεμόνες, υπερήφανα πολύ και για τον ανδρισμό και για την ομορφιά τους και για τη γρήγορη ταχύτητά τους· γιατί σαν βέλος στη θάλασσα ίπτανται· φλογερή λάμψη στέλνουν με τα μάτια τους οξύτατη· και οπουδήποτε κάθε ψάρι ζαρωμένο από φόβο σε χαράδρες και κάθε κρυμμένο διακρίνουν κάτω στην άμμο της θάλασσας· γιατί όσο ανάμεσα στα ευκίνητα πουλιά κυριαρχούν οι αετοί ή στα άγρια θηρία τα λιοντάρια, όσο ξεχωρίζουν στα ερπετά τα τεράστια φίδια, τόσο και τα δελφίνια είναι αρχηγοί στα ψάρια. Αυτά μάλιστα όταν ταξιδεύουν κανέναν να τα πλησιάσει πολύ κοντά δεν τολμά ούτε να ρίξει τα μάτια του, αλλά ζαρώνουν στου βασιλιά από μακριά τα φοβερὰ τα άλματα και τις ισχυρές πνοές που ξεφυσά. Όταν πάλι ορμούν μπροστά αναζητώντας με πάθος να βρουν τροφή, όλα μαζί κλονίζονται άφθονα κοπάδια ψαριών καθώς τρέπονται σε καθολική φυγή· γεμίζουν με φόβο κάθε θαλάσσιο πέρασμα· σκιερά κοιλώματα και χαμηλές χαράδρες αναστενάζουν και λιμάνια και καταφύγια σε όχθες από τα στριμωγμένα ψάρια· και το δελφίνι καταβροχθίζει, όποιο θέλει, επιλέγοντας το καλύτερο από όσα αναρίθμητα είναι μπροστά του.

Ο ποιητής μεταφέρει τον θαυμασμό που όλος ο θαλασσόκοσμος τρέφει για τα δελφίνια, ο οποίος αφορμάται κυρίως από την ανιχνευτική τους ικανότητα να εντοπίζουν το θήραμά τους. Σήμερα δίπλα στις αισθήσεις της όρασης, της ακοής, της αφής και της γεύσης – δεν έχουν καλή όσφρηση – έχει αποδειχθεί μέσω ηλεκτροφυσιολογικών μεθόδων και μεθόδων συμπεριφοράς ότι διαθέτουν ικανότητα ηχοεντοπισμού, ώστε να διακρίνουν αντικείμενα και τις διαφορές τους από απόσταση. Ίσως γι' αυτό ο Οππιανός καταθέτει σε ένα στίχο (2.536) σωρευτικά τρεις οπτικές λέξεις: «φλογόεν...σέλας...ὄπωπαῖς» στην εναργέστατη αυτή σκηνή, για να προεξαγγείλουν το διττό σημασιολογικά ρήμα «ἔδρακον» (2.538), που χρησιμοποιείται ήδη στα ομηρικά έπη με το νόημα και της όρασης και της αντίληψης.⁴⁵ Μόλις, λοιπόν, ένα ψάρι ζαρώσει σε σχισμή ή τυλιχθεί κάτω από την άμμο, αμέσως τα δελφίνια το βλέπουν («ἔδρακον»)· πρόκειται για επιτυχή περιγραφή και μαρτυρία της δυνατής όρασης αλλά κυρίως της αναγνωριστικής και αντιληπτικής λειτουργίας τους – πράγματι τα δελφίνια «βλέπουν»⁴⁶ το ίδιο καλά μέσα και έξω από το νερό. Εκμεταλλεζόμενα τη μεγάλη ευκολία με την οποία μεταδίδονται τα ηχητικά κύματα στο νερό συλλαμβάνουν, αναγνωρίζουν και επιτίθενται στη

⁴⁵ Βλ. λόγου χάρι, *Ιλ.* P 675, *Ὀδ.* K 197, *Αισχ.* *Ἐπτά ἐπὶ Θήβας* 103.

⁴⁶ Τα πείδια της όρασης των δυο ματιών τους αλληλοκαλύπτονται σε μεγάλο βαθμό με κατεύθυνση προς τα μπροστά και προς τα κάτω, επιτρέποντας τη στερεοσκοπική όρασή τους.

λεία τους. Η παρουσία τους, τα δεινά άλματά τους όσο και τα ηχηρά φουσημάτα τους ταχύτατα αναγκάζουν άφθονα κοπάδια ψαριών να τραπούν σε φυγή, τα οποία εξωθούνται σε χαμηλά φαράγγια και παράκτιους όρμους.⁴⁷ Μάλιστα στο 5ο βιβλίο των *Άλιευτικών* (5.425–447) ο ποιητής συμπληρώνει τη σκηνή, προσθέτοντας τη γνωστή και από τον Πλίνιο (ΙΧ 20 κ.εξ.), που ζει έναν αιώνα πριν, εικόνα των ψαράδων να «συνεργάζονται» με τα δελφίνια, ώστε τη στιγμή της συγκέντρωσης των ψαριών σε χώρο περικλειστο να εφορμούν συγχρόνως δελφίνια και ψαράδες. Βέβαια, αρχικά πιστευόταν ότι επρόκειτο για προϊόν μυθοπλασίας ή παραδοξογραφίας: κοπάδια ψαριών να ορμούν όλα μαζί,⁴⁸ οι ψαράδες να καλούν τα δελφίνια με το όνομα «Σίμωνα! Σίμωνα!», τα δελφίνια να ανταποκρίνονται και να εμποδίζουν το πέρασμα προς τα βαθιά νερά, οι ψαράδες να κυκλώνουν τα ψάρια (λιθρίνια, λέει ο Πλίνιος, ιχθύες, λέει ο Οππιανός) με τα δίχτυα τους που τα κρατούν με διχαλωτά ξύλα, ώσπου οι δύο εταίροι να μοιράζονται την επικαρπία της κοινής προσπάθειάς τους. Εντούτοις φαίνεται ότι και στην εποχή μας εξακολουθούν να θεωρούν τα δελφίνια έμπιστους συνεργούς στο ψάρεμα κεφάλων, όπως κατέγραψε η ερευνητική ομάδα του Κουστώ και του Ντιολέ στα 1975 στη Μαυριτανία, αποκαθιστώντας την αλήθεια αυτής της πληροφορίας. Μαρτυρείται και αντιστρόφως η παροχή βοήθειας: δελφίνια παγιδευμένα σε δίχτυα πλησιάζουν ανθρώπους για να τα σώσουν.⁴⁹

Όμως οι στίχοι αυτοί του Οππιανού που υμνούν τη θηρευτική/πολεμική ικανότητα των δελφινιών⁵⁰ συγχρόνως αποτελούν το κύκνειο άσμα τους πριν από το δραματικό τέλος τους στη συνάντησή τους με τις αμίες, ένα είδος τόνου, κοινώς παλαμίδες. Γίνονται κατά κάποιο τρόπο, δηλαδή, τα δελφίνια οι αυτάγγελιοι του εαυτού τους, μέσα από αυτές τις αλληπάλληλες φυσικές και για αυτόν ακριβώς το λόγο δραματικές ανατροπές. Εξάλλου, νομοτελειακά κάθε θηρευτής μετατρέπεται και σε θήραμα. Ακριβώς μετά από τη νικηφόρο επέλαση των δελφινιών στον οππιάνειο θαλασσόκοσμο, ακολουθεί ένα εγκωμιαστικό χωρίο της αξιοπρεπούς πάλης του δελφινιού που απομακρύνθηκε από την κοινότητά του και έγινε βορά

⁴⁷ Βλ. Ίλ. Φ 22–24: «ὡς δ' ὑπὸ δελφίνου μεγακίτεος ἰχθύες ἄλλοι/ φεύγοντες πιμπλάσι μυχοὺς λιμένος εὐόρμου/ δειδιότες· μάλα γάρ τε κατεσθίει ὄν κε λάβησιν». Ο Αιλιανός στο *Περὶ ζώων ιδιότητος* (XVI 18) αναφέρει δύο είδη δελφινιών: «τὸ μὲν ἄγριον καὶ κάρχαρον καὶ ἀφειδέστατον ἔς τοὺς ἀλίεας καὶ σφόδρα ἄνοικτον, τὸ δὲ πρᾶον τε καὶ τιθασὸν φύσει».

⁴⁸ *Nat. Hist.* 9.8. Ο Πλίνιος πιστεύει ότι καμιά φορά είναι καλύτερα από τους ανθρώπους και ότι οι άνθρωποι μαθαίνουν από τα ζώα πώς να ζουν και να συμπεριφέρονται μεταξύ τους. Βλ. Darab 2020.

⁴⁹ Βλ. Safina 2015, 369–379. Ασφαλώς τόσο αρχαίες όσο και σύγχρονες πηγές παραθέτουν επεισόδια διάσωσης ανθρώπων από δελφίνια, με αυτό του Αρίωνα να αποτελεί το πιο γνωστό και πολυσυζητημένο. Και ως θέμα αγιογραφικής αφήγησης εντάσσεται ομαλά σε χριστιανικά κείμενα, όπως, λόγου χάρη, στον Βίο του Αγίου Λουκιανού, το λείψανο του οποίου σώθηκε και μεταφέρθηκε στην ξηρά από ένα δελφίνι (Migne 1864, 413). Για τα αρχαία περιστατικά, βλ. Bowra 1963, 131–132, όπου καταγράφονται και σχολιάζονται αδρομερώς ανέκδοτα με δελφίνια που διασώζουν ανθρώπους. Για σύγχρονες ιστορίες, βλ. de Waal 2009, 127–129 και Frohoff 2013.

⁵⁰ Σε κάθε περίπτωση η πολεμική ικανότητα σε συνδυασμό με την ήδη αναφερθείσα χορευτική ιδιότητα των δελφινιών συνθέτουν στοιχεία, και με όρους ανθρωπολογικούς, μιας πολιτικής κοινωνίας.

πριονόδοντων αμίων. Πράγματι τα ψάρια αυτά⁵¹ διαθέτουν δόντια μικρά, πυκνά και αιχμηρά, που τους εμψυσούν «μέγα θάρσος» (2.558) και δεν δειλιάζουν ακόμη και μπροστά στο δελφίνι, όταν, κατά τον ποιητή, το συναντήσουν μόνο του. Ο ποιητής με σεβασμό παρακολουθεί (2.553–627):

Ἄλλ' ἔμπης καὶ τοῖσιν ἀνάρσιοι ἀντιφέρονται
 ἰχθύες, οὓς ἀμίας κικλήσκομεν· οὐδ' ἀλέγουσι
 δελφίνων, μούνα δὲ κατ' ἀντία δηριόωνται. 555
 ταῖς μὲν ἀφανρότερον θύννων δέμας, ἀμφὶ δὲ σάρκες
 ἀβληχραὶ, θαμέες δὲ διὰ στόμα λάβρον ὀδόντες
 ὀξέα πεφρίκασι· τὸ καὶ μέγα θάρσος ἔχουσιν,
 οὐδὲ καταπτώσουσιν ὑπέρβιον ἠγητῆρα.
 εὔτε γὰρ ἀθρήσωσιν ἀπόσσυτον οἶον ἀπ' ἄλλων 560
 δελφίνων ἀγέλης, αἱ δ' ἀθρόαι ἄλλοθεν ἄλλαι,
 ἠύθ' ὑπ' ἀγγελίης στρατὸς ἄσπετος, εἰς ἓν ἰοῦσαι
 στέλλονται ποτὶ μῶλον ἀθαμβέες, ὥστ' ἐπὶ πύργον
 δυσμενέων θύνοντες ἀρήιοι ἀσπιστῆρες.
 δελφὶς δ' ἠϋγένειος ὑπαντιόωντος ὀμίλου 565
 πρῶτα μὲν οὐκ ἀλέγει, μετὰ δ' ἔσσυται, ἄλλοτε ἄλλη
 ἀρπάγδην ἐρύων, μενοεικέα δαῖτα κιχῆσας.
 ἀλλ' ὅτε μιν πολέμοιο περιστέψωσι φάλαγγες
 πάντοθεν, ἀμφὶ δὲ μιν στίφος μέγα κυκλώσωνται,
 δὴ τότε οἱ καὶ μόχθος ὑπὸ φρένα δύεται ἤδη· 570
 ἔγνω δ' αἰπὺν ὄλεθρον ἀπειρεσίοις ἐνὶ μούνοσ
 ἐρχθεὶς δυσμενέεσσι· πόνος δ' ἀναφαίνεται ἀλκῆς.
 αἱ μὲν γὰρ λυσσηδὸν ἀολλέες ἀμφιχυθεῖσαι
 δελφίνος μελέεσσι βίην ἐνέρεισαν ὀδόντων·
 πάντη δὲ πρίουσι καὶ ἄτροποι ἐμπεφύασι, 575
 πολλαὶ μὲν κεφαλῆς δεδραγμέναι, αἱ δὲ γενείων
 γλαυκῶν, αἱ δ' αὐτῆσιν ἐνὶ πτερύγεσσι ἔχονται,
 πολλαὶ δ' ἐν λαγόνεσσι γένυν πῆξαντο δαφοινῆν,
 ἄλλαι δ' ἀκροτάτην οὐρῆν ἔλον, αἱ δ' ὑπένερθε
 νηδύν, αἱ δ' ἄρ' ὑπερθεν ὑπὲρ νώτοιο νέμονται, 580
 ἄλλαι δ' ἐκ λοφιῆς, αἱ δ' αὐχένος ἠώρηται.
 αὐτὰρ ὁ παντοίοισι περιπληθῆς καμάτοισι
 πόντον ἐπαιγίζει, σφακέλω δὲ οἱ ἔνδον ὀρεχθεῖ
 μαινομένη κραδίη, φλεγέθει δὲ οἱ ἦτορ ἀνίη,
 πάντη δὲ θρώσκει καὶ ἐλίσσεται ἄκριτα θύων, 585
 παφλάζων ὀδύνῃσι· κυβιστητῆρι δ' ἐοικῶς
 ἄλλοτε μὲν βαθὺ κύμα διατρέχει ἠύτε λαίλαψ,
 ἄλλοτε δ' ἐς νεάτην φέρεται βρύχια, πολλακὶ δ' ἄλμης

⁵¹ Πρόκειται για το είδος *Pelamys sarda*, με άγνωστη ετυμολογία, πιθανότατα «παρά τὸ ἄμα ἰένα ταῖς παραπλησίαις» (Αθήν. 278a), «ὅτι οὐ κατὰ μίαν φέρονται ἀλλ' ἀγεληδόν» (324d). Κατά τους καλοκαιρινούς μήνες μαζί με τους τόννους και τις παλαμίδες, οι αμίες παραμένουν στον Εύξεινο Πόντο (Αριστ. *Περὶ ζῶων ἱστ.* 598a 26). Όταν αντιληφθῶν κάποιο «θηρίον», οι μεγαλύτερες του είδους «περινέουσι» κυκλικά και αν αγγίξει κάποια από αυτές, τότε «ἀμύνουσιν» (ό.π. 621a 16). Επίσης, βλ. Thompson 1947, 13–14.

ἀφρὸν ὑπερθρώσκων ἀναπάλλεται, εἴ ἐ μεθεῖη
 ἔσμος ὑπερφιάλων νεπόδων θρασύς· αἰ δ' ἄλῖαστοι 590
 οὔτι βίης μεθιάσιν, ὁμῶς δέ οἱ ἐμπεφύασι,
 καὶ οἱ δυομένω τε μίαν δύνουσι κέλευθον,
 αὐτίς δ' ἀνθρώσκοντι σὺν ἕξαλοι ἀΐσσοισιν
 ἑλκόμεναι· φαίης κε νέον τέρας Ἐννοσιγαίω
 τίκτεσθαι δελφῖσι μεμιγμένον ἠδ' ἀμήησιν· 595
 ὣδε γὰρ ἀργαλή ἐξυνοχῆ πεπέδηται ὀδόντων.
 ὡς δ' ὅταν ἠτήρ πολυμήχανος, ἔλκος ἀφύσσων
 οἰδαλέον, τῷ πολλὸν ἀνάρσιον ἔνδοθεν αἷμα
 ἐντρέφεται, διεράς τε γονάς, κυανόχροα λίμνης
 ἐρπετά, τειρομένοιο κατὰ χροὸς ἐστήριξε, 600
 δαίνυσθαι μέλαν αἷμα· τὰ δ' αὐτίκα γυρωθέντα
 κυρτοῦται καὶ λύθρον ἐφέλκεται οὐδ' ἀνίησιν,
 εἰσόκεν αἰμοβαρῆ ζωρὸν πότον αὐτὸν ἐρύσαντα
 ἐκ χροὸς αὐτοκύλιστα πέση μεθύουσιν ὁμοῖα·
 ὡς ἀμίαις οὐ πρόσθε χαλᾶ μένος, εἰσόκε σάρκα 605
 κείνην, ἦν ποτ' ἔμαρψαν, ὑπὸ στόμα δαιτρεύσωνται.
 ἀλλ' ὅτε μιν προλίπωσιν, ἀναπνεύση δὲ πόνοιο
 δελφίς, δὴ τότε λύσσαν ἐσόψει ἠγητήρος
 χωομένου· κρυερῆ δ' ἀμίαις ἀναφαίνεται ἄτη.
 αἰ μὲν γὰρ φεύγουσιν, ὃ δ' ἐξόπιθεν κεραΐζων, 610
 εἰδόμενος πρηστήρι δυσηχεῖ, πάντ' ἀμαθύνει,
 δάπτων ἐμμενέως, κατὰ δ' αἵματι πόντον ἐρεύθει
 αἰχμάζων γενέουσι, παθῶν δ' ἀπετίσατο λώβην.
 ὣδε καὶ ἐν ξυλόχοισιν ἔχει φάτις ἀγρευτήρων
 θῶας ὑπερφιάλους ἔλαφον πέρι ποιπνύεσθαι 615
 ἀγρομένους· οἱ μὲν γὰρ ἐπαίγδην γενέουσι
 σάρκας ἀφαρπάζουσι καὶ ἀρτιχύτοιο φόνοιο
 θερμὸν ἔαρ λάπτουσιν· ὃ δ' αἰμάσσων ὀδύνησι,
 βεβρυχῶς ὀλοῆσι περίπλεος ὠτειλῆσιν,
 ἄλλοτ' ἐπ' ἀλλοίων ὀρέων διαπάλλεται ἄκρας· 620
 οἱ δὲ μιν οὐ λείπουσιν, αἰεὶ δὲ οἱ ἐγγύς ἔπονται
 ὠμησταί, ζῶν δὲ διαρταμέοντες ὁδοῦσι
 ῥινὸν ἀποσχίζουσι, πάρος θανάτοιο κυρῆσαι,
 δαῖτα κελαινοτάτην τε καὶ ἀλγίστην πονέοντες.
 ἀλλ' ἦ τοι θῶες μὲν ἀναιδέες οὔτιν' ἔτισαν 625
 ποινήν, ἐκ δ' ἐγέλασσαν ἐπὶ φθιμένοις ἐλάφοισιν,
 θαρσαλέαι δ' ἀμίαι τάχα κύντερα δηρίσαντο.

*Ὡστόσο και ενάντια στα δελφίνια πολεμούν εχθρικά
 ψάρια, που ονομάζουμε αμίες, ούτε νοιάζονται
 για τα δελφίνια, αλλά μόνες τα πολεμούν πρόσωπο με πρόσωπο.
 Σε αυτές το σώμα είναι πιο αδύναμο από των τόννων και οι σάρκες τους
 ισχνές, αλλά στο λυσσασμένο στόμα τους πυκνά δόντια
 ορθώνονται· γι' αυτό έχουν μεγάλο θάρρος
 ούτε δειλιάζουν μπροστά στον πανίσχυρο ηγεμόνα.
 Γιατί όταν προσέξουν κάποιο να απομακρύνεται από των άλλων*

των δελφινιών την αγέλη, τότε αυτές όλες μαζί από κάθε μεριά, όπως κάτω από διαταγή στρατός υπερβολικά μεγάλος, σε ένα σώμα ορμώντας συγκεντρώνονται ατρόμητες για μάχη, σαν στον πύργο των εχθρών πολεμιστές με ασπίδες.

Και το ευγενές δελφίνι, μόλις το πλήθος το συναντήσει, αρχικά δε λογαριάζει τίποτα, μάλιστα εφορμά κρατώντας μακριά με βία τότε τη μια και τότε την άλλη άμια, αφού βρήκε τροφή ταιριαστή στις επιθυμίες του.

Όμως, όταν οι φάλαγγες του πολέμου το περιβάλλουν από παντού, το κυκλώσουν με την πυκνή παράταξή τους, τότε βιάσασα εισέρχονται στην ψυχή του.

Ξέρει ότι έρχεται πλήρης καταστροφή, μόνο σε αναρίθμητους εγκλωβισμένο εχθρούς. Και μια αναμέτρηση δυνάμεων ξεδιπλώνεται.

Γιατί από τη μια αυτές με λύσσα όλες μαζί ρίχνονται στον δελφινιού τα μέλη και καρφώνουν τα δυνατά δόντια τους· παντού το δαγκώνουν και με σκληρό τρόπο ριζώνουν μέσα του, πολλές πιάνοντάς το από το κεφάλι, άλλες από τα σαγόνια τα γκριζα, άλλες τα ίδια του τα πτερύγια σχίζουν, ενώ πολλές στα λαγόνια του έμπηξαν τα κοφτερά και αιμοβόρα δόντια τους, και άλλες άρπαξαν το τελευταίο τμήμα της ουράς του, κάποιες κάτω από την κοιλιά και κάποιες πάνω στη ράχη το κατατρώγουν, άλλες από της ράχης το πτερύγιο κι άλλες από τον λαιμό έχουν κρεμαστεί.

Κι όμως αυτό εξαντλημένο πλήρως στη θάλασσα ξεσπά με μανία, σφαδάζει μέσα του, ψυχορραγεί η μανιασμένη καρδιά του, το μέσα του κατακαίει από θλίψη, παντού αναπηδά και στριφογυρίζει άτακτα ορμώντας, με παφλασμούς μεγάλου πόνου. Μοιάζοντας με βουτηχτή άλλοτε το βαθύ κύμα διατρέχει σαν ανεμοστρόβιλος, άλλοτε στα κατώτατα βουτά τα βάθη, πολλές φορές της θάλασσας τον αφρό υπερπηδώντας ανατινάσσεται, αν του το επιτρέψει σμήνος ορμητικό από υπεροπτικά μικρά ψάρια. Όμως αυτές ατρόμητες ούτε τη βία τους εγκαταλείπουν, αλλά με τον ίδιο ακριβώς τρόπο προσκολλώνται, και όταν καταδύεται, ακολουθούν την ίδια πορεία, όταν πάλι αναπηδά, πίσω του ορμούν πηδώντας. Θα 'λεγες νέο τέρας από τον Ποσειδώνα ότι γεννήθηκε από δελφίνια ανακατεμένο και άμιες.

Γιατί τόσο δυνατά έχουν δεθεί τα δόντια.

Όπως όταν ένας εφευρετικός γιατρός την πληγή στραγγίζοντας την πρησμένη από το πύον, που πολύ και βλαβερό μέσα αίμα συσσωρεύεται, τοποθετεί υγρά γεννήματα, σκουρόχρωμα λίμνης ερπετά (δηλ. βδέλλες) στο ταλαιπωρημένο δέρμα, για να παραθέσει τραπέζι στο μαύρο αίμα. Και αμέσως αυτά γύρω γύρω κυκλώνουν και το ακάθαρτο αίμα έλκουν ούτε υποχωρούν, μέχρι το δυνατό και καθαρό αίμα να στραγγίξουν και από το δέρμα μόνα τους κυλήσουν και πέσουν, όμοια με μεθυσμένους άνδρες. Έτσι στις άμιες δε χαλαρώνει το μένος, έως ότου τη σάρκα εκείνη, που κάποτε καταβρόχθισαν, διαμελίσουν με το στόμα τους.

Όμως, όταν το αφήσουν, παίρνει μια ανάσα από την ταλαιπωρία

το δελφίνι, τότε βέβαια τη μανιώδη ορμή θα δεις του αρχηγού του οργισμένου. Ψυχρός τότε όλεθρος ξεδιπλώνεται για τις άμιες. Αυτές από τη μια απομακρύνονται, αυτός από την άλλη από πίσω σπαράζοντας, ίδιος με ανεμοστρόβιλο με ήχο καταστροφικό, τα πάντα ισοπεδώνει, καταξοσχίζοντάς τα διαρκώς, με αίμα τη θάλασσα βάφοντας κατακόκκινη με τα πολεμικά σαγόνια του, κι ενώ υποφέρει, ανταποδίδει τον εξευτελισμό. Έτσι και στα πυκνά δάση λένε οι κυνηγοί τσακάλια αγέρωχα για ένα ελάφι ότι μοχθούν συγκεντρωμένα. Αυτά πράγματι με μανία με τα σαγόνια τους τις σάρκες του αρπάζουν και ρουφούν τη φρέσκια ακμή από το αίμα που μόλις χύθηκε, ενώ το ελάφι σφαγιασμένο από τους πόνους, όλο κομματιασμένο από τις μοιραίες πληγές, άλλοτε σε διαφορετικές βουνοκορφές μοιράζεται, αλλά αυτά τα ωμοφάγα ζώα δεν το αφήνουν, πάντα το ακολουθούν από κοντά, διαμελίζοντάς το, ζωντανό με τα δόντια τους το δέρμα του ξεσκίζουν, πριν συναντήσει τον θάνατο, ετοιμάζοντας το πιο ζοφερό και το πιο οδυνηρό γλέντι. Όμως, ενώ τα αναϊδή τσακάλια καμιά δεν πλήρωσαν ποινή, αντιθέτως γέλασαν δυνατά πάνω στα νεκρά ελάφια, οι θαρραλέες άμιες γρήγορα έδωσαν πιο φρικτή μάχη.

Δελφίνι μόνο του έξω από την αγέλη του μπορεί πράγματι να παρατηρηθεί στην περίπτωση που κάποιο, διεκδικώντας ένα θηλυκό, υποχωρήσει ηττημένο, ώστε να απομακρυνθεί, εγκαταλείποντας την ομάδα του. Η σκηνή είναι ασφαλώς έμφορτη από λέξεις του ομηρικού έπους και της τραγικής ποίησης, που επιτυγχάνουν το προ ομμάτων και κατ' αυτόν τον τρόπο θεαματοποιούν και θεατροποιούν τον φυσικό χώρο – κατά την ορολογία του Άγγελου Χανιώτη (2009) – τονίζοντας ακόμη πιο εμφαντικά το ανέλπιστο. Η δική μας, όμως, στόχευση είναι να εξετάσουμε τη ρεαλιστικότητα της σκηνής, παρακολουθώντας τις διανοητικές και συναισθηματικές αντιδράσεις του δελφινιού. Η αρχική αντίδρασή του είναι να ενδυθεί μόχθος στην καρδιά του (2.570), ενώ γνωρίζει ότι αντιμετωπίζει μόνο του ολοσχερή όλεθρο από αναρίθμητους εχθρούς.⁵² Κι αυτές οι παλαμίδες λυσσαλέα αρπάζουν και ξεσκίζουν τα μέλη του, καρφώνοντας τα δόντια τους παντού: ταυτόχρονα προσκολλούν πάνω του, άλλες αρπάζουν το κεφάλι του, άλλες τις σιαγόνες, άλλες τα πτερύγια, πολλές κτυπούν στα πλευρά και άλλες το άκρο της ουράς του, ενώ κάποιες κρέμονται από το λοφίο του και κάποιες από τον αυχένα του (2.573–581). Πρόκειται για μια φυσική διαδικασία του γίνεσθαι μέσα από μια σκηνή βακχικής ωμότητας, ηράκλειας οδύνης και προμηθεϊκού μεγαλείου, με τέτοια ένταση του τραγικού λόγου, ώστε να αποτυπωθεί δυναμικά όλο το σωματικό και ψυχικό του πάθος.⁵³ Στη συνέχεια, το δελφίνι γεμάτο από τις πολλαπλές του πληγές ορμά

⁵² Συχνά στους οπλιάνειους στίχους καταγράφονται quasi-ιλιαδικές μάχες ανάμεσα στους ιχθύες, που περιγράφονται σαν πολεμιστές ή θύματα πολέμου ή πολιορκημένοι πολίτες. Βλ. Kneebone 2007.

⁵³ Για την αποτύπωση του τραγικού πάθους στις σοφόκλειες τραγωδίες, ειδικότερα στον Αϊά-

στο νερό, ενώ η μαινόμενη καρδιά του μέσα του βασανίζεται από αγωνία και η ψυχή του φλέγεται από πόνο. Αναπηδά, όντας ένα οξύτατο και αλτικώτατο (Αιλ. *Περί ζώων ιδιοτ.* 11.22) κήτος, στριφογυρίζει άσκεφτα με παφλασμούς, διατρέχει το βαθύ το κύμα, καταδύεται στα βάθη της θάλασσας, υπερπηδά τον αφρό της, με τις παλαμίδες προσκολλημένες πάνω του. Η παρομοίωση με τα έμπλαστρα που τοποθετούνται από τον γιατρό για να αποστραγγίζουν το αίμα μιας πληγής, τονίζει την εμμόνη των παλαμίδων να αρπάξουν κάθε σάρκα του δελφινιού. Κι αυτό βιώνει με πλήρη συνείδηση μια μια τις φάσεις αυτές: τόλμη, επιθετική στάση, άγχος, συνείδηση επικινδυνότητας, ταχυκαρδία, ψυχικός πόνος, σωματικό άλγος, κατάδυση σε βάθη, αναπήδηση, περιστροφικές κινήσεις. Ο Οππιανός συνεχίζει απομακρύνοντας τις παλαμίδες και επιτρέποντας στο δελφίни να αναπνεύσει⁵⁴ από τον πόνο και να επιδοθεί σε μια ηρωική αντεπίθεση. Καταπίνει τα πάντα, βάφει με αίμα τη θάλασσα και εκδικείται για όσα έπαθε, αφού ο πόνος έχει χαλυβδώσει την αποφασιστικότητά του, ώσπου οι παλαμίδες να υποστούν σκληρή μάχη. Όλη η σκηνή στηρίζεται σε πραγματικά χαρακτηριστικά ενός δελφινιού, που όντως δέχεται τέτοιου είδους επιθέσεις, αναπτύσσει αντιδρώντας μεγάλη ταχύτητα, εξοικονομεί οξυγόνο στις καταδύσεις του,⁵⁵ επιταχύνει και επιβραδύνει τους καρδιακούς παλμούς του, παρατηρεί αδιάκοπα και αναγνωρίζει τον κίνδυνο. Εξάλλου, το EQ (η συναισθηματική νοημοσύνη) των δελφινιών τούς επιτρέπει να επιστρατεύουν τη μνήμη, τόσο τη βραχυπρόθεσμη όσο και τη μακροπρόθεσμη, τη σκέψη-κατανόηση μιας συμβολικής τεχνητής γλώσσας και τη γνώση μιας οπτικής και ακουστικής πληροφόρησης και σύλληψης, ώστε να διαμορφώνουν αναλογίες ανάμεσα στο σώμα τους και αυτό κάποιου άλλου ατόμου, ακόμη και μη ομοίου τους.⁵⁶

Ο ίδιος ο Οππιανός ομολογεί έκθαμβος αμέσως μετά από τη σκηνή του σπαραγμού του δελφινιού ότι υπάρχει ένα ακόμη έξοχο έργο (2.628–641), για το οποίο φημίζεται το δελφίνι:

να που περιέχει κοινά σημεία με την οππιάνεια μάχη του ήρωα δελφινιού με τον στρατό των αμίων, βλ. Περοδασκαλάκης 2012, 25–55.

⁵⁴ Αριστ. 535b14-15: «ἀφίησι δὲ καὶ ὁ δελφίς τριγμὸν καὶ μύζει ὅταν ἐξέλθῃ ἐν τῷ ἀέρι... ἔστι γὰρ τούτῳ φωνή».

⁵⁵ Πράγματι το αίμα του απορροφά περισσότερο οξυγόνο απ' όσο το ανθρώπινο αίμα και οι μύες του μπορούν να αποθηκεύσουν εφεδρικές ποσότητες οξυγόνου. Επιβραδύνοντας τους καρδιακούς παλμούς του και περιορίζοντας την κυκλοφορία του αίματος μόνο προς τον εγκέφαλο, το δελφίνι καταφέρνει να εξοικονομεί οξυγόνο στις καταδύσεις του.

⁵⁶ Κατά τον Louis Herman (2002α, 2002β), ερευνητή των αισθητήριων ικανοτήτων των δελφινιών, τα δελφίνια κατανοούν οπτικά και ακουστικά σύμβολα ως λέξεις και σύνταξη, καθώς και αναφορές σε απόντα αντικείμενα, μια και διαθέτουν αυτοσυνειδησία και αναγνωρισμότητα του εαυτού τους. Μετά από έρευνες με την ομάδα του ο Herman κατέληξε στη διαπίστωση ότι τα δελφίνια επιδεικνύουν συμπεριφοριστική προσαρμοστικότητα και μιμητική ικανότητα. Παρόμοια ευρήματα από νευροανατομικές και συμπεριφοριστικές μελέτες υποστηρίζουν την social intellect hypothesis στα δελφίνια και άλλα πρωτεύοντα, υιοθετώντας την άποψη για ορθολογισμό (Tschudin 2006).

Δελφίνων κάκεινο πανέροχον ἔργον ἀκούων
 ἠγασάμην· τοῖς εὖτ' ἂν ὀλέθριος ἐγγυς ἴκηται
 νοῦσος ἀταρτηρή, τοὺς δ' οὐ λάθειν, ἀλλ' ἐδάησαν 630
 τέρμα βίου· πέλαγος δὲ καὶ εὐρέα βένθεα λίμνης
 φεύγοντες κούφοισιν ἐπ' αἰγιαλοῖσιν ἔκελσαν·
 ἔνθα δ' ἀποπνεύουσι καὶ ἐν χθονὶ μοῖραν ἔλοντο,
 ὄφρα τις ἢ μερόπων ἱερὸν τρόχιν Ἐννοσιγαίου
 κείμενον αἰδέσσαιτο χυτῆ τ' ἐπὶ θινὶ καλύψαι, 635
 μνησάμενος φιλότητος ἐνήεος, ἥ ἐ καὶ αὐτῇ
 βρασομένη ψαμάθοισι δέμας κρύψειε θάλασσα,
 μηδέ τις εἰναλίων ἐσίδοι νέκυν ἠγητῆρα,
 μηδέ τις οἰχομένω περ ἐνὶ χροῖ λωβήσαιτο
 δυσμενέων· ἀρετὴ δὲ καὶ ὀλλυμένοισιν ὀπηδεῖ 640
 καὶ κράτος, οὐδ' ἤσχυναν ἐὸν κλέος οὐδὲ θανόντες.

*Των δελφινιών και εκείνο το ἔροχο ἔργο ακούγοντας
 το θαύμασα. Όταν ολέθρια κοντά τους φθάνει
 μοιραία αρρώστια, δεν τους διαφεύγει, αλλά αντιλαμβάνονται
 το τέλος της ζωής τους. Το πέλαγος και τα πλατιά βάθη της θάλασσας
 αποφεύγοντας σε κρυφούς ἔρχονται γιαλούς.
 Και εκεί αφήνουν την τελευταία τους πνοή και στη γη δέχονται τη μοίρα τους,
 με σκοπό ἢ κάποιος ἄνθρωπος τον ἱερό αγγελιαφόρο του Ποσειδῶνα
 που κείται, συμπονέσει και τον σκεπάσει με σωρό από βότσαλα,
 σε ανάμνηση της αγαθής φιλίας του ἢ και η ἴδια
 η θάλασσα το εκβράσει και καλύψει το σώμα του με ἄμμο,
 για να μην αντικρύσει κανένας θαλασσινός το αρχοντικό νεκρό σώμα,
 μήτε κανείς προσβάλλει το σώμα του ἀκόμη και μετά τον θάνατό του
 από τους εχθρούς του. Αρετὴ βέβαια, ἀκόμη και ὅταν χάνονται, τα συνοδεύουν
 και μεγαλοπρέπεια, οὔτε καταισχύουν τη φήμη τους οὔτε ὅταν πεθαίνουν.*

Σε περίπτωση που ένα δελφίνι αρρωστήσει, διαθέτει την αντίληψη (2.630: «ἐδάησαν») ὅτι το τέλος του εἶναι κοντά. Τότε αναζητεῖ καταφύγιο στους γιαλούς, με σκοπό εἴτε κάποιος θνητός⁵⁷ να το σκεπάσει με χαλίκια, ενθουσιάζοντας⁵⁸ την ευγένεια της φιλίας του με τους ἀνθρώπους εἴτε η ἴδια η θάλασσα να κρύψει το σώμα του στην ἄμμο. Ασφαλῶς οἱ στίχοι αυτοὶ παραπέμπουν στο αξιακό σύστημα της ταφῆς ἐνός σώματος, στην αἰδῶ,⁵⁹ που ἐπιβάλλει την ἀνάγκη ἐνταφιασμοῦ.

⁵⁷ Πρβλ Ἀρτεμ. Ὀνειρ. 2,16,8-9.

⁵⁸ «Μνησάμενος» (2.636): η μνήμη μέσα ἀπὸ το μνήμα/σήμα/σήλη που ἐπιβάλλει η ταφή του νεκροῦ σώματος, ἔχει με παράδοξο τρόπο συγκλίνουσες και συμπληρωματικές λειτουργίες, καθὼς «εγγράφεται» η ἀπουσία στην παρουσία. Για τη νομοθεσία σχετικά με τις ταφικές τελετές, που σύμφωνα με τον Κικέρωνα (*Leg. II.* 25.63) και τον Πλούταρχο (*Σόλων* 21), παρέμεινε σε μεγάλο βαθμὸ ἀναλλοίωτη ἀπὸ την ἐποχὴ του Σόλωνα ως τη ρωμαϊκὴ Δωδεκάδελο, βλ. Kurtz & Boardman 1971, 149–151, Parker 1983, 43–45, Garland 1985, 37 κ.εξ.

⁵⁹ Για την ἀποτρεπτικὴ και ἀνασταλτικὴ λειτουργία της αἰδούς κατὰ τον καθιερωμένο ἠθικό κώδικα συνειδήσης στα μέλη μιας κοινῶνίας ἀπὸ τα ομηρικά ἔπη ως τα ἔργα του Ἀριστοτέλη,

Η επιλογική παρατήρηση του ποιητή, μαρτυρημένη ήδη στον Αριστοτέλη για την περίπτωση ενός δελφινιού το οποίο υποστήριζε το σώμα ενός νεκρού νεαρού συντρόφου του, επιβεβαιώνεται από πάμπολλες σύγχρονες μελέτες που καταδεικνύουν ότι σε περίπτωση τραυματισμού ή αδυναμίας ενός δελφινιού, τα υπόλοιπα σπεύδουν να το βοηθήσουν. Πρόκειται για εκδήλωση υποστηρικτικής-κοινωνικής συμπεριφοράς που συνάδει με τον αλτρουισμό των δελφινιών, μαρτυρείται από την αρχαιότητα ως σήμερα και αφορά τόσο τη μητέρα προς το αδύναμο να αντιδράσει ή ασθενές παιδί της όσο και το ενήλικο άτομο προς τραυματισμένο ή σε κατάσταση *rigor mortis* δελφίνι.⁶⁰ Όσο για την κίνησή τους να πλησιάζουν τις ακτές, όταν διαισθάνονται ότι πλησιάζει το τέλος τους, ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα και δυστυχώς επιβεβαιώνεται συχνά στις μέρες μας. Δεν είναι λίγες οι φορές εκβρασμού δελφινιών στις ακτές μας, λόγω πνιγμού τους στα δίχτυα των ψαράδων, εικόνα που τελευταία ευαισθητοποιεί όλο και περισσότερους πολίτες, φορείς και κράτη.

Συνοψίζοντας, το πρώτο μέρος της περιήγησης στον οππιάνειο δελφινόκοσμο δίνει κάποια δείγματα χαρτογράφησης έκφρασης των συναισθημάτων τους. Ίσως η συχνή και πλούσια εικονογράφησή τους και η συνομολογημένη λογοτεχνική παραδοχή για την τρυφερή και σεβαστή παρουσία τους ως καλών οιωτών στα θαλάσσια ταξίδια και ως ψυχοπομπών – εξ ου και ο χθόνιος χαρακτήρας τους⁶¹ – παρακίνησαν και οδήγησαν τον Οππιανό να αποκαλύψει την ποικιλία των δεξιοτήτων τους σε τομείς συμπεριφοριστικής και διανοητικής λειτουργίας. Χάρη στην έμφυτη κοινωνικότητά τους, την προσαρμοστικότητα και το περιβάλλον στο οποίο αναπτύσσονται, ο ποιητής φωτίζει τον «πολιτιστικό» χαρακτήρα τους.⁶² Οι στίχοι του αναδεικνύουν την αντιληπτικότητα του δελφινιού, τη μεθοδολογική ικανότητά του, την προσωπική και κοινωνική επίγνωση και ανταπόκρισή του, τομείς που η σύγχρονη βιολογική και ηθολογική έρευνα μελετά αμερόληπτα, συνειδητά και συστηματικά. Εξάλλου ζούμε σε μια εποχή όπου η συζήτηση περί δικαιωμάτων των ζώων τίθεται ως προέκταση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, παράλληλα με τη διαπίστωση ότι η οικολογική κρίση έχει στην πραγματικότητα την έννοια μιας βαθιάς ανθρωπολογικής κρίσης. Η άποψη του Οππιανού για το φυσικό περιβάλλον δεν είναι διαφορετική από αυτήν που διατυπώνουν στις μέρες μας οικολόγοι, ζωόφιλοι και ηθολόγοι για την ολότητα του σύμπαντος και την επανασύνδεση των στοιχείων που το αποτελούν. Επομένως, το οππιάνειο ποίημα σε αυτά τα χωρία μπορεί να υποστηρίξει τη σύγχρονη ανάγκη να επαναπροσδιορίσει συνειδητά ο άνθρωπος τη θέση του μέσα στο οικοσύστημα.

βλ. Cairns 1993 και του ιδίου (2011), καθώς και Kuciewicz 2020.

⁶⁰ Σε αποστολή στη Μεσόγειο οργανωμένη από τον Κουτώ και τον Ντιολέ το 1975 παρατηρήθηκε ότι «λιπόθυμο» δελφίνι υποστηριζόταν συνεχώς από έξι άλλα δελφίνια, τα οποία εναλλάσσαν θέσεις μεταξύ τους σε ομάδες. Για διάφορα περιστατικά παροχής βοήθειας σε δελφίνια από δελφίνια, βλ. Park κ.ά. 2013.

⁶¹ Τα δελφίνια συνδέονται με τη διαβατήρια οδό μεταξύ αυτού του κόσμου και του άλλου. Μεσολαβούν ανάμεσα στον κόσμο των ζωντανών και των νεκρών, και πάλι ως βοηθοί και οδηγοί του Αρίωνα.

⁶² Βλ. Whitehead & Rendell 2014, 98–125.

Βιβλιογραφία

- Αθανασάκη, Λ. 2009. *Ἄειδετο πάν τέμενος: Οι χορικές παραστάσεις και το κοινό τους στην αρχαϊκή και πρώιμη κλασική περίοδο*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Δεσποίνη, Α. 1996. *Ελληνική τέχνη: Αρχαία χρυσά κοσμήματα*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Ιωακείμίδου, Γ. 2017. *Η αλιεία στον Πόντο*, <<https://www.schooltime.gr/2017/02/12/i-alieia-ston-ponto/>> (= <<https://www.lelevose.gr/alieia-ston-ponto/>>, 30-05-2021).
- Κουστῶ, Ζ. Υ. & Ντιολέ, Φ. 1975. *Τα δελφίνια*. Αθήνα: Αλκυών.
- Περοδασκαλάκης, Δ. Ε. 2012. *Σοφοκλής: Τραγικό θέαμα και ανθρώπινο πάθος*. Αθήνα: Gutenberg.
- Χανιώτης, Α. 2009. *Θεατρικότητα και δημόσιος βίος στον ελληνιστικό κόσμο*. Νέες προσεγγίσεις στον αρχαίο κόσμο. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Acevedo-Gutiérrez, A. & Stienessen, S. C. 2004. Bottlenose Dolphins (*Tursiops truncatus*) Increase Number of Whistles When Feeding. *Aquatic Mammals* 30.3: 357–362.
- Anderson, G. 1993. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London/New York: Routledge.
- Aston, E. 2016. The Sea in the Greek Imagination. *Kernos* 29: 467–469. [Βιβλιοκρισία του Beaulieu 2016α.]
- Bartley, A. N. 2003. *Stories from the Mountains, Stories from the Sea: The Digressions and Similes of Oppian's Halieutica and the Cynegetica*. Hypomnemeta, 150. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beaulieu, M.-C. 2016α. *The Sea in the Greek Imagination*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____, 2016β. The Dolphin in Classical Mythology and Religion. Στο: P. A. Johnston, A. Mastrocinque, & S. Papaioannou (επιμ.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth: Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5-7 June 2013*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 237–253.
- Bekker-Nielsen, T. (επιμ.) 2005. *Ancient Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region*. Black Sea Studies, 2. Aarhus: Aarhus University Press.
- Bekoff, M., Allen, C., & Burghardt, G. M. (επιμ.) 2002. *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blois-Heulin, C., Crével, M., Böye, M., & Lemasson, A. 2012. Visual Laterality in Dolphins: Importance of the Familiarity of Stimuli. *BMC Neuroscience* 13.9: 1–8.
- Bowie, E. 2003. Zweite Sophistik. Στο: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*, επιμ. H. Cancik & H. Schneider. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, τ. 12/2: Ven-Z, στ. 851–857.
- Bowra, C. M. 1963. Arion and the Dolphin. *MH* 20.3: 121–134.
- Bruck, J. N. 2013. Decades-long Social Memory in Bottlenose Dolphins. *Proc. R. Soc., B* 280.1768: 1–6.
- Burkert, W. 1983. The Return of the Dolphin. Στο: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 196–204.
- _____, 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*, μτφρ. J. Raffan. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell.

- Cairns, D. L. 1993. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, 2011. Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values. *Critical Quarterly* 53.1: 23–41.
- Cozzi, B., Huggenberger, S., & Oelschläger, H. (επιμ.) 2017. *Anatomy of Dolphins: Insights into Body Structure and Function*. London: Academic Press.
- Csapo, E. 2003. The Dolphins of Dionysos. Στο: E. Csapo & M. C. Miller (επιμ.), *Poetry, Theory, Praxis: The Social Life of Myth, Word, and Image in Ancient Greece. Essays in Honour of William J. Slater*. Oxford: Oxbow Books, 69–98.
- Darab, Á. 2020. The Wondrous Life of the Natural World: The Matter of Dolphins (Pl. NH 9. 20–33). Στο: *The Anecdotal Narration and Encyclopedic Thought of Pliny the Elder's Naturalis Historia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 57–69.
- Defradas, J. 1954. *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris: G. Klincksieck.
- Detienne, M. & Vernant, J.-P. 1978. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, μτφρ. J. Lloyd. European Philosophy and the Human Sciences, 5. Brighton/Sussex: Harvester Press.
- Dova, S. 2012. *Greek Heroes in and out of Hades*. Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Dumitrache, I. 2015. Ancient Literary Sources Concerning Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region. *Studia Antiqua et Archaeologica* 21.1: 69–77.
- Fajen, F. 1995. *Noten zur handschriftlichen Überlieferung der Halieutika des Oppian*. Stuttgart: Franz Steiner.
- _____, 1999. *Oppianus, Halieutica. / Oppian, Der Fischfang*. Sammlung wissenschaftlicher Commentare. Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner.
- Fortenbaugh, W. W. 2017. Theophrastus and Strato on Animal Intelligence. Στο: M.-L. Desclos & W. W. Fortenbaugh (επιμ.), *Strato of Lampsacus: Text, Translation, and Discussion*. Rutgers University Studies in Classical Humanities, 16. London/New York: Routledge, 399–412.
- Frohoff, T. 2013. Lessons from Dolphins. Στο: P. Brakes & M. P. Simmonds (επιμ.), *Whales and Dolphins: Cognition, Culture, Conservation and Human Perceptions*. Earthscan Oceans. New York: Taylor & Francis, 135–139.
- Gallant, T. W. 1985. *A Fisherman's Tale: An Analysis of the Potential Productivity of Fishing in the Ancient World Part*. Miscellanea graeca, 7. Gent: Belgian Archaeological Mission in Greece.
- Garland, R. 1985. *The Greek Way of Death*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Graf, S., Megill, W. M., Blondel, P., & Clift, S. E. 2008. Investigation Into the Possible Role of Dolphins' Teeth in Sound Reception. *Journal of the Acoustical Society of America* 123.5/3360: 2809–2813.
- Harley, H. E. 2013. Consciousness in Dolphins? A Review of Recent Evidence. *Journal of Comparative Physiology A* 199.6: 565–582.
- Hatherly, J. & Nicholls, D. 1990. *Dolphins and Porpoises*. Great Creatures of the World. Silverwater, N.S.W.: Golden.
- Heiserman, A. R. 1977. *The Novel before the Novel: Essays and Discussions about the Beginnings of Prose Fiction in the West*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Herman, L. M. 2002a. The Cognitive Dolphin. Στο: M. Bekoff, C. Allen, & G. M. Burghardt (επιμ.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Mass./London: MIT Press, 183–187.

- _____, 2002β. Exploring the Cognitive World of the Bottlenosed Dolphin. Στο: M. Bekoff, C. Allen, & G. M. Burghardt (επιμ.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, Mass./London: MIT Press, 275–283.
- _____, 2006. Intelligence and Rational Behaviour in the Bottlenosed Dolphin. Στο: S. Hurley & M. Nudds (επιμ.), *Rational Animals?* Oxford: Oxford University Press, 439–467.
- Janik, V. M. 2015. Play in Dolphins. *Current Biology* 25.1: R7–R8.
- Keimer, L. 1956. Le dauphin dans la religion de l'Égypte antique. *BSAA* 41: 95–101.
- Kneebone, E. 2007. Fish in Battle? Quintus of Smyrna and the *Halieutica* of Oppian. Στο: M. Baumbach & S. Bär (επιμ.), *Quintus Smyrnaeus: Transforming Homer in Second Sophistic Epic*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 285–305.
- _____, 2020. *Oppian's Halieutica: Charting a Didactic Epic*. Greek Culture in the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koehl, R. B. 1986. A Marinescape Floor from the Palace at Knossos. *AJA* 90.4: 407–417.
- Kowalzig, B. 2013. Dancing Dolphins on the Wine-Dark Sea: Dithyramb and Social Change in the Archaic Mediterranean. Στο: B. Kowalzig & P. Wilson (επιμ.), *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press, 31–58.
- Kremers, D., Marulanda, J. L., Hausberger, M., & Lemasson, A. 2014. Behavioural Evidence of Magnetoreception in Dolphins: Detection of Experimental Magnetic Fields. *Naturwissenschaften* 101.11: 907–911.
- Kucwicz, C. 2020. *The Treatment of the War Dead in Archaic Athens: An Ancestral Custom*. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic.
- Kuczaj, S. A. & Eskelinen, H. C. 2014. Why do Dolphins Play? *Animal Behavior and Cognition* 1.2: 113–127.
- Kurek, E. 2010. The Image of κῆτος in Oppian of Cilicia's *Halieutica*. *Scripta Classica* 7: 55–62.
- Kurtz, D. C. & Boardman, J. 1971. *Greek Burial Customs*. Aspects of Greek and Roman Life. London: Thames and Hudson.
- Leatherwood, S. & Randall, R. R. 1990. *The Bottlenose Dolphin*. San Diego κ.α.: Academic Press.
- Lilly, J. C. 1962. Vocal Behavior of the Bottlenose Dolphin. *PAPS* 106.6: 520–529.
- Lipiński, E. 2004. *Itineraria Phoenicia*. *Studia Phoenicia*, 18 / *Orientalia Lovaniensia analecta*, 127. Leuven/Paris/Dudley, Mass.: Peeters.
- Lonsdale, S. H. 1993. *Dance and Ritual Play in Greek Religion*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Mâche, F.-B. 1992. *Music, Myth, and Nature: or, The Dolphins of Arion*, μτφρ. S. Delaney. *Contemporary Music Studies*, 6. Switzerland κ.α.: Harwood Academic.
- Mair, A. W. 1928. *Oppian, Colluthus, and Tryphiodorus*. Edited with an English translation. Loeb Classical Library, 219. London/New York: Heinemann (= 2η έκδ.: Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: Heinemann, 1958).
- Marcos, A. 2012. *Postmodern Aristotle*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Migne, J.-P. (έκδ.) 1864. Βίος καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Λουκιανοῦ / Vita et martyrion sacrosancti martyris Luciani. Στο: *Συμμεῶν Λογοθέτου, τοῦ Μεταφραστοῦ, τὰ εὐρισκόμενα πάντα*. / *Symeonis Logothetae, cognomento Metaphrastae, Opera omnia*, tomus Primus. *Patrologia Graeca*, CXIV. Paris: Garnier frères, στ. 397–416.

- Montanari, F. 2008. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας. Από τον 8ο αι. π.Χ. έως τον 6ο αι. μ.Χ.*, συνεργασία F. Montana, μτφρ. Δ. Κουκουζίκας, Σπ. Κουτράκης, Κ. Σιββά, επιμ. Αντ. Δ. Ρεγκάκος, φιλ. επιμ. Αιμ. Δ. Μαυρουδής. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Park, K. J., Sohn, H., An, Y. R., Moon, D. Y., Choi, S. G., & An, D. H. 2013. An Unusual Case of Care-giving Behavior in Wild Long-beaked Common Dolphins (*Delphinus capensis*) in the East Sea. *Marine Mammal Science* 29.4: E508–E514.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Pedrucci, G. 2016. Breastfeeding Animals and Other Wild “Nurses” in Greek and Roman Mythology. *Gerión* 34: 307–323.
- Pellegrin, P. 1982. *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*. Collection d'Études anciennes. Paris: Les Belles Lettres.
- Redondo, J. 2015. Myths around the Dolphin in Greek Religion. Στο: A. R. Fernandes, J. P. Serra, & R. C. Fonseca (επιμ.), *The Power of Form: Recycling Myths*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Schollars, 67–89.
- Retief, F. P. & Cilliers, L. 2006. Burial Customs, the Afterlife and the Pollution of Death in Ancient Greece. *Acta Theologica* 26.2, *Supplementum* 7: 44–61.
- Richter, D. S. & Johnson, W. A. 2017. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Ridgway, B. S. 1970. Dolphins and Dolphin-Riders. *Archaeology* 23.2: 86–95.
- Rovithis-Livaniou, E. & Rovithis, F. 2012. Stellar Symbols on Ancient Greek Coins (II). *Romanian Astron. J.* 22.1: 77–92.
- Rubinson, K. S. 2020. Why Wear Dolphins? Greek Imagery Among the Pastoralists Along the Ancient Oxus. Στο: S. A. Lullo & L. V. Wallace (επιμ.), *The Art and Archaeology of Bodily Adornment: Studies from Central and East Asian Mortuary Contexts*. London/New York: Routledge, 101–118.
- Safina, C. 2015. *Beyond Words: What Animals Think and Feel*. New York: Henry Holt and Co.
- Sahrhage, D. 2002. *Die Schätze Neptuns: Eine Kulturgeschichte der Fischerei im Römischen Reich*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Sifakis, G. M. 1967. Singing Dolphin Riders. *BICS* 14: 36–37.
- Slater, C. 1994. *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Thompson, D'A. W. 1947. *A Glossary of Greek Fishes*. St. Andrews University publications, 45. London: Oxford University Press.
- Tschudin, A. J-P. C. 2006. Belief Attribution Tasks with Dolphins: What Social Minds Can Reveal About Animal Rationality. Στο: S. Hurley & M. Nudds (επιμ.), *Rational Animals?* Oxford/New York: Oxford University Press, 413–436.
- Tyack, P. L. 2000. Dolphins Whistle a Signature Tune. *Science* 289.5483: 1310–1311.
- Viaud-Martinez, K. A., Brownell Jr., R. L., Kommenou, A., & Bohonak, A. J. 2008. Genetic Isolation and Morphological Divergence of Black Sea Bottlenose Dolphins. *Biological Conservation* 141.6: 1600–1611.
- Voultsiadou, E., Gerovasileiou, V., Vandepitte, L., Ganias, K., & Arvanitidis, C. 2017. Aristotle's Scientific Contributions to the Classification, Nomenclature and Distribution of Marine Organisms. *Mediterranean Marine Science* 18.3: 468–478 + Table S1.

- de Waal, F. κ.ά. 2006. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, επιμ. S. Macedo & J. Ober. Princeton Science Library. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Whitehead, H. & Rendell, H. 2014. *The Cultural Lives of Whales and Dolphins*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Zeuner, F. E. 1963. Dolphins on Coins of the Classical Period. *BICS* 10.1: 97–103.

Ελένη Μ. Νικολιδάκη
δφ. UCL, φιλόλογος Δευτεροβάθμιας Εκπ/σης
perodaskalakis@gmail.com

Υπόσταση και ουσία: Η συγκρότηση της «τινότητας» (*quidditas*) από τη σύνθεση ύλης και μορφής στον Θωμά Ακινάτη

Κωνσταντίνος Λαπαρίδης

*Abstract*_ Konstantinos Laparidis | Substance and Essence: The Constitution of *Quidditas* from the Composition of Matter and Form in Thomas Aquinas

The purpose of this article is to reconstruct the ontological structure concerning the substance of being in the thought of Thomas Aquinas. It is about the relation between form and matter from the perspective of essence and existence. The main issue is to define the concept of essence that determines the particular being and the essence of common nature. In both cases this essence is called *quidditas*. In the present article, I present a number of arguments in favour of Aquinas' principle of individuation. The latter is the *designated matter* for each being and the *designated form* for essence itself. Form and matter always depend on each other. The same is also true of essence and existence. In addition, a significant part of the article focuses on the way Aquinas connects the essence of the being with mind and substance. The salient point of the article is the definition of the singularity or multiplicity of essence. Finally, it attempts to show how the substance of prime matter is related to the unity of human mind.

ΕΠΙΔΙΩΞΗ του συγκεκριμένου άρθρου αποτελεί η διερεύνηση της έννοιας της ουσίας και της υπόστασης στον Θωμά Ακινάτη (Thomas Aquinas). Η υπόσταση διασφαλίζει το *είναι* (το πράγμα καθαυτό) της ουσίας, ενώ η τελευταία εκφράζει τον τρόπο που προσδιορίζεται οντολογικά το ον ή το αντικείμενο. Θα διερευνήσω την προέλευση της ουσίας, η οποία χαρακτηρίζει είτε τα συγκεκριμένα όντα, είτε τις καθαυτά έννοιες και ονομάζεται *τινότητα*¹ (*quidditas*). Η συγκρότηση της *τινότητας* πραγματοποιείται από τη σύνθεση της ύλης με τη μορφή και θα αποτελέσει το κυρίως αντικείμενο της ανάλυσης που θα ακολουθήσει. Η ύλη και η μορφή έχουν φυσικά αριστοτελική προέλευση με συνέπεια, τα εννοιολογικά εργαλεία που θα οικοδομήσουν τον μηχανισμό σύνθεσης της *τινότητας*, θα προέρχονται από την έννοια της πρώτης ύλης και του μορφικού αιτίου. Επιπρόσθετα, θα αναδειχθεί η αμοιβαία εξάρτηση ύλης και μορφής, όπως επίσης και

¹ Ο συγκεκριμένος όρος «*τινότητα*» εκφράζει την ουσία ενός πράγματος, η οποία όμως είναι η ίδια για όλα τα πράγματα του ίδιου είδους. Γι' αυτό και αρκετές φορές ταυτίζεται με το είδος καθαυτό. Πιο συγκεκριμένα η *τινότητα* είναι το «*τι είναι*», ή ακόμα καλύτερα το «*τι είναι για να είναι*», ή «για να ήταν», εάν ποτέ δεν γίνει. Αντιστοιχεί και ισοδυναμεί με τον αριστοτελικό όρο του «*τί ήν είναι*», αλλά υπάγεται στην ορολογία της σχολαστικής περιόδου. Η λέξη αυτή ουσιαστικά μεταφράζει το αγγλικό *whatness* = *quiddity*, δηλαδή το «*τι είναι κάτι*» = *τινότητα* = «*το κάτι είναι*», αλλά που σημαίνει/εννοεί αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι, υπερβαίνοντας την ιδιότητα.

η έννοια της υπόστασης που θα συνδεθεί με την ύπαρξη ως γενεσιουργός δύναμη της ένωσης ύλης και μορφής. Απώτερος σκοπός του άρθρου είναι να αναμετρηθεί με το θεμελιώδες φιλοσοφικό πρόβλημα του προσδιορισμού του οντολογικού καθεστώτος που χαρακτηρίζει τη φύση της έννοιας και θα επιδιώξω να τεκμηριώσω την υπόσταση της έννοιας στον στοχασμό του Ακινάτη, χάρη στην αμοιβαία αλληλεξάρτηση της ύλης με τη μορφή.

Το συγκεκριμένο άρθρο βρίσκεται ανάμεσα σε δύο διαφορετικές ερμηνευτικές που προσιδιάζουν την ακινάτεια θεώρηση για το οντολογικό καθεστώς που διέπει την *τινότητα*. Η μία άποψη χαρακτηρίζεται από νομιναλιστικές προκείμενες και την αναδεικνύω εκφραζόμενη από τον Clark. Από την άλλη πλευρά, της ρεαλιστικής θεώρησης, θα παρουσιάσω την άποψη του Lehrberger, με την οποία θα συνταχθώ περισσότερο. Η νομιναλιστική προσέγγιση διατηρεί την *τινότητα* μόνον εντός της νόησης, στερώντας της τον πληθυντικό της χαρακτηριστικό όταν αναφέρεται στον πραγματικό κόσμο. Η θέση αυτή δεν αποδίδει, δηλαδή, καθαυτή ύπαρξη στην ουσία, επειδή έχουμε δυσλειτουργία στη σύνθεση ενός ενικού υπαρκτού υλικού όντος με μια πολλαπλή ουσία. Η αντίθετη άποψη, του ρεαλισμού, είναι αναγκασμένη να προβεί σε έναν εννοιολογικό δυισμό, αποδίδοντας μία *τινότητα* για την καθαυτή ουσία και μία *τινότητα* για την ουσία του επιμέρους, όπως θα υποστηριχθεί από τον Owens. Το ερώτημα επομένως που θα τεθεί θα είναι εάν η ανθρωπινότητα καθαυτή μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από την ανθρωπινότητα που βρίσκεται μέσα σε ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο ον.

Μέσα σε αυτή την αντιπαράθεση η άποψη που θα υποστηρίξω περιλαμβάνει και τις δύο συνιστώσες, καταλήγοντας όμως στην υπεράσπιση της οντολογικής υποστασιοποίησης των εννοιών και κατά συνέπεια της ουσίας. Θα υιοθετήσω την εξάρτηση της έννοιας από τη νόηση, αφού ο Ακινάτης δεν ακολουθεί τον Αριστοτέλη στην τοποθέτηση της ουσίας εντός του όντος. Θα δείξω ότι η *τινότητα* του συγκεκριμένου όντος θεμελιώνεται στη *σημαινόμενη* (*signata – designated*) ύλη, η οποία υποστασιοποιεί την ουσία ως *σημαινόμενη* μορφή. Στη συνέχεια θα υποστηρίξω ότι η καθαυτή ουσία θα αποκτήσει και αυτή οντολογικό περιεχόμενο και εκτός της νόησης, διότι διαθέτει *σημαινόμενη* μορφή· η οποία, αν και έχει συμβληθεί με τη *μη σημαίνόμενη* ύλη, δύναται να υποστασιοποιήσει την *τινότητα*. Με αυτόν τον τρόπο, διατηρείται η πολλαπλότητα στην ουσία, χωρίς πλέον να αποτελεί το μορφικό αίτιο του όντος υπό το πρίσμα της αριστοτελικής παραδοσιακής ουσιοκρατίας. Με άλλα λόγια, η ουσία αποδίδεται στη νόηση και η οποία αξιώνει πραγματικότητα ως πολλαπλή, επειδή ως άυλη προέρχεται από τον Θεό. Αυτή είναι και η καινοτομία/θέση του άρθρου, που αποβλέπει να αξιοποιήσει τις δύο προκείμενες ύλη και μορφή, αφού αυτές ενέχουν το νοητό και το αισθητό, δηλαδή το ενικό και το πληθυντικό.

Παρόλο που η επιλογή των συγκεκριμένων μελετών/σχολιαστών που παρουσιάζονται και επικεντρώνεται το άρθρο δεν είναι σύγχρονη και επαρκώς επικαιροποιημένη, εξυπηρετεί όμως, κατά τη γνώμη μου, την πρόθεση της εργασίας αυτής. Το πρωτεύον μέλημα της έρευνας είναι να αναδείξει μία θεώρηση της ουσίας,

η οποία ξεπερνάει τις πλατωνικές και αριστοτελικές καταβολές. Εντός αυτού του πλαισίου, εξυπηρετεί η επιλογή σχολιαστών που ερμηνεύουν την *τινότητα* μέσα από δύο αντίθετες κατευθύνσεις. Οι προκείμενες της ύλης και της μορφής φέρνουν αντιμέτωπες την ενικότητα και την πληθυντικότητα, τη νόηση και τον εξωτερικό κόσμο. Επομένως, χρειαζόμουν μελέτες που αμφισβητούν την αυτονόμηση της ουσίας, κάτι που συνεπάγεται και τη στέρηση της κοινότητάς της. Η αντίθετη άποψη διέπεται από τον κλασικό ρεαλισμό, ο οποίος αποδίδει πληθυντικότητα² και υπόσταση στις έννοιες. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η προσωπική μου θέση ενσωματώνει και τις δύο πλευρές, σε μια συλλογιστική που γεφυρώνει την αντίθεση-αντιλαμβάνεται κανείς γιατί χρειαζόμουν να αξιοποιήσω με εποικοδομητικό τρόπο τα εκατέρωθεν εννοιολογικά σχήματα, ώστε να πετύχω μια σύνθεση των δύο.

Ο Ακινάτης, παρόλο που συγκροτεί την ουσία με αριστοτελικούς όρους και εύκολα θα μπορούσε να συσχετιστεί με το μορφικό αίτιο, προχωρά πολύ περισσότερο, και αυτό είναι που θέλω να δείξω. Η τοποθέτηση της ουσίας μέσα στο *ον* ως *καθόλου* είναι αριστοτελική θέση, η οποία είναι συνυφασμένη με δύο παραδοχές. Την υποστασιοποίηση της ουσίας, λόγω του ότι «βρίσκει» υλικότητα, και τη διατήρηση της πολλαπλότητάς της ως η ίδια σε πολλά επιμέρους. Αποτελεί, δηλαδή, κάτι κοινό που βρίσκεται σε πολλά όντα/αντικείμενα, με συνέπεια να αποκτά καθαυτή οντολογική υπόσταση. Αυτό που θέλω να δείξω, και ξεχωρίζει τον Ακινάτη, είναι ότι αποσπά την ουσία από το *ον* και την αποδίδει στη νόηση. Υπό αυτήν την έννοια, χρειαζόμουν σχολιαστές που υποστηρίζουν την ενικότητα της ουσίας και τη στέρηση της καθαυτής υπόστασής της, λόγω της *μη σημαινόμενης* ύλης του είδους. Αντίθετα, η *τινότητα* του είδους ως προς τη ρεαλιστική ερμηνευτική προσκρούει στην εξάρτηση από τη νόηση και αναγκάζεται να ψάχνει τρόπους να συγκεραστεί η *τινότητα* του είδους με την *τινότητα* του επιμέρους. Μέσα σε αυτήν τη διαμάχη θέλω να υποστηρίξω μια άποψη που ενσωματώνει τις δύο πλευρές και από την οποία τελικά προκύπτει ένα μοντέλο στο οποίο ο Ακινάτης επιδιώκει να αποσπάσει την ουσία όχι από τα πράγματα, αλλά από τη νόηση. Θα δείξω ότι το επιτυγχάνει αξιοποιώντας τη *μη σημαινόμενη* ύλη.

Πριν ξεκινήσω την ανάλυση για την υπόσταση και τη σύνθεση της ύλης με τη μορφή, αξίζει να γίνει μια σύντομη αναφορά στην πορεία του στοχασμού του Ακινάτη. Το έργο στο οποίο επικεντρώνομαι εδώ είναι το *De esse et essentia* και στο οποίο θα δειχθεί ότι ο Ακινάτης είναι υποστηρικτής της απόσπασης της ουσίας από την υπόσταση. Στο πρώιμο αυτό έργο του θα φανεί ότι η ατομική συγκεκριμένη υπόσταση σε ένα σημαντικό βαθμό δεσμεύει τη μορφή, η οποία λειτουργεί ως το νοητό και καθιστώντας την εξαρτώμενη από τον νου. Υπό αυτήν την έν-

² Η έννοια της πληθυντικότητας εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να αποδοθεί υπόσταση σε κάτι το οποίο από τη φύση του είναι πολλαπλό. Αυτά που από τη φύση τους είναι πολλαπλά είναι οι έννοιες, οι οποίες όμως βρίσκουν οντολογικό περιεχόμενο όταν εντοπίζονται εντός του επιμέρους. Η ανθρωπινότητα είναι έννοια, αλλά που ταυτόχρονα υπάρχει μέσα στον κάθε διακριτό άνθρωπο. Υπό αυτήν την έννοια, έχουμε κάτι πολλαπλό μέσα σε κάτι ενικό. Η πληθυντικότητα θα μπορούσε να διατυπωθεί και ως πολλαπλότητα στο κείμενο, αλλά θέλω να δείξω την αντιπαράθεση σε σχέση με το ενικό στοιχείο-*ον* στο οποίο εμπεριέχεται.

νοια, είναι αναλογικά κοντά στον Αριστοτέλη, ο οποίος εστιάζει στο ατομικό ον ενσωματώνοντας το καθόλου στο επιμέρους. Στα ώριμα έργα όμως του Ακινάτη αυτή η αυτονόμηση του γενικού ως ουσία και ακόμα ως γενική αιτία του ατομικού γίνεται πολύ εντονότερη.

Πιο συγκεκριμένα στα σχόλια στα *Μετά τα Φυσικά* στα βιβλία Κ και Λ, υποστηρίζει ότι το αντικείμενο της μεταφυσικής οφείλει να εστιάσει όχι στις ατομικές υποστάσεις, αλλά στις γενικές εννοιολογικές αιτίες που αποτελούν τις αιτίες των ατομικών αισθητών όντων.³ Θεωρεί δηλαδή ότι η ουσία προηγείται τελικά της ύπαρξης και αποδίδει την προέλευση του ατομικού όντος σε μια ανώτερη υπόσταση, που αναγκαστικά για να διατηρήσει τη γενική αρχή της είναι νοητική. Η αρχή αυτή είναι ο Θεός, ο οποίος δεν έχει ανάγκη την ύλη για να προσδιοριστεί, ενώ δευτερεύοντα ρόλο διαδραματίζουν οι άγγελοι, οι οποίοι συγκροτούν το εννοιολογικό πλαίσιο αποσύνδεσης από την ύλη. Στη *Summa Theologica* σε πολλά σημεία αυτό γίνεται εμφανές. Υπό αυτήν την έννοια, η εξέλιξη της σκέψης του Ακινάτη οδηγείται, κατά τη γνώμη μου, σε μια περαιτέρω απομάκρυνση από τον Αριστοτέλη, αφού ο Θωμάς θεωρεί ότι το έργο της μεταφυσικής είναι ο εντοπισμός μιας ουσίας που δεν ενοικεί εντός του ατομικού όντος, διότι το επιμέρους, λόγω της απειρίας των μορφών του, δεν μπορεί να αποκαλύψει τη γενική αρχή. Το σκεπτικό αυτό θα υποστηριχθεί σε αυτό το άρθρο, αφού ζητούμενο είναι η αποσύνδεση της ουσίας από τις κατηγορίες του νου.

Αξίζει να επισημανθεί, επίσης, ότι η ακινάτεια πρόσληψη της ουσίας αλλά και ακόμα πιο κρίσιμα του ενικού όντος, μπορεί να πραγματοποιηθεί από τη νόηση. Η άποψη αυτή αποτελεί προϊόν συλλογισμού από το ώριμο έργο του Ακινάτη, τη *Summa Theologica*. Στο παρακάτω απόσπασμα από το έργο αυτό, θα δείξω το πώς η νόηση αποκτά πρόσβαση όχι μόνο στο εννοιολογικό/ουσιακό σκέλος, αλλά ακόμα σημαντικότερα στο ίδιο το ενικό/αισθητό ον. Επιπλέον, ο Ακινάτης εδώ θα διαφοροποιηθεί επίσης από την αριστοτελική θέση. Το παρακάτω απόσπασμα νομίζω ότι είναι ενδεικτικό.⁴

Απαντώ λοιπόν ότι η νόησή μας δεν μπορεί να γνωρίζει το ενικό στα υλικά πράγματα με άμεσο και πρωταρχικό τρόπο. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι η αρχή της εξατομίκευσης στα υλικά όντα είναι η *σημαινόμενη* ύλη, ενώ η νόησή μας, όπως ελέχθη προηγουμένως (q. 85, ar. 1), αντιλαμβάνεται με το να αφαιρεί το νοητό μέρος του είδους από μια τέτοια υλικότητα. Οπότε, τώρα αυτό που είναι το αφαιρούμενο από μια συγκεκριμένη ενική ύλη είναι το καθόλου. Έτσι η νόησή μας γνωρίζει άμεσα το καθολικό μόνο. Αλλά με έναν άλλο έμμεσο τρόπο, ο οποίος είναι ένα είδος αντανάκλασης, μπορεί να γνωρίσει το ενικό, διότι όπως ελέχθη νωρίτερα (q. 85, ar. 7), ακόμα και μετά την αφαίρεση του νοητού ως είδος, η νόηση, για να μπορέσει να κατανοήσει χρειάζεται να στραφεί στο *φάντασμα* μέσω του οποίου αντιλαμβάνεται τα είδη, όπως λέχθηκε στο *De Anima* iii, 7. (Περί Ψυχής)

³ Galluzzo 2014, 225–226.

⁴ Aquinas 2006, q. 86, ar. 1.

Στο κείμενο αυτό, φαίνεται ότι ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η νόηση έχει πρόσβαση όχι μόνο στα πληθυντικά εννοιολογικά σχήματα, αλλά και στα ενικά αισθητά πράγματα/όντα. Υποστηρίζει, εδώ, ότι η ανθρώπινη νόηση δεν μπορεί να γνωρίσει τα ενικά υλικά όντα άμεσα και πρωταρχικά. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι τα ενικά όντα έχουν ως αίτιο και αρχή της ύπαρξής τους τη *σημαινόμενη* ενική ύλη· εν αντιθέσει με τη νόηση, η οποία, όταν αντιλαμβάνεται, αφαιρεί το νοητό/γενικό από το συγκεκριμένο ενικό ον. Το αφαιρούμενο από το συγκεκριμένο είναι το καθολικό και στο οποίο έχει απευθείας πρόσβαση η νόηση. Παρόλα αυτά και με έναν έμμεσο τρόπο, μέσω ενός είδους αντανάκλασης, η νόηση προσεγγίζει έμμεσα ακόμα και το ενικό. Το επιτυγχάνει αυτό επιστρατεύοντας το αριστοτελικό φάντασμα, το οποίο με έμμεσο τρόπο μπορεί και αναπαριστά το ενικό υλικό ον. Αυτή η θέση του Ακινάτη έχει μεγάλη σημασία, διότι δείχνει ότι σε ένα ωριμότερο έργο του όπως η *Summa Theologica*, επιβεβαιώνεται η εξής άποψή του: ότι παρόλο που το ουσιακό είναι μέρος της νόησης, η νόηση δεν σημαίνει ότι βρίσκεται σε αδυναμία προσέγγισης του ατομικού. Βέβαια οφείλω να τονίσω ότι εδώ ο Ακινάτης διατηρεί την αυτοτέλεια του όντος από το οποίο η νόηση αφαιρεί την ουσία και όχι η έννοια να είναι εξαρτώμενη καντιανά από το υποκείμενο. Νομίζω ότι αυτό είναι σαφές στη *Summa Theologica* σε αντίθεση με τη *De esse et essentia*, όπου εκεί η έννοια δείχνει περισσότερο προερχόμενη από τη νόηση. Τέλος, είναι σημαντικό να καταστεί σαφές ότι από αυτό το απόσπασμα ο Ακινάτης έρχεται σε αντίθεση με την αριστοτελική αντίληψη των *καθόλου*. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται, σύμφωνα με τον Ακινάτη, ότι τα *καθόλου* είναι προσλήψιμα από τον λόγο, ενώ τα ενικά όντα από την αίσθηση. Ο Ακινάτης νομίζω ότι σαφέστατα υποστηρίζει τη δυνατότητα της νόησης να αντιληφθεί τα ενικά όντα, έστω και με έμμεσο τρόπο. Αλλά ας περάσουμε τώρα στη σχέση της ύλης με τη μορφή.

Τα προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν σχετίζονται αρχικά με την προέλευση της ύλης και της μορφής, ακολούθως αφορούν τον προσδιορισμό της ουσίας του επιμέρους και τέλος με την απόδειξη της ουσίας του είδους, η οποία, αν και προϊόν της νόησης, οφείλει να έχει αντικειμενική υπόσταση. Όλα τα παραπάνω θα αντιμετωπιστούν μέσα από τη συσχέτιση της ύλης με τη μορφή. Σε πρώτη φάση απόλυτη πρωταρχική αιτία είναι ο Θεός, από τον οποίο προέρχεται η ύπαρξη. Η καθαυτή ύπαρξη παράγει την οντολογική σχέση της ύλης με τη μορφή. Κανένα μέρος της σχέσης αυτής δεν υφίσταται το ένα ανεξάρτητα από το άλλο. Βρισκόμαστε εξάλλου σε ένα επίπεδο που απροσδιόριστη είναι και η ύλη και η μορφή. Η εμφάνιση όμως των δύο όρων συγκροτεί το υποστασιακό *είναι*, που αποτελεί την προϋπόθεση για να επακολουθήσει η ουσία.⁵ Η υπόσταση αυτή είναι το καντιανό⁶ πράγμα καθαυτό και στο οποίο θα χρειαστεί να ανατρέξουμε όταν επιδιωχθεί η απόδειξη της ουσίας του είδους. Όπως και να έχει, εκφράζει το υπό-

⁵ Wippl 2000, 78.

⁶ Στο σύστημα του Ακινάτη που αντιλαμβάνομαι προηγείται η «ύπαρξη» της «ουσίας» με την ευρύτερη έννοια. Αυτή η προτεραιότητα είναι όμως κρίσιμη, διότι, όταν θα βρεθούμε αντιμέτωποι με το πρόβλημα της πολλαπλότητας της ουσίας σε σχέση με την ενικότητα της εξωτερικής πραγματικότητας, θα λειτουργήσει ως διασφαλιστικός παράγοντας για την ύπαρξη της έννοιας

στρωμα, ώστε να μπορεί στη συνέχεια η ύλη με τη μορφή να συσχετιστούν για τη δημιουργία των όντων και των εννοιών.

Στο ξεκίνημα του προβληματισμού υπάρχουν ζητήματα που αφορούν την υπόσταση, η οποία προηγείται της ύλης και της μορφής. Αυτή η υπόσταση παραπέμπει σε μεγάλο βαθμό στην έννοια της ύπαρξης σε συνάρτηση βέβαια με την ουσία, των οποίων όμως πρωταρχική αιτία είναι ο Θεός. Επομένως, η συζήτηση κατευθύνεται στη φύση του Θεού ως αιτία της ύπαρξης. Στο σημείο αυτό ο Brian Davies⁷ ισχυρίζεται ότι σύμφωνα με τον Ακινάτη ο Θεός είναι *ipsum esse subsistens*, δηλαδή *υφιστάμενο on* και παράλληλα η αιτία της ουσίας των όντων. Είναι με άλλα λόγια μια καθαυτή ύπαρξη χωρίς μορφή. Η άποψη αυτή αντιτίθεται βέβαια, όσον αφορά την αναλυτική παράδοση, με μελετητές όπως ο Anthony Kenny,⁸ ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Θεός ως *ipsum esse subsistens* ερμηνεύεται ως «σοφιστεία και αυταπάτη». Εντωμεταξύ πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει και η άποψη του Terence Penelhum,⁹ ο οποίος ισχυρίζεται ότι η ουσία και η ύπαρξη του Θεού ταυτίζονται. Ο συλλογισμός του προκύπτει από το γεγονός ότι από την ανθρώπινη οπτική η ύπαρξη του Θεού δεν είναι αυταπόδεικτη, αλλά είναι αυταπόδεικτη για τον ίδιο τον Θεό, δηλαδή καθαυτή. Υπό αυτή την έννοια δεν είναι θέμα δικής μας αδυναμίας και άγνοιας να εξηγήσουμε την ύπαρξη του Θεού, αλλά πρόκειται για τον «λογικό χαρακτήρα της έννοιας» της καθαυτής ύπαρξης στον Θεό.

Για να επανέλθω στην ερμηνεία του Davies, ο οποίος κάνει αναφορά στον Καντ, η έννοια της ύπαρξης δεν αποτελεί ουσιαστικό κατηγορούμενο για το υποκείμενο. Η άποψη του Davies¹⁰ είναι ότι το κατηγορούμενο της «ύπαρξης», δηλαδή σαν να λέμε ότι «ο Θεός υπάρχει», δεν προσδιορίζει τίποτα για το υποκείμενο. Υπό αυτήν την έννοια, η ύπαρξη δεν αποτελεί κριτήριο μέσω του οποίου μαθαίνουμε κάτι για το υποκείμενο, πόσο δε μάλλον όταν αυτό είναι ο Θεός. Αντίθετα οποιοδήποτε άλλο κατηγορούμενο θα μπορούσε να δώσει κάποια πληροφορία και άρα να προσδιορίσει το υποκείμενο.

Ας δούμε τώρα την έννοια της *τινότητας* και στη συνέχεια το πώς προκύπτει. Σύμφωνα με τον Ακινάτη, η *τινότητα* αποτελεί την ουσία ενός πράγματος. Το παρακάτω απόσπασμα είναι ενδεικτικό. Πρώτα απ' όλα ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η ύλη και η μορφή συνθέτουν την ουσία των πραγμάτων.¹¹

που θα είναι η *τινότητα*. Το καντιανό πράγμα καθαυτό αποτρέπει μια ενικοποίηση, στην οποία οι «επικοινωνίες» και η «κοινότητα» έχουν διακοπεί. Η ενικοποίηση είναι όμως απαραίτητη για την αξιόπιστη ύπαρξη και αυτή μόνο με εξωτερικό κριτήριο διασφαλίζεται. Ο άνθρωπος νους είναι περιορισμένος εντός των εννοιών του, με αποτέλεσμα η *τινότητα* να αντλεί τον πολλαπλό της χαρακτήρα από τη νόηση και όχι από την εξωτερική πραγματικότητα. Αντίστοιχα και εδώ η *μη σημααινόμενη* ύλη της *τινότητας* εμποδίζει την υποστασιοποίηση της *τινότητας*. Θα χρειαστούμε δε αυτό το υποστρωματικό στοιχείο, διότι επιδιώκουμε να υποστηρίξουμε την καθαυτή ύπαρξη μιας έννοιας.

⁷ Davies 1997, 501.

⁸ Davies 1982, 113.

⁹ Penelhum 1977, 135.

¹⁰ Davies 1997, 502.

¹¹ Herrera 2011, 7. Aquinas 1929, Bk 1 d. 3 q. 1 a. 1 resp.

Για τα πράγματα τα οποία συντίθενται από ύλη και μορφή, η φύση ενός πράγματος η οποία ονομάζεται *τινότητα* ή ουσία, αυτή είναι αποτέλεσμα της σύζευξης ανάμεσα στη μορφή και την ύλη, όπως για παράδειγμα η ανθρωπινότητα είναι αποτέλεσμα της σύζευξης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα.

Από το απόσπασμα αυτό συμπεραίνουμε ότι η *τινότητα* υφίσταται εντός της καθαυτού έννοιας, όπως επίσης και εντός του συγκεκριμένου, όπως επιβεβαιώνεται και από το επόμενο απόσπασμα. Το σημαντικό όμως εδώ είναι ότι η ανθρωπινότητα καθαυτή είναι ήδη έννοια και ο Ακινάτης της αποδίδει *τινότητα*. Δηλαδή, η έννοια, όπως η ανθρωπινότητα, διαθέτει ουσία, κάτι που θα οδηγήσει στο οντολογικό ζήτημα της υποστασιοποίησης των εννοιών. Προς στιγμήν πάντως έχουμε την *τινότητα* του είδους, η οποία προκύπτει από την ύλη του είδους και τη μορφή του είδους.¹² Αντίστοιχα είναι το σώμα και η ψυχή. Οι δύο όροι είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένοι, αφού η υπόσταση της *τινότητας* δεν επιτρέπει την απομόνωση μιας μορφής ή μιας ύλης. Η έννοια του ανθρώπου θα αποτελείται από σάρκα και οστά γενικά και αυτό θα αντιπροσωπεύει τη συνιστώσα της ύλης και επίσης η ανθρωπινότητα θα αποτελείται από τη μορφή, η οποία θα είναι συγκεκριμένα η δομική οργάνωση που πραγματώνεται στην ύλη. Αυτή θα είναι η λογικότητα, που θα αντιπροσωπεύει τη συγκεκριμένη μορφή που χαρακτηρίζει τη γενική δομή της ανθρώπινης ύλης και η οποία μορφή δεν θα μπορεί να υφίσταται έξω από αυτή τη γενική ύλη. Αυτή είναι η *τινότητα* του είδους. Στο παρακάτω κείμενο θεωρώ ότι επιβεβαιώνεται το σκεπτικό αυτό, ενώ στη συνέχεια θα αναλύσω την *τινότητα* του συγκεκριμένου ανθρώπου. Ο όρος που χαρακτηρίζει τη μορφή και την ύλη, όταν αυτά συγκεκριμενοποιούνται, είναι το σημαινόμενο. Η συγκεκριμένη ύλη του Σωκράτη είναι η *σημαινόμενη/δεικνύουσα* ύλη του (*materia signata*), με αντίστοιχη ορολογία να ισχύει και για τη μορφή.

Γ' αυτό πρέπει να ξέρουμε ότι αρχή της εξατομίκευσης δεν είναι η κατά οποιονδήποτε τρόπο κατανοούμενη ύλη, αλλά μόνο η *σημαινόμενη* ύλη. Ονομάζω *σημαινόμενη* εκείνη την ύλη, η οποία παρατηρείται κάτω από ορισμένες διαστάσεις. Αυτή η ύλη δεν δηλώνεται μέσα στον ορισμό του ανθρώπου, καθόσον αυτός είναι άνθρωπος, εντούτοις θα μπορούσε να δηλωθεί μέσα στον ορισμό του Σωκράτη, εάν υπήρχε ένας ορισμός του Σωκράτη. Αλλά μέσα στον ορισμό του ανθρώπου δηλώνεται η *μη σημαινόμενη* ύλη: διότι μέσα στον ορισμό του ανθρώπου δεν δηλώνονται τα τάδε οστά και η τάδε σάρκα, αλλά τα οστά και η σάρκα γενικά [= «απόλυτα»], τα οποία είναι η *μη σημαινόμενη* ύλη του ανθρώπου.¹³

Σε συνάρτηση με τα προηγούμενα φαίνεται ότι στο επίπεδο της ουσίας του είδους έχουμε τη *μη σημαινόμενη* ύλη (*materia non signata*) του ανθρώπου. Εκείνο όμως που προσδίδει την *τινότητα* είναι η *σημαινόμενη* μορφή, η οποία συντίθεται (έχει συμβληθεί) με τη *μη σημαινόμενη* ύλη. Αυτή η *σημαινόμενη* μορφή είναι εδώ το μορφικό αίτιο. Θα δειχθεί στη συνέχεια ότι προέρχεται από το έλλογο νόημα που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη λογική. Το γεγονός ότι αυτή η προσδι-

¹² Dewan 2006, 104.

¹³ Ακινάτης 1998, 67.

ορισμένη μορφή δεν μπορεί να υφίσταται έξω από τη γενική ύλη, θα αποτελέσει το σημείο διασύνδεσης νόησης και εξωτερικής πραγματικότητας.¹⁴ Χωρίς την ύλη θα εγκλωβιζόταν η *τινότητα* μόνον εντός του ιδεαλισμού της, μόνον εντός του φαινομένου εντός της νόησης· ενώ η παρουσία της ύλης, που ουσιαστικά είναι φορέας της υπόστασης διατηρεί το μέσον, ώστε η *τινότητα*, παρόλο που αποτελεί νοητικό ον, την ίδια στιγμή να μπορεί να αποκτήσει υπόσταση/είναι. Οπότε, οφείλει η *τινότητα* την αιτία της στη *σημαινόμενη* μορφή, αλλά την καθαυτή ύπαρξη της στη *μη σημαινόμενη* ύλη. Με αυτόν τον τρόπο, έχουμε διαυλο επικοινωνίας ενός νοητικού όντος με τον έξω κόσμο. Θα επανέλθω προς το τέλος του άρθρου σε αυτό το σημείο.

Όσον αφορά την ουσία του συγκεκριμένου ανθρώπου Σωκράτη, το προηγούμενο απόσπασμα είναι πλήρως διαφωτιστικό. Η *τινότητα* του κάθε όντος επιτυγχάνεται μέσα από τη *σημαινόμενη* ύλη του και κατ' επέκταση από τη *σημαινόμενη* μορφή του. Η εξατομίκευση μιας οντότητας όπως ο Σωκράτης προσδιορίζεται από τη *σημαινόμενη* ύλη του. Δηλαδή, η ουσία του Σωκράτη είναι τα συγκεκριμένα οστά και η σάρκα του που έχουν μεταβεί από τη γενικότητα του ανθρώπινου είδους και πραγματώθηκαν στο συγκεκριμένο ον. Επομένως, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η αρχή της εξατομίκευσης στον Ακινάτη (δηλαδή το μορφικό αίτιο στο επιμέρους) είναι η *σημαινόμενη* ύλη. Είναι άλλωστε κάτι που μόνον ο Σωκράτης το διαθέτει, όπως και για τον καθένα η προσωπική του ύλη. Το βασικό όμως εδώ είναι ότι έχουμε μετάβαση από τη γενική ύλη στη συγκεκριμένη και ότι η *τινότητα* είναι μια ουσία που αφορά και την έννοια και το συγκεκριμένο. Αυτά ξεκαθαρίζουν και από το παρακάτω χωρίο.

Είναι λοιπόν φανερό ότι η ουσία του ανθρώπου και η ουσία του Σωκράτη διαφέρουν μεταξύ τους μόνο κατά το σημαινόμενο και το μη σημαινόμενο. Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στο 7^ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*: «Ο Σωκράτης δεν είναι τίποτα άλλο παρά ζωικότητα και λογικότητα, οι οποίες είναι το τι – Είναι του». Έτσι και η ουσία του γένους διαφέρει από την ουσία του είδους κατά το σημαινόμενο και το μη σημαινόμενο, μολονότι σε κάθε μια από τις δύο είναι άλλος ο τρόπος της σήμανσης: η σήμανση του ατόμου έναντι του είδους γίνεται μέσω της ύλης, η οποία έχει προσδιορισθεί μέσω των διαστάσεων. Αλλά η σήμανση του είδους έναντι του γένους γίνεται μέσω της συγκροτητικής [= ειδοποιού] διαφοράς, η οποία συνάγεται από τη μορφή του πράγματος.¹⁵

Στο κείμενο αυτό έχουμε τη διευκρίνιση ότι η *τινότητα* του είδους προσδιορίζεται μέσα από το γένος και ότι η *τινότητα* του επιμέρους από το είδος. Το κριτήριο είναι η σήμανση στην ύλη. Για τον Σωκράτη, η ζωικότητα αντιπροσωπεύει τη γενική ύλη που έγινε συγκεκριμένη και η λογικότητα, που είναι η *σημαινόμενη* μορφή του είδους και συντέθηκε με τη *σημαινόμενη* ύλη του. Η ύλη αυτή μάλιστα συγκεκριμενοποιείται μέσω των διαστάσεων. Επομένως, έχουμε την ύλη και τη μορφή που

¹⁴ Scarpelli 2014, 142.

¹⁵ Ακινάτης 1998, 69.

χαρακτηρίζει την ουσία του είδους και του επιμέρους, με καθοριστικό κριτήριο τη σήμανση της ύλης για το επιμέρους και τη σήμανση της μορφής για την έννοια. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να επικεντρωθώ στην *τινότητα* του είδους.¹⁶ Η σήμανση της μορφής ουσιαστικά είναι η *τινότητα* του είδους, η οποία στην περίπτωση του ανθρώπου είναι η λογικότητα.¹⁷ Στο κείμενο ονομάζεται ως η ειδοποιός διαφορά και χάρη στο υπόστρωμα της γενικής ύλης (σάρκα και οστά), επιτυγχάνει την υποστασιοποίηση της ουσίας. Προς το τέλος του άρθρου θα παρουσιάσω το φιλοσοφικό διακύβευμα της απόδειξης της *τινότητας* του είδους. Σε αυτό το σημείο θέλω να παραμείνω στα χαρακτηριστικά της έννοιας, αλλά και του τρόπου σύνθεσης αυτής. Το παρακάτω κείμενο μας εισάγει στο σκεπτικό που θα αναλύσω.

Omnis autem forma de se communis est: unde additio formae ad formam non potest esse cause individuationis.¹⁸

Οπότε τώρα κάθε μορφή η ίδια καθ' αυτή είναι κοινή: Έτσι η πρόσθεση μιας μορφής πάνω σε μια άλλη μορφή, δεν μπορεί να αποτελεί την αιτία της εξατομίκευσης.

Είδαμε μέχρι στιγμής ότι η *τινότητα* του είδους έγκειται στη σήμανση της μορφής. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ουσίας της κάθε έννοιας, είναι ότι διαθέτει ταυτόχρονα πολλαπλό και ενικό οντολογικό περιεχόμενο. Η «κοινότητα» που χαρακτηρίζει την *τινότητα* του είδους εμποδίζει την υποστασιοποίησή της, γι' αυτό και διέπεται από τη *μη σημαινόμενη* ύλη. Αυτό είναι μια αναγκαιότητα, διότι στο υποστατικό επίπεδο συμπίπτει η πολλαπλότητα όλων των δυνατών προσδιορισμών με το *είναι* της ουσίας. Στη συλλογιστική του Ακινάτη η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, αλλά, επειδή ο Ακινάτης υποστασιοποιεί την ουσία, είναι ταυτόχρονα επιβεβλημένο αυτή η *μη σημαινόμενη* ύλη να γίνεται αποδέκτης όλων των δυνατών προσδιορισμών. Οπότε, πρόκειται για μια ύπαρξη που έχει δύναμη δυνατότητας υπό το πρίσμα ότι περικλείει όλες τις δυνατές διαφοροποιήσεις, με την ίδια να παραμένει ως το προσδιορισμένο απροσδιόριστο υποκείμενο της μεταβολής. Ένα πρότυπο μοντέλο μιας δομής¹⁹ που μπορεί να δεχθεί όλους τους προσδιορισμούς με το ίδιο να παραμένει αμετάβλητο. Εάν τώρα λάβει κανείς υπόψη του ότι στη σύνθεση της ύλης με τη μορφή η *τινότητα* που παράγεται προκύπτει από μια *μη σημαινόμενη* ύλη, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι εδώ αντιστοιχεί η πρώτη

¹⁶ Στο «είδος» είναι που υπάρχει και το πρόβλημα, διότι αυτό είναι που μπορεί να ερμηνευθεί είτε ως ενικό είτε ως πολλαπλό. Επιπλέον, η προέλευση του είδους μπορεί να είναι είτε από την εξωτερική καθαυτή πραγματικότητα είτε από τον ανθρώπινο νου. Η έννοια του είδους είναι πάντως σημαντική, διότι η προκύπτουσα ουσία του επιμέρους είναι ο συνδυασμός παράγοντας ανάμεσα στο γενικό και το ατομικό.

¹⁷ Harris 1924–1925, 235.

¹⁸ Owens 1994, 179. *Quodl.* 7, 1, 3c; σ. 136.

¹⁹ Με σύγχρονους όρους, θα τολμούσα να το παρομοιάσω με το DNA. Εάν θεωρήσουμε ότι ο γενετικός κώδικας δηλαδή εμπεριέχει όλους τους δυνατούς συνδυασμούς σε δύναμη κατάσταση, ενώ το ίδιο το DNA είναι αμετάβλητο και γενεσιουργός αιτία όλων των ουσιακών επιμεροποιήσεων. Πρόκειται για μία καθολική ύπαρξη, δηλαδή, της οποίας η ουσία ενώνει και διαχωρίζει ταυτόχρονα τις ατομικότητες.

ύλη. Η αριστοτελική πρώτη ύλη είναι αυτή που μπορεί να είναι απροσδιόριστη και συνάμα μπορεί να δεχθεί όλους τους προσδιορισμούς. Οπότε, και εδώ αυτός ο διττός χαρακτήρας της γενικής ύλης εξυπηρετεί για να διασφαλίσει την προκειμένη της πολλαπλότητας, αλλά και της επικείμενης υποδοχής της ενικότητας. Πόσο δε μάλλον όταν η ενικότητα θα προκύψει από την προκειμένη της μορφής που θα συντεθεί με τον φορέα της πολλαπλότητας της *μη σημαινόμενης* ύλης. Ο παράγοντας της ύλης πάντως δεν εξυπηρετεί μόνο τη μετάβαση από το γενικό στο ενικό, αλλά ακόμα πιο κρίσιμα θα συμβάλλει στη διασύνδεση νόησης και εξωτερικού κόσμου, όπως θα δείξω στη συνέχεια.

Ένα σημαντικό ζήτημα που χρειάζεται να εξεταστεί πολύ προσεκτικά είναι η σχέση της υπόστασης με την ουσία. Το πρόβλημα δηλαδή των προϋποθέσεων του διαχωρισμού μεταξύ τους. Γνωρίζοντας φυσικά ότι και τα δύο συνυπάρχουν εντός μιας συγκεκριμένης οντότητας, το πρόβλημα εντοπίζεται στην εξάρτηση του ενός από το άλλο και στη διαφορετική φύση τους. Η ύπαρξη ενική, η ουσία πληθυντική. Κι όμως συνυπάρχουν το είναι (*esse*) και η ουσία (*essentia*), συγκροτώντας την υπόσταση (*substantia*) του κάθε πεπερασμένου όντος (*ens*). Όπως είναι γνωστό, ο Αριστοτέλης τοποθετεί την ουσία μέσα στα πράγματα. Τον συλλογισμό αυτό τον ακολουθεί και ο Ακινάτης, γι' αυτό και συνυπάρχει η *esse* και η *essentia* εντός του πράγματος. Την άποψη αυτή υιοθετεί και ο Copleston,²⁰ ο οποίος ισχυρίζεται τη μη χωριστή υπόσταση των εννοιών και ότι βρίσκονται εντός των επιμέρους. Η θέση αυτή όμως διατηρεί την «κοινότητα» των εννοιών και κυρίως την πραγματικότητα της υπόστασής τους.²¹ Αφού έχουν υπόσταση, αποδεικνύονται στη συνέχεια και όμοιες οι έννοιες. Ενώ λοιπόν αρχικά ο Ακινάτης είναι «αριστοτελικός», στη συνέχεια με πολύ σαφή τρόπο υποστηρίζει ότι οι έννοιες αποτελούν περιεχόμενο της νόησης. Αυτή η καινούρια προκειμένη²² συνεπάγεται όχι μόνον την αδυναμία υποστασιοποίησης των εννοιών, αλλά πολύ περισσότερο τη στέρηση της «κοινότητας». Αυτή είναι και η μεγάλη διαφορά με τον Αριστοτέλη. Είναι πολύ χαρακτηριστική η εξής φράση του Ακινάτη:²³

Η ενότητα ή η *κοινότητα* της ανθρώπινης φύσης, ωστόσο, δεν καθορίζεται από τα πράγματα, αλλά μόνο σύμφωνα με τις θεωρήσεις μας.

Όλο το παραπάνω πρόβλημα θεωρώ ότι ο Ακινάτης το αντιμετωπίζει μέσα από την πολλαπλότητα του «υπάρχειν». Αυτή η πολλαπλότητα του «υπάρχειν» θα επηρεάσει και την ουσία φυσικά ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την υπόσταση, είτε

²⁰ Copleston 1962, 46.

²¹ Clark 1974, 169.

²² Εφόσον οι έννοιες θα έχουν οντολογική προέλευση από τον νου, προκύπτει αποσύνδεση από την εξωτερική πραγματικότητα, διότι δεν είναι δεδομένη η αδιαμεσολάβητη σχέση νόησης και εξωτερικής πραγματικότητας. Επιπλέον, θεωρώντας ότι η προέλευση είναι ο νους, αυτόματα η κάθε έννοια είναι μέρος της ενικότητας του όντος από το οποίο προέρχεται. Τα όντα όμως δεν «επικοινωνούν» μεταξύ τους, διότι το σημείο της επικοινωνίας δεν είναι εξωτερικό ως προς το *ον*, με αποτέλεσμα η καθολικότητα των εννοιών να μην υφίσταται.

²³ *Sum. Theol.*, I, 39, 4, *ad* 3. Clark 1974, 163.

πρόκειται για την *τινότητα* του είδους είτε για την *τινότητα* του συγκεκριμένου όντος. Ο Ακινάτης αρχικά τοποθετεί την *τινότητα* εντός του όντος, κάτι που το κάνει για να συνδεθεί με την υπόσταση, και την ίδια στιγμή διατηρεί την «κοινότητα» του είδους. Στη συνέχεια όμως ξεπερνώντας τον αριστοτελισμό, εισάγει την *τινότητα* του είδους εντός της νόησης, ώστε να διασφαλίσει την επαφή νόησης και εξωτερικής πραγματικότητας, με το μεγάλο αντίτιμο όμως να στερήσει από την *τινότητα* του είδους την «κοινότητα». Αυτό δεν δημιουργεί πρόβλημα στην *τινότητα* του επιμέρους, διότι εκεί έχουμε *σημαινόμενη* ύλη και οι *τινότητες* είναι βολικά συνδυασμένες να είναι εξατομικευμένες. Στην περίπτωση όμως της *τινότητας* του είδους, λόγω της *μη σημαινόμενης* ύλης, η υπόστασή της είναι πλέον αμφιλεγόμενη. Εάν οι *τινότητες* του είδους θεωρηθούν πολλαπλές έχουν αποσυνδεθεί από την ενικότητα της υπάρξεώς τους, ενώ εάν θεωρηθούν ενικές έχουμε το πρόβλημα νόησης και εξωτερικού κόσμου, διότι χάθηκε η «κοινότητα». Ο Ακινάτης λοιπόν επειδή ενδέχεται να έχει το πρόβλημα με τη *μη σημαινόμενη* ύλη του είδους, την ενσωμάτωση της *τινότητας* στον νου και την ανάγκη να αποκαταστήσει τη χαμένη «κοινότητα» του είδους, επιδιώκει να επαναφέρει την ενικότητα μέσω του «υπάρχειν» στο επίπεδο του είδους. Το παρακάτω απόσπασμα είναι ενδεικτικό:

Differunt autem secundum esse; non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.²⁴

Στον βαθμό εντούτοις που οι τρόποι του «υπάρχειν» διαφέρουν μεταξύ τους, συνεπάγεται ότι ο τρόπος του «υπάρχειν» του αλόγου είναι άλλος από τον τρόπο του «υπάρχειν» του ανθρώπου γενικά, και ο τρόπος του «υπάρχειν» ενός συγκεκριμένου ανθρώπου είναι διαφορετικός από τον τρόπο του «υπάρχειν» ως προς έναν άλλο άνθρωπο.

Εάν η *τινότητα* του είδους θεωρηθεί υπαρκτή μόνο μέσω της *σημαινόμενης* μορφής, έχει χαθεί η σύνδεσή της με την ύλη· η οποία ύλη είναι *μη σημαινόμενη* (δηλαδή αποσυνδέθηκε η *τινότητα* από τη σχέση ύλης και μορφής) και κυρίως χάνεται η «κοινότητά» της, λόγω της αναγκαίας ενσωμάτωσης της *τινότητας* εντός της νόησης. Είναι αναπόφευκτο το πρόβλημα, διότι έχουμε εξατομίκευση της μορφής και πολλαπλότητα ταυτόχρονα. Οπότε, θα χρειαστεί εντός της σφαίρας του είδους να θεμελιωθεί ένα κριτήριο που να νομιμοποιεί την πολλαπλότητα και αυτό να μην προέρχεται από τη νόηση. Το κριτήριο αυτό είναι το «υπάρχειν» που προσδίδει ενικότητα με τους νομιναλιστικούς όρους που χρησιμοποιήθηκαν για το επιμέρους ον. Η λογική του διαφορετικού τρόπου ύπαρξης του αλόγου από τον άνθρωπο θεωρώ ότι εξυπηρετεί την προσπάθεια, η *τινότητα* του είδους να κάνει οντολογική έξοδο από τα όρια του νου διατηρώντας την πολλαπλότητά της. Για να το πετύχει αυτό ο Ακινάτης αξιοποιεί την αντιστροφή της παραδοσιακής οντολογίας, κάνοντας την ύπαρξη να προηγείται της ουσίας σε πρώτη φάση· αλλά στη συνέχεια που θα χρειαστεί έξοδο από τον νου (όπου η ουσία πρέπει να γίνει ύπαρξη), επειδή δεν έχει *σημαινόμενη* ύλη στο επίπεδο του είδους, εφαρμόζει την ίδια

²⁴ Owens 1994, 175. ST I, 3, 5· IV, p. 44.

μεθοδολογία με το επιμέρους ον. Εφαρμόζει δηλαδή τον νομιναλισμό ανάμεσα σε ουσίες των ειδών. Όπως διαφέρει ο Σωκράτης από τον Πλάτωνα, έτσι διαφέρει και το άλογο από τον άνθρωπο στην αναλογία του είδους. Το σύνθετο όμως εδώ είναι να μη χαθεί η πολλαπλότητα του είδους, διότι στην πραγματικότητα, εάν διατηρηθεί και επιτραπεί η αναλογία που αναφέρθηκε, θα έχει αποδειχθεί/λυθεί το πρόβλημα των *καθόλου*.²⁵ Υποστηρίζω ότι ο Ακινάτης επιδιώκει την υποστήριξη για την πολλαπλότητα της ουσίας του είδους. Αντίθετη άποψη εκφέρουν άλλοι σχολιαστές, οι οποίοι θεωρούν ότι η *τινότητα* του είδους δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από την ενικότητα της υπόστασης.

Σύμφωνα με τον Clark²⁶ χρειάζεται όχι μόνο να υιοθετήσουμε την άποψη αυτή του Ακινάτη περί περιορισμού της ουσίας μόνο εντός της νόησης, αλλά να εξάγουμε επίσης το συμπέρασμα ότι η *τινότητα* αυτή είναι ενική. Με το τελευταίο επιχείρημα διαφωνεί ο Owens,²⁷ ο οποίος υπερασπίζεται την ενική και πληθυντική φύση της ουσίας. Το παρακάτω απόσπασμα είναι ενδεικτικό.

Η θωμική κοινή φύση, από την άλλη πλευρά, δεν είναι ούτε ενική ούτε πολλαπλή η ίδια καθαυτή, αλλά ικανή να είναι και τα δύο. Είναι ενική όταν προσλαμβάνεται από τη νόηση, είναι ενική όταν βρίσκεται μέσα σε ένα συγκεκριμένο ον, αλλά είναι πολλαπλή όταν αναφέρεται σε πολλά επιμέρους... Η ενότητα και η πολλαπλότητα είναι συνδεδεμένες με τη σφαίρα του συμπτωματικού ή του ενδεχομενικού, όσον αφορά τη θεώρηση της κοινής φύσης.²⁸

Ο Owens είναι σαν να υποστηρίζει ότι έχουμε μια ουσία για τον Σωκράτη και μια ουσία για τον άνθρωπο. Και στις δύο περιπτώσεις η ουσία αυτή είναι η ανθρωπινότητα, αλλά στην περίπτωση του Σωκράτη είναι ενική, ενώ στην άλλη περίπτωση πληθυντική. Η ίδια ουσία, δηλαδή, που ανάλογα με το υπόστρωμα της περίπτωσης προσαρμόζει την ενικότητα ή την πολλαπλότητά της. Αντίθετα ο Clark απορρίπτει αυτό το σκεπτικό, με το επιχείρημα ότι δεν μπορεί να γίνει ο διαχωρισμός ουσίας και ύπαρξης. Σύμφωνα με τον Clark,²⁹ ο Owens αντιλαμβάνεται τη διάκριση ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη ως διάκριση ανάμεσα στο περιεχόμενο της ουσίας και την πολλαπλότητα των υπάρξεων. Το περιεχόμενο της ουσίας δηλαδή παραμένει το ίδιο, ενώ δεν θα έπρεπε να ισχύει αυτό, αφού οι υπάρξεις είναι πολλές. Επιπλέον, η αποσύνδεση της ουσίας από την ύπαρξη είναι κάτι που σύμφωνα με τον Clark δεν επιτρέπεται να γίνει, αφού η υπόσταση είναι ενική άρα και η ουσία πρέπει να είναι ενική. Η άποψη του Clark, κατά τη γνώμη μου, έχει αποκλειστικά νομιναλιστικό χαρακτήρα. Οφείλω βέβαια να αναγνωρίσω ότι ο Clark³⁰ διευκρινίζει ότι αποδέχεται τα *καθόλου* ως πολλαπλές έννοιες και ότι την ενικότητα την αποδίδει μόνο στη μορφή στη σκέψη του Ακινάτη. Συ-

²⁵ Owens 1988, 294.

²⁶ Clark 1974, 164.

²⁷ Owens 1959, 218.

²⁸ Owens 1959, 220.

²⁹ Clark 1974, 171.

³⁰ Clark 1974, 168.

ντάσσομαι με τον Owens για την πολλαπλότητα της ουσίας, παρόλο που δέχομαι πλήρως το επιχείρημα του Clark για την υποστασιοποίηση της ουσίας χάρη στη *σημαινόμενη* ύλη.

Ο Ακινάτης σύμφωνα με τον Clark³¹ τοποθετεί αριστοτελικά τα καθόλου εντός του όντος. Επιπλέον, η διάκριση ουσίας και ύπαρξης έχει ως συνέπεια η ουσία να γίνεται ενική, αφού αυτή βρίσκεται ως μία μέσα σε πολλά. Υπό αυτήν την έννοια, επειδή πρόκειται για την ίδια ουσία, θα μπορεί να θεωρηθεί πολλαπλή. Αυτή η άποψη όμως έρχεται σε αντίθεση με την εξάρτηση της ουσίας από τη νόηση. Κατά τη δική μου άποψη, ο Ακινάτης δέχεται την καθαυτό ύπαρξη των καθόλου, η οποία είναι ανεξάρτητα υπαρκτή, παρόλο που βρίσκεται μέσα στα επιμέρους όντα. Το πρόβλημα που έχει να αντιμετωπίσει ο Ακινάτης είναι το πώς θα αποσυνδέσει την έννοια-καθόλου από τη νόηση και όχι από τα πράγματα. Αλλιώς η πολλαπλότητά τους (έννοιες) είναι δεδομένη, το πρόβλημα είναι η οντολογική τους θεμελίωση. Χαρακτηριστικό απόσπασμα είναι το παρακάτω.

Όμοια, δεν μπορεί να λεχθεί ότι η έννοια του γένους ή του είδους ανήκει στην ανθρώπινη φύση, η οποία σύμφωνα με τον ορισμό του όντος το σιδήποτε εντός του θα είναι ενικό. Διότι η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να βρεθεί στα επιμέρους όντα εξαιτίας του ότι είναι ένα πράγμα που ανήκει σε πολλά, κάτι που αντικατοπτρίζει την έννοια που το καθολικό εκφράζει.³²

Το συγκεκριμένο σκεπτικό όμως δημιουργεί προβλήματα στην ερμηνεία για την ενικότητα ή την πολλαπλότητα της μορφής. Κατά την προσωπική μου ερμηνεία, η *τινότητα* του είδους συμπίπτει με τη *σημαινόμενη* μορφή, οπότε δεν θα μπορούσε η *τινότητα* να είναι πολλαπλή και η *σημαινόμενη* μορφή ενική. Το παρακάτω απόσπασμα δείχνει την εισαγωγή της ουσίας μέσα στο πράγμα, ενώ το επόμενο την εξάρτηση της ουσίας από τη νόηση.

Ωστόσο, τα καθόλου δεν είναι αυθύπαρκτες υποστάσεις, αλλά διαθέτουν οντότητα/υπόσταση μόνο εντός των ατομικών πραγμάτων, όπως έχει αποδειχθεί στα *Μεταφυσικά* VII [VII, 13, 1038b 15]³³

Οπότε, με τον ίδιο τρόπο όπως η κάθε μορφή η ίδια καθαυτή είναι καθολική, έτσι σε συσχέτιση με τη μορφή μάς κάνει αυτό να γνωρίζουμε την ύλη μόνο μέσω των καθολικών εννοιών.³⁴

Κατά την άποψή μου, ο Ακινάτης δεν υποπίπτει σε αντίφαση. Η τοποθέτηση της *τινότητας* στο πράγμα, από μόνη της δεν στερεί την «κοινότητα», όπως εσφαλμένα συμπεραίνει ο Clark. Εκείνο που στερεί την «κοινότητα» είναι η εξάρτηση της *τινότητας* από τον νου, διότι εκείνος δίνει την πολλαπλότητα σύμφωνα με το προηγούμενο και επόμενο απόσπασμα. Από την οπτική της αριστοτελικής ουσίας η *τινότητα* θα ήταν πολλαπλή, διότι η ίδια θα βρισκόταν σε πολλά πράγματα. Όταν όμως, ακινάτεια μιλώντας, είναι εξαρτώμενη από τον νου, σημαίνει

³¹ Clark 1974, 169.

³² *De Ente et Essentia*, IV, *De Verit.*, II, 6, ad 1, *Sum. Theol.*, I, 39, 4, ad 3. Clark 1974, 169.

³³ *Sum. Cont. Gent.*, I, 65, 2. Clark 1974, 169.

³⁴ *De Verit.*, X, 5, ad Resp. Clark 1974, 169.

οτι δεν είναι καθαυτή πολλαπλή αλλά ενική. Για να αποκτήσει την αριστοτελική πολλαπλότητά της περνάει μέσα από τον νου και πλέον η ίδια η νόηση γίνεται το κριτήριο για να γνωρίζουμε και την ίδια την ύλη. Έχουμε δηλαδή συγκρότηση του αντικείμενου από το υποκείμενο. Ξεκάθαρα στο παραπάνω χωρίο ο Ακινάτης δηλώνει ότι και η γνώση της ύλης που έχουμε πραγματοποιείται μέσω των εννοιών (*καθόλου*). Επομένως, ο Ακινάτης τελικά υποστηρίζει την πολλαπλότητα της καθαυτής *τινότητας*, παρόλο που αυτή βρίσκεται μέσα στα πράγματα, διότι προηγουμένως έχει ήδη δεχθεί και την εξάρτηση των υλικών υποστατικών πραγμάτων από τη νόηση. Με την προϋπόθεση ότι και η υλικότητα υπόκειται στη νόηση, γίνεται οι έννοιες να παραμείνουν πολλαπλές. Το τίμημα βέβαια αυτού του συλλογισμού είναι να μην έχει η νόηση πρόσβαση στο καθαυτό της εξωτερικής πραγματικότητας. Αυτό το αντιμετωπίζει ο Ακινάτης με τους διάφορους τρόπους του «υπάρχειν» που θα αναλύσω στη συνέχεια. Σε συνάρτηση με τα προηγούμενα πάντως το παρακάτω απόσπασμα είναι απολύτως χαρακτηριστικό.

Διότι μέσα στη νόηση η ίδια η ανθρώπινη φύση έχει ένα *Είναι* αποσπασμένο από όλα όσα εξατομικεύουν. Γι' αυτό και έχει μια ομοιόμορφη σχέση προς όλα τα άτομα που είναι έξω από την ψυχή, καθόσον η ανθρώπινη φύση είναι εξίσου όμοια σε όλα τα άτομα και οδηγεί στη γνώση όλων των ατόμων, καθόσον αυτά είναι άνθρωποι. Κι εξαιτίας του γεγονότος ότι η ανθρώπινη φύση έχει μια τέτοια σχέση προς όλα τα άτομα, η νόηση επινοεί την έννοια του είδους και την αποδίδει στην ανθρώπινη φύση. Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στην αρχή του *Περί Ψυχής* ότι «η νόηση είναι αυτή που επιφέρει στα πράγματα τη γενικότητα»· το ίδιο λέει και ο Αβικέννα στη *Μεταφυσική* του.³⁵

Από το απόσπασμα αυτό ο Ακινάτης θέτει τον προβληματισμό του για την καθαυτό φύση/υπόσταση της ουσίας. Το πρόβλημα με την ουσία στην έννοια είναι ότι αυτή βρίσκεται μόνο μέσα στη νόηση και όχι στην εξωτερική πραγματικότητα. Αυτό είναι ένα μεγάλο πρόβλημα που στην αντίστοιχη εποχή αναλύεται από έναν άλλο σπουδαίο σχολαστικό φιλόσοφο, τον Ockham, πίσω από το επιχείρημα ότι η πολλαπλότητα, δηλαδή η έννοια, δεν υπάρχει καθαυτή στη φύση.³⁶ Στον έξω από τον νου κόσμο υπάρχουν μόνο ατομικότητες. Αντίθετα, η νόηση, επειδή «δουλεύει» με έννοιες, προφανώς αντιλαμβάνεται πολλαπλότητες, όπως η έννοια του ανθρώπου, διότι έτσι πραγματώνεται η κατανόηση.³⁷ Σύμφωνα με το παραπά-

³⁵ Ακινάτης 1998, 101.

³⁶ Inagaki 2018, 184.

³⁷ Αργότερα αυτό θα οριοθετηθεί ως συνειδησιακή ενότητα. Η λειτουργία της νόησης είναι να αφαιρεί το γενικό μέσα από το ατομικό. Υπό αυτή την έννοια δεν συλλαμβάνει ατομικότητες, αλλά τις ενώνει και σχηματίζει παραστάσεις χάρη στην ενωτική της ιδιοσύσταση. Ο ενωτικός της χαρακτήρας οφείλεται στην αναγκαιότητα να διατηρεί η νόηση την ενότητα του εαυτού της, δηλαδή να γνωρίζει ότι είναι πάντα η ίδια. Το αντίτιμο είναι να χάνει την εξωτερική πραγματικότητα, αφού η τελευταία αποτελείται από ατομικότητες, ενώ η νόηση σχηματίζει παραστάσεις που έχουν νόημα γι' αυτήν. Η αυτονόηση [(ανάκλαση), (υποκείμενο – αντικείμενο)] της νόησης είναι η προϋπόθεση της αυτοσυνειδησίας και κατ' επέκταση του «κατανοείν». Παρόλο που ο Ακινάτης δεν συλλαμβάνει την αυτοσυνειδηση ως προκειμένη του «κατανοείν», εν τούτοις συγκροτεί το αντικείμενο μέσα από το υποκείμενο.

νω χωρίο, ο Ακινάτης δείχνει να υιοθετεί τη νομιναλιστική άποψη και πράγματι να αποδέχεται ότι η *τινότητα* του είδους βρίσκεται μόνο εντός της νόησης. Είναι εντυπωσιακό το σημείο που διατυπώνει ότι η νόηση επινοεί την έννοια του είδους. Η αποδοχή αυτής της νομιναλιστικής θέσης συνεπάγεται ταυτόχρονα τις συνέπειες που προκύπτουν από την αδύνατη πλέον ταύτιση ανάμεσα στο νοητό και το αντικείμενο.³⁸ Κάτι που αποτελούσε το κριτήριο της αλήθειας της πραγματικότητας και που ίσχυε μέσω της πλατωνικής ιδέας. Περαιτέρω παρενέργεια της απόρριψης της πλατωνικής ιδέας αναμένεται να αποτελεί και η απόρριψη της καθαυτού πραγματικότητας της ίδιας της ουσίας της έννοιας, αφού αυτή βρίσκεται μόνο μέσα στη νόηση και όχι εκτός αυτής.

Αυτή η σύνδεση των εννοιών ως ουσίες με τη γλωσσική φύση είναι ένα ζήτημα με το οποίο ασχολείται επίσης ο Robert Pasnau. Σε ένα άρθρο του³⁹ εξετάζει τη συλλογιστική των σύνθετων προτάσεων, οι οποίες ανάγονται σε απλές μέσω της διαίρεσης. Με άλλα λόγια διερευνάται η εννοιολογική σκέψη σε τι βαθμό είναι όμοια με τη γλωσσική δομή. Το πρόβλημα αυτό έχει φυσικά τις ρίζες του στη χρήση των συμβόλων, τα οποία κατά πόσον αντιστοιχούν στα πράγματα είναι το ερώτημα. Ο Pasnau αναπτύσσει τον συλλογισμό του μέσα από δύο κεντρικά επιχειρήματα, τα οποία είναι τα εξής: το πρώτο είναι ότι το περιεχόμενο του νου είναι σε ένα βαθμό γλωσσικό. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια σύμπτωση/ταύρισμα ανάμεσα σε αυτά που σκεπτόμαστε και σε αυτά που εκφράζουμε μέσω της γλώσσας. Την ομοιότητα αυτή την ονομάζει *σημασιολογική* (semantic likeness). Η δεύτερη άποψη/επιχείρημα του Pasnau⁴⁰ είναι η λεγόμενη *συντακτική ομοιότητα* (syntactic likeness), η οποία αποδίδει έναν πολύ αυστηρό χαρακτήρα στην ομοιότητα ανάμεσα στην καθαυτή σκέψη και την αντιστοιχή της με τη γλωσσική διατύπωση. Σε αυτό το σχήμα συνεπάγεται ότι η κάθε σκέψη ανάγεται σε απλούστερες μορφές εννοιών, οι οποίες τελικά αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες λέξεις υπό το πρίσμα μιας οντολογικής ταύτισης. Ο Pasnau θεωρεί ότι στην περίπτωση αυτή το μέσον είναι διακριτό από το περιεχόμενο της σκέψης. Πρόκειται για μια οπτική την οποία ο Pasnau την αποδίδει στον Ακινάτη.

Ο παραπάνω συλλογισμός όμως δημιουργεί προβλήματα όσον αφορά το κατά πόσο μπορεί να θεωρηθεί η έννοια πολλαπλή ή ενική. Σε αυτό το σημείο, ο στοχασμός του Ακινάτη θεωρείται από ορισμένους σχολιαστές αμφιλεγόμενος. Σύμφωνα με τον Clark,⁴¹ ο Ακινάτης είναι συνεπής στην αριστοτελική του θέση που τοποθετεί το *καθόλου* μέσα στα πράγματα. Η συνέπεια του Ακινάτη στη νομιναλιστική του προκειμένη έγκειται στο εξής: σύμφωνα με την πλατωνική θεώρηση θα έπρεπε η *σημαινόμενη* μορφή του είδους να αποτελεί μια καθαυτή υπόσταση και έξω από τον νου, λόγω της ομοιότητας που διέπει τα αντίστοιχα όμοια όντα. Ο Ακινάτης τοποθετεί τη *σημαινόμενη* μορφή μέσα στο ον και σε πρώτη φάση αυτή

³⁸ O'Callaghan 2003, 64.

³⁹ Pasnau 1997, 558.

⁴⁰ Pasnau 1997, 559.

⁴¹ Clark 1974, 170.

η *τινότητα* είναι η ίδια σε όλα τα όντα του ίδιου είδους, αλλά αυτή η ομοιότητα ανήκει μόνο στη σφαίρα της νόησης και όχι της πραγματικότητας. Αυτή η *σημαινόμενη* μορφή παράγεται από τη *σημαινόμενη* υλικότητα με συνέπεια να χάνεται η «κοινότητα» (δεν υπήρξε ποτέ βασικά), διότι είναι προερχόμενη ουσιαστικά από κάτι ατομικό. Αντίθετα, για τη νόηση που κάνει απόσπαση από το ατομικό αυτή η «κοινότητα/ομοιότητα» της *σημαινόμενης* μορφής ισχύει, διότι η νόηση δεν δεσμεύεται από την υλικότητα. Οπότε, τελικά η έννοια με κριτήριο τον πραγματικό κόσμο και όχι τη νόηση είναι ατομική.

Οπότε, το βασικό πρόβλημα που προκύπτει αφορά την αδυναμία θεμελίωσης των καθαυτών εννοιών. Στη συνέχεια του άρθρου, θα αναπτύξω έναν συλλογισμό, στον οποίο η σύνδεση με την υλικότητα θα προσδώσει την υποστασιοποίηση λόγω επαφής με τον εξωτερικό κόσμο. Σε αυτό το σημείο όμως το τρέχον πρόβλημα δεν είναι η υποστασιοποίηση όσο η διατήρηση της «κοινότητας», η οποία με τον συλλογισμό που θα αναπτύξω αργότερα είναι εκτεθειμένη. Οπότε, σε αυτό το σημείο χρειάζεται να δούμε πώς θα διασφαλιστεί η «κοινότητα», ακόμα κι αν βρισκόμαστε μόνο εντός της νόησης. Στον συλλογισμό αυτό, ακολουθώ την άποψη του Lehrberger,⁴² ο οποίος υποστηρίζει το εξής: η *σημαινόμενη* μορφή που αποσπάται από το επιμέρους, παρόλο που δικαιούται να διεκδικεί υπόσταση λόγω της διασύνδεσης με τη *σημαινόμενη* υλικότητα, έχανε στη διασφάλιση της «κοινότητας». Αυτό είναι και το νομιναλιστικό *καθόλου*. Το παράδειγμα είναι η συναγωγή της ανθρωπότητας μέσα από τον συγκεκριμένο Σωκράτη. Για να διασφαλιστεί η «κοινότητα» της ουσίας απαιτείται η απόσπαση της μορφής να μη γίνει από τον συγκεκριμένο Σωκράτη, αλλά από την ίδια την ανθρώπινη φύση. Πιο συγκεκριμένα, θα ήταν η *σημαινόμενη* μορφή που αποσπάται από τη *μη σημαίνόμενη* ύλη και όχι από τη *σημαινόμενη*. Το είδος συσχετίζεται με τη *μη σημαίνόμενη* ύλη, οπότε προερχόμενη από αυτή την ύλη η *σημαινόμενη* μορφή θα έχει χάσει την επαφή της με τον πραγματικό κόσμο (*existentia*), αλλά θα έχει εξασφαλίσει την «κοινότητά» της, επειδή ακριβώς η υλικότητα δεν ήταν *σημαινόμενη*. Υπό αυτή την έννοια αυτή η ουσία είναι πλέον καθολική, αλλά με το τίμημα να περιορίζεται μόνο εντός της νόησης.

Ο Ακινάτης, λοιπόν, ακόμα και με τα παραπάνω δεδομένα και αποδεχόμενος την προέλευση της ουσίας από τον νου, ισχυρίζεται ότι η *τινότητα* αυτή έχει καθαυτή υπόσταση. Το μέσον για να το πετύχει αυτό εδράζεται στο ότι η *τινότητά* του αξιοποιεί τη διπλή σύνθεση από ύλη και μορφή. Το γεγονός ότι η συγκρότηση της *τινότητας* εξαρτάται και από τη γενική ύλη, διατηρεί την προκειμένη εκείνη επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα. Η *σημαινόμενη* μορφή φυσικά είναι παράμετρος της νοητικής διάστασης. Η συνιστώσα της έστω γενικής υλικότητας διασφαλίζει την επαφή με το υποστατικό *είναι*, με ευεργετική συνέπεια να αποκαθίσταται η αναγκαία προϋπόθεση της πλατωνικής ιδέας. Αυτή τώρα βέβαια μετουσιώθηκε σε πέραςμα μέσα από το υποκείμενο και μετατρέπεται σε έναν υποκειμενικό ιδεαλισμό, ως προς τον αντικειμενικό ιδεαλισμό επί Πλάτωνα. Με

⁴² Lehrberger 1998, 833.

τελική κατάληξη να επανα-ενεργοποιείται η ταύτιση νοητού και αντικειμένου. Η παράμετρος της γενικής ύλης στη συγκρότηση της *τινότητας* κρατάει τη νόηση σε επαφή με το έλλογο νόημα, το οποίο στην περίπτωση του Ακινάτη αποτελεί και το κριτήριο αξιοπιστίας για τις νοητικές παραστάσεις.⁴³

Ο συλλογισμός αυτός του Ακινάτη προοικονομεί σε έναν βαθμό το μοντέλο του υποκειμενικού ιδεαλισμού, αφού υπονοεί μια διαλεκτική ανάμεσα στην αυτοσυνείδηση της νόησης και την αυτοσυνείδηση της έννοιας που βρίσκεται εντός του νου. Σε μια προσέγγιση γερμανικού ιδεαλισμού, η *τινότητα* είναι η αυτοσυνείδηση της έννοιας που μπορεί να «μιλήσει» για τον εαυτό της και ως εκ τούτου υποστασιοποιείται αποκτώντας *είναι*. Ο Ακινάτης γνωρίζει φυσικά ότι το χαρακτηριστικό της έννοιας είναι η «κοινότητα» που λειτουργεί ως φαινόμενο εντός της παράστασης. Επομένως, αναζητά έναν τρόπο αξιοποιώντας το νόημα και τον σκοπό, ώστε ακόμα και ως κοινή έννοια να μπορεί να διεκδικήσει υπόστρωμα αντικειμενικής ύπαρξης. Το πέρασμα της έννοιας μέσα από τον νου σε πρώτη φάση αποδυναμώνει την αντικειμενικότητα, όμως ο Ακινάτης θεμελιώνει την «κοινότητα» χάρη στο υποκειμενικό πέρασμα. Οπότε, τελικά εναπόκειται στο υποκείμενο να αναμετρηθεί με τα εμπόδια που θέτει το ίδιο, ώστε εφόσον τα ξεπεράσει να μπορέσει να διασφαλίσει τις προϋποθέσεις εκείνες που θα εξασφαλίζουν την αντικειμενική θεμελίωση της *τινότητας* της έννοιας.

Βεβαίως υπάρχουν και κάποιες ενστάσεις στο άνωθεν σκεπτικό, οι οποίες διερευνούν τη σχέση ανάμεσα στο νοητό και το ίδιο το πράγμα. Για παράδειγμα, το ερώτημα για ποιο λόγο το μη αντιφατικό είναι νοητό; Η νοητότητά του, το γεγονός ότι μπορεί να υπάρξει πραγματικά μέσα στο νου, ότι δηλαδή μπορεί να αποτελέσει ένα αντικείμενο της σκέψης, οφείλεται στη δομή της νοητικής μας ικανότητας ή στο ίδιο; Η απάντηση που δίνει ο Σκώτος⁴⁴ είναι ότι η νοητότητα του όντος είναι *formaliter ex se*, οφείλεται στο ίδιο το ον. Το νοητό, με άλλα λόγια, έχει από μόνο του τη δική του δομή, ιδιουσυστασία και σταθερότητα, τη δική του *ratitudo*. Ο Suarez⁴⁵ θα ονομάσει αυτή τη *Ratitudo* του νοητού, *essentialitas* του όντος, και θα την ορίσει ως *aptitudo ad existentiam*, ως επιδεκτικότητα ή επιτηδειότητα προς ύπαρξη. Κατά τον Wolff, ον είναι αυτό που μπορεί να υπάρξει μέσα στον νου, αυτό που μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της σκέψης, αυτό του οποίου μπορεί να υπάρξει έννοια. Ο Καντ θα ολοκληρώσει τη συζήτηση, αντιστρέφοντάς την. Υποστηρίζει ότι η θεωρία του όντος είναι μια αναλυτική της νόησης: η οντολογία δεν είναι παρά μια θεωρία των συνθηκών δυνατότητας των δυνατών για εμάς αντικειμένων, των αντικειμένων μιας δυνατής εμπειρίας, δηλαδή των φαινομένων. Έτσι, σύμφωνα με την «ανώτατη αρχή όλων των συνθετικών κρίσεων» (*Κριτική του Καθαρού Λόγου*, A158/B197): «οι συνθήκες της δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει είναι ταυτόχρονα συνθήκες της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας».⁴⁶

⁴³ Στη σύγχρονη φιλοσοφία το πρόβλημα παραμένει, αφού και οι ψευδείς προτάσεις έχουν νόημα.

⁴⁴ Hoffmann 2009, 359–360.

⁴⁵ Doyle 1988, 55.

⁴⁶ Gilson 2009, 83 σημ.54.

Φτάνοντας στην ολοκλήρωση του άρθρου, έγινε μια προσπάθεια να διερευνηθεί το οντολογικό υπόβαθρο της ουσίας. Πρόκειται για μια ουσία που χαρακτηρίζει τα επιμέρους όντα, αλλά αφορά και την ίδια την καθαυτό ουσία. Η *τινότητα* του όντος υποστηρίζεται από τον Ακινάτη μέσω της *σημαινόμενης* ύλης, ενώ η *τινότητα* του είδους μέσω της *σημαινόμενης* μορφής. Το κριτήριο όμως αυτό της μορφής, επειδή η σχέση του είναι με τη *μη σημαίνουσα* ύλη, δημιουργεί προβλήματα για την ενικότητα ή την πολλαπλότητα της *τινότητας* του είδους. Ο Ακινάτης δηλαδή μπορεί να ερμηνευθεί είτε ως ρεαλιστής είτε ως νομιναλιστής. Στο συγκεκριμένο άρθρο, υποστήριξα ότι είναι ένας σύγχρονος ρεαλιστής, αφού, ενόσω ενσωματώνει τον νομιναλισμό στο σύστημά του, θεωρώ ότι επιδιώκει να τον ξεπεράσει μέσα από την υποστασιοποίηση της *τινότητας* του είδους. Για να το πετύχει αυτό, αξιοποιεί την προέλευση της ουσίας από την ύλη και τη μορφή και εφαρμόζει ένα είδος ενικοποίησης της *τινότητας* του είδους, προερχόμενο από την εγκυρότητα του «υπάρχειν». Η διατήρηση της «κοινότητας» του είδους είναι καθοριστική, διότι, ενόσω αποδέχεται τον περιορισμό της αρχικά εντός της σφαίρας της νόησης, θα χρειαστεί να υποστηριχθεί η πολλαπλότητα του είδους, ώστε η έννοια της *quidditas* να εμπεριέχει ένα συνδετικό ιστό σε όλο το φάσμα της ύλης και της μορφής. Όσο χρειαζόμαστε την εξατομίκευση της *τινότητας* του είδους ώστε να διασφαλιστεί η ύπαρξή της, άλλο τόσο χρειαζόμαστε και την πολλαπλότητά της ώστε να μη χαθεί το νόημά της. Ο τρόπος για να το πετύχει αυτό συντελείται μέσα από την άποψή του περί συγκρότησης του αντικειμένου από το υποκείμενο. Υποστηρίζει δηλαδή ο Ακινάτης την εξάρτηση της ύλης από τον νου. Με αυτόν τον τρόπο, διατηρεί την «κοινότητα» της ουσίας με αντίτιμο να αποσυνδέει τον νου από τον έξω κόσμο. Για να επανασυνδεθεί, αξιοποιεί την προκείμενη των πολλών τρόπων του «υπάρχειν», ώστε η πολλαπλότητα του νου να συμπέσει με την πολλαπλότητα των όντων. Με αυτόν τον τρόπο, παρόλο που ο νους δίνει την ενότητα στα πράγματα, ταυτόχρονα δεν εμποδίζεται η πρόσβαση στα ίδια τα πράγματα. Αυτά τα δύο τα συνδύασε επαρκώς ο Ακινάτης, ώστε να διατηρήσει την οργανική ενότητα/ολότητα φύσης και όντος μέσα από μια οντολογία της υπόστασης και της ουσίας/μορφής, κάτι που καθιστά το έργο του ιδιαίτερα εποικοδομητικό και για τον σύγχρονο στοχασμό.

Βιβλιογραφία

- Aertsen, J. 1988. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill.
- Ακινάτης, Θωμάς 1998. *Περί του όντος και της ουσίας (De ente et essentia)*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα/Γιάννενα: Δωδώνη.
- Aquinas 1929 = S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Tomus I., έκδ. R. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux.
- Aquinas, Thomas Saint 2006. *Summa Theologica, Part I (Prima Pars)*, μτφρ. Fathers of the English Dominican Province, επιμ. S. Perry & D. McClamrock. New York: Benziger Brothers (= <<https://www.gutenberg.org/ebooks/17611>>).

- Amerini, F. & G. Galluzzo 2014. *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Brill's companions to the Christian tradition, 43. Leiden/Boston: Brill.
- Bourke, V. J. 1965. *Aquinas Search for Wisdom*. Christian culture and philosophy. Milwaukee: Bruce.
- Chenu, M.-D. 1964. *Toward Understanding Saint Thomas*, μτφρ. A.-M. Landry & D. Hughes. The Library of Living Catholic Thought. Chicago: Henry Regnery.
- Clark, R. W. 1974. Saint Thomas Aquinas's theory of universals. *The Monist* 58.1: 163–172.
- Clarke, W. N. 2009. *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*. New York: Fordham University Press.
- Copleston, F. C. 1955. *Aquinas*. London: Penguin Books.
- _____, 1962. *A History of Philosophy*, Vol. 2, Part 2. New York: Garden City.
- Davies, B. 1982. Kenny on God. *Philosophy* 57.219: 105–117.
- _____, 1992. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, 1997. Aquinas, God, and Being. *The Monist* 80.4: 500–520.
- Dewan, L. 2006. *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 45. Washington: Catholic University of America Press.
- Doyle, J. P. 1988. Suarez on Beings of Reason and Truth (2). *Vivarium* 26.1: 51–72.
- Feser, E. 2009. *Aquinas: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- Galluzzo, G. 2014. Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*. Στο: Amerini & Galluzzo (επιμ.) 2014, 209–254.
- Gilson, É. 2002. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*, μτφρ. L. K. Shook & A. A. Maurer. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 24. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- _____, (Ζιλσόν, Ε.), 2009. *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία: Τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς στὴ δυτικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὸν εἰκοστὸ αἰῶνα*, μτφρ. Θ. Σαμαρτζῆς. Φιλοσοφικὴ Βιβλιοθήκη. Ἡράκλειο: Πανεπιστημιακὲς Εκδόσεις Κρήτης.
- Harris, C. R. S. 1924–1925. XIII. Duns Scotus and his relation to Thomas Aquinas. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 25: 219–246.
- Herrera, M. 2011. Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes. Στο: G. Klima & A. W. Hall (επιμ.), *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, 5. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 5–24 (= Herrera, M. 2005. Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5: 4–17).
- Hoffmann, T. 2009. Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect. Στο: S. F. Brown, T. Dewender, & T. Kobusch (επιμ.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102. Leiden/Boston: Brill, 359–379.
- Inagaki, B. R. 2018. Thomas Aquinas and the Problem of Universals: A Re-examination. Στο: J. K. Ryan (επιμ.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 4. Washington: The Catholic University of America Press, 174–190.
- Kerr, F. 2009. *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press.

- Klima, G. 2000. Aquinas on One and Many. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11: 195–215.
- Lehrberger, J. 1998. The anthropology of Aquinas's "De Ente et Essentia". *Review of Metaphysics* 51.4: 829–847.
- Marenbon, J. 2007. *Medieval Philosophy: An historical and philosophical introduction*. London/New York: Routledge.
- Maritain, J. 1958. *St. Thomas Aquinas*. New York: Meridian Books.
- Martin, C. F. J. 1997. *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McInerny, R. 2004. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press.
- O'Callaghan, J. P. 2003. *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Owens, J. 1957. Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics. *Medieval Studies* 19.1: 1–14.
- _____, 1959. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. *Medieval Studies* 21.1: 211–223.
- _____, 1988. Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle. *Medieval Studies* 50.1: 279–310.
- _____, 1994. Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274). Στο: J. J. E. Gracia (επιμ.). *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*. SUNY Series in Philosophy. Albany: State University of New York Press, 173–194.
- Pasnau, R. 1997. Aquinas on Thought's Linguistic Nature. *The Monist* 80.4: 558–575.
- Pegis, A. C. 1934. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto/Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Penelhum, T. 1977. The Analysis of Faith in St. Thomas Aquinas. *Religious Studies* 13.2: 133–154.
- Scarpelli Cory, T. 2014. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stump, E. 2003. *Aquinas*. New York/London: Routledge.
- Wippel, J. F. 1984. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10. Washington: Catholic University of America Press.
- _____, 1990. Truth in Thomas Aquinas, Part II. *Review of Metaphysics* 43.3: 543–567.
- _____, 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Zuckert, M. 2007. The Fullness of Being: Thomas Aquinas and the Modern Critique of Natural Law. *The Review of Politics* 69.1: 28–47.

Δρ. Κωνσταντίνος Λαπαρίδης
 Συμβασιούχος Διδάσκων 2021–22
 Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
 Πανεπιστήμιο Κρήτης
 laparidaros14@yahoo.gr

Η αναφορά του Ιωσήφ Βρυέννιου για τον πληθυσμό της Κωνσταντινούπολης του 15ου αιώνα

Κωνσταντίνος Μουστάκας

Abstract_ Konstantinos Moustakas | Joseph Bryennios on the Population of Constantinople in the Fifteenth Century

In his public speech *On the Rebuilding of the City*, composed between 1415 and 1421, the monk and scholar Joseph Bryennios includes a reference to the population size of Constantinople, which he sets to seventy thousand. This figure is higher as compared to other contemporary reports on this subject (such as those of Leonard of Chios, Kritoboulos, Andrea di Arnolfo, Tetaldi, the anonymous *Report on the Greek Lands and Churches* of 1437) or to the conclusions of indirect approaches to the subject, that produce figures varying from 25,000 to 60,000. The factual accuracy of Bryennios's figure is tempered by the fact of his use of a multiple of the symbolic number seven. The use of multiples of seven was a commonplace of Byzantine writers of a religious background in the cases they reported numerical figures, such as casualties, numbers of war captives etc. Even though inaccurate and higher as compared to other testimonies, Bryennios's figure is realistic in the sense that it conforms to a reality in which the population of Byzantine Constantinople was then counted in the tens of thousands, instead of the hundreds of thousands it did in better times in the past.

Η ΜΕΛΕΤΗ της ιστορικής δημογραφίας του Βυζαντίου πάσχει από την σχεδόν πλήρη έλλειψη ποσοτικών δεδομένων. Η καταστροφή των κρατικών αρχείων στις αλώσεις του 1204 και του 1453, είχε ως αποτέλεσμα την απουσία απογραφικών εγγράφων, με την εξαίρεση ολίγων εγγράφων φορολογικής απογραφής (*πρακτικών*), από τον 12ο έως και τις αρχές του 15ου αιώνα, που διατηρήθηκαν σε μοναστηριακά αρχεία, εφόσον αφορούν χωριά που συνιστούσαν κτήσεις των συγκεκριμένων μοναστηριών, και εμπεριέχουν καταγραφές των οικογενειών των *παροίκων*.¹ Κατά τα λοιπά, η δημογραφική προσέγγιση της βυζαντινής ιστορίας μπορεί να βασιστεί μόνο σε έμμεσες προσεγγίσεις, είτε αυτή αφορά στο σύνολο του πληθυσμού της αυτοκρατορίας ανά εποχές, είτε στο μέγεθος του πληθυσμού επιμέρους περιοχών, είτε συγκεκριμένων πόλεων.²

Οι μαρτυρίες πηγών με άμεση ή έμμεση αναφορά στο πληθυσμιακό μέγεθος κάποιας βυζαντινής πόλης είναι πολύ λίγες, και έτσι η προσέγγιση της αστικής δημογραφίας του Βυζαντίου δεν μπορεί να βασιστεί παρά σε αποσπασματικά δεδομένα. Αυτό ισχύει ακόμα και για την Κωνσταντινούπολη. Με δεδομένη την

¹ Για την αξιοποίηση αυτών των εγγράφων στην δημογραφική μελέτη του Βυζαντίου, βλ. Kondon 1965· Λαΐου-Θωμαδάκη 1987, 101–49, 294–389· Laiou 2002α, 312–17.

² Laiou 2002β· Lefort 2006.

απουσία άμεσων μαρτυριών σε πηγές, η πιο συστηματική προσπάθεια για την προσέγγιση του πληθυσμιακού μεγέθους της βυζαντινής πρωτεύουσας κατά την πρώιμη και την μέση βυζαντινή εποχή έχει γίνει από τον David Jacoby. Υπολογίζοντας την έκταση του οικισμένου χώρου της πόλης σε συνδυασμό με το μέγιστο δυνατό πληθυσμιακή πυκνότητα, που είναι γνωστό στην μεσαιωνική εποχή, ο Jacoby υπολογίζει ένα μέγιστο του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης, στις 375.000 – 400.000, έως το έτος 542. Σε ό,τι αφορά στο μέγιστο που μπορεί να έφτασε ο πληθυσμός της ίδιας πόλης κατά την νέα φάση ακμής της, της μέσης περιόδου, λαμβάνει υπόψη την έμμεση μαρτυρία από το *Χρονικό* του Βιλλεαρδουίνου, ότι η Κωνσταντινούπολη του 1204 είχε πληθυσμό πέντε φορές μεγαλύτερο από το Παρίσι, οπότε θα μπορούσε να εκτιμηθεί στις 250.000 περίπου.³

Σε σχέση με την εποχή των Παλαιολόγων, οι αναφορές ιστορικών όπως οι Charanis και Matschke, ότι η Κωνσταντινούπολη είχε έναν πληθυσμό της τάξης των εκατό χιλιάδων και πλέον στα χρόνια των πρώτων Παλαιολόγων, συνιστούν εικασίες που δεν στηρίζονται σε ιστορικά δεδομένα ή σε κάποια μεθοδολογία προσέγγισης.⁴ Έχει προταθεί ότι, στην βάση κάποιων ενδείξεων, ο πληθυσμός της Κωνσταντινούπολης ήταν πολύ χαμηλότερος, τουλάχιστον κατά την περίοδο του Μιχαήλ Η' (1261–1282).⁵ Η μόνη εποχή από την οποία σώζονται ρητές μαρτυρίες πηγών για το μέγεθος του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης είναι η ύστατη περίοδος της βυζαντινής ιστορίας, η περίοδος πριν την Άλωση στο πρώτο μισό του 15ου αιώνα. Η μία από αυτές τις μαρτυρίες παρέχεται από το γνωστό *Υπόμνημα περί των ελληνικών χωρών και εκκλησιών*, που συντάχθηκε από επιτροπή παπικών αντιπροσώπων εν όψει της Συνόδου της Βασιλείας (1437), και τοποθετεί τον πληθυσμό της Κωνσταντινούπολης στις σαράντα χιλιάδες· η άλλη βρίσκεται στο χρονικό της Άλωσης από τον Φλωρεντινό Tetaldi, που όμως διαφορετικές εκδοχές του χρονικού του δίνουν διαφορετικούς αριθμούς για το σύνολο των κατοίκων της πόλης, με σημαντική απόκλιση, από 25.000 έως και 42.000.⁶ Τέλος, ο Andrea di Arnoldo δίνει μία υψηλότερη εκτίμηση του πληθυσμού στις 50.000 κατά την εποχή της Άλωσης.⁷

Οι μαρτυρίες του *Υπομνήματος*, του Tetaldi και του Arnoldo, είναι γνωστές στην έρευνα και έχουν αξιοποιηθεί στις παλαιές μελέτες του Schneider και του Frances, που θίγουν το μέγεθος του πληθυσμού της βυζαντινής Κωνσταντινούπολης τον 15ο αιώνα.⁸ Από την δημοσίευση αυτών των συμβολών, δεν υπήρξε ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον για το συγκεκριμένο θέμα, που προφανώς θεω-

³ Jacoby 1961, 103–9.

⁴ Charanis 1953, 139–40· Matschke 2002, 465. Για μία εκτενέστερη κριτική προσέγγιση του θέματος του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης επί των πρώτων Παλαιολόγων, που δοκιμώς δεν καταλήγει σε αριθμητικές εκτιμήσεις για το μέγεθός του, βλ. Αγορίτσας 2016, 159–60.

⁵ Μουστάκας 2012, 236–38.

⁶ Λάμπρος 1910, 361· Melville Jones 1972, vii, 4· Philippides 2007, 154–55.

⁷ Arnoldo: Iorga 1915, 54.

⁸ Schneider 1949, 237· Frances 1969, 405–6.

ρήθηκε ότι δεν έχει περιθώρια περαιτέρω διερεύνησης.⁹ Στο παρόν αποκαλύπτεται μία ακόμα μαρτυρία με αναφορά στο μέγεθος του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης του 15ου αιώνα, για την ακρίβεια κατά την δεύτερη δεκαετία του, η οποία στην συνέχεια τίθεται υπό κριτική αξιολόγηση ως προς την αξία της σε πραγματολογικό επίπεδο.

Η σχετική αναφορά εντοπίζεται στον λόγο του Ιωσήφ Βρυέννιου *Περί τοῦ τῆς Πόλεως Ἀνακτίσματος*, ο οποίος συντάχθηκε και εκφωνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη κατά την περίοδο 1415 με 1421. Τα χρονολογικά όρια στα οποία μπορεί να ενταχθεί η εκφώνηση του λόγου, καθώς και τα γεγονότα που αφορά, ορίζονται καταρχάς από την οικοδόμηση του Εξαμιλίου (1415), που μνημονεύεται ως συντελεσθείσα, και στην συνέχεια από την έναρξη των εχθροπραξιών ανάμεσα στο Βυζάντιο και τον νέο σουλτάνο Μουράτ Β' περί το 1421–1422, για τις οποίες δεν υπάρχει καμμία ένδειξη στον λόγο ότι είχαν λάβει χώρα έως τον χρόνο σύνταξης και εκφώνησής του.¹⁰ Επιπλέον, αποτέλεσμα αυτών των εχθροπραξιών ήταν και η κατεδάφιση του Εξαμιλίου (1423), στοιχείο που συντείνει σε προγενέστερη χρονολογία για την εκφώνηση του λόγου. Ο Ιωσήφ Βρυέννιος (περ. 1340–1431), σημαντικός λόγιος, δεν κατείχε κάποιο εκκλησιαστικό ή άλλο αξίωμα, ήταν απλός μοναχός, στην μονή Στουδίου τότε, διακρινόταν όμως από υψηλή θεολογική κατάρτιση και διπλωματικές ικανότητες, ήταν έμπιστος του αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγου (1391–1425), και παλαιότερα είχε αποσταλεί στην Κρήτη και στην Κύπρο, με στόχο την διαπραγμάτευση με τις εκεί λατινικές αρχές περί της κατάστασης του ορθόδοξου κλήρου, αλλά και την ανασυγκρότησή του.¹¹ Ο λόγος του *Περί τοῦ τῆς Πόλεως Ἀνακτίσματος* εκφωνήθηκε, όπως δηλώνεται, ενώπιον του αυτοκράτορα, του πατριάρχη, των «εν τέλει» (δηλαδή των μελών της Συγκλήτου και άλλων υψηλών αξιωματούχων), και της «πολιτείας» (δηλαδή των εκπροσώπων του ευρύτερου πληθυσμού). Επρόκειτο δηλαδή για λόγο που εκφωνήθηκε σε μία από τις «γενικές συνελεύσεις», που απαντούν στην βυζαντινή πολιτική ζωή κατά τον τελευταίο αιώνα της ύπαρξης του βυζαντινού κράτους, και συγκαλούνταν από τον αυτοκράτορα προκειμένου να ληφθούν σημαντικές αποφάσεις με ευρύτερη συναίνεση. Αντικείμενο της συγκεκριμένης συνέλευσης ήταν η ανάγκη επισκευών στα τείχη και η πραγματοποίηση εράνου μεταξύ των κατοίκων της πόλης για την πραγμάτωσή τους. Ο Βρυέννιος προφανώς προσκλήθηκε να μιλήσει στην συνέλευση από τον αυτοκράτορα, ο οποίος θα θέλησε να αξιοποιήσει την δημοτικότητά του ως ιεροκήρυκα.

Στόχος της ομιλίας του Βρυέννιου ήταν να πειστούν οι κάτοικοι της πόλης να συμβάλουν στον έρανο. Αν και δεν γνωρίζουμε κατά πόσον επιτυχής υπήρξε η συγκεκριμένη προσπάθεια συγκέντρωσης χρημάτων, εκ του αποτελέσματος μπορεί να θεωρείται ότι τελικά ο σκοπός επιτεύχθηκε, γιατί στην πολιορκία της

⁹ Για μία επαναπροσέγγιση, βλ. Μουστάκας 2012, 236–42.

¹⁰ Βρυέννιος: Τωμαδάκης ²1969, 249–50.

¹¹ Τωμαδάκης ²1969, 239–40· Ιωαννίδης 1985.

πόλης από τον Μουράτ Β' (1421–1451) το 1422, λίγα χρόνια αργότερα, τα τείχη είχαν προφανώς επισκευαστεί. Κατά την ανάπτυξη των επιχειρημάτων του και σε μία από τις αποστροφές του λόγου του, ο Βρυνένιος κάνει λόγο για την ύπαρξη «επτά μυριάδων» (70.000) κατοίκων στην πόλη. Πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα στα πολλά επιχειρήματα που ανέπτυξε, έκανε λόγο για τους δέκα πλουσιότερους κατοίκους της πόλης και τα ιδιωτικά ανάκτορα που είχαν κτίσει στην διάρκεια των προηγούμενων τριάντα ετών, θεωρώντας ότι η σχετική δαπάνη θα αρκούσε για την ζητούμενη επισκευή των τειχών της πόλης. Την δήλωσή του αυτή κλείνει με την ρητορική ερώτηση του πόσα θα μπορούσαν να κάνουν οι «επτά μυριάδες» σε άμεσο χρόνο, αν η συγκεκριμένη ανάγκη μπορούσε να καλυφθεί από δέκα ανθρώπους σε βάθος χρόνου.¹²

Όπως μπορεί να γίνει αντιληπτή εκ πρώτης όψεως, αυτή η αναφορά του Ιωσήφ Βρυνένιου συνιστά μία ακόμα μνεία του μεγέθους του πληθυσμού της βυζαντινής Κωνσταντινούπολης κατά τον 15ο αιώνα. Για την πραγματολογική της ακρίβεια όμως μπορούν να εγερθούν ερωτήματα και αμφιβολίες. Μεταξύ των άλλων άμεσων και έμμεσων αναφορών περί του μεγέθους του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης τον 15ο αιώνα που δίνουν άλλες σύγχρονες πηγές, αυτή δίνει τον υψηλότερο αριθμό. Ακολουθεί η μαρτυρία του Λεονάρδου Χίου, που κάνει λόγο για εξήντα χιλιάδες αιχμαλώτους των Οθωμανών κατά την Άλωση, ενώ στον αριθμό των αιχμαλώτων αναφέρεται και ο Κριτόβουλος που τους κατεβάζει στις πενήντα χιλιάδες.¹³ Στις περιπτώσεις κατά τις οποίες μία πόλη καταλαμβάνόταν από τους Οθωμανούς με μάχη, τότε αιχμαλωτιζόταν το σύνολο του πληθυσμού της, που συνιστούσε και την σημαντικότερη πολεμική λεία, οπότε μπορούμε να θεωρούμε ότι ο αριθμός των αιχμαλώτων αντιπροσωπεύει λίγο πολύ τον συνολικό αριθμό κατοίκων. Ο Charanis βασιζόμενος στις παραπάνω μαρτυρίες περί του αριθμού των αιχμαλώτων εικάζει πως ο πληθυσμός της Κωνσταντινούπολης του 15ου αιώνα θα αριθμούσε τουλάχιστον 75.000.¹⁴

Οι νεκροί κατά την άλωση της Κωνσταντινούπολης ήταν σχετικά λίγοι. Ο Κριτόβουλος αναφέρει έως τέσσερις χιλιάδες φονευθέντες, άνδρες, γυναίκες και παιδιά, Βυζαντινούς και ξένους.¹⁵ Σύμφωνα με τον Δούκα, που παραθέτει πληροφορίες που του έδωσαν Τούρκοι στρατιώτες παρόντες στην Άλωση, κατά την είσοδό τους στην Κωνσταντινούπολη, αρχικά φόνευαν αδιακρίτως, και έτσι σκότωσαν περί τους δύο χιλιάδες ανθρώπους, κάτι για το οποίο μετάνιωσαν όταν διαπίστωσαν ότι στην πόλη βρίσκονταν συνολικά πολύ λιγότεροι άνθρωποι από όσο νόμιζαν, αφού θα μπορούσαν και τους περισσότερους από τους φονευθέντες να τους είχαν αιχμαλωτίσει.¹⁶ Σχετικά λίγοι θα ήταν και όσοι κατάφεραν να διαφύ-

¹² Βρυνένιος: Τωμαδάκης ²1969, 249: «ὅτι ὁ δέκα πλούσιοι ἔμελλον ἐν τριάκοντα χρόνοις ποιῆσαι, τοῦτο καὶ πολλῶ πλείω ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπερχομένῳ, συναυρομένου ἡμῖν τοῦ Θεοῦ, ποιήσομεν σὺν τοῖς δέκα πᾶν τὸ κοινὸν οἱ ἑπτάκις μυρίων ἐπέκεινα.»

¹³ Melville Jones 1972, 39· Κριτόβουλος: Reinsch 1983, 75.

¹⁴ Charanis 1953, 138–39.

¹⁵ Κριτόβουλος: Reinsch 1983, 75.

¹⁶ Δούκας: Grecu 1958, 361.

γουν με πλοία, ή να καταφύγουν στον Γαλατά, οπότε μπορούμε να θεωρούμε ότι οι αριθμοί των αιχμαλώτων θα μπορούσαν να δίνουν μία ένδειξη που προσεγγίζει το συνολικό μέγεθος του πληθυσμού της πόλης. Από την άλλη όμως υποστηρίζεται ότι οι αριθμοί αιχμαλώτων που δίνουν ο Λεονάρδος Χίος και ο Κριτόβουλος μπορεί να είναι υπερβολικοί.¹⁷

Σε μία χαμηλότερη εκτίμηση του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης συντείνει η μαρτυρία του Σφραντζή, ο οποίος αναφέρει το σύνολο των δυνάμενων να πολεμήσουν ανδρών της πόλης, σύμφωνα με τους καταλόγους που είχαν συντάξει οι *δήμαρχοι*, δεδομένης της γενικής επιστράτευσης του πληθυσμού που απαιτούσε η άμυνα κατά την πολιορκία της πόλης. Ο Σφραντζής, που κατά δήλωσή του είχε επιφορτιστεί από τον αυτοκράτορα να κατανείμει το σύνολο των ανδρών βάσει αυτών των καταλόγων, αναφέρει ένα ακριβές νούμερο των δυνάμενων να συνεισφέρουν στην άμυνα ανδρών και αυτοί ήταν συνολικά 4.773.¹⁸ Η απόδοση ενός τόσο ακριβούς αριθμού από τον Σφραντζή γίνεται προφανώς για να τονίσει την προσωπική εμπλοκή του στις διαδικασίες οργάνωσης της άμυνας. Γενικά, ο αριθμός του Σφραντζή δεν απέχει από τους κατά προσέγγιση αριθμούς των αμυνόμενων που δίνουν πολλοί άλλοι συγγραφείς που αναφέρονται στην Άλωση, και κινούνται μεταξύ των πέντε έως έξι χιλιάδων Βυζαντινών, και δύο έως τριών χιλιάδων ξένων (Γενοβάτες του Γαλατά, ολιγομελή σώματα μισθοφόρων όπως του Justiniani, πληρώματα εμπορικών πλοίων).¹⁹

Ο Frances λαμβάνει υπόψη του την μαρτυρία του Σφραντζή, και βάσει αυτής αντιμετωπίζει με επιφύλαξη τις αναφορές που δίνουν ή υπονοούν έναν μεγαλύτερο αριθμό πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης. Ο Frances θεωρεί ότι οι δυνάμενοι να συνεισφέρουν στην άμυνα άνδρες συνιστούν το εν τρίτο ή το εν τέταρτο του όλου πληθυσμού της πόλης, με τον υπόλοιπο πληθυσμό να περιλαμβάνει γυναίκες, παιδιά, ηλικιωμένους, ασθενείς και ανάπηρους κ.ο.κ. Έτσι ο υπολογισμός περί του συνολικού πληθυσμού κυμαίνεται στην περιοχή των δεκαπέντε με είκοσι χιλιάδων.²⁰ Επ' αυτού μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η εκτίμηση του Frances είναι πέραν του δέοντος φειδωλή. Θεωρούμε ότι σε έναν αριθμό μαχίμων ανδρών αντιστοιχεί μεγαλύτερο μέρος γενικού πληθυσμού από όσο εκτιμά, περί τις πέντε με έξι φορές μεγαλύτερο. Σε αυτή την εκτίμηση συντείνει και η μαρτυρία του Δούκα σχετικά με την οθωμανική πολιορκία της Μυτιλήνης το 1462, στην οποία θα πρέπει να ήταν παρών. Κατά τον Δούκα, οι μάχιμοι αμυνόμενοι αριθμούσαν πέντε χιλιάδες σε συνολικό πληθυσμό είκοσιπέντε χιλιάδων (που θα περιλάμβανε και μεγάλο μέρος του πληθυσμού της υπαίθρου που είχε καταφύγει στην πόλη).²¹ Ο αριθμός μαχίμων ανδρών δηλαδή αντιστοιχούσε στο εν πέμπτο του συνολικού πληθυσμού. Έτσι, και για την Κωνσταντινούπολη του 1453, ο αριθμός μαχίμων

¹⁷ Frances 1969, 406.

¹⁸ Σφραντζής: Maisano 1990, 132.

¹⁹ Bartusis 1992, 130–31.

²⁰ Frances 1969, 406.

²¹ Δούκας: Grecu 1958, 435.

ανδρών του Σφραντζή μπορεί να θεωρηθεί ως μία ένδειξη συνολικού πληθυσμιακού μεγέθους περί τις εικοσιπέντε με τριάντα χιλιάδες, αριθμός που συμφωνεί με κάποιες από τις εκδοχές του Tetaldi.²²

Έχοντας λάβει υπόψη τις παραπάνω ενδείξεις, μπορεί να θεωρηθεί πιθανότερο ότι ο πληθυσμός της βυζαντινής Κωνσταντινούπολης του 15ου αιώνα βρισκόταν σε επίπεδο χαμηλότερο από την περιοχή των πενήντα με εξήντα χιλιάδων των Λεονάρδου Χίου, Κριτόβουλου και Andrea di Arnoldo, ακόμα και παρακάτω από τις σαράντα χιλιάδες του *Υπομνήματος* του 1437. Έτσι, η αναφορά του Ιωσήφ Βρυνέννιου σε εβδομήντα χιλιάδες κατοίκους φαίνεται εξ αρχής υπερβολική. Πέραν αυτού, υπάρχει και επιπλέον λόγος αμφιβολίας απέναντι στην πραγματολογική της ακρίβεια. Όπως και άλλοι συγγραφείς με θεολογικό και θρησκευτικό υπόβαθρο, έτσι και ο Βρυνέννιος σε αυτή την περίπτωση κάνει χρήση ενός κοινού τόπου στις αριθμητικές αναφορές, που είναι η χρήση του συμβολικού αριθμού «επτά».²³ Αριθμοί πολλαπλάσιοι του επτά απαντούν σε κείμενα συγγραφέων αναλόγου υποβάθρου, όταν αναφέρονται σε μεγέθη πληθυσμού, σε αριθμούς απωλειών μετά από καταστροφές κ.ο.κ. Ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης κάνει λόγο για επτά χιλιάδες νεκρούς κατά την άλωση της Θεσσαλονίκης από τους Νορμανδούς το 1185· ο Ιωάννης Αναγνώστης αντίστοιχα για επτά χιλιάδες αιχμαλώτους των Οθωμανών κατά την άλωση της Θεσσαλονίκης το 1430, που μπορούν να θεωρηθούν ότι αντιπροσωπεύουν λίγο πολύ το σύνολο του πληθυσμού της πόλης.²⁴

Αν και η χρήση των πολλαπλασίων του επτά συνιστά κοινό τόπο, οι συγγραφείς έχουν μία αίσθηση ρεαλισμού και όταν αναφέρονται σε μεγέθη πληθυσμού δίνουν αριθμούς που δεν είναι τελείως ασύμβατοι με την πραγματικότητα. Έτσι, αναφερόμενος στην Θεσσαλονίκη του 12ου αιώνα, που στο πλαίσιο της μεγάλης δημογραφικής και οικονομικής ανάπτυξης που είχε γνωρίσει η βυζαντινή αυτοκρατορία τότε, θα είχε έναν μεγάλο πληθυσμό της τάξης των μερικών δεκάδων χιλιάδων, ο Ευστάθιος προφανώς θεώρησε ότι είχε την άνεση να γράψει για επτά χιλιάδες νεκρούς, άσχετα του πόσοι ήταν πραγματικά. Τον 15ο αιώνα όμως, όταν ο πληθυσμός της Θεσσαλονίκης ήταν πλέον ισχνός και αριθμούσε στις χιλιάδες και όχι στις δεκάδες χιλιάδες, ο Αναγνώστης αποδίδει τον αριθμό των επτά χιλιάδων στους αιχμαλώτους.²⁵

Έτσι, ο αριθμός των εβδομήντα χιλιάδων, που αναφέρει ο Ιωσήφ Βρυνέννιος αναφορικά με το μέγεθος του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης, προκύπτει καταρχάς από την λογοτεχνική και θρησκευτική επιταγή της χρήσης ενός πολ-

²² Μουστάκας 2012, 241–42.

²³ Ο ίδιος σε άλλο σημείο του λόγου του χρησιμοποιεί και τον συμβολικό αριθμό «δώδεκα». Η εισαγωγή του λόγου του συνίσταται από εγκώμιο της Κωνσταντινούπολης, την οποία θεωρεί ως την σπουδαιότερη από τις δώδεκα μεγαλύτερες και σπουδαιότερες πόλεις της ιστορίας. Βρυνέννιος: *Τωμαδάκης* ²1969, 244. Το σκεπτικό του για την επιλογή αυτών των πόλεων, που τις απαριθμεί ονομαστικά, συνιστά αντικείμενο μελέτης την οποία προτιθέμεθα να πραγματοποιήσουμε σε άλλη ευκαιρία.

²⁴ Αναγνώστης: Τσάρας 1958, 42· Ευστάθιος: Kyriakidis 1961, 120.

²⁵ Μουστάκας 2012, 229–31, 243–44.

λαπλασίου του συμβολικού αριθμού «επτά». Γνωρίζοντας ότι ο τότε πληθυσμός της Κωνσταντινούπολης βρισκόταν στην τάξη των δεκάδων χιλιάδων, αξιοποιεί την χρήση του κοινού τόπου κάνοντας λόγο για «επτά μυριάδες». Πρόκειται για έναν ούτως ή άλλως υπερβολικά υψηλό αριθμό, αφού όπως έδειξε η συζήτηση που προηγήθηκε, η ακριβής προσέγγιση είναι αδύνατη, αλλά πρέπει να θεωρείται δεδομένο ότι ο πληθυσμός της Κωνσταντινούπολης βρισκόταν σε επίπεδα πολύ χαμηλότερα από αυτό, ίσως και χαμηλότερα από τις σαράντα χιλιάδες του *Υπομνήματος* του 1437.

Βιβλιογραφία

- Αναγνώστης; Τσάρας, Γ. (εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια) 1958. *Ιωάννου Αναγνώστου, Διήγησις περί τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης. Μονωδία ἐπὶ τῆς ἀλώσει τῆς Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη.
- Arnoldo; Iorga, N. 1915. *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XV^e siècle*, IV. Βουκουρέστι: Éditions de l'Académie roumaine, 53–54.
- Βρυέννιος; Τωμαδάκης, Ν. Β. ²1969 [1953]. Δούκα – Κριτοβούλου – Σφραντζή – Χαλκοκονδύλη, *Περὶ Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453). Συναγωγή κειμένων, μετὰ προλόγου καὶ βιογραφικῶν μελετημάτων περὶ τῶν τεσσάρων ἱστοριογράφων καὶ τοῦ Ἰωσήφ Βρυεννίου*. Αθήναι.
- Δούκας; Grecu, V. 1958. *Ducas, Istoria turco-bizantină (1341–1462). Ediție critică. Scriptores Byzantini*, I. Βουκουρέστι: Editura Academiei Republicii Populare Romine.
- Ευστάθιος; Kyriakidis, S. (επιμ.) 1961. Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, προοίμιο Β. Lavaglini, μτφρ. V. Rotolo. Testi e Monumenti. Testi 5. Παλέμμο: Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici.
- Κριτόβουλος; Reinsch, D. R. 1983. *Critobuli Imbriotae historiae*. Corpus fontium historiae Byzantinae, 22. Βερολίνο/Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter.
- Σφραντζής; Maisano, R. (έκδ.) 1990. *Giorgio Sfranze, Cronaca*. Corpus fontium historiae Byzantinae, 29. Scrittori bizantini, 2. Ρώμη: Accademia nazionale dei Lincei.
- Αγορίτσας, Δ. Κ. 2016. *Κωνσταντινούπολη: Η πόλη και η κοινωνία της στα χρόνια των πρώτων Παλαιολόγων (1261 – 1328)*. Βυζαντινά κείμενα και μελέτες, 62. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.
- Ιωαννίδης, Ν. Χ., αρχιμ. 1985. *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος: Βίος – έργο – διδασκαλεία*. Αθήνα.
- Λαΐτου-Θωμαδάκη, Α. 1987. *Η αγροτική κοινωνία στην ύστερη βυζαντινή εποχή*, μτφρ. Α. Κάσδαγλη. Αθήνα: MIET [Princeton 1977].
- Λάμπρος, Σ. Π. 1910. Ὑπόμνημα περὶ τῶν ἑλληνικῶν χωρῶν καὶ ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν δέκατον πέμπτον αἰῶνα. *Νέος Ἑλληνομνήμων* 7: 360–71.
- Μουστάκας, Κ. 2012. Μεθοδολογικά ζητήματα στην προσέγγιση των πληθυσμιακών μεγεθών της υστεροβυζαντινής πόλης. Στο: Τ. Κιουσοπούλου (επιμ.), *Οι βυζαντινές πόλεις, 8ος – 15ος αιώνας. Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*. Ρέθυμνο: Εκδόσεις Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης, 225–51.

- Bartusis, M. C. 1992. *The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204 – 1453*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Charanis, P. 1953. A Note on the Population and Cities of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century. Στο: *The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology*. Jewish Social Studies, Publications No. 5. Νέα Υόρκη: Conference on Jewish Relations, 135–48.
- Frances, E. 1969. Constantinople byzantine aux XIVE et XVe siècles : population – commerce – métiers. *Revue des études sud-est européennes* 7.2: 405–12.
- Jacoby, D. 1961. La population de Constantinople à l' époque byzantine : Un problème de démographie urbaine. *Byzantion* 31.1: 81–109.
- Kondov, N. 1965. Demographische Notizien über die Landbevölkerung aus dem Gebiet des Unteren Strymon in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. *Études balkaniques* 2–3: 261–72.
- Laiou, A. E. 2002α. The Agrarian Economy, Thirteenth–Fifteenth Centuries. Στο: A. E. Laiou (επιμ.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*. Dumbarton Oaks Studies, 39. Ουάσινγκτον: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1: 311–75.
- _____, 2002β. The Human Resources. Στο: A. E. Laiou (επιμ.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*. Dumbarton Oaks Studies, 39. Ουάσινγκτον: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1: 47–55.
- Lefort, J. 2006. Population et démographie. Στο: J.-C. Cheynet (επιμ.), *Le monde byzantin*, II: *L'Empire byzantine, 641–1204*. Nouvelle Clío: L'Histoire et ses problèmes. Παρίσι: Presses Universitaires de France, 201–19.
- Matschke, K.-P. 2002. The Late Byzantine Urban Economy, Thirteenth–Fifteenth Centuries. Στο: A. E. Laiou (επιμ.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*. Dumbarton Oaks Studies, 39. Ουάσινγκτον: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2: 463–95.
- Melville Jones, J. R. (μτφρ.) 1972. *The Siege of Constantinople, 1453: Seven Contemporary Accounts*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Philippides, M. (επιμ./μτφρ.) 2007. *Mehmed II the Conqueror and the Fall of the Franco-Byzantine Levant to the Ottoman Turks: Some Western Views and Testimonies*. Medieval and Renaissance Texts and Studies, 302. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Schneider, A. M. 1949. Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* 9: 233–44.

Κωνσταντίνος Μουστάκας

Επίκουρος Καθηγητής Βυζαντινής Ιστορίας
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης
moustakas@uoc.gr

The October Revolution in Soviet Cinema of the 1930s: Narrative Structure and the Stalin Cult*

Panayiota Mini

*Περίληψη_ Παναγιώτα Μήνη | Η Οκτωβριανή Επανάσταση στον σοβιετικό
κινηματογράφο της δεκαετίας του 1930: Αφηγηματική δομή
και η λατρεία της προσωπικότητας του Στάλιν**

Το άρθρο εστιάζει σε δυο σοβιετικές ταινίες που γυρίστηκαν την περίοδο 1937–1938 για την εικοστή επέτειο της Οκτωβριανής Επανάστασης του 1917: *Ο Λένιν τον Οκτώβρη* (*Lenin v Oktyabre*, 1937) σε σκηνοθεσία του Μιχαήλ Ρομ —η οποία εξετάζεται στο άρθρο στην πρωτότυπη, πλήρη μορφή της— και *Η μεγάλη λάμψη* του Μιχαήλ Τσιαουρέλι (*Velikoe zareno*, 1938). Αντίθετα από τις παγκοσμίως γνωστές, επικές ταινίες του σοβιετικού μοντάζ της δεκαετίας του 1920, που γυρίστηκαν για την δέκατη επέτειο του 1917 [*Το τέλος της Αγίας Πετρούπολης* (*Konets Sankt-Peterburga*, 1927) του Βσέβολοντ Πουντόβκιν και *Οκτώβρης* (*Oktyabr*’, 1928) του Σεργκέι Μ. Αϊζενστάιν], οι ταινίες *Ο Λένιν τον Οκτώβρη* και *Η μεγάλη λάμψη* αναπαράστησαν το παρελθόν με τον εύληπτο τρόπο του σοσιαλιστικού ρεαλισμού και εξύμνησαν τη συμβολή των ηγετών, πρωτίστως του Στάλιν, στην επιτυχία της Οκτωβριανής Επανάστασης. Το άρθρο εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο η αφήγηση στο *Λένιν τον Οκτώβρη* και τη *Μεγάλη λάμψη* δομήθηκε έτσι ούτως ώστε να υπηρετηθεί η λεγόμενη «λατρεία της προσωπικότητας» του Στάλιν. Υποστηρίζεται ότι οι συγκεκριμένες ταινίες δανείστηκαν και αναθεώρησαν τις «δύο γραμμές πλοκής» του κλασικού κινηματογράφου και έθεσαν τον Στάλιν στο κέντρο και των δυο γραμμών, ως πρωταρχικό αιτιακό παράγοντα. Η μορφή του Στάλιν συνενώνει τις δυο γραμμές πλοκής και οδηγεί στην επιτυχή έκβασή τους, ως σωτήρας του Λένιν, σχεδιαστής της επανάστασης, προφανής διάδοχος στην εξουσία του κόμματος και πατρική φιγούρα που συμβολικά εμπνέει και επικυρώνει τον ρομαντικό έρωτα ενός νεαρού ζευγαριού μπολσεβίκων.

WHEN we think of depictions of the October Revolution in Russian cinema, we tend to imagine the famous epic films of the montage movement of the 1920s: *October* (*Oktyabr*’, 1928) by Sergei M. Eisenstein (1898–1948) and *The End of St Petersburg* (*Konets Sankt-Peterburga*, 1927) by Vsevolod Pudovkin (1893–1953). Both films were made to commemorate the tenth anniversary of the revolution, and since their creation they have come to be considered milestones in world cinema. What we probably don’t picture are the films made in 1937–1938 for the twentieth anniversary of 1917. These films, including Mikhail Romm’s

* I thank the anonymous reviewer of this article for his/her detailed comments and thoughtful suggestions. A shorter version of this article was presented as a key address (“The 1917 Revolution in the Soviet Cinema of the 1930s”) at the conference ‘Art and Revolution: 100 Years since the October Revolution’ (Department of Communication, Media, and Culture, Panteion University of Social and Political Sciences, Athens, 3–4 November 2017).

(1901–1971) *Lenin in October* (*Lenin v Oktyabre*, 1937) and Mikheil Chiaureli's (1894–1974) *The Great Glow* (*Velikoe zarevo*, 1938, also known as *The Great Dawn* or *They Wanted Peace*), remember 1917 differently from the montage epics of the 1920s. Their primary goal was to celebrate the contribution of great leaders to the October Revolution, mainly Stalin. The films were projects of the Stalin cult.¹

For many decades, most Soviet films of the 1930s remained unknown to film lovers because they could hardly compete with the popularity of montage cinema. The aesthetic genre to which they belonged, socialist realism, was dismissed as a second-rate, insipid trend. Still, as film scholars have shown, the Soviet socialist realist films deserve our attention for many reasons, including their thematic and stylistic particularities and their political implications.² The anniversary films of the October Revolution that were made during the 1930s are of special significance. These films were extremely popular in the Soviet Union.³ In addition, they produced a memory of October that prevailed in the Soviet Union for almost twenty-five years, from the late 1930s to 1953, as they “were kept in the repertoire and shown on the anniversary of the revolution until Stalin’s death.”⁴ Finally, they most clearly reveal how October became a constructed story, a part of Stalinist ideology.

At this point, we should bear in mind that until recently film scholars did not have easy access to the original versions of the anniversary films of the October Revolution (or of socialist realist films in general). The most readily available forms of these films were those reworked during the Soviet Thaw (1953–1964);⁵ virtually all references to Stalin had been removed. Only after the collapse of the Soviet Union was sustained research on the original versions possible.⁶ In the West, the first such analyses appeared after 2000. In “Recreating ‘History’ on Film: Stalin and the Russian Revolution in Feature Film, 1937–39,” Judith Devlin used archival material and described the stages that the scripts of the anniversary films underwent before they could offer a politically acceptable depiction of Stalin.⁷ In addition, in one chapter of *Stalinist Cinema and the Production of History: Museum of the Revolution*, Evgeny Dobrenko paid attention to the way in which these films distorted the events of 1917 to depict Stalin as Lenin’s chief collaborator.⁸

This essay contributes to this discussion by investigating how the narratives of *Lenin in October* and *The Great Glow*, which dramatize the 1917 events, were struc-

¹ Devlin 2007, 149–150. Other anniversary films that also contributed to the Stalin cult focused on the immediate post-1917 period: *Lenin in 1918* (*Lenin v 1918 godu*, 1939) by Romm and *The Vyborg Side* (*Vyborgskaya storona*, 1939) by Grigori Kozintsev and Leonid Trauberg.

² See Taylor 1999; Taylor 2007; Taylor 2011; Bordwell 2001; Belodubrovskaya 2017b.

³ Devlin 2007, 161; Dobrenko 2008, 227.

⁴ Devlin 2007, 162.

⁵ If they were not altogether banned under the Thaw (e.g. *The Great Glow*, see p. 123 of this article).

⁶ The original versions of the films are now rather easy to find. They are being broadcasted on Russian TV channels and some are available for purchase in digital format.

⁷ Devlin 2007.

⁸ Dobrenko 2008, 191–255.

tured to serve Stalin's cult. This analysis may help us to comprehend the storytelling methods of socialist realist cinema and the way in which the memory of October was shaped through works intended to perpetuate public admiration for Stalin. I have worked in a similar direction in relation to another popular Soviet film of the late 1930s, which does not concern the revolution, Ivan Pyrëv's kolkhoz musical *Tractor Drivers* (*Traktoristy*, 1939). The original version of *Tractor Drivers* places Stalin at the heart of the film's narrative motivation (although Stalin as a flesh-and-blood person never appears).⁹ Before expanding on this idea in my examination of *Lenin in October* and *The Great Glow*, I will discuss how October was commemorated in the famous 1920s films, so we can understand better the changes that *Lenin in October* and *The Great Glow* brought to the memory of 1917.¹⁰

The 1920s

In 1927, the tenth anniversary of the revolution was celebrated in the Soviet Union, especially in Leningrad and Moscow. Visitors from all over the world came for the spectacle. As Frederic C. Corney has suggested, the tenth jubilee presented the revolution as an event in which the Russian people had unanimously and enthusiastically participated.¹¹ Cinema contributed to this legend: in addition to *The End of St Petersburg* and *October*, the anniversary output included Boris Barnet's *Moscow in October* (*Moskva v oktyabre*, 1927), part of which survives; A. Naydich's animated *October and the Bourgeois World* (*Oktyabr' i burzhuaznyy mir*, 1927), a Belgoskino production which has been lost; and two documentaries by Esfir Shub: *The Fall of the Romanov Dynasty* (*Padeniye dinastii Romanovykh*, 1927), concerning the February Revolution of 1917, and *The Great Road* (*Velikiy put'*, 1927) about the October Revolution.¹²

The best-known among these films, *October* and *The End of St Petersburg*, showcase the role of the masses in 1917 and use filming methods that were innovative at the time. *The End of St Petersburg* tells the story of a young peasant man (Ivan Chuvelev), a Bolshevik worker (Alexander Chistyakov), and his wife (Vera Baranovskaya) in 1914–1917. The revolution is presented as a historical moment in which the class-conscious Bolshevik proletariat (the worker), the less-conscious segments of the working class (the wife), and the backward peasantry (the young man) come together to build socialism.¹³ The film also indirectly contributes to the cult of Lenin that the Party had been cultivating since the mid-1920s;¹⁴ the Bolshevik worker is often shown holding his hand straight and slightly upwards, as if giving directions for the nation's course, a pose associated with Lenin.¹⁵ At

⁹ Mini 2016, 162, 169–172.

¹⁰ Here I elaborate on ideas presented in Mini 2017.

¹¹ Corney 2004, 176.

¹² For these films, see Leyda 1973, 223; Corney 2004, 184.

¹³ For details, see Mini 2002, ch. 5.

¹⁴ For the cult of Lenin, see Tumarkin 1983.

¹⁵ Mini 2002, 269–271.

the same time, *The End of St Petersburg* conforms to the Bolshevik explanation of Soviet history as a transition from monarchy (statues of the tsars) to bourgeois democracy (Kerensky's Provisional Government), capitalism (Lebedev's factories), and imperialism (First World War) and from there to socialist revolution.¹⁶

Stylistically, Pudovkin combined traditional and radical techniques. As in his previous film, *Mother* (*Mat'*, 1926), he revised classical film devices to create harmonious environments and used unconventional methods to accentuate ideological tension and bring key political points to the fore.¹⁷

Eisenstein's *October* focused on a shorter period, from February 1917 to the storming of the Winter Palace. Instead of limiting his story to a few characters caught up in the sweep of history, he highlighted the rising of the masses, the discussions and debates among socialists before the revolution, and the storming of the Winter Palace. Eisenstein presented Russia's trajectory towards October by splitting the world into two camps: counterrevolutionaries and revolutionaries. In the first camp, we see—in the order of the film's unfolding—priests and upper-class citizens; the Prime Minister Alexander Kerensky; the ambitious General Kornilov; dubious Mensheviks and Social Revolutionaries (SRs); and the Women's Death Battalion at the Winter Palace. In the second camp, we will find poverty stricken people; tired soldiers, who see adversaries as friends; Lenin (Vasili Nikandrov) arriving at the Finland Station in April 1917 amidst cheers and applause; the masses demanding the transfer of power to the Soviets; the revolutionaries gathering artillery at the Smolny Institute and storming the Winter Palace; and finally the victorious people welcoming Lenin to power.

Eisenstein's radical methods inscribe the October Revolution into the dialectical process of history.¹⁸ This director prompts the viewers to associate disparate bits of information to comprehend broad historical developments, and to experience time as a fluid quality, since, through montage, some actions are repeated, some are sped up, and others are unnaturally prolonged. Next to these, Eisenstein's allegories and intellectual associations, produced by diegetic and non-diegetic material—what Eisenstein described as “intellectual cinema”—¹⁹ lead the viewer's mind beyond the 1917 reality and into the depths of human thought and language structures.

Although both films caused a sensation at home and abroad for their scope and techniques, they did not find commercial success in the Soviet Union. Furthermore, they were criticized for historical inaccuracies (*October*)²⁰ and misuse of

¹⁶ Mini 2002, 274–310.

¹⁷ On Pudovkin's style in *The End of St Petersburg*, see Kepley 1995; Mini 2002, 315–335; Kepley 2003.

¹⁸ Ropars-Wuilleumier 1976.

¹⁹ For Eisenstein's “intellectual cinema,” see Eisenstein 1988, 179–180, 193–194; Bordwell 1993, 123–127.

²⁰ Brik 1988, 230.

money on the production level (*The End of St Petersburg*).²¹ A common criticism centered on these films' experimental styles. For example, *The End of St Petersburg* was described as "unfinished, a sketch for a film,"²² "overloaded with lyrical and psychological parts" that tired the attention.²³ *October* was characterized as "difficult to understand," lacking both "a sense of measure"²⁴ and "coordination between three or four essentially different stylistic devices."²⁵ In fact, in March 1928, the same month in which Eisenstein's *October* was belatedly released, the First All-Union Party Conference on Cinema resolved that Soviet films needed to be intelligible to the masses.²⁶ This petition gradually resulted in the establishment of socialist realism as the official aesthetic dogma of the Soviet Union. As a result, after 1934 films adhered to socialist realism and propagated socialist reality in its revolutionary development through easily comprehensible stories centered on positive heroes. Other changes concerned the organization of Soviet cinema. The studios were purged,²⁷ and a highly bureaucratized censorship apparatus delayed or halted film production.²⁸

The 1930s

The changes in Soviet cinema during the late 1920s and the 1930s were accompanied by broader transformations in Soviet society and culture. In the realm of politics, Stalin's power was consolidated,²⁹ as he either exiled or eliminated those whom he considered party enemies. The Stalin personality cult dominated the cultural arena. Soviet cinema produced new films about October that would contribute to the Stalin cult and represent the past in the comprehensible way of socialist realism.

Oddly enough, the model for accessible Soviet films was found in American cinema. The head of the Soviet film industry, Boris Shumyatsky (1886–1938), envisioned a Soviet Hollywood on the Black Sea (which never materialized) and a "cinema for the millions."³⁰ One of the narrative features of Hollywood cinema that Soviet socialist realism borrowed and revised seems to be the double causal structure, the use of two plot lines. As David Bordwell has explained regarding Hollywood cinema, "Usually the classical *syuzhet* presents a double causal struc-

²¹ See Leyda 1973, 236.

²² Khersonskii 1981.

²³ V. 1927.

²⁴ Rokotov 1988, 220.

²⁵ Piotrovsky 1988, 216. For more information on critics' published complaints about *October* as well as on audiences' responses to Eisenstein's film, as were reported in contemporaneous surveys, see Bohlinger 2011.

²⁶ See the Party Cinema Conference Resolution in Taylor and Christie 1988, 208–212.

²⁷ Youngblood 1991, 189–191.

²⁸ See Kopley 1996, 47–48; Miller 2010; Belodubrovskaya 2017a, ch. 5.

²⁹ Gill 1988.

³⁰ See Taylor 1983, 451–453; Belodubrovskaya 2014.

ture, two plot lines: (...) Each line will possess a goal, obstacles, and a climax.”³¹ Although distinct, the two plot lines are “interdependent,” causally interconnected. The anniversary films of the 1930s, *Lenin in October* and *The Great Glow*, use a double plot structure, at the heart of which Stalin stands as the prime causal factor.³² These two films are different in terms of design: *Lenin in October* is tightly structured, while *The Great Glow* often appears loose.³³ Still, Stalin’s figure brings the two lines together and leads to a successful resolution. Thus, as the primary goal in both films is carrying out the Bolshevik Revolution, Stalin emerges as the driver of Russia’s change, in contrast to the broad, impersonal historical processes that led to popular uprisings in the montage films of the 1920s.

Lenin in October

Lenin in October begins shortly before the October Revolution. Lenin (Boris Shchukin) travels by train from Finland to Petersburg, accompanied by the Bolshevik worker Vasily (Nikolai Okhlopkov). Meanwhile, in Petrograd, Kerensky’s (Alexander Kovalevsky) Provisional Government is hunting Lenin, considering him German spy. The film then focuses on Lenin’s secret meetings with members of his party and on the attempt of the Provisional Government and foreign officials to kill him, an assassination that is prevented just before the victorious uprising.

The goal of the film is the October Revolution. For the revolution to happen in *Lenin in October* two things need to be done. First, Lenin needs to outwit the Provisional Government and its foreign allies. Second, those Bolsheviks who are against the immediate, armed revolution (Trotsky, Kamenev, and Zinoviev) need to be marginalized. Both plots run throughout the film.³⁴

The plot line concerning Lenin’s life starts early. When Lenin arrives in Lenin-grad’s train station he needs to evade the police, so he stays either with Vasily or with Anna Mikhailovna (Yelena Shatrova). As in classical American films, a critical moment comes halfway through.³⁵ Between minutes 50 and 53 of *Lenin in October*, there is a scene in which the Provisional Government and Western officials hire someone to kill Lenin. The assassin reappears at minute 70, aided by another

³¹ Bordwell 1990, 157–158.

³² For the double plot in Soviet socialist realist cinema, see also Mini 2016, 170; Belodubrovskaya 2017b.

³³ *The Great Glow* seems to be an example of that group of socialist realist films of the late 1930s that Belodubrovskaya calls “plotless” to suggest their “incomplete or unstructured plotting” (Belodubrovskaya 2017b, 170). For the loose causality in one of the plot lines of *The Great Glow*, see the analysis below. I have noted a similar looseness in one plot line of *Tractor Drivers* in Mini 2016, 170–171.

³⁴ In terms of the themes in its two plot lines, *Lenin in October* resembles a minority (an estimated five percent) of classical American films, in which none line of action involves romantic love. (In approximately ninety-five percent of classical Hollywood films, one of the plots is a love story. See Bordwell 1991, 16.)

³⁵ For the midway turning point in classical American cinema, see Thompson 1999, 31–32.

man. He locates the apartment where Lenin is hiding and knocks on the door. Lenin does not open it and is thus saved. The assassin then prepares the next steps of the plan, leaving his assistant behind. Vasily joins Lenin and Anna Mikhailovna, and although Lenin insists on going out, Vasily will not let him do so. On his way back to the apartment, the assassin is shot by a Bolshevik, but before he dies, he reveals the apartment number to an officer. Back at the apartment, Vasily and Anna Mikhailovna help Lenin disguise himself, and Vasily disarms the assassin's assistant. Vasily also outwits some officers, so Lenin can go safely to the Smolny Institute.

At first glance, Lenin's protector is Vasily, and indeed this is the impression of the altered, later version of the film. In the original version, however, there is another man behind Vasily: Stalin (Semyon Goldshtab).³⁶ Vasily does not act on his own initiative. As he says to Lenin before the uprising, the Central Committee is holding him responsible for Lenin's safety. Earlier, the Central Committee's order in the film is voiced by Stalin, who has a short conversation with Vasily, explaining to him that without permission from the Central Committee Lenin must not go out. Here Stalin shows his personal interest in Lenin's welfare: he wants to make sure that Vasily will provide Lenin with warmth and food <fig. 1>.³⁷ Stalin's interest is understood by Sverdlov,³⁸ who listens to this conversation, as a Central Committee "special decree." Thus, Sverdlov encourages Lenin to wear someone else's coat, an act that keeps Lenin from being recognized by his enemies.



Fig. 1

In *Lenin in October*, the Central Committee is synonymous with Stalin. In this sense, by following the orders of the Central Committee, Vasily (and less often Sverdlov) is a surrogate for Stalin, who protects Lenin in the early scenes of the film. After the first meeting between Stalin and Lenin in Petrograd, Stalin exits the building first to make sure the place is safe. When Lenin is gone, Stalin again inspects the surroundings. In the remainder of the film, whenever Stalin and Lenin are apart, Vasily takes the place of Stalin.

The second plot line concerns the betrayal of the revolution by three Party men: Trotsky, Kamenev, and Zinoviev.³⁹ The threat that they pose is suggested early on.

³⁶ *Lenin in October* is the first Soviet fiction film that featured Stalin. See Devlin 2007, 149.

³⁷ All images in this article are screenshots by the author, published under fair use.

³⁸ As Devlin explains, in Stalin's version of Soviet history, except of him "only relatively minor and long dead figures, such as Sverdlov and Dzerzhinsky, were to be allowed to appear in any kind of positive role" (Devlin 2007, 152).

³⁹ For details about the "conspiratorial imagination" concerning Stalin's opponents (Trotsky,

At minute 9, at the Central Committee Assembly Lenin rails against Trotsky, Kamenev, and Zinoviev, who supposedly believe that the Bolsheviks should not yet proceed with the revolution. Lenin is furious, considering them to be traitors. “These pessimists keep asking us: ‘What if ...?’ ‘What if?’ (...) We must demand decisively the immediate armed insurrection. And hold that all power go to the soviets!”

More dangerous for the fate of the revolution is an article by Kamenev in *Novaya Zhizn* (*New Life*). The article is first mentioned at minute 49 in the same scene in which Lenin’s assassin is hired; thus the obstacles of the two plot lines appear together in about the middle of the film. Kamenev’s article is later discussed by the Provisional Government who feel grateful to him because he thus revealed the plan for the revolution and let them prepare. At Anna Mikhailovna’s, Lenin finds out about the article and shouts, “These bastards [Kamenev and Zinoviev] have betrayed us! They betrayed the Party, gave away the plan of the Central Committee. Those bandits!” Lenin sends Vasily to Stalin and Sverdlov.

In *Lenin in October*, Stalin is the only person whom Lenin trusts and with whom he privately discusses the preparations for the revolution.⁴⁰ The second line that Lenin utters in the film, while traveling to Petrograd, is his wish to meet Stalin, to whom he sends a letter for *Pravda* (Stalin was a chief editor of *Pravda* in 1917, but so was Kamenev, a fact that the film leaves out). As soon as Lenin and Vasily arrive at Anna Mikhailovna’s, Lenin makes sure that Vasily remembers that his first meeting should be with Stalin. The next day, Lenin meets Stalin, and their conversation (which we never hear) lasts, as an intertitle states, for four hours. After this meeting, the two men say goodbye, with Lenin hugging Stalin <fig. 2>. Obviously, Lenin has found in Stalin a real supporter of the armed revolution. Later, at the Central Committee Assembly where Lenin castigates Trotsky, Kamenev, and Zinoviev, who want to delay the revolution, he refers to the correct idea of Stalin “that we cannot wait.” The film thus suggests that the plan for the *immediate* armed revolution, which would change Russia’s future, belongs to Stalin. Soon,



Fig. 2

Lenin will have another private conversation with Stalin, which we watch through a glass pane door <fig. 3>. Although we do not hear what the two men say, we see Lenin listening attentively to Stalin, who is shown presenting his opinions with conviction and confidence, as if Stalin is the mastermind of the revolution.

Zinoviev, and Kamenev among others), as it appears in this and other films of the era, see Dobrenko 2008, 191–255.

⁴⁰ See also Devlin 2007, 155.

On the day of the revolution, the two men again meet privately at Smolny and the obstacles of the two plot lines are now resolved. An intertitle announces, “And Lenin’s plan of the armed insurrection started to be implemented,” implying Stalin’s central role in designing the uprising. From that moment, the film enters its climactic last part: the revolution. In this last part, Lenin is most often absent from the scenes. As head of the Military-Revolutionary Committee, bending over charts and maps, Stalin coordinates the shot from the cruiser *Aurora*, the phases of the people’s revolt, and the storming of the Winter Palace <fig. 4>. All stages, the intertitles announce, are implemented by order of the Military-Revolutionary Committee. In this sense, *Lenin in October* predates the laconic description of the preparation of the revolution in the 1938 *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, known as *The Short Course*, the textbook that Stalin commissioned in 1935 and was to become “the chief prototext of Stalinism”:⁴¹



Fig. 3



Fig. 4

On October 16 an enlarged meeting of the Central Committee of the Party was held. This meeting elected a *Party Centre*, headed by Comrade Stalin, to direct the uprising. This Party Centre was the leading core of the Revolutionary Military Committee of the Petrograd Soviet and had practical direction of the whole uprising.⁴²

In *Lenin in October* the revolution seems to have been shaped by Stalin’s personality. Unlike the epic films of the 1920s, in this film the revolution unfolds with extraordinary discipline, order, and secrecy, as if it has absorbed Stalin’s character traits. The armed masses march from the Smolny Institute to the Winter Palace in well-shaped lines, at a steady, coordinated pace <fig. 5>. After attacking the Winter Palace, the revolutionaries are instructed to preserve its precious art collection. They maintain their decorum while the members of Provisional Government surrender. At the end of the film, Lenin makes his first public appearance in Smolny,

⁴¹ Dobrenko 2008, 194.

⁴² A Commission... 1939, 206. For the importance of *The Short Course* in Soviet ideology, including the ideology of the anniversary films, see Dobrenko 2008, *passim*; Devlin 2007, 159.

followed by Stalin. Lenin proclaims Soviet power while Stalin stands to his right, as if he were the legitimate heir of the father of the revolution <fig. 6>. The last shot shows Lenin being approached by Stalin, so the film ends with both men on screen.⁴³



Fig. 5



Fig. 6

In the final analysis, in *Lenin in October* Stalin is the worthy architect of the revolution. The film implies that Lenin is the visionary, while the implementation of the revolution depends on Stalin's strategic mind.⁴⁴ Spontaneous, talkative, sometimes angry and other times happy, and often careless about his safety, Lenin seems to have the passion and vision for the revolution but not the military ability needed for its realization. Romm's presentation of Lenin prompts the viewers to feel protective of him. The figure of Stalin, instead, is designed to arouse the viewers' respect and admiration. He is the loyal, disciplined comrade who is necessary for the success of the revolution. As such, although his actual filmic presence is brief, Stalin stands at the center of the film's narrative motivation.

The Great Glow

Stalin holds a longer role in *The Great Glow*, a production of Georgia (Stalin's birthplace), directed by Mikheil Chiaureli, who "among film directors (...) would become the major architect of the Stalin cult."⁴⁵ The film was made under the patronage of the leader of the Georgian Communist Party Lavrenti Beria, the future chief of Stalin's Secret Police.⁴⁶ Like that of *Lenin in October*, the script of *The Great Glow* underwent many changes before reaching an appropriate depiction of Stalin. In addition, as was most often the case, Stalin previewed the film with members of the Politburo. At the end, he gave his approval, saying, "I didn't know I was so charming. Good!"⁴⁷

⁴³ See, also, Goodwin 1993, 161.

⁴⁴ See, also, Petrone 2000, 163–164.

⁴⁵ Kenez 2001, 208.

⁴⁶ Devlin 2007, 159.

⁴⁷ See Devlin 2007, 160.

The Great Glow covers the period from the summer of 1917 until the night of October 25, when the blank shot from the *Aurora* signaled the start of the attack on the Winter Palace and the beginning of the revolution. Like *Lenin in October*, *The Great Glow* is characterized by the simplicity of the socialist realist aesthetic, and includes a double plot structure. The major plot line concerns the political and revolutionary activities leading to the uprising. The second plot line is a love story between two young people who meet at the front, the Georgian soldier Georgi (Spartak Bagashvili) and the Bolshevik girl Svetlana (Tamara Makarova), who as a Red Cross nurse secretly distributes the Bolshevik newspaper *Pravda* to the soldiers.

In the primary plot line, Stalin (Mikheil Gelovani) is again the man behind the revolution. He shields Lenin (Konstantin Müfke), both his life and his legacy. Stalin also has an equal say in the revolution. He first appears in the middle of this 80-minute film, in a scene that lasts from minute 36 through minute 41. We see him in the *Pravda* headquarters, which Svetlana, Georgi, and other soldiers visit. All important aspects of Stalin's crucial role are condensed into this scene. He is the guardian of Lenin's ideas, the bulwark of the armed revolution, and the correct ideologist who inspires the people. Specifically, when he enters the scene, an article by Lenin is about to be published in *Pravda*. Stalin immediately senses that a few words of the article have been cut off. He compares the forthcoming piece with Lenin's manuscript and is proven right: some of Lenin's words have been deleted. Stalin makes it clear to everyone that it is not their business to correct Lenin. "Until the Party gives me a different role in *Pravda*," he states, "I will not allow anyone to twist Lenin."

Stalin's protection of Lenin also concerns the Soviet leader's life. In this film, Lenin's life is at risk not because of the Provisional Government but because of some Bolsheviks. The film refers to an incident in 1917 when there was a disagreement in the Bolshevik Party over Lenin standing trial after the Provisional Government accused him of being a German agent. In the film, two party members want Lenin to stand trial, although this would endanger his life. Stalin intervenes, makes clear that Lenin's life cannot be put at risk, and cleverly leads the two party members in a direction different from the one that he and Lenin are about to take. The film dramatizes what the *Short Course* writes:

Kamenev, Rykov, Trotsky and others had held (...) that Lenin ought to appear before the counter-revolutionary court. Comrade Stalin was vigorously opposed to Lenin's appearing for trial. This was also the stand of the Sixth Congress, for it considered that it would be a lynching, not a trial. The congress had no doubt that the bourgeoisie wanted only one thing — the physical destruction of Lenin as the most dangerous enemy of the bourgeoisie.⁴⁸

Regarding his role as an ideologist in *The Great Glow*, in *Pravda's* headquarters, Stalin, like an accomplished, calm teacher addressing eager pupils, comprehen-

⁴⁸ A Commission... 1939, 198.

sively narrates Russia's fate after February 1917 and the need for the revolution <fig. 7>.⁴⁹ Stalin assumes a similar role toward the end of *The Great Glow*, when he gives a lengthy speech at the Party Congress <fig. 8>. In simple words and proverbs, he explains how Russia should proceed with an armed uprising without the help of Europe and give the power to the working proletariat and the poor peasantry. As he states, there is a “dogmatic Marxism” and a “creative, revolutionary Marxism,” the one that Bolsheviks now follow. To those who believe that violence incites violence, he replies, “The one who is afraid of the wolves, he better not go to the woods.” His speech, which takes about six minutes of filmic time, is constantly interrupted by applause; in addition to explaining Russia's way to the revolution, it offers a justification of the state violence which was taking place at the time of the film's creation.



Fig. 7



Fig. 8

As far as the armed revolution is concerned, in *The Great Glow* Lenin and Stalin have an equal say. When Lenin first appears in the film at minute 44, the two men sit next to one another. Lenin boldly voices his opinion, and the two men communicate through their glances. As if Lenin's equal, Stalin denounces their ideological opponents <fig. 9>.⁵⁰ While hiding at Lake Raslin, Lenin expresses his distrust of Kamenev and his group, and is confident that “under Stalin's passionate guidance, the Party Congress will meet its objective,” which it does. When the time for the revolution arrives, Stalin and Lenin complement one another, as they both give orders. The last spoken lines of the film belong to Stalin <fig. 10>. As soon as the shot from the *Aurora* brightens the dark sky, he predicts, “This is a great glow which is going to brighten the whole world.”

Although Stalin's supreme role on a political level is clear, in the film's second plot line concerning Georgi and Svetlana his role is indirectly suggested. At

⁴⁹ According to Pisch, a major archetype contributing to the Stalin cult was that of “the Teacher,” with Soviet propaganda referring to him as “teacher,” “great teacher” or “dear teacher” and emphasizing “his wisdom and ability to inspire and guide” (Pisch 2016, 46 and 246).

⁵⁰ After the mid-1930s, Soviet posters usually also portrayed Stalin as “Lenin's equal.” At times, Stalin “even appeared to be giving advice to Lenin” (Pisch 2016, 46).



Fig. 9



Fig. 10

first glance, it seems that Lenin alone helps the love affair reach a happy ending. Svetlana's mother does not want Georgi, a Georgian man, to become her son-in-law, so Lenin, followed by Stalin, visits the mother and changes her mind. On a deeper, symbolic level, though, the love between the two young people flourishes under Stalin's blessing. As mentioned earlier, Georgi and Svetlana meet at the front, where Svetlana distributes *Pravda*, whose chief editor is Stalin. At the front, Georgi, who is not yet a Bolshevik, hides a copy of *Pravda* underneath his uniform <fig. 11> and right away feels attracted to Svetlana. When she leaves, Georgi starts singing "Svetlana," another oblique reference to Stalin because Svetlana was the name of Stalin's first daughter.⁵¹ Soon, the two meet again unexpectedly. As Svetlana departs the front, two counterrevolutionaries attack her. Georgi, who happens to be there, saves her, inspiring her romantic interest in him. Once again Georgi is seen holding *Pravda* <fig. 12>, as if the newspaper brings him to the side of the Bolsheviks and into Svetlana's heart.



Fig. 11



Fig. 12

Later, it is vaguely explained why Svetlana has joined Georgi and the other soldiers on their way to Petrograd. An intertitle states that the "people's heart was

⁵¹ Georgi's nationality also pays tribute to Stalin, a Georgian. In addition, the name "Svetlana" alludes to the bright future since it derives from the Slavic word "svet," meaning "light."

inclined towards the truth, and the truth was in Petrograd. So, the military union sent delegates there.” Among the delegates, we see Svetlana, who is familiar with Petrograd, and Georgi. The real cause that brings Svetlana and Georgi together is ideological:⁵² Svetlana and Georgi must meet Stalin together so they can be instructed by his words and Georgi can become a true Bolshevik and be ready to relate to Svetlana.

Later, Svetlana will reappear with Stalin and Lenin, with no clear explanation apart from the fact that she has become a substitute daughter. Still later, when Stalin gives his lengthy speech to the Party Congress, the couple appears in the audience <fig. 13>, as the narration wants them to be inspired once more by Stalin and applaud him. Georgi and Svetlana seem to symbolize true Bolshevik love and partnership under Stalin. Near the end of the film, Georgi and Svetlana are among those to whom Stalin gives orders for the implementation of the revolution, something that brings the couple even closer. Thus, after Stalin’s god-like prophesy that *Aurora’s* glow will brighten the world, they join the revolution marching and singing <fig. 14>.



Fig. 13



Fig. 14

Conclusion

If *The Great Glow* and *Lenin in October* were shown on every anniversary of the Revolution until 1953, under destalinization new film narratives of October were needed. As Mira Liehm and Antonin Liehm explain, Soviet cinema was expected to present Lenin “as the sole leader” and to purge “the image of the Revolution from Stalin’s cult.”⁵³ Sergei Vasiliev (1900–1959), Romm’s assistant in *Lenin in October*, directed *V dni oktyabrya* [*In the Days of October*] (1958), the plot of which covers a period similar to *Lenin in October* and attempts to restore the truth about 1917 which Romm’s film had distorted. In Vasiliev’s film, Stalin is a loyal member of the Party, but one among others. Above all is Lenin, who presents and develops

⁵² For a similar function of loose compositional causality in the service of the Stalin cult in *Tractor Drivers*, see Mini 2016, 170–171.

⁵³ Liehm and Liehm 1977, 204.

the need and plan for the revolution. The film conforms to Soviet ideology under Khrushchev, which considered Lenin an unparalleled genius and which was to be fully elaborated in the 22nd Congress and the new Program of the Communist Party of 1962.⁵⁴

During the Thaw, the effort to correct the filmic narrative about 1917 from its mistakes under Stalin was most evident in the fate of the anniversary works of the 1930s. *The Great Glow*, which so heavily depends on Stalin's presence, was one of the few such Soviet films to be banned under Khrushchev.⁵⁵ *Lenin in October*, like other films in which Stalin plays a smaller part, was purged of references to him. Thus, *Lenin in October* appeared in a new version, in which only one verbal reference to Stalin remained. All other mentions of him were removed through the deletion of scenes in which he was present or by the superimposition of figures and objects over him when he was a silent character on screen.

In the reworked version of *Lenin in October*, produced during the Thaw, Lenin never meets privately with Stalin. Stalin does not protect Lenin and the revolution, nor does he stand to Lenin's right after Lenin receives power <fig. 15>. The whole ideological message of *Lenin in October* has thus been altered, affecting the viewers' perception of the film's major causal factor and political points. As this essay has shown, in the 1930s, in the original *Lenin in October*, a tightly structured film, and *The Great Glow*, with its occasional loose narrative motivation, the goals in both plot lines are achieved thanks to one man: Stalin. Soviet socialist realist cinema borrowed and revised the classical double plot structure and placed Stalin at the intersection of both plots as Lenin's savior, the planner of the revolution, the heir apparent to the Bolshevik throne, and a father figure inspiring and sanctioning Bolshevik love.



Fig. 15

Bibliography

- A Commission of the Central Committee of the C.P.S.U. (B) (επιμ.) 1939. *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks). Short course*. New York: International Publishers.
- Belodubrovskaya, M. 2014. Soviet Hollywood: The Culture Industry that Wasn't. *Cinema Journal* 53.3: 100–122.

⁵⁴ Mini 2017, 184.

⁵⁵ Bulgakowa 2013, 451.

- _____, 2017a. *Not According to Plan: Filmmaking under Stalin*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- _____, 2017b. Plotlessness: Soviet Cinema, Socialist Realism, and Nonclassical Storytelling. *Film History* 29.3: 169–192.
- Bohlinger, V. 2011. Engrossing? Exciting! Incomprehensible? Boring! Audience Survey Responses to Eisenstein's *October*. *Studies in Russian and Soviet Cinema* 5.1: 5–27.
- Bordwell, D. 1990. *Narration in the Fiction Film*. London: Routledge.
- _____, 1991. Classical Hollywood Style, 1917–60. Στο: D. Bordwell, J. Staiger, & K. Thompson, *The Classical Hollywood Cinema: Film Style and Mode of Production to 1960*. London: Routledge, 1–84.
- _____, 1993. *The Cinema of Eisenstein*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____, 2001. Eisenstein, Socialist Realism and the Charms of *Mizanstsen*. Στο: A. LaValley & B. P. Scherr (επιμ.), *Eisenstein at 100: A Reconsideration*. New Brunswick: Rutgers University Press, 13–37.
- Brik, O. 1988. The *Lefring*: Comrades! A clash of views! [*Novyi Lef*, 1928]. Στο: R. Taylor & I. Christie (επιμ.), *The Film Factory: Russian and Soviet Cinema in Documents 1896–1939*. New York/London: Routledge, 225–232.
- Bulgakowa, O. 2013. Cine-Weathers: Soviet Thaw Cinema in the International Context. Στο: D. Kozlov & E. Gilburd (επιμ.), *The Thaw: Soviet Society and Culture during the 1950s and 1960s*. Toronto/Buffalo/London: Toronto University Press, 436–481.
- Corney, F. C. 2004. *Telling October: Memory and the Making of the Bolshevik Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Devlin, J. 2007. Recreating 'History' on Film: Stalin and the Russian Revolution in Feature Film, 1937–39. *Media History* 13: 149–168.
- Dobrenko, E. 2008. *Stalinist Cinema and the Production of History: Museum of the Revolution*, μτφρ. S. Young. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eisenstein, S. M. 1988. *Selected Works, 1: Writings, 1922–34*, επιμ. – μτφρ. R. Taylor. London: British Film Institute & Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Gill, G. J. 1988. Ideology and System-Building: The Experience under Lenin and Stalin. Στο: S. White & A. Pravda (επιμ.), *Ideology and Soviet Politics*. Basingstoke: Macmillan, 59–82.
- Goodwin, J. 1993. *Eisenstein, History and Cinema*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kenez, P. 2001. *Cinema and Soviet Society from the Revolution to the Death of Stalin*. London/New York: I. B. Tauris.
- Kepley, V. Jr. 1995. Pudovkin and the Continuity Style: Problems of Space and Narration. *Discourse* 17.3: 85–100.
- _____, 1996. The First Perestroika: Soviet Cinema under the First Five-Year Plan. *Cinema Journal* 35.4: 31–53.
- _____, 2003. *The End of St. Petersburg: The Film Companion*, 10. London/New York: I. B. Tauris.
- Khersonskii, K. 1981. [*Konets Sankt-Peterburga*] [*Kino-front*, 1928]. Στο: J.-L. Passek (επιμ.), *Le cinéma Russe et Soviétique*. Paris: L'Équerre / Centre Georges Pompidou, 135.
- Leyda, J. 1973. *Kino: A History of the Russian and Soviet Film*. Princeton: Princeton University Press.
- Liehm, M. & Liehm, A. J. 1977. *The Most Important Art: Soviet and East European Film after 1945*. Berkeley: University of California Press.

- Miller, J. 2010. *Soviet Cinema: Politics and Persuasion under Stalin*. London/New York: I. B. Tauris.
- Mini, P. 2002. *Pudovkin's Cinema of the 1920s* (Ph.D. Dissertation). Madison: Department of Communication Arts, University of Wisconsin – Madison.
- _____, 2016. Striving for the Maximum Appeal: Ideology and Propaganda in the Soviet Cinema of the 1920s and 1930s. Στο: Y. Tzioumakis & C. Molloy (επιμ.), *The Routledge Companion to Cinema and Politics*. London/New York: Routledge, 161–174.
- _____, 2017. I Oktovriani epanastasi ston sovietiko kinimatographo [The October Revolution in Soviet Cinema]. *Ta Istorika* 66: 165–185.
- Petrone, K. 2000. *Life Has Become More Joyous, Comrades: Celebrations in the Time of Stalin*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Piotrovsky, A. 1988. October Must be Re-edited! [*Zhizn' iskusstva*, 1928]. Στο: R. Taylor & I. Christie (επιμ.), *The Film Factory: Russian and Soviet Cinema in Documents 1896–1939*. London/New York: Routledge, 216–217.
- Pisch, A. 2016. *The Personality Cult of Stalin in Soviet Posters, 1929–1953: Archetypes, Inventions and Fabrications*. Acton, Canberra: ANU Press.
- Rokotov, T. 1988. Why is October Difficult? [*Zhizn' iskusstva*, 1928]. Στο: R. Taylor & I. Christie (επιμ.), *The Film Factory: Russian and Soviet Cinema in Documents 1896–1939*. London/New York: Routledge, 219–220.
- Ropars-Wuilleumier, M.-C. 1976. L'ouverture d'Octobre, ou les conditions théoriques de la Révolution. Στο: P. Sorlin & M.-C. Ropars-Wuilleumier, *Octobre: écriture et idéologie*. Paris: Albatros, 27–66.
- Taylor, R. 1983. A 'Cinema for the Millions': Soviet Socialist Realism and the Problem of Film Comedy. *Journal of Contemporary History* 18.3: 439–461.
- _____, 1999. Singing on the Steppes for Stalin: Ivan Pyřev and the Kolkhoz Musical in Soviet Cinema. *Slavic Review* 58.1: 143–159.
- _____, 2007. The Stalinist Musical. Στο: J. Chapman, M. Glancy, & S. Harper (επιμ.), *The New Film History: Sources, Methods, Approaches*. New York: Palgrave, 137–151.
- _____, 2011. Red Stars, Positive Heroes and Personality Cults. Στο: R. Taylor & D. Spring (επιμ.), *Stalinism and Soviet cinema*. New York: Routledge, 69–89.
- Taylor, R. & Christie, I. (επιμ.) 1988. *The Film Factory: Russian and Soviet Cinema in Documents 1896–1939*. London/New York: Routledge.
- Thompson, K. 1999. *Storytelling in the New Hollywood: Understanding Classical Narrative Technique*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tumarkin, N. 1983. *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- V., N. 1927. Kino: Oktiabr'skie kartiny Mezhrabpom-Rus'. *Trud* (3 November), 6.
- Youngblood, D. 1991. *Soviet Cinema in the Silent Era, 1918–1935*. Austin: University of Texas Press.

Panayiota Mini
Associate Professor
Department of Philology
Division of Theater-Cinema Studies and Musicology
University of Crete
mini@uoc.gr

Οι απαρχές της θεωρίας του ελληνικού φασισμού

Φιλήμων Παιονίδης

*Abstract*_ Filimon Peonidis | On the Origins of Greek Fascist Theory

Based on Griffin's assumption that fascism is "a palingenetic form of populist ultranationalism", we critically study a series of theoretical essays published mainly in the pro Metaxas dictatorship journal *To Neon Kratos* (1937–1941) by a group of young and aspiring law professors. In particular, we focus on the work of D. S. Vezanis, E. G. Kyriacopoulos, G. Mantzoufas, and N. D. Koumaros, who all took great pains at offering ideological support to the above mentioned regime. We maintain that the poorly argued and incomplete but unquestionably collectivist, anti-liberal and anti-democratic theory that emerges from their writings not only can be correctly characterized as fascist in Griffin's terms but it also condones – by giving absolute normative priority to the interests of the nation-state as conceived by autarchic rulers – all the atrocities perpetrated by the Axis during War World II. In our view, this group of intellectuals is mainly responsible for laying the theoretical foundations of Greek fascism.

ΣΕ ΑΝΤΙΘΕΣΗ με άλλες ευρωπαϊκές χώρες, οι εγχώριες ιδέες που καταλαμβάνουν το υπερδεξιό άκρο του πολιτικού φάσματος κατά τον 20ό αιώνα δεν έχουν ακόμα μελετηθεί ενδελεχώς από τη σκοπιά της πολιτικής θεωρίας, παρά τις αξιόλογες προσπάθειες που καταβάλλονται τα τελευταία χρόνια. Η κατάσταση επιβαρύνεται και από το γεγονός ότι ένα σημαντικό τμήμα των τρεχουσών σχετικών δημοσιεύσεων προέρχεται από δογματικούς ομοϊδεάτες και συνοδοιπόρους, οι οποίοι προπαγανδίζουν και ωραιοποιούν κάποια εκδοχή αυτών των ιδεών σε μια προσπάθεια να εύρουν εύηχοα ώτα. Αντιδρώντας σε όλα αυτά θα επιχειρήσουμε σε αυτό το κείμενο να ανασυγκροτήσουμε κριτικά και να ανατάμουμε μια αρχετυπική ελληνική φασιστική πολιτική θεωρία που διαμορφώνεται την περίοδο της δικτατορίας της 4ης Αυγούστου.¹ Τα ερωτήματα στα οποία θα επικεντρωθού-

¹ Η συγγραφή μιας ευρύτερης μελέτης για την επίδραση και την πρόσληψη του ιταλικού φασισμού, του εθνικοσοσιαλισμού και των δορυφόρων τους στην Ελλάδα του μεσοπολέμου φαίνεται να είναι ένα ιδιαίτερα απαιτητικό έργο. Εκτός από τη μελέτη των φασιστικών στοιχείων, της γενικότερης πολιτικής και της ιδεολογίας του μεταξικού καθεστώτος θα έπρεπε να συμπεριλάβει κανείς, μεταξύ πολλών άλλων, την πρόωρη και ατελή αξιοποίηση ιταλικών φασιστικών ιδεών από υποστηρικτές του Δημητρίου Γούναρη την περίοδο 1921–1922 (Μαρκέτος 2006), τις θέσεις πρωταγωνιστών της πολιτικής ζωής αλλά και λιγότερο σημαντικών προσώπων που προσπαθούσαν ποικιλοτρόπως να ασκήσουν κάποια επιρροή στα δημόσια πράγματα, τις αποτυχημένες προσπάθειες πολιτικών οργανώσεων ελάσσονος εμβέλειας (*Εθνική Ένωσις Ελλάδος, Εθνικοσοσιαλιστικόν Κόμμα της Ελλάδος, Οργάνωσις Ελλήνων Εθνικιστών* κ.ά.) να λειτουργήσουν σύμφωνα με φασιστικά και εθνικοσοσιαλιστικά πρότυπα, τη στάση συγκεκριμένων εφημερίδων και περιοδικών εκδόσεων καθώς και συγκεκριμένων αρθρογράφων τους,

με αφορούν τις βασικές θέσεις και τα επιχειρήματα που τη συγκροτούν, καθώς και τους λόγους που έχουμε για να τη χαρακτηρίσουμε φασιστική.

I. Ένας λειτουργικός ορισμός του φασισμού

Ο φασισμός ως ευρύτερο πολιτικό φαινόμενο και ιδεολογία συμπληρώνει έναν αιώνα ζωής. Αυτό το χρονικό διάστημα επαρκεί για να έχουμε μια ευρεία και σφαιρική κατανόησή του, η οποία πλέον δεν περιορίζεται στο τι συνέβη στην ήπειρό μας κατά τον μεσοπόλεμο και την παγκόσμια σύρραξη που ακολούθησε. Είναι πρόδηλο ότι υπάρχουν διαφορετικές και αντιμαχόμενες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του φασισμού, ενώ δεν υπάρχει ομοφωνία ακόμα και ως προς τα στοιχεία που θα πρέπει να περιλαμβάνει ένας ορισμός ή μια δεσπόζουσα περιγραφή του (Gentile 2004· Paxton 2009). Θα δεχτούμε, ωστόσο, για τους σκοπούς του παρόντος τον πρόσφατο και συμπεριληπτικό ορισμό ενός κορυφαίου μελετητή του φασιστικού φαινομένου, του Roger Griffin:

Ο φασισμός αποτελεί μια κατηγορία πολιτικής ιδεολογίας με πολλές παραλλαγές, στον μυθικό πυρήνα του οποίου βρίσκεται μια αναγεννητική μορφή λαϊκιστικού υπερεθνικισμού (Griffin 2018, κεφ. 3).²

Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό η βασική κατηγορία του φασισμού ως πολιτικής ιδεολογίας, ο πυρήνας του θα λέγαμε, είναι η πίστη σε μια ιδεατή οντότητα, το «υπερέθνος» (ultra-nation), η οποία λειτουργεί ως υπέρτατο πρότυπο και γνώμονας για ένα συγκεκριμένο ιστορικό έθνος. Η συνειδητοποίηση της μορφής και της αυταξίας του «υπερέθνους» οδηγεί στη διαπίστωση ότι το έθνος εδώ και τώρα βιώνει μια έντονη κρίση και ακολουθεί μια πορεία που οδηγεί στον εκφυλισμό, την παρακμή και την αποσύνθεσή του, εξαιτίας της φθοροποιού επίδρασης δια-

όπως ο Νίκος Καζαντζάκης και ο Νικόλαος Λούβαρις, τις κινήσεις των ιταλικών και γερμανικών μορφωτικών ιδρυμάτων που έδρευαν στη χώρα μας, τη διαμεσολάβηση Ελλήνων συνεργατών των Ναζί, όπως η Σίτσα Καραϊσκάκη (1897–1983), τον ρόλο συγκεκριμένων πανεπιστημιακών καθηγητών στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη, την κυκλοφορία μεταφράσεων φασιστών και εθνικοσοσιαλιστών συγγραφέων όπως του Otto Dietrich (Μπογιατζής 2014), τις δημοσιεύσεις προπαγανδιστικών δοκιμών από Έλληνες συγγραφείς όπως το *Συντεχνιακόν κράτος: Ως πολιτικό δόγμα και ως συντεχνιακή οργάνωσις* (1937) του Αριστείδη Βεκιαρέλη, τις πολυεπίπεδες σχέσεις που είχε η Ελλάδα με τις εν λόγω χώρες, και φυσικά την αντίδραση στη φασιστική απειλή, όπως αυτή εκφράστηκε είτε με την ίδρυση οργανώσεων, όπως η *Ένωσις υπέρ των ελευθεριών του ανθρώπου και του πολίτου* (1936), είτε με επικριτικές δημοσιεύσεις όπως αυτές του Καλλιόβα (1929) και του Γληνού (1938), είτε με τη μετάφραση αντιφασιστικών έργων (Νίττι 1927).

² Θεωρούμε ότι, σε αντίθεση με περιοριστικές προσεγγίσεις που αντιμετωπίζουν τον φασισμό ως επακόλουθμα συγκεκριμένων οικονομικών εξελίξεων, ο ορισμός αυτός είναι ευρύτερος και διαθέτει το πλεονέκτημα ότι τον αντιλαμβάνεται πρωτογενώς ως ένα *κατεξοχήν* πολιτικό φαινόμενο. Πρβλ. και τον ορισμό του Payne (2000, 36–37) που υιοθετεί τον ορισμό του Griffin αλλά προσθέτει και άλλα στοιχεία, όπως την εξάρτηση από μια βιταλιστική φιλοσοφία, η οποία, ωστόσο, αφορά κατά κύριο λόγο τον εθνικοσοσιαλισμό και τον ιταλικό φασισμό.

φόρων παραγόντων, με αποτέλεσμα να τίθεται εν κινδύνω όχι μόνο η ευημερία αλλά και η επιβίωσή του. Γι' αυτόν τον λόγο απαιτείται άμεση, βίαιη, ανενδοίαστη και αποφασιστική δράση από ηγετικές προσωπικότητες, η οποία μπορεί να ποικίλει κατά περίπτωση, προκειμένου να αναγεννηθεί το έθνος και να εισέλθει σε μια καινούργια φάση προς όφελος βέβαια της ολότητας του λαού που το αποτελεί. Ο Griffin θα σπύσει να επισημάνει προς αποφυγήν παρανοήσεων ότι κατά τη μελέτη του φασιστικού φαινομένου δεν ισχύει το ρητό «Tout comprendre, c'est tout pardonner». Οι επιπτώσεις του φασιστικού κινήματος υπήρξαν τόσο ολέθριες για την ανθρωπότητα, ώστε είναι κανονιστικά ανεπίτρεπτο να διαχωρίζουμε την περιγραφή και την κατανόησή του από την ηθική απαξίωσή του. Θα λέγαμε ότι σε αυτή την περίπτωση το πλέον κατάλληλο ρητό, σε τελική ανάλυση, θα ήταν το «Tout comprendre, c'est tout condamner».

II. Οι πρωτεργάτες της θεωρίας του ελληνικού φασισμού

Μετά από αυτές τις αναγκαίες διευκρινίσεις θα επικεντρωθούμε σε μια ομάδα από Έλληνες νομικούς και ακαδημαϊκούς και θα προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε κριτικά τη βασική δομή της πολιτικής θεωρίας που φαίνεται έστω και ατελώς να διαμορφώνουν, όπως αυτή προκύπτει από τα ίδια τα κείμενά τους και όχι από τα λεγόμενα φίλων και αντιπάλων.³ Παράλληλα, το ερώτημα για το εάν αυτή η θεωρία είναι φασιστική ή όχι θα επιχειρηθεί τώρα να απαντηθεί με κριτήριο τη συμφωνία της με τον προαναφερθέντα ορισμό. Συγκεκριμένα, θα μας απασχολήσουν:

- Ο Δημήτριος Σ. Βεζανής (1904–1968), Καθηγητής Γενικής Πολιτειολογίας και Συνταγματικού Δικαίου στην Πάντειο Ανωτάτη Σχολή Πολιτικών Επιστημών.
- Ο Ηλίας Γ. Κυριακόπουλος (1903–1976), ο οποίος διετέλεσε Καθηγητής Δημοσίου Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και Υπουργός Δικαιοσύνης της δικτατορίας της 21ης Απριλίου από το 1968 έως το 1970. Και
- Ο Γεώργιος Μαντζούφας (1908–1992) που υπήρξε Καθηγητής Αστικού Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και στην ΑΣΟΕΕ (1940–1968), καθώς και γαμπρός του Ιωάννη Μεταξά.

³ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η πολιτική θεωρία απέβλεπε στο να προσφέρει μια δικαιολόγηση του μεταξικού καθεστώτος αλλά δεν θα ταυτίζεται ούτε με την επίσημη ιδεολογία του ούτε με τις επιτυχημένες ή αποτυχημένες προσπάθειες του δικτάτορα και των συνεργατών του να υλοποιήσουν αυτή την ιδεολογία. Οι συγγραφείς που θα εξετάσουμε, κατά τη γνώμη μας, δίνουν συχνά την αίσθηση ότι εκφράζουν μια σειρά αδιαμφισβήτητων αληθειών που πρέπει να διέπουν την πολιτική πράξη και την οργάνωση της πολιτείας εν γένει και τις οποίες ενστερνίζεται η τότε κυβέρνηση. Για την ιδεολογία και την προπαγάνδα της 4ης Αυγούστου εκτός από τα γραπτά του ίδιου του Μεταξά, βλ. ενδεικτικά Υφυπουργείον Τύπου και Τουρισμού 1940, Αλιβιζάτος 1986, κεφάλαιο δεύτερο, Νούτσος 1986, Λιναρδάτος 1988, 83–110, Petrakis 2006, Σαράντης 2009, και Πλουμίδης 2016, 53–85. Για το επίμαχο ζήτημα εάν η δικτατορία του Μεταξά μπορεί να χαρακτηριστεί φασιστική ή όχι, το οποίο, ωστόσο, εδώ δεν θα μας απασχολήσει, βλ. χαρακτηριστικά Kallis 2010.

Σε αυτούς θα πρέπει να προσθέσουμε, αν και έχει μικρότερο σχετικό έργο,⁴ τον Νικόλαο Δ. Κούμαρο (1905–1992), ο οποίος διετέλεσε Έκτακτος Καθηγητής Φιλοσοφίας του Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και το 1939 με παρέμβαση του καθεστώτος διορίστηκε Εντεταλμένος Επικουρικός Καθηγητής και εν τέλει Καθηγητής Γενικής Πολιτειολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (Λιναρδάτος 1988, 147–148).

Όλοι τους την εποχή αυτή είναι νέοι φερέλπιδες επιστήμονες, με σπουδές στη Γερμανία και στη Γαλλία, με πανεπιστημιακή σταδιοδρομία και με πρότερο έργο,⁵ ενώ συνδέονται με το καθεστώς της 4ης Αυγούστου του οποίου αναδεικνύονται οι ιδεολογικοί ταγοί, κυρίως μέσω της αρθρογραφίας τους στο πλέον προσφιλές και έμπιστο περιοδικό του, το *Νέον Κράτος* (1937–1941),⁶ αλλά και της γενικότερης συγγραφικής δραστηριότητάς τους. Ορισμένοι από αυτούς, όπως ο Κυριακόπουλος, θα αναιρέσουν προηγούμενες αντιφασιστικές τοποθετήσεις τους,⁷ ενώ άλλοι, όπως ο Βεζανής, θα έχουν μια ιδεολογικά σχετικά συνεπή πορεία.⁸ Περι-

⁴ Ο Κούμαρος είχε προηγουμένως δημοσιεύσει μια πραγματεία για την ιστορία του κοινωνικού συμβολαίου μέχρι την εποχή του μεσοπολέμου, στην οποία μιλούσε θετικά για τη δημοκρατική αρχή *vox populi vox Dei* και δήλωνε ότι δεν θα τον απασχολήσει το ζήτημα εάν τα δικτατορικά καθεστώτα της εποχής του είναι συμβατά ή όχι με τη δημοκρατία (1936, 124–125).

⁵ Για μια συζήτηση των συνταγματικών και πολιτειακών απόψεων του Βεζανή, του Κυριακόπουλου και του Μαντζούφα πριν τη σύμπραξή τους με το καθεστώς Μεταξά, βλ. Πάσχος 1991, κεφάλαιο έβδομο.

⁶ Το *Νέον Κράτος* διευθυνόταν από τον λόγιο και βιογράφο του Δημητρίου Γούναρη, Άριστο Καμπάνη (1883–1956), ενώ οι Μαντζούφας και Κούμαρος αποτελούσαν την επιτροπή σύνταξης. Δεν αποτελούσε τυπικά κρατική έκδοση, καθώς εκδιδόταν από έναν ιδιώτη, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ως η ιδεολογική και πολιτισμική «βιτρίνα» του καθεστώτος. Ωστόσο, παρά τις διευρυμένες διαφωτιστικές φιλοδοξίες του, όπως σημειώνει ο Κόκκινος (1985, 26), για μια σειρά λόγων κατέληξε να «θηρεύει το κοινό του ανάμεσα σ' ένα σχετικά εκλεπτυσμένο κοινό, το κοινό των λογοτεχνικών περιοδικών της εποχής». Στη σχετική μονογραφία του Ανδρειωμένου (2010) μπορεί να βρει κανείς μια αναλυτική παρουσίαση των περιεχομένων, της θεματολογίας και των διαφορετικού προσανατολισμού συγγραφέων που φιλοξένησε. Για να διαπιστώσουμε την υπόληψη που απολάμβανε το *Νέον Κράτος* από τους κρατούντες μπορούμε να το αντιπαραβάλλουμε με ένα άλλο περιοδικό, ανάλογο περιεχομένου και στόχευσης, την *Νέα Πολιτική* (Β' περίοδος 1937–1940) που εξέδιδε ο Καθηγητής Πολιτικής Οικονομίας στην ΑΣΟΕΕ Ιωάννης Τουρνάκης (1892–1941). Η ιστορική έρευνα (Πάπαρη 2017, 321–322) έχει δείξει ότι η Ειδική Ασφάλεια παρακολουθούσε συστηματικά τον Τουρνάκη και τον κύκλο του, καθώς υπήρχαν υπόνοιες ότι φιλοδοξούσε να διαδεχτεί τον «κ. Πρόεδρον της Κυβερνήσεως και Αρχηγόν του Νέου Κράτους».

⁷ Ο Κυριακόπουλος (1927, 62–63) είχε υποστηρίξει ότι η κρίση της δεκαετίας που ακολούθησε τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο υπήρξε αποτέλεσμα της ανικανότητας των παραδοσιακών πολιτικών να αντιληφθούν τα καινούργια δεδομένα της κατάστασης που προέκυψε. Αυτή η αδυναμία συνέβαλε στην εμφάνιση των στρατιωτικών και φασιστικών δικτατοριών, τις οποίες καταδικάζει αποκάλυπτα για τα μέσα που μετέρχονται προκειμένου να προωθήσουν τους στόχους τους. Εκείνο στο οποίο προσέβλεπε ήταν μια ευρωπαϊκή ένωση κρατών, η οποία θα δημιουργηθεί με ειρηνικά μέσα από αποφασισμένους και εμπνευσμένους πολιτικούς που θα εσβένονται «τας κοινωνικάς και ατομικάς ιδέας και αρχάς». Πρβλ. και Πάσχος 1991, 287–288.

⁸ Ο Βεζανής (1926, 189) από νωρίς προέβαλλε ως υπέρτατη αξία της ελληνικής πολιτικής

οριζόμαστε σε κείμενά τους της περιόδου 1936–1945, καθώς μετά το τέλος του πολέμου οι εντελώς διαφορετικές κοινωνικοπολιτικές συνθήκες επηρεάζουν τη συγγραφική πορεία και τις προτεραιότητες των περισσοτέρων.

III. Οι βασικές θέσεις τους

1. Υπερεθνικισμός

– Το έθνος εκλαμβάνεται ως η υπέρτατη ηθικοπολιτική συλλογική αξία στην οποία κάθε ατομική αξία και επιδίωξη πρέπει να υποτάσσεται.

Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται να υιοθετούν γενικά αποδεκτούς για την εποχή τους ορισμούς της έννοιας του έθνους:⁹

Έθνος είναι ομάδα ατόμων «συνδεομένων μεταξύ των εις το διηνεκές, διά κοινών γνωρισμάτων και ψυχικής ταυτότητος» (Μαντζούφας 1939α, 1950).

Έθνος είναι «σύνολον ανθρώπων συνδεομένων μεταξύ των διά κοινών δεσμών γλώσσης, θρησκείας, αισθήματος, εχόντων (κοινήν ιστορίαν) και κοινάς παραδόσεις και κοινήν ιστορικήν αποστολήν» (Βεζανής 2017, 35).

Έθνος είναι «η πεποίθησις του λαού ολοκλήρου ότι αποτελεί, ότι θέλει να αποτελέ η ενότητα, όπως την διεμόρφωσαν αι κοιναί τύχαι εις το παρελθόν και διατηρούσιν η κοινότης των ιδανικών κατά το παρόν και η ταυτότης των πόθων και των ελπίδων ως προς το μέλλον» (Κυριακόπουλος 1939β, 346).

Στους ορισμούς αυτούς συνδυάζονται αντικειμενικά και βουλητικά στοιχεία, ενώ το έθνος είναι μια οντότητα που υπερβαίνει τα παρόντα μέλη του, καθώς περιλαμβάνει τις παρελθοντικές και τις μέλλουσες γενεές.¹⁰ Δεν φαίνεται να συντάσσονται με κάποια απροκάλυπτα επιθετική και επεκτατική εκδοχή του εθνικισμού, καθώς φρονούν ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ των εθνών γίνεται μόνο με πολιτιστικούς και ηθικούς όρους (Μαντζούφας 1939β, 238).¹¹ Επίσης, δεν φαίνεται να υιοθετούν κά-

«τον εθνικισμόν με όργανα εμάς», ενώ στα τέλη της δεκαετίας του είκοσι συντάχθηκε με τον αντικομμουνιστικό *Εθνικό Παμφοιτητικό Σύλλογο*.

⁹ Για τη γενικότερη συζήτηση περί έθνους και εθνικισμού κατά το μεσοπόλεμο, βλ. ενδεικτικά Τζιόβας 1989 και Ξιφάρας 1995.

¹⁰ Ο συντηρητικός Ιρλανδός στοχαστής Edmund Burke θα κάνει λόγο ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα για την κοινωνία ως ένα συνεταιρισμό «ανάμεσα στους ζωντανούς, στους νεκρούς και σε αυτούς που πρόκειται να γεννηθούν» (2010, 142).

¹¹ Αντιλαμβανόμαστε βέβαια ότι για τους συγγραφείς που εξετάζουμε η υιοθέτηση ενός επιθετικού εθνικισμού δεν συνέφερε σε μια ανίσχυρη χώρα, όπως η Ελλάδα, η οποία, μετά τη μικρασιατική καταστροφή, είχε απαλλαγεί αναγκαστικά και με ιδιαίτερα επώδυνο τρόπο από τα αλυτρωτικά και μεγαλοϊδεατικά οράματά της. Πρβλ. Τζιόβας 1989, 141. Ο ενστερνισμός γερμανικών διακηρύξεων περί ζωτικού χώρου (Brayard & Wirsching 2021, 733–755) ή ιταλικών αντιλήψεων περί «της επέκτασης του έθνους ως ουσιαστικής εκδήλωσης της ζωτικότητάς του»

ποια εθνοφυλετική ή βιολογική αντίληψη περί έθνους ή έστω αυτή δεν προβάλλεται ιδιαίτερα, με εξαίρεση τον Μαντζούφα που φαίνεται να ταυτίζει το έθνος με τη φυλή. Σημειωτέον ότι ο Βεζανής (2017, 96–97) στη βιβλιοκρισία που έγραψε για τον *Αγώνα* του Χίτλερ θα απορρίψει με βιολογικούς όρους, και αυτό είναι ενδιαφέρον, τις αντιλήψεις του τελευταίου περί ανωτερότητας της Αρίας φυλής.

Το έθνος τώρα, ή η ιδέα του για να είμαστε ακριβείς, παρουσιάζεται πρωταρχικά ως ηθική και πνευματική αξία, η οποία πραγματώνεται ιστορικά:

Η έννοια του έθνους είναι ηθική (Μαντζούφας 1939α, 1450).

Πιστεύομεν πρώτον εις αιωνίαν αξίαν της ιδέας του έθνους (Βεζανής 2017, 36).

Ωστόσο, στη συνέχεια σπεύδουν να διευκρινίσουν ότι το έθνος είναι μια συλλογική ηθική αξία, η οποία αντίκειται σε μια ατομοκεντρική ηθική που δίνει το πρωτείο στην εγγενή και αναπαλλοτρίωτη αξία κάθε ατόμου ως ξεχωριστής οντότητας και σκοπού καθεαυτού. Αυτή, η ανθρωποκεντρική ηθική, έχει πλέον παρακμάσει και απαξιωθεί, ώστε να μην μπορεί να αποτελεί επιθυμητό πολιτικό στόχο. Αντίθετα, η ιδέα του έθνους συνιστά ύψιστο πολιτικό ιδεώδες και «ο πολιτικός δημιουργός ο οποίος βαδίζει με το μέτωπον υψηλά και με βαρύν και ακατάσχετον βηματισμόν προς την πραγμάτωσιν των ανωτέρων πολιτικών σκοπών, δεν δύναται να κατηγορηθή αν κατά την κοπιώδη και φωτοβόλον πορείαν του ηγνήθησεν ίσως την κοινήν οδόν της ηθικής, ή παραμέρισε και ατομικάς υπάρξεις ακόμη» (Βεζανής 1938, 14).

Έτσι, εφόσον το έθνος ανάγεται σε υπέρτατη ηθικοπολιτική αξία, η αξία του ατόμου καθίσταται εξαρτημένη και παράγωγη:

Η ευτυχία της εθνικής ολότητας είναι τι το απόλυτον και δέον να επιδιώκεται τη συνδρομή όλων, εν ανάγκη δε και ανεξαρτήτως της ευτυχίας εκάστου μέλους του συνόλου. Διότι το άτομον δεν έχει καθ' εαυτόν αξίαν, αλλά την λαμβάνει εκ της θέσεως, την οποίαν έχει εν τη ολότητι (Κυριακόπουλος 1939β, 350).

Από αυτό συνάγεται ότι σε περιπτώσεις αξιακών συγκρούσεων η αξία του έθνους ως ολότητας κατисχύει κάθε ατομικής αξίας (λ.χ. των ατομικών δικαιωμάτων), όπως καθιστά απολύτως σαφές ο Βεζανής:

Κάθε ατομικό συμφέρον και δικαίωμα, το οποίον προσκρούει ή δεν εξυπηρετεί θετικώς το σύνολον, δεν έχει λόγο υπάρξεως και πρέπει να καταργηται (Βεζανής 2017 [1940], 26). [Η υπογράμμιση δική μας]

Αυτό σημαίνει ότι η ενασχόληση με προσωπικούς στόχους, σχέδια και επιδιώξεις που μπορεί όχι μόνο να βλάπτουν αλλά και να μην ωφελούν το σύνολο δεν είναι επιτρεπτή και θα πρέπει να καταστέλλεται. Οτιδήποτε πράττει κανείς, ακόμα και

(Mussolini 1933, 356) στη συγκεκριμένη συγκυρία θα έβλαπταν τις επιδιώξεις αυτής της ομάδας περισσότερο απ' ό,τι θα τις ωφελούσαν.

η πλέον ασήμαντη ενέργειά του, επιβάλλεται να λειτουργεί υπέρ της «εθνικής ολότητας».

Η απόλυτη ηθικοπολιτική προτεραιότητα που αποδίδεται στο έθνος δεν γίνεται να αφήσει ανεπηρέαστο και το δίκαιο. Ο Μαντζούφας θα υποστηρίξει ότι «οι κανόνες του δικαίου δεν στηρίζονται επάνω εις μεταφυσικές αντιλήψεις, αλλά προέρχονται εκ της ανάγκης της εξυπηρέτησεως του συμφέροντος του έθνους» (1939β, 239, 258). Κατά συνέπεια, «η πίστις εις το έθνος και η συνειδήσις περί του γενικωτέρου συμφέροντος του Έθνους, ... θα αποτελή την στάθμην και τον γνώμονα διά την ανεύρεσιν και την απονομήν του Δικαίου» (1939α, 1461).

Όταν, όμως, ο Κούμαρος με τον Μαντζούφα θέτουν το ερώτημα ποιος και για ποιον λόγο δύναται να συλλάβει το πραγματικό εθνικό συμφέρον, αδυνατούν να αποφύγουν «τας μεταφυσικές αντιλήψεις». Η επιχειρηματολογία τους εκκινεί με τη διαπίστωση ότι μόνο οι λίγοι είναι ικανοί να γνωρίσουν το εθνικό συμφέρον.

Είναι ιστορικώς εξακριβωμένον, ότι την αληθή εθνικήν θέλησιν εξέφρασαν κατ' εποχάς μεμονωμένα άτομα. Τα άτομα ταύτα υπήρξαν οι πρωτοπόροι, τους οποίους ηκολούθησαν εν αρχή ολίγοι, μετέπειτα δε πολλοί. [...] Ούτοι υπήρξαν οι μύσται και οι πρωτοπόροι των ιδεών (Κούμαρος & Μαντζούφας 1938, 798).

Τα άτομα αυτά στην Ελλάδα της 4ης Αυγούστου είναι ο Ιωάννης Μεταξάς και οι συν αυτώ. Γιατί όμως; «Ποίος έδωσεν εις την Κυβέρνησιν το δικαίωμα να εκφράση την εθνικήν θέλησιν;» θα αναρωτηθούν. Η απάντηση είναι ότι, όπως στην Παλαιά Διαθήκη εμφανίζονταν σε δυσμενείς περιστάσεις για να οδηγήσουν τον λαό στον δρόμο του Θεού οι κριτές του Ισραήλ, οι οποίοι δεν ήταν ούτε αιρετοί ούτε κληρονομικοί, έτσι και στη χώρα μας «έπρεπε να εμφανισθή ένας κριτής και ουδείς δύναται να του αμφισβητήση τους τίτλους» (στο ίδιο, 803–804). Κατά συνέπεια σε τελική ανάλυση η μόνη *επιστημολογική* δικαιολόγηση που μπορεί να δοθεί για την κατάληψη της εξουσίας από τον Μεταξά είναι ότι είναι φορέας μιας ενδεχομένως θεόπνευστης γνώσης ή έστω απόλυτης αυθεντίας στην οποία θα πρέπει να πιστέψουμε και να υποταχθούμε. Το ανορθολογικό και μυστικιστικό στοιχείο του φασισμού εμφανίζεται εδώ σε όλη του τη μεγαλοπρέπεια.¹²

– *Το έθνος εξισώνεται με την κοινωνία και το κράτος, το οποίο και αποτελεί τον «φορέα της θελήσεως» και «την εκδήλωσιν της οργανωμένης δυνάμεως» του έθνους. Το κράτος είναι αποκλειστικά «εθνικόν».*

¹² Για ανορθολογικά στοιχεία στην ελληνική σκέψη αυτής της περιόδου, βλ. Μποχώτης 2007. Ωστόσο, με αυτή την ευκαιρία πρέπει να επισημάνουμε ότι η προσέγγιση των συγγραφέων που εξετάζουμε είναι ως επί το πλείστον κοσμική και ότι η θρησκεία (και η ορθοδοξία ειδικότερα) δεν φαίνεται να κατέχει κάποια σημαίνουσα θέση στη σκέψη τους. Αρκούνται σε τετριμμένες σύντομες παρατηρήσεις όπως: «Καλλιεργείται [στο Νέον Κράτος] η πίστις εις την Θρησκείαν, ήτις είναι εκ των σπουδαιοτέρων στοιχείων του έθνους» (Κούμαρος 1939, 1587). Ο Κυριακόπουλος (1939β, 354) μάλιστα θα σημειώσει ότι παράλληλα στο κράτος αυτό γίνεται σεβαστή και η θρησκευτική ελευθερία.

Αυτή η εξίσωση των τριών όρων προβάλλεται ως μία γενική παραδοχή του φασισμού:

Ό,τι νομικώς εκφράζει ο όρος κράτος, κοινωνιολογικώς σημαίνει κοινωνία, η οποία αντιδιαστέλλομένη προς την ανθρωπότητα, είναι τούτο το έθνος. Κατά τον Φασισμόν, όθεν, η κοινωνία είναι το έθνος – η εθνική κοινωνία – και τούτο το κράτος (Κυριακόπουλος 1939α, 9).

Στον Μαντζούφα (1938, 1329) η εθνική κοινωνία ορίζεται σχεδόν ως συνώνυμη του έθνους και συγκεκριμένα ως «μία μεγάλη ομάς ανθρώπων οι οποίοι...ευρίσκονται συνδεδεμένοι μεταξύ των με κοινά σημεία συνδέσμου, δηλαδή με κοινόν φρόνημα, κοινήν φυλετικήν καταγωγήν, κοινήν θρησκείαν, κοινήν γλώσσαν, κοινά ήθη και έθιμα, κοινήν ιστορίαν, επομένως, και με κοινόν συμφέρον, το οποίον θα ονομάσωμεν εις το εξής εθνικόν συμφέρον». Μια εθνική κοινωνία μπορεί ενίοτε να προάγει τα συμφέροντά της ακόμα και εάν δεν έχει τον έλεγχο των κρατικών μηχανισμών, αλλά δεν χωρεί αμφιβολία ότι διαμέσου της ταύτισής της με το κράτος και τους μηχανισμούς του εξυπηρετεί με τον καλύτερο τρόπο τις επιδιώξεις της. Με αυτόν τον τρόπο το κράτος καθίσταται ο φορέας διά του οποίου «κατά τρόπον οργανωμένον εκδηλούται η θέλησις του έθνους» (στο ίδιο, 1332). Όσον αφορά το εύλογο ερώτημα τι συμβαίνει σε πολυεθνοτικά κράτη, ο συγγραφέας το αντιπαρέρχεται ως παρέλκον, καθώς «ημείς...έχομεν το προνόμιον να έχωμεν σχεδόν απόλυτον ομοιογένειαν φυλετικήν, θρησκευτικήν, γλωσσικήν και ψυχικήν» (στο ίδιο, 1329). Μάλιστα το ελληνικό έθνος είναι τόσο ισχυρό, ώστε να μπορεί να αφομοιώνει τα παιδιά ή τα εγγόνια κάθε αλλοεθνούς (στο ίδιο, 1326).

2. Τα χαρακτηριστικά του εθνικού κράτους

Το επόμενο βήμα είναι να προσδιοριστούν τα χαρακτηριστικά αυτού του εθνικού κράτους. Από τη συσχέτιση έθνους και κράτους που έχει προηγηθεί και την πλήρη καθυπόταξη του ατόμου στο έθνος-κράτος, μπορούμε να αντιληφθούμε τη φύση αυτών των χαρακτηριστικών. Εδώ βέβαια, η στόχευση και των τεσσάρων συγγραφέων είναι πολύ συγκεκριμένη, καθώς τα χαρακτηριστικά του εθνικού κράτους δεν μπορεί παρά να είναι ως επί το πλείστον και τα χαρακτηριστικά της δικτατορίας Μεταξά (Πλουμίδης 2016, 53–84) της οποίας αποτελούν τους ιδεολογικούς στυλοβάτες.¹³ Συγκεκριμένα, το εθνικόν κράτος είναι:

Αντικοινοβουλευτικό: Η κοινοβουλευτική δημοκρατία, όπως εφαρμόστηκε, θεωρείται από όλους τους συγγραφείς που εξετάζουμε ως μια μεγάλη απάτη που έφτασε στο τέλος της ιστορικής πορείας της (Μπάμιας 1938α).¹⁴ «Η εξουσία του

¹³ Πρβλ. Νούτσος 1986, 144–149.

¹⁴ Οι τοποθετήσεις αυτές, βέβαια, δεν αποτελούν επινόηση των συγγραφέων που εξετάζουμε. Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του τριάντα αναπτύσσεται μια αμφιθυμία, τουλάχιστον όσον αφορά ένα πολιτικοποιημένο και μορφωμένο κοινό, ως προς το πρωτείο της κοινοβουλευτικής

λαού» θα διακηρύξουν οι Κούμαρος και Μαντζούφας (1938, 773) «δεν συνίστατο όθεν παρά εις το δικαίωμα αυτού να διορίζη μίαν ολιγαρχίαν, ήτις να τον κυβερνά». Στην προσπάθειά τους να τεκμηριώσουν αυτή τη θέση χρησιμοποιούν ένα πλήθος παλαιών και νέων αντιδημοκρατικών επιχειρημάτων διαφορετικής προέλευσης, υφής και βαρύτητας (Βεζανής 1936· Κούμαρος και Μαντζούφας 1938). Ορισμένα από αυτά είναι θεωρητικά, όπως η αμφισβήτηση του ανθρωπισμού πάνω στον οποίο βασίζεται η δημοκρατία, η νομοτελειακή καταπίεση της μειοψηφίας από την πλειοψηφία ή η ανικανότητα των πολλών να άρχουν, ενώ άλλα σχετίζονται με την κρίση του κοινοβουλευτισμού κατά την περίοδο του μεσοπολέμου. Ενδεχομένως, τα δεύτερα να εύρισκαν μεγαλύτερη απήχηση σε ανθρώπους που είχαν απογοητευτεί από την καχεκτική λειτουργία της δημοκρατίας στην Ελλάδα. Με αυτό το πνεύμα, γίνεται λόγος για την απάθεια των πολλών, για εκλογικά συστήματα που διαστρεβλώνουν τη λαϊκή βούληση, για εκλογικές λίστες βουλευτών που απαγορεύουν στους εκλογείς να ψηφίσουν τον αντιπρόσωπο της αρεσκείας τους, για ατέρμονες κομματικές αντιπαραθέσεις και συγκρούσεις συντεχνιακών συμφερόντων, για την εξουσιομανία και τον νεποτισμό των δημοκρατικών ηγετών, για τη γενικότερη διαφθορά και τον εκφυλισμό στον οποίο έχει οδηγήσει το σύστημα κ.ο.κ. Όσον αφορά ειδικά την Ελλάδα, η κοινοβουλευτική δημοκρατία θα θεωρηθεί από τον Καμπάνη (1939, 131–135) υπαίτια για όλα τα δεινά που έπληξαν τη χώρα από το 1860 και εφεξής. Σε αντίθεση με άλλους μελετητές της δεκαετίας του τριάντα, οι οποίοι αναγνωρίζουν συγκεκριμένες παθογένειες της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και προτείνουν βελτιωτικές κινήσεις και θεσμικές μεταρρυθμίσεις,¹⁵ οι συγγραφείς που μας απασχολούν εμφανίζονται πεπεισμένοι

δημοκρατίας. Αυτό είναι κάτι που μπορεί να το αντιληφθεί κανείς μελετώντας ενδεικτικά την τριήμερη «επιστημονική» συζήτηση για τον κοινοβουλευτισμό και τη δικτατορία που διεξήχθη στην Πάντειο τον Μάιο του 1932 με τη συμμετοχή ακαδημαϊκών, πολιτικών και φοιτητών (Φραγκούδης κ.ά. 1932). Ορισμένοι από τους ομιλητές, όπως ο Χ. Σγουρίτσας, ο Α. Σβώλος, ο Κ. Τσάτσος και ο Γ. Παπανδρέου θα καταδικάσουν τη δικτατορία και θα υποστηρίξουν την κοινοβουλευτική δημοκρατία προτείνοντας κάποιες θεσμικές μεταρρυθμίσεις. Άλλοι θα πάρουν αποστάσεις από τον κοινοβουλευτισμό επικαλούμενοι την κατ' αυτούς ανηθικότητά του και την ανικανότητά του να προαγάγει την κοινωνική ευημερία, ενώ δεν θα λείψουν και εκείνοι που θα προβάλλουν τον εξυγιαντικό ρόλο που θα μπορούσε να έχει μια δικτατορία υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις. Όσον αφορά τον αντίκτυπο αυτής της συζήτησης στο φοιτητικό κοινό που την παρακολούθησε αναφέρουμε μόνο ότι σε ψηφοφορία που ακολούθησε, στο ερώτημα εάν η φασιστική δικτατορία μπορεί να αντικαταστήσει προσωρινά τον κοινοβουλευτισμό δεκαεννέα άτομα απάντησαν θετικά και είκοσι τέσσερα αρνητικά. Για εκτενή σχολιασμό του σημαντικού αυτού κειμένου, βλ. Μαρκέτος 2006, 320–328. Για τις πρώιμες μορφές αντικοινοβουλευτισμού στην Ελλάδα και την επίδραση ξένων συγγραφέων όπως οι Barrès και Mauras, βλ. Κόκκινος 2014 και Καρασαρίνης 2014. Τέλος, για μια σύνοψη των αντικοινοβουλευτικών αντιλήψεων στην Ελλάδα του μεσοπολέμου και τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Βλαχόπουλος 2020, 254–261.

¹⁵ Ο Σβώλος, για παράδειγμα, στα *Προβλήματα της Κοινοβουλευτικής Δημοκρατίας* (1931) θα στηλιτεύσει την κομματικοποίηση του κράτους και την «νομοθετική και κυβερνητική παντοδυναμία των κοινοβουλευτικών πλειοψηφιών», αλλά θα απορρίψει μετά βδελυγμίας την προοπτική αντικατάστασης της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας από ένα φασιστικό καθεστώς.

ότι ήρθε η στιγμή να απαλλαγεί ο κόσμος οριστικά από την κοινοβουλευτική δημοκρατία.

Οστόσο, δεν φαίνεται να έχουν απαλλαγεί οριστικά από τη γενικότερη έλξη και ακτινοβολία της δημοκρατίας, καθώς πασχίζουν να καταδείξουν ότι η δημοκρατία, εννοούμενη ως έκφραση της ανόθευτης βούλησης του συνόλου του λαού, πραγματώνεται από το καθεστώς της 4ης Αυγούστου. Μια τέτοια προσέγγιση ίσως να φαίνεται αδιανόητη για το σύγχρονο αναγνωστικό κοινό, αλλά θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι έχει καλλιεργηθεί συστηματικά κατά την περίοδο του μεσοπολέμου. Ο Μιχαήλ Δένδιας (1935, 66 κ.ε.), Κοσμήτορας της Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, είχε προηγουμένως υποστηρίξει ότι ο φασισμός και ο μπολσεβικισμός, παρά τον επιφανειακά αντιδημοκρατικό χαρακτήρα τους, αποτελούν το επόμενο στάδιο στην εξελικτική πορεία της δημοκρατίας και είναι ως εκ τούτου καλοδεχούμενοι. Πώς, όμως, θα μπορούσε να πείσει κανείς ότι μια κυβέρνηση που επιβλήθηκε *de facto*, διέλυσε την Γ' Αναθεωρητική Βουλή, ανέστειλε την ισχύ των κυριότερων συνταγματικών ελευθεριών, απέκτησε τον πλήρη έλεγχο της δικαστικής εξουσίας (Πικραμένος 2009), και ασκούσε εξ ολοκλήρου τη νομοθετική και την εκτελεστική εξουσία είναι δημοκρατική; Ο Carl Schmitt (1988, 16–17) είχε από το 1926 εκφράσει την άποψη ότι οι θεσμοθετημένες εκλογές αποτυγχάνουν να εκφράσουν τη λαϊκή βούληση και αντ' αυτών θα ήταν καλύτερο να προτιμηθεί η ρωμαϊκή *acclamatio*, δηλαδή η διά βοής και ζητωκραυγών ανακήρυξη ενός ηγέτη, η οποία αποτελεί και την πλέον ισχυρή και «άμεση έκφραση της ουσίας και της εξουσίας της δημοκρατίας». Οι συγγραφείς που εξετάζουμε αξιοποιούν παρόμοιες προσεγγίσεις και διατείνονται ότι η δημοκρατική νομιμοποίηση του Ιωάννη Μεταξά έγκειται στις συνεχείς εκδηλώσεις επιδοκμασίας με τις οποίες τον περιβάλλει ο λαός «καθώς και σιωπηρώς διά συγκαταθέσεως, ως εκ της ελλείψεως αντιδράσεως»¹⁶ (Κού-

Αντίθετα, θα πραγματευθεί μια σειρά μεταρρυθμίσεων με στόχο τον περιορισμό αυτής της παντοδυναμίας από τις οποίες θα θεωρήσει την υιοθέτηση της απλής αναλογικής και την ενίσχυση της τοπικής αυτοδιοίκησης ως τις πλέον λυσιτελείς. Ο Λαμπίρης (1933) θα θεωρήσει τη δημοκρατία ως την ανώτερη μορφή πολιτεύματος αλλά θα επισημάνει ότι το μέλλον της εξαρτάται από την εδραίωση της κοινωνικής διάστασής της που προάγει την οικονομική ισότητα. Αλλά και ο Θεοτοκάς σε μια επιφυλλίδα του 1935 θα υποστηρίξει ότι ο κίνδυνος για τη δημοκρατία μπορεί να αποφευχθεί μόνο με μια γενικότερη συναισθηματική αφύπνιση και τη συνειδητοποίηση από τον λαό της σημασίας που έχει για τον ίδιο αυτό το πολίτευμα. Ο λαός, επισημάνει, πρέπει «να αισθανθεί τι σημαίνει γι' αυτόν, για το μέλλον του, για τα παιδιά του ο θάνατος της δημοκρατίας» και «όταν δείξει ότι κατάλαβε, καμιά βία δεν θα τολμήσει να τον αντικρύσει» (1976, 126).

Επίσης, άλλοι επικριτές της δημοκρατίας αρνούνται να προσχωρήσουν στα καινούργια αυταρχικά πολιτικά μορφώματα. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του γνωστού σήμερα δημοσιογράφου και πολιτικού Γεωργίου Δρόσου (1912–1980), ο οποίος αργότερα αγωνίστηκε όχι μόνο εναντίον των δυνάμεων κατοχής αλλά και της δικτατορίας των Συνταγματαρχών. Στα είκοσι έξι του χρόνια θα δημοσιεύσει ένα εκτενές άρθρο σε συνέχειες στο *Νέον Κράτος* στο οποίο θα υποστηρίξει ότι η δημοκρατία όπως εφαρμόζεται καταστρατηγεί την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, αλλά θα δηλώσει ότι δεν επιθυμεί να κάνει καμία περαιτέρω υπόδειξη (Δρόσος 1938).

¹⁶ Το επιχείρημα της σιωπηρής συγκατάθεσης (*tacit consent*) που επικαλούνται είναι γνωστό

μαρος & Μαντζούφας 1938, 803· Μαντζούφας 1939β, 254). Έτσι το «σημερινόν Κράτος θα ηδύνατο να ονομασθή μία άμεσος εθνική δημοκρατία ή ακριβέστερον άμεσος εθνική λαοκρατία» (Κούμαρος 1939). Βέβαια, όταν επιχειρούν να παράσχουν κάποιες αποδείξεις για την ολόψυχη στήριξη του πολιτικού σώματος προς τον Ιωάννη Μεταξά, αντιμετωπίζουν έμπρακτες δυσκολίες και περιορίζονται στο να αναφέρουν την (κατ' ουσίαν υποχρεωτική και με υλικά ανταλλάγματα) συμμετοχή στην Ε.Ο.Ν. και τις συνεισφορές σε κρατικούς εράνους! Έτσι, κατά την άποψή τους, ο λαός αναγνωρίζει το γεγονός ότι οι σφετεριστές της εξουσίας κατανοούν το εθνικό συμφέρον και έχουν τη βούληση να εργαστούν υπέρ αυτού και εκφράζει την απόλυτη συμφωνία του με αυτούς, καταργώντας με αυτόν τον τρόπο τη διάκριση κυβερνήτων και κυβερνωμένων.¹⁷

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί για τους συγγραφείς που μας απασχολούν ότι, ενώ είναι λαλίστετοι σε σχέση με την κοινοβουλευτική δημοκρατία, αποφεύγουν συστηματικά να κάνουν οποιαδήποτε θετική ή αρνητική αναφορά στον θεσμό της μοναρχίας. Θα περίμενε κανείς κάποια σχετική συζήτηση σε μια χώρα όπου οι βασιλείς επιτέλεσαν καθοριστικό ρόλο στις πολιτικές εξελίξεις από την τέταρτη δεκαετία του 19ου αιώνα και εφεξής, αλλά αντ' αυτής συναντά μια σκόπιμη αποσιώπηση. Το ζήτημα της μοναρχίας αντιμετωπίζεται κατά κανόνα με μια σύντομη και βολική πρόταση: Ο Βασιλέας είναι το σύμβολο του έθνους «και της εθνικής ενότητας και συνοχής» (Κούμαρος & Μαντζούφας 1938, 815–816· Κούμαρος 1939, 1584), ενώ δίνεται και μια τυπική περιγραφή των συνταγματικών καθηκόντων του. Ενδεχομένως, η στάση τους αυτή να εξηγείται από τη λεγόμενη «τομή του 1938», δηλαδή από τον αποκλεισμό του Γεωργίου Β' από τη λήψη των πολιτικών αποφάσεων για ζητήματα εσωτερικής πολιτικής (Πλουμίδης 2016, 37–53).

Αντιφιλελεύθερο: Τα βασικά επιχειρήματα που επικαλούνται εναντίον του φιλελευθερισμού (ή λιμπεραλισμού, όπως συχνά τον αποκαλούν) είναι δύο: (α) ο ατομικισμός και η συνακόλουθη ελευθερία του υποκειμένου που προβάλλει αυτή η ιδεολογία ως βασικές αξίες υποθάλπουν την ασυδοσία και την αναρχία που βρίσκονται στους αντίποδες της πειθαρχημένης και ιεραρχικής κοινωνίας που ευαγγελίζονται οι θεωρητικοί του εθνικού κράτους (Μαντζούφας 1939α, 1452).¹⁸ Η μόνη αποδε-

από παλαιά ότι είναι ιδιαίτερα επισφαλές και περιορισμένης ισχύος, καθώς οι κυβερνώμενοι μπορούν κάλλιστα να σιωπούν φοβούμενοι τις επιπτώσεις τις οποίες θα είχε η εναντίωσή τους στους κυβερνήτες. Αυτό βέβαια ίσχυε και στην περίπτωση της δικτατορίας της 4ης Αυγούστου. Από την άλλη πλευρά, δεν αληθεύει ότι δεν υπήρξαν οργανωμένες αντιδράσεις εναντίον του καθεστώτος, όπως το αποτυχημένο κίνημα των Χανίων του 1938. Βλ. σχετικά Κόφας 1983, κεφάλαιο τρίτο και τέταρτο.

¹⁷ Ο Eco (1995) έχει επισημάνει ότι στον φασισμό εν γένει ο λαός δεν ενεργεί και δεν αποφασίζει συμμετέχοντας σε ουσιαστικές πολιτικές διαδικασίες, αλλά «καλείται να υποδυθεί τον ρόλο του λαού». Αυτό είναι προφανές και στην ελληνική εκδοχή του φασισμού όπου ο λαός έχει τον ρόλο κομπάρσου που ακολουθεί κατά γράμμα τις εντολές και τις παροτρύνσεις ενός πανίσχυρου και πάνσοφου σκηνοθέτη.

¹⁸ Πρόκειται, βέβαια, για κραυγαλέα διαστρέβλωση της φιλελεύθερης θεωρίας με την έννοια

κή μορφή ατομικής ελευθερίας είναι αυτή που εναρμονίζεται με το εθνικό συμφέρον (Κούμαρος 1939, 1586). (β) Τα φυσικά ατομικά δικαιώματα που αποτελούν ουσιαστικό στοιχείο του κλασικού φιλελευθερισμού είναι ανύπαρκτα. «Η ιδέα ενός δικαιώματος ατομικού, που προϋπάρχει της κοινωνίας, ενός δικαιώματος υπέρ την κοινωνίαν, είναι κενή», θα γράψει χαρακτηριστικά ο Καμπάνης (1939, 128). Αλλά, ακόμα και αν δεν ήταν, το εθνικό κράτος δεν θα τα αναγνώριζε (Βεζανής 2017, 26). Ενίοτε, εμφανίζονται διατεθειμένοι να αποδώσουν ιστορική αξία στον φιλελευθερισμό, καθώς υποστηρίζουν ότι σε μια προκαπιταλιστική εποχή όπου δεν υπήρχαν έντονες ταξικές διακρίσεις η ισότητα που αυτός ευαγγελιζόταν μπορεί να εύρισκε κάποια εφαρμογή. Ωστόσο, με την άνοδο του καπιταλισμού και τη δημιουργία του προλεταριάτου η θεωρία αυτή κατέστη ανεδαφική (Καμπάνης 1939, 130). Το εθνικόν κράτος εστιάζει στις υποχρεώσεις των πολιτών και όχι στα δικαιώματά τους. Δικαιώματα έχει μόνο η πολιτεία και συγκεκριμένα του «άρχην», του «επιτάσειν» και του «εξαναγκάζειν» (Κυριακόπουλος 1939β, 351).

Αντικομμουνιστικό: Τα επιχειρήματα εναντίον του κομμουνισμού (στον οποίον εντάσσουν και τη σοσιαλδημοκρατία) δεν διαφέρουν ιδιαίτερα από αυτά που προβάλλουν οι υποστηρικτές άλλων αντίθετων με αυτόν ιδεολογιών και επικεντρώνονται μεταξύ άλλων στον κίνδυνο ανατροπής του κοινωνικού καθεστώτος, στα δεινά της επαγγελλόμενης δικτατορίας του προλεταριάτου, στην απόρριψη της πνευματικής διάστασης του ανθρώπου και στην επιβολή οικονομικής ισότητας η οποία θα σταματούσε «την πρόοδον και τον πολιτισμόν».¹⁹ Για παράδειγμα, ο Βεζανής (1944, 92) θα αποδομήσει τη δικτατορία του προλεταριάτου με το γνωστό επιχείρημα ότι αποτελεί «κυβέρνησιν από μιας ολιγαρχίας διανοουμένων, των αρχηγών του κόμματος, οι οποίοι κατά πλάσμα αντιπροσωπεύουν ολόκληρον το προλεταριάτον χωρίς η οργάνωσις του κράτους να εγγυάται διά την πραγματικήν εκπροσώπησιν της τάξεως». Δεν λείπουν φυσικά διαστρεβλώσεις και ερμηνευτικές αυθαιρεσίες του τύπου ότι το «ένστικτον της αυτοσυντηρήσεως» βρίσκεται στη βάση του ιστορικού υλισμού (Μαντζούφας 1939β, 240). Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, δεν διστάζουν να οικειοποιηθούν αριστερά επιχειρήματα, όταν αυτούς εξυπηρετεί, όπως τη μομφή ότι ο καπιταλιστικός χαρακτήρας της αστικής δημοκρατίας έχει οδηγήσει στην ουσιαστική υποδούλωση των οικονομικά ασθενεστέρων (Μπάμιας 1938β, 273–275). Ωστόσο, η πάλη των τάξεων θα καταργηθεί όχι με τον τρόπο που αξιώνει ο μαρξισμός αλλά από το κορπορατιστικό κράτος που επιβάλλει την συνεργασία εργοδοτών και εργαζομένων επί ίσοις όροις και με πνεύμα αλληλεγγύης (Κυριακόπουλος 1939β, 353).

οτι ήδη από το 1690 ο Locke είχε καταστήσει σαφές ότι ακόμα και στη φυσική κατάσταση η ελευθερία των ανθρώπων περιοριζόταν από την υποχρέωσή τους να σέβονται τη ζωή, τη σωματική ακεραιότητα, την ελευθερία και τα αγαθά των συνανθρώπων τους (2010, 84–85).

¹⁹ Για τον αντικομμουνισμό στην Ελλάδα την περίοδο του μεσοπολέμου, βλ. Παπαδημητρίου 2006, μέρος δεύτερο.

Αριστοκρατικό: Με αυτό εννοούν ότι η εξουσία θα πρέπει να βρίσκεται στα χέρια όχι μιας παραδοσιακής τάξης ευγενών αλλά ελαχίστων ικανών, θεληματικών και υπευθύνων ανθρώπων. Μόνον αυτοί, όπως είδαμε, μπορούν να συλλάβουν και να πραγματώσουν το εθνικό συμφέρον. «Η κυβέρνηση δεν πρέπει να ανήκει εις τον άμορφον και τυφλόν όγκον του αριθμού αλλά εις την γρανιτινήν θέλησιν και δύναμιν των αρίστων, οι οποίοι ενσυνειδήτως και με όλην την επίγνωσιν των ευθυνών, αναλαμβάνουν το βάρος της εξουσίας» (Βεζανής 2017, 24–25). Στην αρχή της πολιτικής ισότητας αντιπαραβάλλουν την «αρχήν της προσωπικότητας», αυτόν που γνωρίζει και αξίζει να άρχει (Κυριακόπουλος 1939, 356). Θεωρούν ότι απαιτείται μια νέα γενιά εξωκοινοβουλευτικών ηγετών που θα «ίστανται εμπρός πολύ προ της μάξης» και «θα εγκολπωθούν την ιστορικήν θέλησιν του έθνους ως ιδικήν» τους. Ωστόσο, για να δημιουργηθούν αυτοί οι πολιτικοί ηγέτες χρειάζεται η αναμόρφωση του εκπαιδευτικού συστήματος, την οποία το καθεστώς της 4ης Αυγούστου έχει ήδη αρχίσει να υλοποιεί (Κυριάκης 1937).²⁰

Ολοκληρωτικό: Ως ολοκληρωτικό ορίζεται το κράτος το οποίο ρυθμίζει «πάσαν εκδήλωσιν της εθνικής, κοινωνικής και οικονομικής ζωής του έθνους» (Καρατζάς 1939, 801· πρβλ., Κυριακόπουλος 1939β, 351· Βεζανής 2017 [1940], 31). «Ουδέν έξω του Κράτους. Ουδέν εναντίον του Κράτους» θα γράψει χαρακτηριστικά ο Άριστος Καμπάνης (1938, 381) μεταφράζοντας τον Μουσσολίνι. Η ρυθμιστική και αναγκαστική αυτή παρέμβαση σε κάθε στοιχείο του συλλογικού και του ατομικού βίου κρίνεται απολύτως αναγκαία για την υπεράσπιση της ύπαρξης του ελληνικού έθνους που απειλείται από «τον μηχανικόν χαρακτήρα του δυτικού πολιτισμού». Ωστόσο, ο Μαντζούφας (1939β, 249) θα αρνηθεί τον χαρακτηρισμό «ολοκληρωτικό» με το σκεπτικό ότι στο εθνικό κράτος το «έθνος προηγείται του κράτους», ενώ στα ολοκληρωτικά κράτη το κράτος αποτελεί αυτοσκοπό.²¹

Λαϊκιστικό: Αυτό σημαίνει ότι το εθνικό κράτος διά της ηγεσίας του ενεργεί πάντα στο όνομα του δυσπραγούντος λαού την ευημερία, πρόοδο και εξύψωση του οποίου διακαώς επιθυμεί. Η φασιστική κοσμοθεωρία επιδιώκει «να σώση τον λαόν ή την φυλήν ήν υπολαμβάνει εν κινδύνω» (Βεζανής 1936, 14) και φυσικά δεν διστάζει να κατονομάσει τους λογιζόμενους ως εχθρούς του. Ο λαός θεωρείται

²⁰ Ο εγκωμιασμός των μεγάλων ανδρών και των χαρισματικών ηγεσιών δεν είναι μια στάση που περιορίζεται στους συγγραφείς του ιδεολογικού προσανατολισμού που εξετάζουμε. Για παραπλήσιες αντιλήψεις του Κανελλόπουλου και του Τσάτσου, βλ. Πάπαρη 2017, 240–246.

²¹ Σημειωτέον ότι την περίοδο αυτή υποστηρικτές και πολέμιοι του ολοκληρωτικού κράτους συμφωνούν σε γενικές γραμμές ως προς την περιγραφή του. Οι συγγραφείς που εξετάζουμε δεν θα είχαν καμία αντίρρηση να δεχτούν την ακόλουθη περιγραφή του φιλελεύθερου και εξόριστου στην Αγγλία νομικού Gerhard Leibholz (1901–1982): «[Η] ολοκληρωτική αρχή καταλαμβάνει διττώς τους ανθρώπους. Πρώτον καταλαμβάνει τούτους προσωπικώς, αφού όλοι ανεξαιρέτως ως μέλη της κοινότητας υπάγονται υπό την αρχήν ταύτην, και δεύτερον αντικειμενικώς εφ' όσον όλοι αι περιοχαί της ζωής και της δράσεως υπάγονται πλέον εις την σφαιράν της πολιτικής ενεργείας του κράτους» (Leibholz 1937, 251).

ως υποσύνολο του έθνους, δεδομένου ότι δεν περιλαμβάνει τις παρελθούσες και τις μελλοντικές γενεές καθώς και τους ομοεθνείς του εξωτερικού (Μαντζούφας 1939β, 242). Ακόμα, όπως προαναφέραμε, καταβάλλεται προσπάθεια να δειχτεί ότι σε αυτό το σύστημα ο λαός είναι πραγματικά ελεύθερος. «Η ιδέα της πολιτικής ελευθερίας ανευρίσκεται και εις το Φασιστικόν κράτος» θα σημειώσει ο Κυριακόπουλος (1939α, 21), «επειδή ο λαός –ή το προς αυτό ίσον σύνολον των εκλογέων– εμφανίζεται ομοφωνών». Σε αυτό συνδράμει και η κατάργηση της πάλης των τάξεων και της καταπίεσης των κεφαλαιοκρατών, που ευαγγελίζεται το εθνικό κράτος και αποτελεί πηγή πολλών δεινών και διχασμών για τον λαό.²²

3. Το αναγεννητικό μοτίβο

Το μοτίβο της Ελλάδας που αναγεννιέται, βγαίνει από μια επώδυνη στενωπή και οδηγείται προς ένα καλύτερο αύριο αποτελεί βασικό συστατικό της ιδεολογίας της 4ης Αυγούστου και φυσικά δεν αγνοείται από τους συγγραφείς που εξετάζουμε. Ας δούμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της σχετικής ρητορικής ενός μάλλον γραφικού προπαγανδιστή του καθεστώτος:

Εκεί όπου ήτο εξηλωμένον το βαθύ σκότος φως άπλετον σκορπίζεται. Εκεί όπου η λύπη και η κατήφεια είχαν στήσει τους θρόνους των η χαρά και η αισιοδοξία κυβερνούν. Και όπου απελπισμοί, κλαυθμοί και οδυρμοί εγέμιζον τον αέρα τώρα αλλαγαμοί ενθουσιασμών τον δονούν. Η Ελλάς ζη. Η Ελλάς αναγεννάται. Η Ελλάς θαυματοουργεί (Ρουμάνης 1939, 767).

Τι είναι, όμως, αυτό που είχε οδηγήσει την Ελλάδα σε τόσο βαθύ σκότος και απελπισία; Για τον Μαντζούφα (1938, 1336–1338· 1939α, 1451) η ανέχεια και η πνευματική καχεξία που επέφερε η οθωμανική κυριαρχία συνοδεύτηκαν και από την εδραίωση μιας αίσθησης ανεπάρκειας, μειονεξίας και κατωτερότητας μεταξύ των μελών του ελληνικού έθνους, η οποία συνέχισε να υπάρχει και μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους τον 19ο αιώνα. Αυτή η νοοτροπία οδήγησε τους Έλληνες στο να προσδοκούν τη σωτηρία τους από την εισαγωγή και εφαρμογή ξένων ιδεών και αντιλήψεων που απέβησαν ολέθριες για την «ιδεάν του έθνους» και όχι μόνον. Οι κυριότερες από αυτές, όπως είδαμε, είναι ο ατομικισμός, ο φιλελευθερισμός, ο ιστορικός υλισμός και η κοινοβουλευτική δημοκρατία. Το Νέον

²² Στοιχείο του λαϊκισμού της εποχής εκείνης αποτελεί και αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί «αισθητικός λαϊκισμός». Βασική παραδοχή του είναι ότι ο απλός λαός και τα δημιουργήματά του αποτελούν μια αστείρευτη και πρωταρχική πηγή αυθεντικής ύψιστης αισθητικής. Η ρήση του Ν. Χατζηκυριάκου-Γκίκα (1934, 74) «όποιος δεν αισθάνεται την ωραιότητα μιας ξύλινης φτωχικής παραγάκας, όπως υπάρχουν χιλιάδες σκορπισμένες σε όλη την Ελληνική γη, [...] είναι ανίκανος να καταλάβει και να θαυμάσει τον Παρθενώνα» είναι χαρακτηριστική αυτής της αντίληψης. Σε αυτή τη μορφή λαϊκισμού θα επιδοθεί και ο Μεταξάς, όταν θα παροτρύνει σε μια ομιλία του τους λογοτέχνες και τους καλλιτέχνες να στραφούν στον λαό και από εκεί να αντλήσουν έμπνευση (Μεταξάς 1969, 305· Τζιόβας 1989, 147). Για τη λαϊκιστική πολιτική του καθεστώτος, βλ. Σαράντης 2009, 54–59. Μια διαφορετική άποψη διατυπώνεται από την Παπαδημητρίου 2003, 142–143.

Κράτος θα απαλλάξει τη χώρα από αυτές τις ξενόφερτες επιρροές, θα εδραιώσει έναν τρίτο αμιγώς ελληνικό πνευματικό πολιτισμό, θα αποκαταστήσει τη χαμένη αυτοπεποίθηση των Ελλήνων και θα τους οδηγήσει στον δρόμο της προόδου και της ευημερίας.

IV. Καταληκτικές παρατηρήσεις

Η πολιτική θεωρία που προκύπτει από την εξέταση των αλληλοσυμπληρωνόμενων γραπτών του Βεζανή, του Κυριακόπουλου, του Μαντζούφα, του Κούμαρου (και κάποιων λιγότερο κατηρτισμένων ομοϊδεατών τους), αν και πλημμελώς αναπτυγμένη, είναι ως επί το πλείστον επιχειρηματολογικά συνεκτική, και εντάσσεται πλήρως στην περιγραφή του φασισμού που δίνει ο Griffin. Η θεωρία αυτή, παρά την άμεση σχέση της με το καθεστώς της 4ης Αυγούστου, μπορεί να αποσυνδεθεί από αυτό, εάν αντικαταστήσουμε τον Μεταξά με έναν άλλο δικτάτορα, και να αντιμετωπισθεί *mutatis mutandis* ως ένα αυτόνομο και συμπαγές σύνολο πολιτικών ιδεών και τοποθετήσεων, το οποίο μπορεί να ασκεί τη δική του ξεχωριστή επίδραση.

Όλοι τους, καθαγιάζοντας την ουσιαστική καταστρατήγηση οποιασδήποτε ατομικής αξίας και δικαιώματος στο όνομα του εθνικού συμφέροντος, όπως αυτό ορίζεται από τους κρατούντες, δικαιολογούν απόλυτα τα εγκλήματα που είχε αρχίσει να διαπράττει ο εθνικοσοσιαλισμός και ο φασισμός στην Ευρώπη και συνέχισε να διαπράττει σε τρομακτικά μεγαλύτερη κλίμακα κατά τη διάρκεια του πολέμου, ακόμα και αν την εποχή που έγραφαν αυτά τα κείμενα δεν μπορούσαν να διανοηθούν το μέγεθος του ολέθρου που θα ακολουθούσε. Κανείς από αυτούς δεν μπορεί εκ των υστέρων να προβάλει ως δικαιολογία τον ισχυρισμό ότι η κανονιστική πολιτική θεωρία που ενστερνίστηκε έθετε κάποια ηθικά όρια ως προς τις δυνατότητες δράσης των φορέων της κρατικής εξουσίας.

Οι πρωτεργάτες της ελληνικής θεωρίας του φασισμού ενίοτε διατείνονται ότι ομιλούν στο όνομα του «εθνικισμού» για να αναδείξουν τον γηγενή, ανόθευτο και πρωτότυπο του εγχειρήματός τους, ενώ είναι ξεκάθαρο ότι έχουν κατά νου έναν συγκεκριασμό στοιχείων από τον ιταλικό φασισμό και (σε μικρότερο βαθμό) την εθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία με παλαιότερες κολεκτιβιστικές, αντιδημοκρατικές και υπερσυντηρητικές θέσεις. Οι περισσότεροι από αυτούς εξάλλου έχουν να επιδείξουν δημοσιεύσεις που μαρτυρούν εξαιρετική γνώση της φασιστικής και της ναζιστικής ιδεολογίας (Βεζανής, Κυριακόπουλος· πρβλ. και Στεφανίδης 1939). Ωστόσο, κάποιες φορές προδίδονται, όπως όταν ο Βεζανής θα γράψει ότι ο εθνικισμός δημιουργήθηκε την περίοδο του μεσοπολέμου «εις τας χώρας εκείνας, όπου η κομμουνιστική επιβολή και η κοινοβουλευτική παραλυσία εκινδύνευον να φέρουν την πλήρη των πάντων διάλυσιν» (2017 [1940], 29), ενώ ήταν γνωστό τοις πάσι ότι δεν ήταν ο «εθνικισμός» αυτό που περιγράφει (πρβλ. Γεωργιάδου 2019, 36–38). Επίσης, στην προσπάθειά τους να δείξουν την «ελληνικότητα» της

θεωρίας τους, κάποιοι από αυτούς προσθέτουν μια αρχαιοελληνική προσεκτικά επιλεγμένη «διακόσμηση». Έτσι, παραθέτουν επικριτικά προς τη δημοκρατία αποσπάσματα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, τα οποία αποσπούν αυθαίρετα από τα κοινωνικοπολιτικά συμφραζόμενά τους, και γενικότερα ερμηνεύουν πολιτικές αντιλήψεις της κλασικής περιόδου αναχρονιστικά όντας αποφασισμένοι να τις καταστήσουν προδρομικές των δικών τους θέσεων (Καμπάνης 1939-Κυριακόπουλος 1939β).²³

Ποιοι είναι οι λόγοι για αυτή την ορολογική επιλογή; Πρώτον, η ανάγκη στήριξης της ιδεολογικής προσπάθειας του καθεστώτος της 4ης Αυγούστου να καταδείξει ότι ο τρίτος ελληνικός πολιτισμός είναι ένα αμιγώς ελληνικό αφήγημα, το οποίο εδράζεται σε ένα ένδοξο αρχαιοελληνικό και βυζαντινό παρελθόν. Ο Κυριακόπουλος θα σημειώσει ότι η πολιτική φιλοσοφία του εθνικού κράτους είναι «καθαρώς ελληνική και δεν αποτελεί απομίμησιν ξένων θεωριών και συστημάτων» (1939, 357). Δεύτερον, η επιλογή του όρου εθνικισμός, η οποία παρά τη σχετική ασάφειά της είχε καταφανώς θετικές συνυποδηλώσεις στην Ελλάδα της εποχής, θα συνέβαλλε, αν όχι στο να τύχει ευρείας αποδοχής, τουλάχιστον στο να αντιμετωπισθεί με προσοχή από σημαντική μερίδα ενός σε μεγάλο βαθμό αποπροσανατολισμένου πολιτικού σώματος. Εξυπακούεται ότι για ακαδημαϊκούς συγγραφείς, όπως ο Βεζανής, οι οποίοι συνέχισαν να δημοσιεύουν ακολουθώντας το προπολεμικό μοτίβο και μετά το 1945, η χρήση του όρου φασισμός ήταν απαγορευτική.

Η ιδεολογία αυτή, δεν μπήκε στο περιθώριο με την ήττα του φασισμού και των συνεργατών του κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Συνέχισε να υπάρχει, να έχει υποστηρικτές στον ευρύτερο χώρο της ελληνικής Δεξιάς και επηρέασε την ιδεολογία της «εθνοσωτηρίου» δικτατορίας των Συνταγματαρχών (1967–1974). Αρκεί να σκεφτούμε τον υπερεθνικισμό, τον αντικοινοβουλευτισμό, τον λαϊκισμό και τον αντικομμουνισμό της, καθώς και το βασικό σύμβολό της, τον φοίνικα που αναγεννιέται από τις στάχτες του.

Μετά τη μεταπολίτευση η ελληνική φασιστική ιδεολογία θα ενσωματώσει στα δόγματά της τον αντισιμιτισμό,²⁴ τον ρατσισμό και την ξενοφοβία, καθώς και έναν εντονότερο εθνοφυλετισμό, στοιχεία τα οποία δεν φαίνεται να προωθούνται από την ομάδα θεωρητικών που εξετάσαμε.²⁵ Επιπροσθέτως, το γεγονός ότι βρίσκεται στο περιθώριο μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας θα οδηγήσει τους εκφραστές της στην υιοθέτηση καινούργιων και ασύμβατων μεταξύ τους τακτικών,

²³ Η οικειοποίηση της κλασικής αρχαιότητας από τον ιταλικό φασισμό και τον εθνικοσοσιαλισμό είναι ένα ιδιαίτερα σύνθετο και πολυδιάστατο ζήτημα. Βλ. γενικά Charoutot 2012, και Ross & Demetriou 2018.

²⁴ Για να είμαστε ακριβείς, όπως έδειξε η Παπαδημητρίου (2003, 148), οι πρώτες αντισιμιτικές εξάρσεις της άκρας δεξιάς, *μεταπολεμικά*, εμφανίζονται το 1948 και έχουν τη μορφή της καταγγελίας μιας συνωμοσίας που εξυφαίνουν ο κομμουνισμός, ο σιωνισμός και η μασονία εναντίον του ελλητισμού.

²⁵ Ειδικά για τη σχέση της Χρυσής Αυγής με το καθεστώς της 4ης Αυγούστου και την αναγεννητική μορφή υπερεθνικισμού που καλλιεργεί, βλ. Vasilopoulou & Halikiopoulou 2015, 57–58 και κεφάλαιο πέμπτο.

όπως την προσφυγή σε έναν βίαιο παραστρατιωτικού χαρακτήρα ακτιβισμό και τη συμμετοχή σε βουλευτικές και ευρωβουλευτικές εκλογές (Γεωργιάδου 2019). Η συστηματική πραγμάτευση, ωστόσο, της μεταπολεμικής ελληνικής φασιστικής θεωρίας αποτελεί αντικείμενο άλλης μελέτης.²⁶

Βιβλιογραφία

Πηγές

- Βεζανής, Δ. Σ. 1926. Τα προβλήματα της σημερινής ελληνικής πολιτικής. *Αναγέννηση* φ. 4: 188–198.
- _____, 1936. Η κρίσις του δημοκρατισμού. *Επιστημονική Επετηρίς της Εταιρείας Διοικητικών Μελετών* 2-3: 3–15.
- _____, 1938. Ηθική και πολιτική. *Το Νέον Κράτος* 1.5: 6–14.
- _____, ²1944. Ο ανώτατος άρχων: Η θέσις του και η σημασία του εν τη πολιτεία. Αθήνα: Το Νομικόν.
- _____, 2017. *Ελληνικός Εθνικισμός*, εισ./επιμ. Γ. Η. Κολοβός. Αθήνα: Πελασγός.
- Γληνός, Δ. 1945. *Η τριλογία του πολέμου: Οι μονόλογοι του ερημίτη της Σαντορίνης*. Αθήνα: Τα Νέα Βιβλία.
- Δένδιας, Μ. Α. 1935. *Η δημοκρατία: Έννοια, εξέλιξις, κρίσις αυτής*. Θεσσαλονίκη: Μιχ. Τριανταφύλλου.
- Δρόσος, Γ. Ν. 1938. Θεωρία και εφαρμογή του δόγματος της λαϊκής κυριαρχίας. *Το Νέον Κράτος* 2.8: 400–411· 2.9: 532–542 και 2.10: 675–685.
- Θεοτοκάς, Γ. 1976. *Πολιτικά κείμενα*, εισαγ./σημ. Α. Ι. Πεπολής. Αθήνα: Ίκαρος.
- Καλλιάβας, Α. Γ. 1929. *Ο φασισμός*. Αθήνα. (Ανάτυπο εκ της *Μηνιαίας Οικονομικής & Κοινωνικής Επιθεωρήσεως της Ελλάδος*.)
- Καμπάνης, Α. 1938. Οι διανοούμενοι και το 'Νέον Κράτος'. *Το Νέον Κράτος* 2.8: 377–382.
- _____, 1939. Έθνος και κράτος. *Το Νέον Κράτος* 3.20: 126–136.
- Καρατζάς, Δ. 1939. Διατί πιστεύομεν εις το ολοκληρωτικόν κράτος. *Νέα Πολιτική* 7: 800–802.
- Κούμαρος, Ν. Δ. 1936. *Περί του κοινωνικού συμβολαίου*. Τεύχος Α': *Ιστορική επισκόπησις των περί κοινωνικού συμβολαίου θεωριών*. Αθήνα.
- _____, 1939. Η περί κράτους αντίληψις της μεταβολής της 4^{ης} Αυγούστου. *Το Νέον Κράτος* 3.18: 1573–1588.
- Κούμαρος, Ν. Δ. & Μαντζούφας, Γ. Α. 1938. Αι θεμελιώδεις συνταγματικά αρχαί του Νέου Κράτους. *Το Νέον Κράτος* 2.11: 761–818.
- Κυριακής, Ε. 1937. Η πολιτική ηγεσία εις το Νέον Κράτος. *Το Νέον Κράτος* 1.3: 234–240.
- Κυριακόπουλος, Η. Γ. 1927. Πολιτική. *Αρχείον Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών* τχ. 7: 30–63.
- _____, 1939α. *Η θεωρία του φασισμού και το φασιστικόν κράτος*. Θεσσαλονίκη.

²⁶ Ευχαριστώ τους συναδέλφους Γιώργο Ζωγραφίδη, Δημήτρη Κόκορη, Γιάννη Στεφανίδη και Βαγγέλη Σακκά, καθώς και τον ανώνυμο κριτή του περιοδικού για τις χρήσιμες παρατηρήσεις και υποδείξεις τους.

- _____, 1939β. Η πολιτική φιλοσοφία του εθνικού κράτους. *Το Νέον Κράτος* 3.22: 345–357.
- Λαμπήρης, Ι. 1933. Οι ιδεολογικές βάσεις της δημοκρατίας. *Σήμερα* 1.6: 161–163.
- Μαντζούφας, Γ. Α. 1938. Ιδεολογία και κατευθύνσεις εις το Νέον Κράτος. *Το Νέον Κράτος* 2.16: 1325–1340.
- _____, 1939α. Το εθνικόν συμφέρον ως γνώμων της ερμηνείας και της εφαρμογής του νόμου. *Το Νέον Κράτος* 3.17: 1449–1461.
- _____, 1939β. Έθνος, κράτος, δίκαιον. *Το Νέον Κράτος* 3.21: 237–258.
- Μεταξάς, Ι. 1969. *Λόγοι και σκέψεις 1936–1941. 2: 1939–1941*. Αθήνα: Γκοβόστης.
- Μπάμιας, Γ. 1938α. Η χρεωκοπία του κοινοβουλευτισμού. *Το Νέον Κράτος* 1.6: 196–199.
- _____, 1938β. Η ανεπάρκεια της δημοκρατίας. *Το Νέον Κράτος* 2.7: 273–275.
- Νίτσι, Φ. 1927. *Μπολσεβικισμός, φασισμός και δημοκρατία*, μτφρ./εισαγ./σημ. Μ. Ν. Αλιβιζάτος. Αθήνα: Κοντομάρης.
- Ρουμάνης, Γ. Ι. 1939. Η νέα Ελλάδα. *Νέα Πολιτική* 3.7: 767–775.
- Σβώλος, Α. Ι. 1931. *Προβλήματα της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας (Εναρκτήριοι λόγοι)*. Αθήνα: Τζάκας & Δελαγραμμάτικας.
- Στεφανίδης, Δ. 1939. Το κοινωνικόν ζήτημα υπό το φως του Γερμανικού Εθνικοσοσιαλισμού. *Το Νέον Κράτος* 3.17: 1475–1486 και 3.18: 1588–1619.
- Υφυπουργείον Τύπου και Τουρισμού, 1940. *Τέσσερα χρόνια διακυβερνήσεως Ι. Μεταξά. 4: Στρατός, Ναυτικόν, Αεροπορία, Τουρισμός, Ραδιοφωνία, Τύπος, Διαφώτισις, Ιδεολογικόν περιεχόμενον εθνικού κράτους*. Αθήνα.
- Φραγκούδης, Γ. Σ. κ.ά. 1932. *Δελτίον της Παντείου Σχολής των Πολιτικών Επιστημών περιέχον τας περί κοινοβουλευτισμού και δικτατορίας συζητήσεις τας διεξαχθείσας εν τη σχολή κατά τας συνεδριάσεις της 15, 17, 19, 22 Μαΐου 1932*, Αρ. 7-8-9. Αθήνα.
- Χατζηκυριάκος-Γκίκας, Ν. 1934. Χαρακτηριστικά της νέας τέχνης: Η ωραιοπάθεια. *Σήμερα* 2.3: 71–76.
- Burke, E. 2010. *Στοχασμοί για την επανάσταση στη Γαλλία*, μτφρ./επιμ./εισαγ. Χ. Γρηγορίου. Αθήνα: Σαβάλλας.
- Brayard, F. & Wirsching, A. (επιμ.). 2021. *Historiciser le mal : Une édition critique de Mein Kampf*. Paris: Fayard.
- Leibholtz, G. 1937. Το ολοκληρωτικόν κράτος της σήμερον και αι πολιτικά ιδέα του 19^{ου} αιώνας. *Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* 8.3: 239–282.
- Locke, J. 2010. *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως: Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισαγ./μτφρ./σχόλ. Π. Μ. Κιτρομηλίδης. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Mussolini, B. 1933. The Political and Social Doctrine of Fascism. *The Political Quarterly* 4: 341–356.
- Scmitt, C. 1988. *The Crisis of Parliamentary Democracy*, μτφρ. E. Kennedy. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Αλιβιζάτος, Ν. 1986. *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922–1974: Όψεις της ελληνικής εμπειρίας*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ανδρειωμένος, Γ. 2010. *Η πνευματική ζωή υπό επιτήρηση: Το παράδειγμα του περιοδικού «Το Νέον Κράτος»*. Αθήνα: Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη.

- Βλαχόπουλος, Σ. 2020. Συνταγματικό δίκαιο και πολιτειακή πράξη στον Μεσοπόλεμο. Στο: Γ. Βούλγαρης, Κ. Κωστής & Σ. Ριζάς (επιμ.), *Ο μεγάλος μετασχηματισμός: Κράτος και πολιτική στην Ελλάδα του 20ού αιώνα*. Αθήνα: Πατάκης, 253–273.
- Γεωργιάδου, Β. 2019. *Η Άκρα Δεξιά στην Ελλάδα 1965–2018*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Καρσαράνης, Μ. 2014. Ο Βarrès κι εγώ και άλλοι μερικοί: Η επιλεκτική ενσωμάτωση ιδεών του ευρωπαϊκού συντηρητισμού στην ελληνική πολιτική σκέψη, 1890–1922. Στο: Π. Μ. Κιτρομηλίδης & Μ. Χατζόπουλος (επιμ.), *Διακυμάνσεις του νεοελληνικού πολιτικού στοχασμού από τον 19^ο στον 20^ο αιώνα*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 75–86.
- Κόκκινος, Γ. 1985. *Η φασίζουσα ιδεολογία στην Ελλάδα: Η περίπτωση του περιοδικού «Νέον Κράτος» (1937–1941)*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- _____, 2014. Οι ιδεολογικές συντεταγμένες του ελληνικού αντικοινοβουλευτισμού: Από την καθέρωση της λαϊκής κυριαρχίας έως το κίνημα στο Γουδί. Στο: Π. Μ. Κιτρομηλίδης & Μ. Χατζόπουλος (επιμ.), *Διακυμάνσεις του νεοελληνικού πολιτικού στοχασμού από τον 19^ο στον 20^ο αιώνα*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 47–74.
- Λιναρδάτος, Σ. 1988. *Η 4^η Αυγούστου*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μαρκέτος, Σ. 2006. *Πώς φίλησα τον Μουσσολίνι: Τα πρώτα βήματα του ελληνικού φασισμού*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Μπογιατζής, Β. Α. 2014. Από τη ‘Συντηρητική Επανάσταση’ στο Νέον Κράτος: Ξένοι συντηρητικοί και φασίστες διανοούμενοι στα περιοδικά της μεταξικής δικτατορίας. *Τα Ιστορικά* 31.60: 83–106.
- Μποχώτης, Θ. 2007. Ανορθολογικές τάσεις στην Ελλάδα, 1890–1940. *Αξιολογικά* 17: 123–151.
- Νούτσος, Π. 1986. Ιδεολογικές συνιστώσες του καθεστώτος της 4^{ης} Αυγούστου. *Τα Ιστορικά* 3.5: 139–150.
- Ξιφαράς, Δ. 1995. Η ελληνική εθνικιστική ιδεολογία του μεσοπολέμου. Θέσεις 53 και 54 (<http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=516&Itemid=29> και <http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=525&Itemid=29>, 9.10.2021).
- Παπαδημητρίου, Δ. Ι. 2003. Το ακροδεξιό κίνημα στην Ελλάδα, 1936–1949: Καταβολές, συνέχειες και ασυνέχειες. Στο: Χ. Φλάισερ (επιμ.), *Η Ελλάδα ’36–’49 Από τη δικτατορία στον εμφύλιο: Τομές και συνέχειες*. Αθήνα: Καστανιώτης, 138–149.
- _____, 2006. *Από τον λαό των νομιμοφρόνων στο έθνος των εθνικοφρόνων: Η συντηρητική σκέψη στην Ελλάδα 1922–1967*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Πάπαρη, Κ. 2017. *Ελληνικότητα και αστική διάνοηση στον μεσοπόλεμο: Το πολιτικό πρόγραμμα των Π. Κανελλόπουλου, Ι. Θεοδωρακόπουλου και Κ. Τσάτσου*. Αθήνα: Ασίνη.
- Πάσχος, Γ. 1991. *Κράτος δικαίου και πολιτική: Πολιτειολογικές θεωρίες (1900–1940)*. Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Πικραμένος, Μ. 2009. Η κατάλυση της δικαστικής ανεξαρτησίας από το καθεστώς της 4^{ης} Αυγούστου. Στο: Θ. Βερέμης (επιμ.), *Ο Μεταξάς και η εποχή του*. Αθήνα: Ευρασία, 91–105.
- Πλουμίδης, Σ. Γ. 2016. *Το καθεστώς Ιωάννη Μεταξά (1936–1941)*. Αθήνα: Εστία.
- Σαράντης, Κ. 2009. Η ιδεολογία και ο πολιτικός χαρακτήρας του καθεστώτος Μεταξά. Στο: Θ. Βερέμης (επιμ.), *Ο Μεταξάς και η εποχή του*. Αθήνα: Ευρασία, 45–71.
- Τζιόβας, Δ. 1989. *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*. Αθήνα: Οδυσσεάς.

- Charoutot, J. 2012. *Ο εθνικοσοσιαλισμός και η αρχαιότητα*, μτφρ. Γ. Καράμπελας. Αθήνα: Πόλις.
- Eco, U. 1995. Ur-Fascism. *New York Review of Books* (<<https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>>, 27.01.2022).
- Gentile, E. 2004. Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation. *Totalitarian Movements and Political Religions* 5.3: 326–375.
- Griffin, R. 2018. *Fascism: An Introduction to Comparative Fascist Studies*. Cambridge: Polity.
- Kallis, A. 2010. Neither Fascist nor Authoritarian: The 4th of August Regime in Greece (1936–1941) and the Dynamics of Fascistisation in 1930s Europe. *East Cental Europe* 37.2/3: 303–330.
- Kofas, J. V. 1983. *Authoritarianism in Greece: The Metaxas Regime*. Boulder: East European Monographs.
- Paxton, R. O. 2009. Comparisons and Definitions. Στο: R. J. B. Bosworth (επιμ.), *The Oxford Handbook of Fascism*. Oxford: Oxford University Press, 547–565.
- Payne, S. G. 2000. *Μια ιστορία του φασισμού 1914–1945*, μτφρ. Κ. Γεώργιας, πρόλ./σημ. Σ. Ροζάνης. Αθήνα: Φιλίστωρ.
- Petrakis, M. 2006. *The Metaxas Myth: Dictatorship and Propaganda in Greece*. London/ New York: Tauris.
- Ross, H. & Demetriou, K. (επιμ.) 2018. *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden/Boston: Brill.
- Vasilopoulou, S. & Halikiopoulou, D. 2015. *The Golden Down's 'Nationalist Solution': Explaining the Rise of the Far Right in Greece*. New York: Palgrave.

Φιλήμων Παιονίδης
Καθηγητής Ηθικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας
Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής ΑΠΘ
peonidis@edlit.auth.gr

Διδώ/Ελίσα: Γυναικεία μυθοποιητική στο έργο της Μαγδαλένας Ζήρα

Δήμητρα Δημητρίου

*Abstract_ Demetra Demetriou | Dido/Elissa:
Female Mythopoetics in the Work of Magdalena Zira*

This article offers an analysis of Greek writer and director Magdalena Zira's *Dido/Elissa*, set on stage by Fantastico Theatre in December 2021 (Nicosia, Cyprus), to outline the play's feminist edge in the context of the radical reworking of classical myth by contemporary feminism. Engaging classical reception, comparative, and feminist scholarship, the article examines points of convergence and divergence between Zira and the epic material around the character of Dido and traces elective affinities between Zira and British writer Natalie Haynes's *A Thousand Ships* (2019), a wide-ranging feminist rewriting of the *Iliad*, in her attempt to promote a new model of female subjectivity and theatrical practice, as well as a new awareness of alterity. The article further adopts a comparative lens to examine Zira's work as the genealogical offspring of feminism's subversive appropriation of classical myth—and the epic tradition in particular—since the 1970s onwards. It thus draws attention to the standing and growing importance of the feminist reception of classical myth in contemporary culture, consisting in denouncing the persisting phallic societal structures and promoting female models and alternative narratives, other than the dominant and the institutionalized.

LACUNAE LACUNAE LACUNAE
ENANTIA KEIMENA
ENANTIO NOHMA
ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΓΡΑΨΕΙ ΒΙΑ
ΕΞΩ ΑΠΟ ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ
ΣΕ ΜΙΑ ΑΛΛΗ ΓΡΑΦΗ
ΕΠΙΜΟΝΟ ΑΠΕΙΛΗΤΙΚΟ
ΠΕΡΙΘΩΡΙΑ ΚΕΝΑ ΔΙΑΣΤΗΜΑΤΑ
ΧΩΡΙΣ ΔΙΑΚΟΠΗ
ΠΡΑΞΗ ΑΝΑΤΡΟΠΗ.

—. Monique Wittig, *Les Guérillères*¹

Γελώντας με τη Μέδουσα: Ο κλασικός μύθος στον φεμινισμό

ΑΠΟ τις αρχές του 20ού αιώνα, ο φροϋδισμός και η γιουνγκική θεωρία των αρ-
χετύπων ανέδειξαν τον ρόλο του μύθου ως οντολογικής βάσης ή καθολικού
υποδείγματος της διαμόρφωσης της ταυτότητας,² επηρεάζοντας καθοριστικά τόσο
τα λογοτεχνικά δρώμενα όσο και την πολιτισμική ερμηνευτική του δυτικού κό-
σμου. Έκτοτε, ο κλασικός μύθος, ειδικότερα, έτυχε πρόσληψης πρωτίστως από τον
μοντερνισμό ως συνεκτικό σχήμα ανάκτησης της δομής μπροστά στον κατακερ-

¹ Wittig 1969, 205. Όπου δεν αναφέρεται το αντίθετο, οι μεταφράσεις είναι δικές μου.

² Για τον ρόλο της φροϋδικής και γιουνγκικής συμβολής στην ευρωπαϊκή λογοτεχνική ιστορία, βλ. Benoit-Dusausooy & Fontaine 1992, 841. Για μια εμβάθυνση στην ευρύτερη σχέση του μύθου με την ψυχανάλυση, βλ. Zajko & O' Gorman 2013.

ματισμό της ιστορίας και επανεύρεσης αξιών στον σύγχρονο κόσμο (Eliot 1997), από τον υπερρεαλισμό και τις ευρωπαϊκές αβανγκάρντ ως υπονομευτικό πλαίσιο των οντολογικών και επιστημολογικών ορίων (Yatromanolakis 2014), αλλά και σε ένα κατεξοχήν «αντι-ολοκληρωτικό πνεύμα» (Benoit-Dusauso & Fontaine 1992, 841) από τη διανοητική και αισθητική αντίληψη της Δύσης κατά τον 20ό και 21ο αιώνα, κατεύθυνση που τροχοδρόμησε το γαλλικό θέατρο του μεσοπολέμου (Jean Giraudoux, Jean Anouilh, Jean Cocteau, Jean-Paul Sartre), αλλά και το επικό θέατρο του Bertolt Brecht.

Έχοντας κατά νου το ανωτέρω πλαίσιο, με ιδιαίτερη αναφορά στον φεμινισμό, ειδικά από τη δεκαετία του '70 και εξής, η οικειοποίηση μυθικών exempla συνέβαλε στην αποδόμηση ιδρυτικών φαλλο(γο)κεντρικών αφηγημάτων ή και οδήγησε στη διαμόρφωση μιας κατεξοχήν θηλυκής ποιητικής, η οποία ενσαρκώθηκε από την ιέρεια της *écriture féminine* Γαλλίδα διανοητή Héléne Cixous στο πρόσωπο της Μέδουσας.³ Η ίδια η θεατρική αναβίωση της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, η οποία παρουσιάζει ιδιαίτερη άνθιση στα χρόνια ακριβώς που ακολουθούν τις κοινωνικοπολιτικές ζυμώσεις και τη σεξουαλική πολιτική του Μάη του 1968, συνδέεται αδιάρρηκτα με την άνοδο και τον διαρκή αντίκτυπο του φεμινιστικού κινήματος (Hall 2004, 9). Η επική παράδοση, ειδικότερα, μορφοποιημένη γύρω από τα ανδραγαθήματα και την ιστορία ηρώων όπως ο Οδυσσέας και ο Αχιλλέας, αποδομήθηκε συστηματικά ως επιτομή του δυτικού ανδροκεντρισμού από αριθμό φεμινιστριών διανοητών, με προεξάρχουσα τη Γαλλίδα συγγραφέα Monique Wittig στο πρωτοποριακό της *Les Guérillères* (1969), μια ρηξικέλυθη ιδιοποίηση της *Ιλιάδας*, αλλά και από άλλες μορφές του σύγχρονου φεμινιστικού κανόνα, όπως η Μαργαρίτα Καραπάνου (*Η Κασσάνδρα και ο λύκος*, 1976), η Christa Wolf (*Kassandra*, 1986), η Elisabeth Cook (*Achilles*, 2001) και η Margaret Attwood (*The Penelopiad*, 2005).⁴ Πενήντα κιόλας χρόνια μετά από τη Wittig, η πραγματέυση του ίδιου μύθου παραμένει σταθερά στη φεμινιστική ατζέντα, με την πλέον εντυπωσιακή ίσως προσπάθεια –σε έκταση και περιεχόμενο– ριζικής ανατροπής της επικής παράδοσης το μυθιστόρημα *A Thousand Ships* (Χίλια πλοία) (2019) της Natalie Haynes, μια επαναφήγηση του Τρωικού πολέμου από τη σκοπιά των αποσιωπημένων γυναικών του έπους.

Η βριγίλεια επική εκδοχή απασχόλησε λιγότερο τον φεμινισμό, παρότι προβάλλει το εξίσου φαλλικό πρότυπο του Αινεία –νομιμοποιημένου μάλιστα ως φορέα ενός θεϊκού πεπρωμένου–, ως εγγυητή της αυτοκρατορικής αιχμής της Ρώμης, η οποία ωστόσο οικοδομείται πάνω στην εγκατάλειψη και το αίμα μιας ερωτευμένης γυναίκας, της Διδώς, αλλά και στη μελλοντική υποδούλωση της πόλης της, Καρχηδόνας. Σε αντίθεση με τις αντισυμβατικές και σημειωτικά ισχυρές ηρωίδες της αττικής τραγωδίας (Μήδεια, Αντιγόνη, Κασσάνδρα κ.ά.), οι οποίες έτυχαν

³ Πρβλ. το κλασικό της άρθρο «Le Rire de la Méduse» (Cixous 2010, 37–68), δημοσιευθέν για πρώτη φορά στο γαλλικό περιοδικό *L'Arc* το 1975. Για την οικειοποίηση του κλασικού μύθου από τον φεμινισμό, βλ. Zajko & Leonard 2006.

⁴ Για ένα μεγάλο αριθμό φεμινιστικών προσλήψεων του Ομήρου, βλ. Cox & Theodorakopoulos 2019.

εντυπωσιακής γυναικείας πρόσληψης από τη δεκαετία του '70 και εντεύθεν, η Διδώ, διοχετευμένη γραμματειακά από την Αναγέννηση ως πρότυπο αγνότητας και συζυγικής αφοσίωσης (Clavier 2009), δύσκολα θα μπορούσε να εμπνεύσει έναν λογοτεχνικό φεμινισμό χειραφέτησης. Από τον Ιερό Αυγουστίνο μέχρι τον Anatole France (Gordon 1946, 23) και από τον Étienne Jodelle και τον Georges de Scudéry μέχρι τον Berlioz, τον Giuseppe Ungaretti και τον Léopold Senghor, η Διδώ πέρασε στη λογοτεχνική μνήμη του δυτικού κανόνα ως χαρακτηριστική έκφανση του αξιολύπητου (Heuzé 2002, 546). Δεν αποτελεί, συνεπώς, έκπληξη που πολύ ευκολότερα η Cixous ταυτίζεται, για παράδειγμα, με τη Μέδουσα ή ακόμα και με τις υστερικές του Freud, παρά με τη Διδώ:

Αλλά δεν είμαι η Διδώ. Δεν μπορώ να κατοικήσω ένα θύμα [...]. Αντιστέκομαι. Η παθητικότητα μου είναι μισητή, μου υπόσχεται τον θάνατο. (1975, 142)

Λαμβάνοντας υπόψη το ανωτέρω πλαίσιο, η νέα θεατρική παραγωγή (κείμενο και σκηνοθεσία) της Μαγδαλένας Ζήρα *Διδώ/Ελίσα* (2021α) προβάλλει εξαιρετικά ενδιαφέροντα, παρουσιάζοντας μία καθόλα δυναμική και απελευθερωτική εκδοχή της Διδώς σε ένα σύγχρονο φεμινιστικό πλαίσιο. Το παρόν κείμενο ανατρέχει στα εργαλεία της κλασικής πρόσληψης, προκειμένου να προσφέρει μια συνοπτική παρουσίαση της φεμινιστικής, ειδικότερα, αιχμής του έργου. Εξετάζει συγκλίσεις και αποκλίσεις της Ζήρα με το επικό και γραμματειακό υλικό γύρω από τη Διδώ, αλλά και τις εκλεκτικές συγγένειες που το κείμενό της διαμορφώνει με το έργο της Natalie Haynes, στην προσπάθειά της να εγείρει ένα νέο πρότυπο όχι μόνο της γυναικείας υποκειμενικότητας, αλλά και θεατρικής πρακτικής, καθώς και ευρύτερης συνειδησιακής κουλτούρας απέναντι στην ετερότητα. Το έργο εξετάζεται συγκριτολογικά ως γενεαλογικό απότοκο της ανατρεπτικής ιδιοποίησης του κλασικού μύθου –και της επικής παράδοσης, ειδικότερα– από τον φεμινισμό της δεκαετίας του '70 και εντεύθεν και αναδεικνύει την κεντρική θέση που καταλαμβάνουν στη σύγχρονη γυναικεία δημιουργία η ανάδειξη των φαλλικών δομών στη σημερινή κοινωνία και η προβολή θηλυκών προτύπων σε όλες τις εκφάνσεις του πολιτισμού.

Το «κλασικό» ως αρσενικό: Το έργο της Μαγδαλένας Ζήρα

Η Μαγδαλένα Ζήρα (1979–) έχει καθιερωθεί ως μία από τις πλέον αξιόλογες και παραγωγικές σκηνοθέτριες της γενιάς της, με πάνω από τριάντα σκηνοθεσίες στην Κύπρο και το εξωτερικό, αλλά και πρωτοβουλίες που έχουν αναζωογονήσει σημαντικά την καλλιτεχνική ζωή της χώρας, ανάμεσα στις οποίες η διεύθυνση της θεατρικής ομάδας «Φανταστικό Θέατρο», η θέσπιση της διοργάνωσης «Play» με στόχο την καλλιέργεια της εγχώριας θεατρικής γραφής, αλλά και η διεύθυνση του μεγαλεπήβολου τριετούς διατομεακού πρότζεκτ «ΣΕΖΟΝ Γυναίκες: 2019–2021» μαζί με την Αθηνά Κάσιου, για το οποίο απονεμήθηκε και στις δύο το βραβείο δημιουργού της χρονιάς 2019 από τον θεσμό των Βραβείων Θεάτρου ΘΟΚ.⁵ Στο

⁵ Για την ευρύτατη δράση της Σεζόν, βλ. Δ. Δημητρίου 2021.

πλαίσιο ακριβώς της Σεζόν, η Ζήρα σκηνοθέτησε μια σειρά έργων με στόχο την προβολή της γυναικείας δραματουργίας και αφήγησης, αλλά και την καταγγελία της σεξουαλικής παρενόχλησης και κακοποίησης: *Η ιστορία της* (με τις Αθηνά Κάσιου και Μαρία Κυριάκου), *The Wolves* (Οι λύκοι) της Sarah DeLappe και το προαναφερθέν *Χίλια πλοία* της Natalie Haynes (με τις Αθηνά Κάσιου και Μαρία-Ιόλη Καρολίδου), μια ολοήμερη αφήγηση του Τρωικού Πολέμου από την πλευρά των ομηρικών γυναικών, με 25 γυναίκες ηθοποιούς στη σκηνή, που έμελλε να ταξιδέψει από το Διεθνές Φεστιβάλ Λευκωσίας (Νοέμβριος 2019) στο Βρετανικό Μουσείο του Λονδίνου (Φεβρουάριος 2020).

Με διδακτορικό στις κλασικές σπουδές από το βρετανικό King's College το 2019, οι ακαδημαϊκές μελέτες της Ζήρα εστιάζουν στη σύγχρονη πρόσληψη του αρχαίου ελληνικού δράματος, με ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη θηλυκή εμπειρία, ερείσματα που αντλεί σε μεγάλο βαθμό από την ενασχόληση με το φύλο στην κλασική πρόσληψη της μέντορά της, ονομαστής καθηγήτριας κλασικών σπουδών, Edith Hall. Καθ' ομολογίαν της ίδιας της Ζήρα (2021γ), την επιστροφή της στην ιστορία της Διδώς οφείλει σε προτροπή της ίδιας της Hall, η οποία μετείχε μάλιστα στην παραγωγή ως σύμβουλος δραματουργίας, διανθίζοντας το πρόγραμμα της παράστασης με συνοδευτικό της κείμενο (Hall 2021). Ταυτόχρονα, σημαντικό ρόλο διαδραματίζει ως δομικό διακείμενο και το έργο της Haynes, η οποία διαθέτει ένα εξίσου πλούσιο ακαδημαϊκό υπόβαθρο σε κλασικές σπουδές, έχοντας επίσης συμβάλει με κείμενό της στο πρόγραμμα της παράστασης (Haynes 2021). Από τα ανωτέρω διαφαίνεται το ενδιαφέρον γυναικών συγγραφέων για θηλυκές γενεαλογίες όχι μόνο στη διακειμενική πρακτική, αλλά και στην ακαδημία, με τον σημαντικότερο –σιωπηλό και μη αναγνωρισμένο ρόλο– που διαδραματίζει η γυναικεία κυρίως ενασχόληση με το φύλο σε ακαδημαϊκό επίπεδο στην καλλιέργεια μιας συνειδησιακής κουλτούρας σε νεαρούς σπουδαστές γύρω από έμφυλα ζητήματα, οι οποίοι με τη σειρά τους θα εργαστούν μέσα από τη δική τους εργασιακή ή/και καλλιτεχνική σκοπιά για την προαγωγή νέων πολιτισμικών προτύπων.

Η Ζήρα επαναπροσδιορίζει σκηνοθετικά κλασικά έργα του λογοτεχνικού κανόνα με μια έμφυλη κριτική ματιά και για τη μορφή διασκευής και όχι ακριβούς απόδοσης του πρωτοτύπου, γεγονός που επιτρέπει ένα ενδιαφέρον παιγνίδι με την ίδια την έννοια του «κλασικού» ή του «κανόνα», μια προβληματοποίηση στερεοτύπων και εξουσιαστικών σχέσεων, της οποίας κορύφωση αποτελεί η διασκευή της του έργου *Measure to Measure* (Με το ίδιο μέτρο) (Φανταστικό Θέατρο, 2018) του William Shakespeare. Ανεβασμένο στη σκηνή σε μια εποχή που το κίνημα #MeToo άρχισε να λαμβάνει σημαντικές διαστάσεις στον δημόσιο λόγο, το συγκεκριμένο έργο φαίνεται να έδωσε νέα δυναμική στην προσέγγιση έμφυλων ζητημάτων από τη Ζήρα, που κορυφώθηκε στην έμπνευση και υλοποίηση από μέρους της της πλατφόρμας «ΣΕΖΟΝ Γυναίκες: 2019–2021». Η προβολή ενός εναλλακτικού κανόνα με θηλυκό πρόσημο προκύπτει έκτοτε για τη Ζήρα ως αδήριτη αναγκαιότητα, αποδίδοντας στην τέχνη έναν ευθέως κοινωνικό ρόλο:

Διδώ, Οφηλία, Άννα Καρένινα, Μαντάμ Μποβαρύ, η παράδοση είναι μεγάλη και το θέμα διαχρονικά δημοφιλές: το πάθος του έρωτα που οδηγεί την ηρωίδα στην αυτοκαταστροφή. [...] [Η ιστορία της Διδώς] πρέπει να ειπωθεί, γιατί είναι μια ηρωική ιστορία με μια γυναίκα στο πηδάλιο. [...] Η επική παράδοση είναι γεμάτη από σιωπηλές Πηνελόπες και σεμνές Ανδρομάχες. Αντιθέτως, τέτοιες πρωταγωνίστριες μιας επικής περιπέτειας είναι εξαιρετικά σπάνιες στον δυτικό λογοτεχνικό κανόνα. (Ζήρα 2021β)

Διδώ/Ελίσα: Η ιστορία της

Σε αντίθεση με τη Διδώ της *Αινειάδας*, η οποία διαγωνίστηκε στην αισθητική παράδοση της Δύσης διοχετευμένη μέσα από το κυρίαρχο επικό πρότυπο, η Ζήρα επιστρέφει μέσα από πολύμηνη έρευνα στις λιγότερο γνωστές πηγές της προ-βιργίλειας παράδοσης, προκειμένου να ανασυστήσει λογοτεχνικά την ταυτότητα της ηρωίδας και να προσφέρει για αυτήν και από αυτήν μια εναλλακτική ιστορία.

Η ισχυρότερη ανατροπή της επικής αφήγησης επιτυγχάνεται, όπως υποδηλοί και ο τίτλος *Διδώ/Ελίσα*, με την εστίαση του νέου μύθου στο πρόσωπο της Διδώς, η οποία καθίσταται η ενσάρκωση ή ο φορέας των καθοριστικών για τη λειτουργία της μυθοπλασίας σημασιών στη θέση του άντρα ήρωα (πρβλ. *Αινείας-Αινειάδα*, *Οδυσσεάς-Οδύσεια*). Ενώ τα κλασικά επικά incipit (*ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον*⁶ *arma virumque cano*⁷) υπογραμμίζουν τις πολεμικές και ευρηματικές αρετές του άντρα ήρωα, η Ζήρα εξυμνεί το θάρρος, την ευρηματικότητα, την αφοσίωση στον λαό της και τις ηγετικές ικανότητες μιας βασίλισσας που ύψωσε το ανάστημά της απέναντι σε όλους τους ισχυρούς άντρες που απείλησαν την ύπαρξή της (τον αδελφό της, τύραννο της Τύρου, Πυγμαλίωνα, τον θείο της και κατά πολύ μεγαλύτερο σύζυγό της Αχέρβα, τον βασιλιά και εχθρό της πόλης της Ιάρβα, ο οποίος επιχειρήσε να την καθυποτάξει σε γάμο).

Η ονοματοδοσία στη Ζήρα συνδέει ευθέως το όνομα με τον λόγο, τη γλώσσα και τις λογοθετικές πρακτικές που οδήγησαν στην απόσβεση της Διδώς ως υποκειμένου της αφήγησης. Υπομνησκοντας στον τίτλο ως παράλληλο το όνομα «Ελίσα», με το οποίο η Διδώ απαντά στη προ-βιργίλεια γραμματεία, η Ζήρα δηλώνει την πρόθεσή της να διεκδικήσει ένα νέο όνομα και μια νέα ταυτότητα για την ηρωίδα, τα οποία θα τη συνδέσουν με ένα παρελθόν που η αυτοκρατορική Ρώμη επιχειρήσε να σβήσει. Περαιτέρω, διεκδικεί για τη Διδώ συμβολικά τον δυναμισμό που ετυμολογικά φέρει το όνομά της στα φοινικικά, όπως εξυμνήθηκε από τους συμπατριώτες της: *El-* για το φοινικικό «θεά» και *-issa*, που σημαίνει «φωτιά» ή «γυναίκα» (Noël 2014, 3). Ταυτόχρονα επαν-εγγράφει το όνομα της Διδώς στη σημασία του ως «περιπλανώμενης», υπαινισσόμενη την ξενότητα που έμελλε να ενσαρκώσει το πρόσωπό της ανά τους αιώνες, σύμφυτη με την υποκειμενική της θέση σε ένα αρσενικό συμβολικό σύμπαν:

⁶ Ομ., Οδ. 1.1.

⁷ Βιργ. *Αιν.* 1.1. Όλες οι αναφορές από το κείμενο του Βιργιλίου παραπέμπουν στην έκδοση του R. G. Austin (*Vergilius Maro* 1982, 1984).

Το φοινικικό της όνομα ήταν Ελίσσα ή Ελισσάρ ή Elishat.

Κάποιοι λένε το όνομα «Διδώ» τής δόθηκε από τους ντόπιους στην καινούργια της πατρίδα. Σημαίνει περιπλανώμενη. Ή απόδημη. Ή μετανάστρια. Ή προσφύγισσα. (Ζήρα 2021α)

Η μοίρα της Διδώς και η υποδούλωση της πόλης της, Καρχηδόνας, όπως παρουσιάζονται στην *Αινειάδα*, συνδέονται άρρηκτα με την ιστορική πραγματικότητα της εποχής του Οκταβιανού Αυγούστου, κυρίαρχου των πολιτικών πραγμάτων της Ρώμης στα τέλη του Ιου αι. π.Χ., έχοντας θέσει τέλος σε μια αιματηρή εποχή εμφυλίων πολέμων. Παρότι το κείμενο του Βιργιλίου εμπεριέχει κριτικούς υπαινιγμούς απέναντι στην εποχή του, η *Αινειάδα* δεν παύει να απηχεί το αυγούστειο ιδεολογικό οικοδόμημα, σύμφωνα με το οποίο ο Οκταβιανός προβάλλει ως ο συνεχιστής της *res publica* της εποχής του Κικέρωνα και κομιστής της *rex romana*, που θα αποφύγει τα σφάλματα των προκατόχων του, θα εδραιώσει την Αυτοκρατορία και θα οδηγήσει τη Ρώμη σε μία νέα εποχή.⁸ Μέσα από την ιστορία του Αινεία, η εξουσία του Αυγούστου παρουσιάζεται συνεπώς συνδεδεμένη με έναν υψηλό σκοπό/πεπρωμένο (*fatum*) με μεταφυσικά ερείσματα, ο οποίος νοηματοδοτεί για τον Ρωμαίο αναγνώστη της εποχής την ηγεμονία και τη θέση της Ρώμης στον κόσμο και νομιμοποιεί τη συνέχεια αυτής της παρουσίας και κυριαρχίας.⁹

Σε αυτό το πλαίσιο, η Διδώ ως σύμβολο του ξένου/Άλλου απειλεί τα όρια του (αντρικού/ρωμαϊκού) τελεολογικού σχεδίου ταυτοτικής εδραίωσης, αλλά και την κατοχύρωση μιας ιμπεριαλιστικής κατάκτησης. Ο Αινείας καλείται συνεπώς να θυσιάσει τη σχέση του με τη Διδώ, προκειμένου να εκπληρώσει τη θεική του αποστολή και να καταστεί εγγυητής των πεπρωμένων μέσα από μια σειρά ανδρικών γενεαλογιών, που φτάνουν από τον Τρωικό πόλεμο μέχρι και την εποχή του Αυγούστου. Παράλληλα, η Διδώ, ενώ στο πρώτο βιβλίο της *Αινειάδας* προβάλλει ως ισχυρή και αξιοθαύμαστη ηγέτιδα, μετά από την εγκατάλειψή της από τον Αινεία καταρρέει και εκμηδενίζεται ως πληγωμένη αυτόχειρ στα πρόθυρα της παραφροσύνης (*Αιν.* 4): Πεθαίνει από πάθος ρίχνοντας τον εαυτό της στην πυρά, προσφεύγει στη μαγεία, προτού εκτοξεύσει εναντίον του εραστή της φοβερές κατάρες και προφητείες για εκδίκηση, ενσαρκώνοντας εντέλει το αρχέτυπο του μισητού εχθρού/ξένου/Άλλου, μια ιστορική υπόμνηση από τον Βιργίλιο στους Ρωμαίους συγχρόνους του των Καρχηδονιακών πολέμων (264–146 π.Χ.) και της ολικής καταστροφής της Καρχηδόνας από τη Ρώμη. Όχι τυχαία, ο ίδιος ο Βιργίλιος παρομοιάζει τη Διδώ με τις εκδικητικές και μανιασμένες *Βάκχες* του Ευριπίδη και τις *Ευμενίδες* του Αισχύλου (*Αιν.* 4.469). Τα δε πρότυπα της βιργίλειας Διδώς εντοπίζονται σε εγκαταλελειμμένες γυναικείες μορφές όπως η Μήδεια (μάγισσα, βάρβαρη, εκδικητική από πάθος) (Giusti 2018, 115–123) ή ακόμα στις ομηρικές Κίρκη και Καλυψώ (Galinsky 1996, 230), εξίσου απειλητικές θηλυκότητες με πα-

⁸ Βλ. ενδ. Galinsky 1996, 4, 246–253· Kenney & Clausen 2003, 455–462.

⁹ Βλ. ενδ. Giusti 2018, 280–285· Chisholm & Ferguson 1981, 220–247.

ρόμοια χαρακτηριστικά, οι οποίες θέτουν εμπόδια στην εκπλήρωση του πεπρωμένου (νόστου) του άρρενα ήρωα.

Υποβαθμίζοντας την ηθική υπεροχή της Διδώς ως αντιπάλου, αναζητείται αφενός μια αιτιολογική λειτουργία στον μύθο, προκειμένου να δικαιολογήσει την ιστορική συνθήκη των πολέμων που έφεραν αντιμέτωπη τη Ρώμη με την Καρχηδόνα και να νομιμοποιήσει την καταστροφή της δεύτερης από την πρώτη με πλήρη υπαιτιότητα της Διδώς, ως παραδομένης στη μανία και την παραφορά. Αφετέρου, επιδιώκεται η σύνδεση του μύθου και με το ιστορικό παρόν της αυγουστέιας Ρώμης: Δύσκολα η ιστορία της Διδώς θα μπορούσε να μην προκαλέσει παραλληλίες και ταυτίσεις στους συγχρόνους του Βιργιλίου με την απειλή της Κλεοπάτρας (Keeney & Clausen 2003, 480) ως θηλυκού ξένου/Άλλου της Ρώμης, που «απειλεί», όπως η Διδώ, με τα θέληγträ της έναν μεγάλο άνδρα, θεματοφύλακα του μεγαλοπρεπούς ρωμαϊκού πεπρωμένου. Ένας πρώιμος τύπου οριενταλισμός ανιχνεύεται εν προκειμένω, αντιπαραθέτοντας στις ρωμαϊκές (ως δυτικές) αρετές της δράσης, της τιμής, της ανδρείας και της αρρενωπότητας –που προσδιορίζονται από «τους άντρες» και «τα όπλα» (*arma virumque cano*)– τις ηδονές, την πολυτέλεια, τα πάθη, την οκνηρία και τη θηλυκότητα της Ανατολής: «Το επεισόδιο Αντωνίου και Κλεοπάτρας απέδειξε πόσο επικίνδυνη ήταν η Ανατολή για τη Δύση [...]. Είναι εντός αυτού του πλαισίου μίσους, φόβου και τρόμου που πρέπει να θέσουμε τη Διδώ του Βιργιλίου» (Bowra 1945, 51).

Αντιθέτως, στη Ζήρα η Διδώ/Ελίσσα παρουσιάζεται ως ένα πρότυπο που διατηρεί την ηγετική του φυσιογνωμία, την αξιοπρέπεια, τη γενναιότητα, την τόλμη, την εφευρετικότητα, την ενσυναίσθηση και την εμπρόθετη δράση του. Η Ζήρα καταφέρνει να πλάσει έναν χαρακτήρα ο οποίος, παρά την ευθραυστότητά του, διατηρεί την ηθική του ανωτερότητα και παρά τις ευαίσθητές του πτυχές –που τον συνδέουν με την ουσία της ανθρωπότητας– προκαλεί δέος και έμπνευση και θεοποιείται από τον λαό του. Η κορύφωση της αυθεντικότητας της ηρωίδας κορυφώνεται στους τίτλους τέλους της παράστασης, όπου η Διδώ/Ελίσσα ρίχνεται στην πυρά, όχι όμως συντετριμμένη από έρωτα και μίσος για τον εραστή της, αλλά για να αποφύγει την πολιτική και συζυγική της υποδούλωση στον Ιάββα.

Η επιστροφή της Ζήρα στην πλούσια γραμματειακή παράδοση και σε λιγότερο γνωστές πηγές γύρω από τη Διδώ, με κυρίαρχες αναφορές τον Ρωμαίο ιστορικό Ιουστίνιο (*Epit.* 18.4-6)¹⁰ και τον Έλληνα ιστορικό Τίμαιο (*FGrH* 566 F 82),¹¹ επιδιώκει να ανασύρει τον άφατο θηλυκό μύθο που χάθηκε μαζί με τις στάχτες της Καρχηδόνας, έναν πολιτισμό που αφανίστηκε από τους Ρωμαίους, προκειμένου να εγερθεί το φαλλικό εκπολιτιστικό ιδεολόγημα της κραταιής αυτοκρατορικής δύναμης:

Πόσο διαφορετική θα ήταν η πολιτισμική μας αφήγηση, αν αυτή η εκδοχή της ιστορίας της Διδώς, που δεν περιέχει τον ανεκπλήρωτο έρωτα για τον Τρώα

¹⁰ Iustinus 1985.

¹¹ B. Gauger & J.-D. Gauger 2015.

Αινεία, είχε εκφραστεί από έναν ποιητή το ίδιο χαρισματικό όπως ο Βιργίλιος ή αν οι ιστορίες των Καρχηδονίων είχαν επιβιώσει μέχρι τις μέρες μας; (Hall 2021)

Κατά τρόπο άκρως ενδιαφέροντα, η Ζήρα εντάσσει εμβόλιμα μια σειρά μυθικών ιστοριών που βασίζονται στην αρπαγή ή τον βιασμό μιας γυναίκας ή και ενός άντρα, έρμαιων στις παιδεραστικές ή σεξουαλικές βουλές ενός θεού (Ιώ, Δάφνη, Ιπποδάμεια, Γανυμήδης), υπαίτιων για τις συμφορές ενός πολέμου (Ελένη), συγκροτητικών στον (γεωγραφικό) προσδιορισμό ενός ορίου (Ευρώπη), απαραίτητων για την αρσενική κοσμολογική οργάνωση (Περσεφόνη) ή αναγκαίας προϋπόθεσης του σχεδίου/πεπρωμένου ενός άνδρα/ήρωα/γεννήτορα και της πολιτισμικής ηγεμονίας μιας πόλης (Σαββίνες παρθένες). Η νέα μυθοποιητική που η Ζήρα αντιπροτάσσει στο κλασικό υπόδειγμα επανεγγράφει τη γυναικεία εμπειρία, κλονίζοντας αφενός παγιωμένα στερεότυπα και προσφέροντας αφετέρου νέες αναπαραστάσεις, επανεντάσσοντάς την ανατρεπτικά στην ανδροκεντρικά θεμελιωμένη ιστορία. Αξιοποιώντας τον εργαλειώδη ρόλο του μύθου στην ιζηματοποίηση παραδεδωμένων συμπεριφορών και αφηγήσεων, εκμεταλλεύεται τις δυνατότητες που της προσφέρει μια ενδορρηκτική αποδομητική στρατηγική, η οποία υπονομεύει το σύστημα εκ των έσω.

Προς τούτο, διάφορες θεατρικές πρακτικές τις οποίες εισάγει στην παράσταση επικουρούν καίρια το κείμενο, προβληματοποιώντας περαιτέρω τις παγιωμένες έμφυλες αντιλήψεις και διανοίγοντας δυνατότητες για υποκειμενική αναθεώρηση. Ειδικά η cross-gender διανομή ρόλων, κατά την οποία άντρες και γυναίκες ηθοποιοί υποδύονται ρόλους του αντίθετου φύλου, θέτει παιγνιωδώς στη σκηνή την επιτελεστικότητα (performativity)¹² των κοινωνικά παραδεδωμένων έμφυλων συμπεριφορών, η οποία, όπως έχει καταδείξει η μεταδομιστική προσέγγιση της Judith Butler (1988, 1990), αξιοποιώντας ακριβώς τη θεατρική μεταφορά, αποφυσικοποιεί τον υποτιθέμενο εγγενή τους πυρήνα. Ενώ η cross-gender διανομή δεν είναι από μόνη της ανατρεπτική (πρβλ. το κατεξοχήν ανδρικό καστ στην κλασική Αθήνα ή στο αναγεννησιακό θέατρο, κατά το οποίο ηθοποιοί και θεατές αναγνωρίζουν στον υποκριτή που υποδύεται τη γυναίκα το αντίγραφο ενός θηλυκού «πρωτοτύπου»), ενταγμένη σε ένα ανατρεπτικό πλαίσιο και υπό ένα υποψιασμένο κριτικά βλέμμα η αντιστροφή αυτή καθίσταται κατεξοχήν πολιτική, εκθέτοντας την παρωδιακή διάσταση του φύλου ως ενός «πρωτοτύπου» που στερείται αυθεντικότητας:

¹² Διερευνώντας τη σχέση ανάμεσα στην εξουσία, τη γλώσσα και το σώμα, η Butler (1988, 1990) παρουσιάζει το φύλο ως ένα θεατρικό δρώμενο, συγκροτούμενο μέσα από μια σειρά επιτελεστικών πράξεων. Το σώμα, σύμφωνα με την προσέγγισή της, δραματοποιεί τις διαθέσιμες του ιστορικές συμβάσεις μέσα από μια διαδικασία «στυλιζαρισμένης επανάληψης» (Butler 1988, 519), η οποία παράγει τη φανταστική αίσθηση ενός εσωτερικού εγγενούς έμφυλου πυρήνα. Ωστόσο, προσφέροντας μια πραγματέυση ανατρεπτικών και παρωδιακών επιτελέσεων, η Butler αναδεικνύει τη δυναμική της επιτελεστικότητας ως αποσταθεροποιητικής των υποκειμενικών θέσεων του θηλυκού και του αρσενικού.

η ιδέα της παρωδίας του κοινωνικού φύλου που τυγχάνει εδώ πραγμάτευσης δεν προϋποθέτει ότι υπάρχει ένα πρωτότυπο το οποίο τέτοιες παρωδιακές ταυτότητες μιμούνται. Κατά την ακρίβεια, αυτό που παρωδείται είναι η ίδια η έννοια ενός πρωτότυπου. (Butler 1990, 138).

Το τέχνασμα αυτό, δημοφιλές στη σύγχρονη παγκόσμια σκηνή, αξιοποίησε δεόντως η Ζήρα και στη σκηνοθεσία του *Με το ίδιο μέτρο* του Shakespeare, επιδιώκοντας ακριβώς την αναπλασίωση και την ανασήμανση των έμφυλων ταυτοτήτων. Σε αυτό το πλαίσιο, η πριμοδότηση από τη Ζήρα γυναικών ηθοποιών (τρεις έναντι ενός άντρα στην εν λόγω παράσταση, συμπεριλαμβανομένης της μουσικού επί σκηνής) δεν λειτουργεί μόνο σημειολογικά, αλλά δίνει μία κριτική απάντηση και σε πρακτικά ζητήματα έμφυλης ισότητας στο θέατρο: Η διανομή αντρικών ρόλων σε γυναίκες ηθοποιούς –και όχι τόσο συχνά το αντίστροφο– δίνει τη δυνατότητα σε περισσότερες γυναίκες επαγγελματίες του χώρου να εργαστούν, καθώς οι πρωταγωνιστικοί ρόλοι σε κλασικά έργα του θεατρικού κανόνα –μια προβληματική που έχει αναδείξει δεόντως και η ΣΕΖΟΝ Γυναίκες– είναι αντρικοί:

Επίσης σημαντική για μένα είναι η cross-gender διανομή ρόλων που επιτρέπει βαθύτερη εξερεύνηση θεμάτων φύλου. [...] Θεωρώ ότι ένα σημαντικό πρόβλημα που προκύπτει στο σύγχρονο ανέβασμα έργων του Σαίξπηρ είναι η απεικόνιση των γυναικών στα έργα του και η εν πολλοίς απουσία τους, ειδικά σε μεγάλους ρόλους. (Ζήρα 2018)

Επιπλέον, η Ζήρα δεν κλονίζει μόνο το περιεχόμενο της αφήγησης με στροφή από τον άντρα ήρωα στη γυναίκα ηρωίδα, αλλά και την αυθεντία του άντρα δημιουργού, εισάγοντας στην παραδοσιακή θέση του ποιητή/αιοιδού/ραψωδού την εθνομουσικολόγο Νικολέττα Δημητρίου, η οποία συνοδεύει επί σκηνής την όλη δράση με παραδοσιακά όργανα (ταμποουσιά, πιθκιαύλι) και παραδοσιακές κυπριακές μελωδίες και δημοτικά τραγούδια, επενδυμένα με νέους στίχους, συντεθειμένους ad hoc. Η εμπλοκή της κυπριακής ποιητάρικης παράδοσης, η οποία πριμοδοτεί την επί σκηνής επιτέλεση και τον αυτοσχεδιασμό, διαμορφώνει εν προκειμένω μια εύστοχη παραλληλία με την επική ως αδόμητη ποίηση, η οποία τύγχανε απαγγελίας με μουσική συνοδεία. Η ανατροπή που εισάγεται ωστόσο από τη Ζήρα δεν αφορά πλέον μόνο στην επική παράδοση, αλλά και στην ποιητάρικη παράδοση της Κύπρου, η οποία, όπως δεικνύει η μελέτη της ίδιας της Ν. Δημητρίου (2019, x-xiii), συνδέεται με την επιτέλεση της αρρενωπότητας των ερμηνευτών επί σκηνής, διαγωνιζόμενων ως προς το ποιητικό τους τάλαντο ή/και τη σωματική τους δύναμη. Στην παρεμφερή ανθρωπολογική μελέτη του Michael Herzfeld (1985, 16) με αναφορά στη γειτονική της Κύπρου Κρήτη, δηλώνεται χαρακτηριστικά πως «σε αυτή την ερμηνεία της αρρενωπότητας υπάρχει λιγότερη έμφαση στο “να είναι κανείς καλός άντρας” παρά στο “να είναι καλός στο να είναι άντρας”» (Ν. Δημητρίου 2019, x). Ταυτόχρονα, παρότι υπάρχουν και αξιολογες γυναίκες ερμηνεύτριες («τσιαττιστίνες»), όπως σημειώνει η Ν. Δημητρίου (2020),

αυτές παραμένουν περιορισμένες στην ιδιωτική (λ.χ. σε οικογενειακά τραπέζια) και όχι στη δημόσια σφαίρα. Η παρουσία, συνεπώς, μιας λαϊκής ερμηνεύτριας επί σκηνής, η οποία αναλαμβάνει τον ρόλο του αοιδού ή ραψωδού κλονίζει την ανδρική ποιητική αυθεντία σε πολλαπλά επίπεδα.

Στο σημείο αυτό οι εκλεκτικές συγγένειες και οφειλές της Ζήρα στη Haynes καθίστανται εμφανέστερες, πέραν της καταρχήν πρόσληψης και από τις δύο του επικού είδους, καθώς η Βρετανίδα συγγραφέας πρώτη έδωσε φωνή όχι μόνο στις αποσιωπημένες γυναίκες ηρωίδες του έπους, αλλά και στην ίδια τη μούσα της επικής ποίησης Καλλιόπη, καθιστώντας την ενεργό φορέα της δικής της αφήγησης, σε αντίθεση με τον Όμηρο, ο οποίος οικειοποιείται διά της επίκλησης τη δική της φωνή (*ἀνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον*), ή ακόμη και με τον Βιργίλιο, ο οποίος, με περισσότερη αυτοπεποίθηση, θέτει αδιαμεσολάβητα σε πρώτο πρόσωπο την αφήγηση ως κατεξοχήν δική του δημιουργία (*arma virumque cano*).

Περαιτέρω, η κίνηση αυτή στη Ζήρα συνδέει με επιτυχία τη μοίρα των γυναικών της ιστορίας με μια κατεξοχήν θηλυκή προφορική παράδοση, προϊόν της ιδιωτικής σφαίρας και των παραδεδομένων έμφυλων ρόλων της παραδοσιακής κοινωνικής οργάνωσης, με αναφορά σε συγκεκριμένα είδη του δημοτικού τραγουδιού, όπως τα μοιρολόγια, οι θρήνοι, τα νανουρίσματα και η τελετουργία, ακόμα και οι κατάρες της λαϊκής παράδοσης. Ο θηλυκός αφηγηματικός κόσμος εκτοπίζει εν προκειμένω την παράδοση του κλέφτικου και του ακριτικού τραγουδιού, με αναφορά στη φυσική ρώμη και τα κατορθώματα ανδρών πολεμιστών, που ανάγονται σε ένα αρχετυπικό υπόστρωμα ιστοριών, το οποίο έθρεψε την προφορική ηρωική ποίηση ανά τους αιώνες.¹³ Η ίδια η επιστροφή στην προφορικότητα κλονίζει τη σταθερή/κανονιστική εκδοχή της γραπτής παράδοσης των επών, προκειμένου να αναδείξει κενά, αντιφάσεις, ασάφειες και να εισαγάγει νέες προσθήκες, προβάλλοντας τη γυναικεία αφήγηση ως έδρα του αυτοσχεδιασμού και μιας συνεχούς αναδημιουργίας.

Η επιλογή του Δημοτικού Μουσείου Χαρακτικής Χαμπή ως χώρου φιλοξενίας της παράστασης λειτουργεί εύστοχα ως σκηνικό αισθητικό πλαίσιο που συνδέει ακριβώς την προφορική παράδοση και τη λαϊκή καλλιτεχνική δημιουργία με τη διαμόρφωση ενός νέου έπους/ιστορίας και μιας ανατρεπτικής γυναικείας ποιητικής.

Ο συγκροτητικός Άλλος: Από την Πάφο στην Καρχηδόνα

Η Κύπρος, στην καρδιά του ελληνορωμαϊκού κόσμου, συνδέεται γενεαλογικά με την ιστορία της Διδώς όχι μόνο ως γενέτειρα της Αφροδίτης –μητέρας του Αινεία–, αλλά κυρίως μέσα από την προ-βιργίλεια παράδοση, η οποία υπομνησκει το μυθικό πέρασμα της Διδώς από την Κύπρο, το οποίο μπορεί να αναχθεί

¹³ Βλ. ενδ. τη συγκριτική μελέτη του Bowra 1952, ο οποίος προσφέρει μια τυπολογία της προφορικής ηρωικής ποίησης εξετάζοντας πληθώρα παραδειγμάτων σε παγκόσμια εμβέλεια, με αναφορές από τον Όμηρο μέχρι και τον Διγενή Ακρίτα. Βλ. επίσης Bowra 1945, ν, όπου αναλύεται συγκριτολογικά το επικό είδος από τον Βιργίλιο και τον Camões μέχρι τον Tasso και τον Milton ως ποιητική τέχνη του «ιδεώδους του ανδρισμού».

αρχαιολογικά στο ιστορικό έρεισμα των σχέσεων της Κύπρου με τη Φοινίκη.¹⁴ Η Ζήρα κεφαλαιοποιεί στο έργο της τη μυθική σχέση ακριβώς της Διδώς με την Κύπρο, δημιουργώντας μια δυναμική ανάμεσα στο τοπικό/κυπριακό και το διεθνές γύρω από το ζήτημα της θηλυκότητας και της ετερότητας. Οι πηγές της Ζήρα εντοπίζονται στη μυθολογική παράδοση που διασώζει ο Ρωμαίος ιστορικός Πομπήιος Τρόγος, όπως παραδίδεται από τον Ιουστίνου (*Epit.* 18.5.1-6), σύμφωνα με την οποία η εξόριστη Διδώ καθ' οδόν προς την Καρχηδόνα φέρεται να πέρασε από την Κύπρο, επιτρέποντας στους Τύριους άντρες που τη συνόδευαν να αρπάξουν ογδόντα νεαρές παρθένες από το νησί, προκειμένου αυτές να θεμελιώσουν τον αποικισμό της βορειοαφρικανικής ακτής με τα παιδιά τους, φέρνοντας στον κόσμο την πρώτη γενιά αυτοχθόνων Καρχηδονίων. Τη δράση η Ζήρα τοποθετεί μυθολογικά στην Πάφο ως έδρα της λατρείας της θεάς Αφροδίτης, καθότι στο κείμενο του Ιουστίνου γίνεται λόγος για την άσκηση της ιεράς πορνείας από τις Κύπριες, παρότι αρχαιολογικές πηγές τοποθετούν το ιστορικό υπόβαθρο του μύθου στο αρχαίο Κίτιο,¹⁵ το οποίο αποικήθηκε από Φοινίκες της Τύρου προ της ιδρύσεως της Καρχηδόνας και την εκεί λατρεία της ομόλογης στην Αφροδίτη φοινικικής θεάς Αστάρτης. Ενώ στη Ζήρα η Διδώ παρουσιάζεται να αποδέχεται –εκούσα-άκουσα– την αρπαγή των γυναικών, ούσα σε μια συναισθητική σχέση με τις Πάφιες προσφύγισες, εντούτοις ο ρόλος της στην αποδοχή ενός ιδρυτικού *fatum* σε βάρος των γυναικών αυτών δεν διαφέρει και πολύ από τον συμβιβασμό που αναγκάζεται να κάνει ο Αινείας του Βιργιλίου, ο οποίος θυσιάζει τη σχέση του με τη Διδώ (=μια γυναίκα) προς όφελος του ένδοξου ρωμαϊκού γένους, της πόλης και της κοινότητας.

Η παράσταση στο σημείο αυτό διανθίζεται από έναν συνδυασμό επί σκηνής από κυπριακά νανουρίσματα και μοιρολόγια από τη Νικολέττα Δημητρίου, αλλά και από τις φοβερές κατάρες των Παφιτισσών για τη βασίλισσά τους, τη Διδώ, την οποία θεωρούν υπαίτια για τη μοίρα τους, συνιστώντας ίσως την πιο ισχυρή συναισθηματικά στιγμή της παράστασης. Ταυτόχρονα, μέσα από τη συμμετοχή της Δημητρίου υπομινύσκει η προνομιακή σχέση της Κύπρου με την ελληνορωμαϊκή επική και ευρύτερα γραμματειακή παράδοση, ενώ παράλληλα οι αφηγήσεις αυτές προκαλούν ηθελημένα (πρβλ. την επιλογή από τη Ζήρα με εμφαντική επανάληψη στο κείμενο των σύγχρονων λέξεων «μετανάστρια» και «προσφύγισσα») και αναπόφευκτα παραλληλίες με σύγχρονα θέματα, με υπαινιγμούς στην προσφυγική κρίση που αγγίζει τόσο την Κύπρο όσο και την ευρύτερη λεκάνη της Μεσογείου.

Παρότι οι Πάφιες γυναίκες συνιστούν στη Ζήρα μια ενδιαφέρουσα *mise en abyme*, μια εγκιβωτισμένη, δηλαδή, μικρογραφία της μοίρας της ίδιας της Διδώς ως γυναίκας απέναντι στην ανδρική επιθυμία και πυγμή, η Διδώ δεν παρουσιάζε-

¹⁴ Για τις σχέσεις της Κύπρου με τη Φοινίκη, βλ. ενδ. Moscati 1966, 119–126· Aubet 1987, 42–44· Karageorghis 1971.

¹⁵ Aubet 1987, 197–199· Μαυρογιάννης 2018· Mavrogiannis 2021.

ταίως άμοιρη ευθυνών. Παρ' όλα αυτά, η ένταξη της τραγικής αυτής πτυχής της ιστορίας –της ιστορίας κατ' ουσίαν ενός ομαδικού βιασμού– δεικνύει πως το έργο της Ζήρα δεν αφορά πλέον κατ' ανάγκη στην ίδια τη Διδώ, αλλά σε μια καθολική αντίληψη που διατρέχει την κλασική γραμματεία και δομεί τη δυτική σκέψη, με τη θηλυκή μοίρα και τον κόσμο του ιδιώτη ατόμου να παραβιάζονται μπροστά στην ανήλεη προσπέλαση ενός (αρσενικού) ιδρυτικού πεπρωμένου. Η ιστορία της πόλης, η νομιμοποίηση της ηγεμονίας της και ο αυστηρός προσδιορισμός των ορίων της –από τη Ρώμη μέχρι την κλασική Αθήνα και τη Θήβα– στηρίζεται δομικά στην ιστορία μιας εγκατάλειψης (Διδώ), ενός βιασμού (Αμαζόνα) ή ενός ενταφιασμού (Αντιγόνη) του θηλυκού Άλλου, ο οποίος, ωστόσο, αποτελεί συγκροτητικό όρο ύπαρξης της ίδιας της πόλης και του αρσενικού Εαυτού.¹⁶

Μύθος για τη νέα χιλιετία: Μια γυναικεία μυθοποιητική

Από τα βάθη των αιώνων, η ιστορία της Διδώς, διοχετευμένη μέσα από το κυρίαρχο βιργίλειο υπόδειγμα, απετέλεσε την ενσάρκωση των σχηματικών ιεραρχικών διπόλων Ανατολής και Δύσης, γυναικάς και άντρα, θηλυκότητας και ανδρισμού, ιδιωτικού και δημόσιου, ατόμου και κοινότητας, Ρώμης και Καρχηδόνας, ίδιου και ξένου. Από τη μεθόριο του διανοητού, στη μορφή της Διδώς ή των Παφισισών γυναικών η Ζήρα αναδεικνύει το μοτίβο του πλάνητος, του κατατρεγμένου, του πρόσφυγα, του Άλλου, του απειλητικού και του ανεπιθύμητου, θέτοντας το πλαίσιο κατανόησης αυτού του μοτίβου στην έμφυλη και δομική –και γι' αυτό αρχετυπική– διάκριση αρσενικού και θηλυκού, σύμφυτη με το δίκαιο της πυγμής, της κοσμικής οργάνωσης και της κατανομής της εξουσίας. Με βαθιές επιρροές από τη Βρετανίδα ομότεχνό της Natalie Haynes, ανατρέχοντας σε έναν ιδρυτικό μύθο του δυτικού πολιτισμού, η Ζήρα επαναπροσδιορίζει το κλασικό έπος με κριτική και θηλυκή ματιά, όχι μόνο ως προς το υποκείμενο της γραφής, αλλά και ως προς το υποκείμενο της δράσης και το υποκείμενο της αφήγησης. Διερευνά περαιτέρω τη δυνατότητα ανατροπής, αναδεικνύοντας τα κενά και τις σιωπές της παραδομένης ιστορίας, προβάλλοντας ένα εναλλακτικό πρότυπο γυναικείου ηρωισμού και μεγαλείου ψυχής.

Οι προσλήψεις του είδους, ολοένα και μαζικότερες στη διεθνή λογοτεχνική σκηνή της νέας χιλιετίας, ανάγονται γενεαλογικά στην ανατρεπτική ιδιοποίηση του μύθου από τον φεμινισμό από τη δεκαετία του '70 και εντεύθεν, αντιπροβάλλοντας δυναμικά στο κλασικό υπόδειγμα του άντρα-πολεμιστή την προοπτική μιας αυθεντικής ύπαρξης –απελευθερωτικής και για τα δύο φύλα–, η οποία χάρσσει το προσωπικό της πεπρωμένο μακριά από τα παραδεδομένα συμβολικά

¹⁶ Βλ. ενδεικτικά τις μελέτες αριθμού κλασικιστών για τον μύθο των Αμαζόνων (Stewart 1995· Tyrrell 1984, 9–21· DuBois 1991, 54–67), σύμφωνα με τις οποίες ο βιασμός μιας Αμαζόνας, μέρος των ιστοριών των κατορθωμάτων ηρώων όπως ο Ηρακλής και ο Θησέας, λειτουργούσε για την προπαγάνδα της περίκλειας Αθήνας ως μυθολογικός παραλληλισμός της καθυπόταξης των Περσών εισβολέων της Ελλάδας, προκειμένου να ενισχυθεί το ηρωικό στάτους της Αθήνας και να διασφαλιστεί η πανελλήνιά της ηγεμονία.

σχήματα. Αναμοχλεύοντας τις αφηγήσεις μιας ηρωικής εποχής, γεμάτης από μεγάλους άνδρες και τις υψηλές τους πράξεις, ιδρυτικών μιας πόλης, ενός θεσμού ή του δυτικού εαυτού, η φεμινιστική ενασχόληση με τον κλασικό μύθο αναδεικνύει δομικές συγκλίσεις και οντολογικές ομολογίες που διέπουν τη θέση του θηλυκού υποκειμένου στο συμβολικό πεδίο στον σύγχρονο κόσμο, αναζητώντας διεξόδους και εναλλακτικές ιστορίες. Ενώ στο θεωρητικό πεδίο μείζονες φιλόσοφοι του μεταμοντέρνου φεμινισμού (ειδικά οι Hélène Cixous, Luce Irigaray και Julia Kristeva) ενδιαφέρθηκαν περισσότερο για μία επαν-ερμηνεία του κλασικού μύθου σε μία αντι-ουμανιστική προοπτική, χωρίς να μετασχηματίζουν ωστόσο τα κλασικά πρότυπα, στο λογοτεχνικό προϊόν του φεμινισμού επιτυγχάνεται μια ριζική ανασηματοδότηση και επαναδιαπραγμάτευση του μυθικού υλικού. Η επιστροφή, ειδικότερα, στην επική παράδοση από τον φεμινισμό ανασύρει τη γυναίκα από το περιθώριο του αντρικού κοσμικού/τελεολογικού σχεδίου και την επανεντάσσει στο επίκεντρο της ιστορικής και της ατομικής της εξέλιξης. Παρότι η κληρονομιά των επών, έχοντας τύχει ευρύτατης διάδοσης μέσα από προικισμένους διαμεσολαβητές, έχει εξοβελίσει μια σειρά από άλλες μυθογραφικές αφηγήσεις, υπερκαθορίζοντας τις θεμελιωτικές ιστορίες του δυτικού πολιτισμού, ο σύγχρονος φεμινισμός –τόσο ο λογοτεχνικός όσο και ο θεωρητικός– συνέβαλε καταλυτικά στον μετασχηματισμό αυτών των αφηγήσεων. Αν ο μύθος, όπως προκύπτει από τη δομική ανάλυση του Lévi-Strauss, προσδιορίζεται ως «το σύνολο των εκδοχών του» (1958, 240), τότε ο σύγχρονος φεμινισμός, ιδωμένος ολιστικά από μία συγκριτολογική σκοπιά, κομίζει τη δική του συνεισφορά στη διαμόρφωση μιας νέας γυναικείας μυθοποιητικής, εμπλουτίζοντας τη λογοτεχνική τύχη του κλασικού μύθου κατά τρόπο μαζικό, αδιάκοπο –σε μια εμβέλεια πενήντα περίπου χρόνων–, ευφάνταστο και απροσδόκητο.

Πέρα από μόνη τη μυθική σημειολογία, ενδυναμώνοντας το κείμενο με καινοτόμες θεατρικές τεχνικές, οι οποίες τυγχάνουν ευρύτατης αξιοποίησης στη διεθνή θεατρική σκηνή, η Ζήρα συνδέει το έργο της αμεσότερα με τις *υλικές συνθήκες* που βιώνουν σήμερα γυναίκες καλλιτέχνιδες του χώρου: περιορισμένοι γυναικείοι ρόλοι σε κείμενα του θεατρικού κανόνα, ζητήματα σεξουαλικής παρενόχλησης και κακοποίησης, εξουσιαστικές σχέσεις ανισότητας λόγω φύλου και συστημικός σεξισμός. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι η Ζήρα ανήκει σε μια πλειάδα νεαρών σκηνοθετριών κυπριακής καταγωγής με διεθνείς παραστάσεις, όπως η Μαρία-Ιόλη Καρολίδου, η Αθηνά Κάσιου, η Αλίκη Δανέζη-Knutsen, η Έλενα Αγαθοκλέους, η Μαρία Κυριάκου, η Μαρία Μανναρίδου-Καρσερά και άλλες, οι οποίες έχουν ριζικά ανανεώσει το σύγχρονο θεατρικό τοπίο με τις επιλογές τους έργων που θίγουν σύγχρονα κοινωνικά ζητήματα, με ιδιαίτερη έμφαση στο φύλο και την ταυτότητα. Τόσο ο αριθμός τους ποσοτικά όσο και η παραγωγικότητά τους, καθώς και η συνέργεια ορισμένων από αυτών στο πλαίσιο συλλογικών προσπαθειών, όπως η ΣΕΖΟΝ Γυναίκες, μαρτυρεί την κεντρική θέση που καταλαμβάνει στη σύγχρονη γυναικεία δημιουργία η ανάδειξη των φαλλικών δομών στη σημερινή κοινωνία και η προβολή θηλυκών προτύπων στη συγγραφή, τη σκηνοθεσία, την υποκριτική, τα

εικαστικά και στις τέχνες ευρύτερα. Η διαπιστούμενη αυτή τάση επιβάλλει, αφενός, περαιτέρω γραμματολογική και κριτική εμβάθυνση, προβάλλει δε, αφετέρου, ως πολλά υποσχόμενη για το σύγχρονο πολιτιστικό και κοινωνικό γίγνεσθαι.

Βιβλιογραφία

- Δημητρίου, Δήμητρα 2021. «Εξιστορήσεις» γυναικών: Έμφυλες επιστροφές στο έργο της Λουκίας Νικολαΐδου. *Fractal* 81, <<https://www.fractalart.gr/existoriseis-gynaikon/>>.
- Δημητρίου, Νικολέττα 2019. *Τα τσιαττιστά του παλιωμάτου στον Κατακλυσμό Λάρνακας*, 2: 2000–2009. Λάρνακα: Ίδρυμα Φοίβου Σταυρίδη – Αρχαία Λάρνακας.
- _____, 2020. Τα τσιαττιστά συνομιλούν άμεσα με την εποχή τους. *Διάλογος*, 24 Μαΐου, <<https://dialogos.com.cy/nikoletta-dimitrioy-ta-tsiattista-synomiloyn-amesa-metin-epochi-toys/>>.
- Ζήρα, Μαγδαλένα 2018. Μαγδαλένα Ζήρα: Δραματοποιεί την αιώνια σύγκρουση ανάμεσα στο θέατρο και την εξουσία. *Διάλογος*, 4 Νοεμβρίου, <<https://dialogos.com.cy/magdalena-zira-dramatopoiiei-tin-aionia-sygkroysi-anamesa-sto-theatro-kai-tin-exoysia/>>.
- _____, 2021α. *Διδώ/Ελίσα*. Δημοτικό Μουσείο Χαρακτικής Χαμπή, Λευκωσία. Φανταστικό Θέατρο. Σκηνοθετημένο αναλόγιο (7–16 Δεκεμβρίου).
- _____, 2021β. *Διδώ/Ελίσα*, η ιστορία πίσω από το έργο. *Διάλογος*, 5 Δεκεμβρίου, <<https://dialogos.com.cy/dido-elissa-i-istoria-piso-aro-to-ergo/>>.
- _____, 2021γ. Συγγραφικό και σκηνοθετικό σημείωμα. Στο: Ζήρα κ.ά. 2021, (χ.σ.).
- Ζήρα, Μαγδαλένα κ.ά. 2021. *Διδώ/Ελίσα: Θεατρικό αναλόγιο*. Λευκωσία: Μικρές Εκδόσεις Φανταστικό Θέατρο.
- Καραπάνου, Μαργαρίτα 1976. *Η Κασσάνδρα και ο λύκος*. Αθήνα: Ερμής.
- Μαυρογιάννης, Θεόδωρος 2018. Το αρχαίο Κίτιον και η ίδρυση της Καρχηδόνας. Ομιλία, Ζητώνειο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο, Λάρνακα (23 Ιανουαρίου). *Theodoros Mavrogiannis* (blog), <<https://theodorosmavrogiannis.academia.edu/research#talks>>.
- Atwood, Margaret 2005. *The Penelopiad*. Εδιμβούργο: Canongate.
- Aubet, Eugenia M. 1987. *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Μπαρτσελόνα: Bel-laterra.
- Benoit-Dusauso, Annick & Fontaine, Guy (επιμ.) 1992. *Lettres Européennes : Histoire de la littérature européenne*. Παρίσι: Hachette.
- Bowra, C. Maurice 1945. *From Virgil to Milton*. Λονδίνο: Macmillan.
- _____, 1952. *Heroic Poetry*. Λονδίνο: Macmillan.
- Butler, Judith 1988. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* 40.4: 519–531.
- _____, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Chisholm, Kitty & Ferguson, John 1981. *Rome: The Augustean Age*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Cixous, Hélène 2010. *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Παρίσι: Galilée.
- Cixous, Hélène & Clément, Catherine 1975. *La jeune née*. Παρίσι: Union Générale d'Éditions.

- Clavier, Tatiana 2009. L'exemplarité de Didon dans les *Vies* de femmes illustres à la Renaissance. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 30: 153–168.
- Cook, Elisabeth 2001. *Achilles: A Novel*. Νέα Υόρκη: Picador.
- Cox, Fiona & Theodorakopoulos, Elena (επιμ.) 2019. *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- DuBois, Page 1991. *Centaurs and Amazons: Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*. Ανν Άρμπορ: The University of Michigan Press.
- Eliot, T. S. 1997 [1923]. *Ulysses, Order and Myth*. Στο: Robert H. Deming (επιμ.), *James Joyce: The Critical Heritage*, 1: 1907–1927. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 268–271.
- Galinsky, Karl 1996. *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Gauger, Barbara & Gauger, Jörg-Dieter (επιμ.) 2015. *Die Fragmente der Historiker*. Στουτγάρδη: Hiersemann.
- Giusti, Elena 2018. *Carthage in Virgil's Aeneid: Staging the Enemy Under Augustus*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Gordon, George Stuart 1946. Virgil in English Poetry. Στο: *The Discipline of Letters*. Οξφόρδη: Clarendon Press, 19–34.
- Hall, Edith 2004. Introduction: Why Greek Tragedy in the Late Twentieth Century?. Στο: Edith Hall, Fiona Macintosh & Amanda Wrigley (επιμ.), *Dionysus Since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium*. Οξφόρδη: Oxford University Press, 1–46.
- _____, 2021. Ηρωίδες επικής αναζήτησης. Στο: Ζήρα κ.ά. 2021, (χ.σ.).
- Haynes, Natalie 2019. *A Thousand Ships*. Λονδίνο: Mantle.
- _____, 2021. Ποια είναι η Διδώ; Στο: Ζήρα κ.ά. 2021, (χ.σ.).
- Herzfeld, Michael 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Heuzé, Philippe 2002. Didon. Στο: Pierre Brunel (επιμ.), *Dictionnaire des mythes féminins*. Μονακό: Éditions du Rocher, 545–547.
- Iustinus, Marcus Iunianus 1985. *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, επιμ. Otto Seel. Στουτγάρδη: Teubner.
- Karageorghis, Vassos 1971. Chypre. Στο: *L'espansione fenicia nel Mediterraneo*. Ρώμη: Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica, 161–173.
- Kennedy, Edward John & Clausen, Wendell Vernon 2003. *Ιστορία της λατινικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Θ. Πίκουλας & Α. Σιδέρη Τόλια. Αθήνα: Παπαδήμας.
- Lévi-Strauss, Claude 1958. *Anthropologie structurale*. Παρίσι: Plon.
- Mavrogiannis, Theodoros 2021. La fuga di Elissa-Didone da Tiro e l'evidenza archeologica dei templi fenici di Kition a Cipro. *Theodoros Mavrogiannis* (blog), <<https://theodorosmavrogiannis.academia.edu/research#reviews>>.
- Moscato, Sabatino 1966. *Il mondo dei fenici*. Μιλάνο: Il Saggiatore.
- Noël, Marie-Pierre 2014. *Élissa, la Didon grecque, dans la mythologie et dans l'histoire*. Στο: Evelyne Berriot-Salvadore (επιμ.), *Les figures de Didon: de l'épopée antique au théâtre de la Renaissance*. Μονπελιέ: IRCL-UMR5186 du CNRS et de l' Université de Montpellier 3, <<https://ircl.cnrs.fr/publications/archives-des-publications/2014-actes-les-figures-de-didon/>>.
- Stewart, Andrew 1995. Imag(in)ing the Other: Amazons and Ethnicity in Fifth-Century Athens. *Poetics Today* 16.4: 571–597.

- Tyrrell, William Blake 1984. *Amazons: A Study in Athenian Mythmaking*. Βαλτιμόρη/Λονδίνο: Johns Hopkins University Press.
- Vergilius Maro, Publius 1982. *Aeneidos: Liber Quartus*, επιμ. R. G. Austin. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- _____, 1984. *Aeneidos: Liber Primus*, επιμ. R. G. Austin. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Wittig, Monique 1969. *Les Guérillères*. Παρίσι: Les Éditions de Minuit.
- Wolf, Christa 1985. *Kassandra*. Neuwied/Darmstadt: Luchterhand.
- Yatromanolakis, Dimitrios 2014. *Greek Mythologies: Antiquity and Surrealism*. Κέιμπριτζ, Μασσ./Λονδίνο: Harvard University Press.
- Zajko, Vanda & Leonard, Miriam 2006. *Laughing with Medusa: Classical Myth and Feminist Thought*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Zajko, Vanda & O' Gorman, Ellen 2013. *Classical Myth and Psychoanalysis. Ancient and Modern Stories of the Self*. Οξφόρδη: Oxford University Press.

Δήμητρα Δημητρίου
Διδάκτωρ Γενικής και Συγκριτικής Γραμματολογίας
Πανεπιστήμιο Paris-Sorbonne (Paris IV)
ΣΕΠ Πανεπιστημίου Λευκωσίας
demetriou.dm@gmail.com

Φιλοσοφώντας με παιδιά: Τι σημαίνει σκέφτομαι γύρω από αφηρημένες έννοιες;

Στέλιος Γκαδρής

Abstract _ Stelios Gadris | Philosophizing With Children.
What Does It Mean to Think About Abstract Concepts?

Philosophy for/with children continues to face the suspicion that children—especially of relatively young ages—cannot philosophize because they are unable to think in abstract terms. In what follows we will try to establish that thinking abstractly should not be confused with thinking in general terms: All the concepts and ideas that pertain to philosophy and are abstract in nature, namely, beauty, friendship, justice, fairness etc. are, first of all, contestable and ambivalent; second, they endure throughout history, constantly resurfacing occupying a locus of interest—common to both, adults and children—and, finally, they seem to be already operative, embodied within children’s lives. Thus, the question that we need to pose refers to the meaning of the term ‘abstract’. We will try to establish that to think about abstract concepts it suffices to be able to acknowledge the ambivalent character of the aforementioned ideas: and being ambivalent means that there is no consensus regarding their meaning; thus, to think about abstract concepts might mean to be able to acknowledge and think from different standpoints; something akin to Kant’s *sensus communis*.

Εισαγωγικά

Η φιλοσοφία για παιδιά ή με παιδιά¹ αποτελεί μία μεθοδολογική προσέγγιση για την εισαγωγή του φιλοσοφικού στοχασμού στα σχολεία. Με αυτήν την έννοια δεν συνιστά διδασκαλία της ιστορίας της φιλοσοφίας, ούτε και ερμηνεία των κειμένων του κανόνα της δυτικής –κυρίως– φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά αποτελεί, μάλλον, δραστηριότητα που έχει ως στόχο τη διερεύνηση εννοιών που αναγνωρίζουμε –διαχρονικά– ως φιλοσοφικές και οι οποίες είναι αμφιλεγόμενες, έννοιες για τις οποίες ερίζουν *θεοί* και *άνθρωποι*. Όπως αναφέρει ο Σωκράτης στον *Ευθύφωνα*:

Σκέψου μήπως αυτά <ενν. τα αντικείμενα της διαφωνίας> είναι το δίκαιο και το άδικο, το ωραίο και το άσχημο, το καλό και το κακό. Αυτά δεν είναι τα πράγματα για τα οποία, όταν διαφωνούμε και δεν μπορούμε να καταλήξουμε σε

¹ Ο Matthew Lipman περιγράφει ως “φιλοσοφία για παιδιά” την προσέγγιση που χρησιμοποιεί τα δικά του μυθιστορήματα ως αφορμές φιλοσοφικών ερευνών, μυθιστορήματα που συνοδεύονται από διδακτικά εγχειρίδια με προτάσεις θεμάτων συζήτησης ή ασκήσεων, και ως “φιλοσοφία με παιδιά” προσεγγίσεις που ακολουθούν τη μεθοδολογία του αλλά χρησιμοποιούν διαφορετικό υλικό ως αφορμές/ερεθίσματα για φιλοσοφικό διάλογο με τα παιδιά. Περισσότερα για την παραπάνω διάκριση: Sutcliffe 2017. Για μια σύντομη ιστορική εισαγωγή στο πρόγραμμα της φιλοσοφίας για παιδιά βλ. σχ. Lipman 2017.

ένα ικανοποιητικό συμπέρασμα, γινόμαστε –όποτε τύχει να συμβεί κάτι τέτοιο– εχθροί ο ένας με τον άλλον, κι εγώ και εσύ και κάθε άλλος άνθρωπος; [7d] (Πλάτωνος *Ευθύφρων* 1982)

Ως απόκριση απέναντι στις παραπάνω έννοιες ο φιλοσοφικός στοχασμός διερευνά ποικιλοτρόπως τις σημασίες και τα νοήματά τους: Τι σημαίνει λ.χ. πραγματικότητα ή το ωραίο; Πώς μπορούμε να διακρίνουμε πεποιθήσεις από τη γνώση· αλλά και ευρύτερα ζητήματα που συνδέονται με την έννοια της προσωπικής ταυτότητας, της ανθρώπινης φύσης, του περιβάλλοντος, της τεχνολογίας κτλ – άρα, ο φιλοσοφικός στοχασμός διερευνά έννοιες οι οποίες με τον έναν ή τον άλλον τρόπο μας αφορούν όλους, ή τουλάχιστον, αυτό ισχυρίζεται η φιλοσοφία για/με παιδιά: αφορούν κάθε άτομο, άρα ενήλικο και παιδί. Ο στοχασμός γύρω από αυτές τις έννοιες και η φιλοσοφική διερεύνησή τους θα πρέπει να εκκινήσουν, αν πρόκειται να αποκτήσουν νόημα για τα παιδιά, από αφορμές και ερεθίσματα που συνυφίνονται με τις εμπειρίες και τον κόσμο τους· με αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία για/με παιδιά χρησιμοποιεί αφορμές ικανές ώστε να παρακινήσουν τα παιδιά να σκεφτούν. Αυτές οι αφορμές μπορούν να είναι οτιδήποτε: Ένα παραμύθι, μια ιστορία, μία εικόνα, ένας ήχος – οτιδήποτε είναι ικανό να αναδείξει τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα των φιλοσοφικών εννοιών.

Με αιχμή αυτόν ακριβώς τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα των εννοιών που έχουμε χαρακτηρίσει *φιλοσοφικές* η Ann Margaret Sharp (εκ των πρωτοπόρων του προγράμματος της φιλοσοφίας για παιδιά και συνεργάτιδα του Matthew Lipman σχεδόν από τις απαρχές του προγράμματος) μαζί με τον Lawrence Splitter απαντούν στο ερώτημα “*τι είναι φιλοσοφία;*” συνδέοντας τη φιλοσοφία για παιδιά με την παραδοσιακή φιλοσοφική έρευνα. Αναφέρουν σχετικά: «Ας πούμε φιλοσοφία είναι, ανάμεσα σε άλλα, η αυτοσυνείδητη έρευνα για τον προσδιορισμό δύσκολων, μυστηριωδών και αμφισβητούμενων εννοιών, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που οι φιλόσοφοι έχουν σκεφτεί εδώ και 2500 χρόνια» (Sharp & Splitter 2011).

Η καχυποψία ωστόσο απέναντι στην οποία καλείται διαρκώς να τοποθετείται η φιλοσοφία για/με παιδιά, αν δηλαδή τα παιδιά είναι σε θέση να φιλοσοφήσουν, παραμένει ακόμη – ιδιαίτερα για τα παιδιά της προσχολικής και πρώτης σχολικής ηλικίας.²

Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι πολύπλοκη και εξαρτάται από τις έννοιες που διατηρούμε, τόσο αναφορικά με τη φιλοσοφία όσο και αναφορικά με το παιδί. Επιπλέον, η απάντηση σε αυτό το ερώτημα συνδέεται με θεωρίες που ερμηνεύουν δεδομένα που έχουν συλλεχθεί μετά από εμπειρικές παρατηρήσεις και καταγραφές από τη ζωή και τις συνομιλίες ή το παιχνίδι των παιδιών, δεδομένα ωστόσο που, συχνά, δεν επιτρέπουν εύκολες γενικεύσεις εξαιτίας μεθοδολογικών

² Ενδεικτικά: Kitchener 1990 και White 1992. Για μια ενδιαφέρουσα συζήτηση σχετικά με αρνητικά διακείμενες στάσεις και αντιλήψεις έναντι της φιλοσοφίας για/με παιδιά βλ. Gregory 2011. Μία χρήσιμη σύνοψη των αντιρρήσεων γύρω από την ικανότητα των παιδιών να “φιλοσοφούν” ή να φιλοσοφούν βλ. στα Aslanimehr 2015, κυρίως 333–336, και Lone 2019.

δυσκολιών, δυσκολιών ερμηνείας του περιεχομένου και της σημασίας του, αλλά και εξαιτίας θεωρητικών προκειμένων, οι οποίες ρητά ή άρητα προκαταλαμβάνουν τη σημασία των δεδομένων. Παρόλα αυτά, η αντίρρηση αφορούσε –αντίρρηση που επιβιώνει ακόμη ως “κοινός τόπος” αλλά και θεωρητική προκείμενη εκπαιδευτικών προγραμμάτων και πολιτικών– στην ικανότητα των παιδιών να στοχαστούν με έναν τρόπο αφηρημένο. Σύμφωνα με μία κυρίαρχη, ακόμη, εξελικτική/γνωστική ψυχολογική θέση –με αναφορές κυρίως στον Piaget– τα παιδιά έως και την ηλικία των 12 ετών δεν μπορούν να σκεφτούν με τρόπο αφηρημένο.³ Κι αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένα φυσικό, ένα βιολογικό όριο που δεν επιτρέπει στα παιδιά (γνωσιακά) να στοχαστούν αφηρημένα.

Το ερώτημα που οφείλουμε ωστόσο να θέσουμε –προτού καν αναρωτηθούμε τι είναι φιλοσοφία ή ακόμη και παιδί,⁴ ή προτού αναζητήσουμε μεθοδολογικά και άλλα προβλήματα των κυρίαρχων θεωριών– συνδέεται με τον αφηρημένο ακριβώς χαρακτήρα των εννοιών που αφορούν τον φιλοσοφικό στοχασμό· αν δηλαδή πρόκειται για έννοιες που έχουν προκύψει μέσα από αφαίρεση επιμέρους χαρακτηριστικών (γενίκευση), όπως συμβαίνει όταν συγκροτούμε λ.χ. τη γενική έννοια “σπίτι”. αν πάλι πρόκειται για έννοιες που συνιστούν κατακτήσεις μιας αφαιρετικής ικανότητας επιτρέποντας τη διάκριση του αμετάβλητου στοιχείου των φαινομένων (ουσία / γενική έννοια / κανονικότητα ή νόμος) από τις μεταβλητές τους· ή τέλος, αν πρόκειται για έννοιες που συγκροτούνται με έναν τρόπο όχι μόνον διαφορετικό σε σχέση με τα παραπάνω, αλλά κυρίως, με έναν τρόπο που μοιάζει να αντιστέκεται στη γενίκευση.

Οι έννοιες που αναφέραμε όπως “η ελευθερία”, “η φιλία”, “το ωραίο” κτλ είναι αφηρημένες, άρα δεν αντιστοιχούν σε ένα εμπειρικό περιεχόμενο, όχι τουλάχιστον με τρόπο σαφή, όπως ισχύει ενδεχομένως για την έννοια “σπίτι”. Αν και αφηρημένες, οι παραπάνω έννοιες, φαίνεται, παρόλα αυτά, ότι αφορούν σε μία πρακτική διάσταση που συνυφάνεται κυρίως με τον τρόπο που ζουν και συμπεριφέρονται ενήλικες και παιδιά: Όλοι διατηρούμε –ρητά ή υπόρητα– έννοιες περί καλού ή κακού, δικαίου ή ελευθερίας, πραγματικότητας κτλ. Άρα οι επιφυλάξεις απέναντι στην ικανότητα των παιδιών να στοχαστούν αφηρημένα φαίνονται καταρχήν άστοχες: Είμαστε εξ αρχής εγκατεστημένοι μέσα σε σχέσεις που καθορίζονται με τρόπο συγκεκριμένο από το εκάστοτε περιεχόμενο των παραπάνω εννοιών κι αυτό το περιεχόμενο προκύπτει εξίσου με τρόπο συγκεκριμένο, εφόσον αναφέρεται στον τρόπο που *βλέπουμε* και *συσχετιζόμαστε* με τον κόσμο.

Το ερώτημα συνεπώς που ίσως οφείλουμε να θέσουμε δεν είναι αν τα παιδιά μπορούν να στοχαστούν αφηρημένα αλλά πώς αυτά κατανοούν (άρα και βιώνουν) τις παραπάνω έννοιες. Στη θέση συνεπώς του ερωτήματος περί της κατάκτησης λ.χ. της έννοιας σχετικά με τη διατήρηση της ύλης (ανεξάρτητα από τη μορφή και τις τροποποιήσεις αυτής της μορφής) –ερώτημα που θέτει μέσα από τα

³ Βλ. σχ. Piaget 1997.

⁴ Για μια ενδιαφέρουσα διερεύνηση της έννοιας της παιδικότητας και του τρόπου που αυτή διαμορφώνεται ιστορικά μέσα από το βλέμμα των ενηλίκων βλ. σχ. Kennedy 2006.

πειράματά του ο Piaget προκειμένου να καταδείξει ότι τα παιδιά δεν μπορούν, έως και την ηλικία των 12 (περίπου), να σκεφτούν αφηρημένα– ίσως να πρέπει να θέσουμε το ερώτημα αν ο Οδυσσέας είναι ήρωας επειδή βοήθησε να επικρατήσουν οι Έλληνες των Τρώων, παρόλο που αυτό το κατόρθωσε με τέχνασμα και πονηριά (και όχι λ.χ. με γενναιότητα και ανδρεία στη μάχη, όπως μαθαίνουμε ότι γενναίος και ανδρείος ήταν ο Αχιλλέας). Αυτό το δεύτερο ερώτημα οδηγεί στη διερεύνηση της έννοιας του ήρωα, της ανδρείας και συνεπώς της αρετής· οδηγεί, άρα, στη διερεύνηση πεποιθήσεων σχετικών με την αρετή. Αυτή η διερεύνηση δεν πρόκειται, ενδεχομένως, να οδηγήσει σε έναν κοινώς αποδεκτό ορισμό περί ήρωα –δεν είναι εξάλλου αυτός ο στόχος– αλλά είναι ικανή να αναδείξει την πολλαπλότητα του τρόπου που τα παιδιά κατανοούν την παραπάνω έννοια, κινητοποιώντας τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα της.

Η παραπάνω προσέγγιση –ο αναπροσανατολισμός δηλαδή των ερωτημάτων– έχει ως στόχο να αποφύγει τις διαμάχες στον χώρο της ψυχολογίας ή παιδαγωγικής, διαμάχες που αφορούν, πρώτιστα, στην *ερμηνεία* των δεδομένων, άρα σε αντικρουόμενες θεωρίες. Με ποιον τρόπο μπορούμε όμως να το επιτύχουμε αυτό; Καθιστώντας άσχετο το πρόβλημα της νοητικής ανάπτυξης των παιδιών. Από τη μία είναι σαφές ότι υπάρχουν όρια σε όσα ένα παιδί μπορεί να σκεφτεί· από την άλλη όμως είναι εξίσου σαφές ότι τα παιδιά διατηρούν απόψεις περί πραγματικότητας, δικαίου, αδικού, ηθικής, ωραίου, φιλίας κτλ. Με αυτήν την έννοια ίσως έχει το δικό της ενδιαφέρον η διερεύνηση αυτών των απόψεων, άρα και των εννοιών που μοιάζουν, όπως και οι απόψεις, να περικλείουν μία πολλαπλότητα σημασιών και παραστάσεων που δύσκολα συμβιβάζονται, συχνά δε είναι αντιφατικές (όχι μόνον μεταξύ διαφορετικών ατόμων αλλά και εντός του ίδιου ατόμου) και σε κάθε περίπτωση, αντιστέκονται στη γενίκευση.

Η ένταση που ενυπάρχει στη σημασιοδότηση αυτών των εννοιών ή, καλύτερα, η πολλαπλότητα των πεποιθήσεων γύρω από αυτές επιτρέπει τη διερεύνησή τους προκειμένου είτε να ανασύρουμε από αυτές συγκεκριμένα χαρακτηριστικά ή μία ουσία, έναν ορισμό (όπως ενδεχομένως θα ήθελε ο Σωκράτης), είτε να αναζητήσουμε μία (κοινή) προοπτική ή άποψη που θα μπορούσε να προσδώσει ένα διευρυμένο νόημα σε αυτές. Ίσως δε να αρκεί η διερεύνησή τους, επιτρέποντάς μας να εγκατασταθούμε σε μία κοινή έρευνα δίχως, κατ' ανάγκη, να οδηγηθούμε σε μία συμφωνία γύρω από τη σημασία τους. Αυτό ακριβώς το τελευταίο σημείο ενσαρκώνει τη σημασία της φιλοσοφίας για/με παιδιά.

Η αστοχία(;) της κριτικής ενός φιλοσόφου: Gareth Matthews

Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι αντιρρήσεις της φιλοσοφίας για/με παιδιά στη θεωρία του Piaget είναι εξίσου άστοχες, όσο και η θεωρία του Piaget σε σχέση με τη δυνατότητα των παιδιών να σκεφτούν γύρω από αφηρημένες έννοιες (με τον τρόπο που προτείνουμε εδώ).

Η “πρώτη” γενιά των πρωτοπόρων της φιλοσοφίας για παιδιά –αρχής γενομένης από τον Matthew Lipman, ο οποίος θεμελιώνει τη φιλοσοφία για παιδιά ως ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα σπουδών στις Η.Π.Α.– αντιμετωπίζει έντονα,

τόσο από τον ακαδημαϊκό, όσο και από τον εκπαιδευτικό χώρο, τη δυσπιστία ότι τα παιδιά δεν είναι σε θέση να φιλοσοφήσουν (όχι τουλάχιστον τα παιδιά μικρών ηλικιών, περίπου ως και την ηλικία των 12 ετών – ηλικίες στις οποίες απευθύνεται, αρχικά, το πρόγραμμα του Matthew Lipman). Αυτό διότι η γνωστική ψυχολογία (κατ' επέκταση και η παιδαγωγική και η εκπαίδευση) εκκινούν από την παραδοχή, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ότι τα παιδιά αυτών των ηλικιών δεν είναι βιολογικά (από γνωσιακή δηλαδή άποψη) ώριμα ώστε να σκεφτούν με τρόπο αφηρημένο.

Το παιδί είναι, ούτως ή άλλως, σχεδόν ολοκληρωτικά απόν ως δυνητικός συνoμιλητής μέσα στη φιλοσοφική παράδοση, η δυσπιστία ωστόσο στις νοητικές δυνατότητες του παιδιού τροφοδοτείται κυρίως –όπως αναφέραμε παραπάνω– από τον Piaget και τη θεωρία που διατυπώνει αναφορικά με τα στάδια ανάπτυξης της σκέψης του παιδιού, στάδια τα οποία είναι δεδομένα και προδιαγεγραμμένα (άρα αμετάβλητα), αποτυπώνοντας ένα βιολογικό όριο στη δυνατότητα των παιδιών να σκέφτονται. Έτσι π.χ. τα παιδιά, μέχρι και την ηλικία των 12 ετών, δεν είναι σε θέση να σκέφτονται συστηματικά με γενικές και αφηρημένες έννοιες, να διατυπώνουν υποθέσεις και να τις ελέγχουν σε ένα αφηρημένο επίπεδο· ούτε είναι σε θέση να κατανοήσουν (ακόμη και να ενδιαφερθούν ενδεχομένως για) τον συμβολικό κόσμο των ενηλίκων (ιδέες / πολιτική / οικονομία κτλ). Με αυτά ως δεδομένα, τα παιδιά δεν μπορούν να φιλοσοφήσουν λόγω ανυπέβλητων (φυσικών) ορίων στις νοητικές ικανότητές τους.⁵ Πέρα από τις αντιρρήσεις στον χώρο της ψυχολογίας –αρκεί να αναφέρουμε εδώ τον Vygotsky⁶– ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία για παιδιά έχει η κριτική που ασκεί ο Gareth Matthews –ένας εκ των πρωτοπόρων της φιλοσοφίας για παιδιά– στον Piaget.⁷

Η κριτική του Matthews, αν και δεν είναι ενδελεχής, διατηρεί ορισμένα ενδιαφέροντα σημεία. Καταρχάς ελέγχει τις μεθοδολογικές αστοχίες των πειραμάτων των Piaget και Inhelder (συνεργάτιδας του Piaget), πειράματα που προσπορίζουν το εμπειρικό δεδομένο που επαληθεύει τη θεωρία των σταδίων ανάπτυξης των νοητικών ικανοτήτων των παιδιών: Μία βασική λ.χ. μεθοδολογική αστοχία είναι, εν προκειμένω, οι διατυπώσεις των ερωτημάτων. Τα ερωτήματα που θέτουν οι δύο επιστήμονες δεν μπορούν να συνδεθούν με την εμπειρία των παιδιών, άρα φαντάζουν μάλλον ασυνάρτητα σε αυτά. Αλλά και επιστημονικά, οι έννοιες που αναζητά ο Piaget ώστε να προχωρήσει στη διάγνωση για το επίπεδο των νοητικών ικανοτήτων των παιδιών –οι έννοιες, εν προκειμένω, της διατήρησης της ύλης, του βάρους και του όγκου– είναι επιστημονικά εσφαλμένες, εφόσον μόνον η μάζα ή η ενέργεια διατηρούνται σταθερές.

Περισσότερο ενδιαφέρον όμως έχει η κριτική του Matthews στις θεωρητικές προκειμένες του Piaget, τις έννοιες δηλαδή του *εγωκεντρισμού* και του *φαινομεναλισμού* που ο τελευταίος προϋποθέτει ως κυρίαρχες για τον τρόπο που σκέφτο-

⁵ Για μια κατατοπιστική παρουσίαση της θεωρίας για την ανάπτυξη των σταδίων του Piaget – αλλά και σημεία κριτικής αποτίμησης: McLeod 2022.

⁶ Για την κριτική του Vygotsky στον Piaget εδώ: Vygotsky 1986, 12–57.

⁷ Βλ. σχ. Matthews 1996, 30–53.

νται τα παιδιά έως και την ηλικία των 12 ετών. Πέρα από την προφανή δυσκολία στη γενίκευση της ισχύος αυτών των εννοιών –και πέρα, ενδεχομένως, από την υποψία ότι ήδη διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο που προκαταλαμβάνει την *ερμηνεία* των δεδομένων⁸– δεν είναι καν σαφής η σημασία τους: όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Matthews, ποτέ δεν ορίζονται αυτές οι έννοιες αλλά αιωρούνται ως ασαφείς ενδείξεις σχετικά με μία σκέψη η οποία δεν μπορεί παρά να εκφράζει και να συσχετίζει το κάθε τι με την περιορισμένη προοπτική του εγώ/ή ενός μου φαίνεται.

Το παραπάνω σημείο είναι εξαιρετικά προβληματικό για ανθρώπους που έχουν διδάξει μικρές ηλικίες ή έχουν υπάρξει γονείς. Κυρίως, συγκρούεται με μία ενδιαφέρουσα λογοτεχνική προσπάθεια των τελευταίων δεκαετιών στον χώρο της παιδικής λογοτεχνίας –εικονογραφημένης και μη– η οποία υπερβαίνει τις παραδοσιακές προσεγγίσεις της παιδικής λογοτεχνίας ως διδακτικής, στο πρότυπο λ.χ. των μύθων του Αισώπου, διανοίγοντας τη δυνατότητα συνομιλίας των παιδιών με πιο περίπλοκες αλλά και δύσκολες ή άβολες έννοιες που, συχνά, απαιτούν από τα παιδιά να υπερβούν την περιορισμένη προοπτική τους –ακόμη και από πολύ μικρές ηλικίες– και να αναγνωρίσουν θέσεις και προοπτικές διαφορετικές. Πράγμα που συχνά κατορθώνουν.⁹

Η πιο σημαντική ωστόσο –τουλάχιστον κατά την άποψή μας– κριτική που διατυπώνει ο Matthews στον Piaget αφορά στην άρρητη παραλληλία που προϋποθέτει ο τελευταίος ανάμεσα στην ωρίμανση/ωριμότητα ως βιολογική διαδικασία και στην ωρίμανση/ωριμότητα ως ενηλικίωση, η οποία συνίσταται στη σταδιακή αντικατάσταση εσφαλμένων αντιλήψεων για τον κόσμο με ορθές. Αυτό σημαίνει ότι η κατάκτηση της έννοιας της διατήρησης της ύλης καθοδηγεί το παιδί σταδιακά –μαζί με άλλες προφανώς έννοιες– σε μία *ορθή* εικόνα περί του κόσμου.¹⁰

Μία τέτοια αντίληψη ωστόσο μοιάζει να περιστέλλει την παιδική ηλικία, καθιστώντας την απλώς προθάλαμο της ενηλικίωσης: Ο παιδικός κόσμος έτσι εγγράφεται σε έναν κόσμο που διαρκώς υπολείπεται. Για τον Matthews αυτό σημαίνει

⁸ Αυτή είναι και η κριτική του Vygotsky απέναντι στον Piaget και στην εγωκεντρική γλώσσα των μικρών παιδιών που ο τελευταίος προϋποθέτει σχεδόν άκριτα, πριν και πέρα από τα ευρήματα των πειραμάτων του (βλ. σχ. Vygotsky 1986, 19–20).

⁹ Για τη σημασία της λογοτεχνίας ως αφορμής φιλοσοφικών διερευνήσεων, βλ. σχ. Haynes & Murriss 2012.

¹⁰ Ούτως ή άλλως η εξίσωση της ορθής εικόνας περί κόσμου με την κατάκτηση συγκεκριμένων γενικών εννοιών δεν είναι όσο προφανής θα ήθελε ο Piaget: Δεν είναι κοινώς αποδεκτό ότι οι έννοιες της φυσικής ανασυγκροτούν την ορθή εικόνα του κόσμου ή, έστω, τη μόνη δυνατή εικόνα του κόσμου. Χρήσιμη ίσως είναι σε αυτό το σημείο η αντίστιξη ανάμεσα στην *αλήθεια* και στο *νόημα* που συχνά επικαλείται η φιλοσοφία για/με παιδιά (βλ. σχ. Gregory 2011) και τη συναντούμε με σαφήνεια στην Arendt (προσφιλής αναφορά της φιλοσοφίας για παιδιά, ιδιαίτερα στη συσχέτιση του προγράμματος με την ελευθερία και τη δημοκρατία, βλ. σχ. Echeverria & Hannam 2017), όταν η τελευταία ισχυρίζεται ότι ο στοχασμός συνδέεται με την αναζήτηση νοήματος και όχι με την αναζήτηση της αλήθειας, η οποία αφορά σε μια –οιονεί– επιστημονική εικόνα του κόσμου. Βλ. σχ. Arendt 1978, 15, κυρίως 53–65.

ότι οι παρατηρήσεις, τα σχόλια και τα ερωτήματα των παιδιών υποβιβάζονται σε προκαταρκτικές, εσφαλμένες αποτιμήσεις περί του κόσμου, όταν αυτά συνιστούν αυθεντικές μάλλον εκφράσεις μίας απορίας και μίας περιέργειας που διατηρεί αξία αυτή καθαυτή και η οποία, τουλάχιστον, προσκαλεί σε μία διερεύνησή της – αντί συλλήβδην απόρριψής της.¹¹ Πιο συγκεκριμένα ωστόσο, η στάση του ενήλικου κόσμου απέναντι στην παιδική ηλικία μοιάζει να διαμορφώνεται με όρους μίας παραδοξότητας:¹² Από τη μία προτάσσουμε σκοπούς που θέλουμε να καθοδηγούν την εκπαίδευση ή ανατροφή των παιδιών, όπως ελευθερία, υπευθυνότητα ή ορθολογικότητα κτλ, και από την άλλη αποκλείουμε τα παιδιά από αυτές ακριβώς τις μορφές, επιμένοντας να ευθυγραμμίζουμε εκπαίδευση και ανατροφή με την εικόνα μίας “μετάδοσης” παρά συγκρότησης της γνώσης (κυρίως των νοημάτων) από κοινού με τα παιδιά.

Ο Matthews επιλύει αυτό το παράδοξο αναγνωρίζοντας την αξία αυτή καθαυτή στη σκέψη των παιδιών. Παραμένει ωστόσο η υποψία ότι –όπως αναφέρει και ο ίδιος– είναι απλώς “ρομαντικός”, εφόσον ερμηνεύει, ενδεχομένως, περισσότερα στα λεγόμενα των παιδιών από αυτά που ίσως εννοούν, επικαλούμενος, σιωπηρά, μία άλλη κυρίαρχη αναλογία, τη συγγένεια ανάμεσα στην παιδική αφέλεια και την αφέλεια του βλέμματος που αναζητά ο φιλοσοφικός στοχασμός όταν συναντά τον κόσμο.¹³ Έτσι ο Matthews αποτυγχάνει εν τέλει να καταδείξει με ποιον τρόπο η θεωρία του Piaget ξαστοχεί. Ο αφηρημένος χαρακτήρας των φιλοσοφικών εννοιών δεν αφορά ούτως ή άλλως στη γενίκευση ή την αφαίρεση, αλλά στην αμφιλεγόμενη σημασία τους – ή αυτό τουλάχιστον θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε στη συνέχεια. Και είναι αυτός ακριβώς ο αμφιλεγόμενος χαρακτήρας που επιτρέπει τον στοχασμό γύρω από αυτές. Άρα το ερώτημα σχετικά με την

¹¹ Αυτό το σημείο ανακαλεί στη μνήμη τη θέση του Dewey (1897, 7) ο οποίος περιγράφει την εκπαίδευση ως διαδικασία ζωντανή, ήδη παρούσα, και όχι απλώς ως προετοιμασία για το μέλλον.

¹² Δανειζόμαστε την έννοια του παράδοξου από την Anastasia Anderson (2021) η οποία παραπέμπει στον Kant και στο παράδοξο –ο Kant μιλάει βέβαια για πρόβλημα (και όχι παράδοξο) [Kant 2007, AA0:453, 447]– της εκπαίδευσης, ότι δηλαδή από τη μία περιορίζει το παιδί με σκοπό ωστόσο, από την άλλη, να το απελευθερώσει: «Ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα στην εκπαίδευση» αναφέρουν οι *Διαλέξεις περί Παιδαγωγικής* του I. Kant «είναι η συνένωση υποταγής βάσει ενός σύννομου περιορισμού με την ικανότητα χρήσης της ελευθερίας. Διότι ο περιορισμός είναι αναγκαίος. Πώς καλλιεργώ την ελευθερία υπό τον όρο του περιορισμού;» (2007, AA09:454) [για τις παραπομπές στα κείμενα του Kant ακολουθούμε την καθιερωμένη έκδοση των έργων του από τη Βασιλική Πρωσική (μετέπειτα Γερμανική) Ακαδημία των Επιστημών (Βερολίνο: Georg Reimar και μετέπειτα: Walter de Gruyter & Co, 1900 έως και σήμερα): με την επισήμανση AA αναφερόμαστε στην έκδοση της Ακαδημίας (Akademie Ausgabe) και οι αριθμοί στον τόμο και τη σελίδα αντίστοιχα]. Παρόλα αυτά, και όσον αφορά στην παιδαγωγική, έχει επικρατήσει η περιγραφή του καντιανού προβλήματος ως ενός παραδόξου (βλ. σχ. και Schaffar-Kronqvist 2014).

¹³ Χαρακτηριστική είναι λ.χ. η αναφορά του Karl Jaspers (1989) στα παιδιά και το φυσικό φιλοσοφικό βλέμμα τους, βλέμμα που χάνουν καθώς μεγαλώνουν (σε αυτό το σημείο θα επανέλθουμε παρακάτω).

ικανότητα των παιδιών να σκέφτονται αφηρημένα θα πρέπει να τεθεί με αναφορά στη φύση των εννοιών, άρα με όρους φιλοσοφίας – και όχι με όρους βιολογίας ή ψυχολογίας.

Η υφή των αφηρημένων εννοιών

Ποια είναι ωστόσο η υφή των αφηρημένων φιλοσοφικών εννοιών που αναφέραμε παραπάνω (δικαιοσύνη, ωραίο, φιλία κτλ) χαρακτηρίζοντάς την ως αμφιλεγόμενη, ικανή να αντιστέκεται σε γενικεύσεις;

Η υφή τους προϋποθέτει μία ένταση ή μία αμφισημία στο ίδιο το περιεχόμενο που αποδίδουμε σε αυτές: Δεν είναι, με άλλα λόγια, σαφές τι εννοούμε με τους όρους “προσωπική ταυτότητα” ή “άνθρωπος”, “ζώο”, “φύση” ή και “περιβάλλον”. εξίσου δεν είναι σαφές τι κατανοούμε με τους όρους “γνώση” ή “μάθηση” και “διδασκαλία”, “καλό” και “κακό” ή “δίκαιο” και “άδικο” ή πάλι, “ωραίο”, “τέχνη”, “πολιτική”, “κοινωνία”, “νόμος”, “οικονομία” κτλ. Αυτό που είναι σαφές ωστόσο είναι μόνον ότι αναφερόμαστε σε αμφιλεγόμενες έννοιες οι οποίες, κατά τη διερεύνηση και τον έλεγχο τους, συνυφαίνονται με μία δυσκολία ή μία απορία που μας οδηγεί στο κατεξοχήν στωικτικό ερώτημα “τι είναι το X;” Αυτό το ερώτημα όμως αποκαλύπτει και την αμηχανία ή δυσκολία μας να απαντήσουμε.

Έχοντας ως αναφορά τον Kant, μπορούμε να αναγνωρίσουμε στις παραπάνω αφηρημένες έννοιες (φιλία, δίκαιο, ωραίο κτλ) ένα είδος αντινομίας, κατά το παράδειγμα της αντινομίας της καλαισθησίας,¹⁴ η οποία προκύπτει όταν προσπαθούμε να στοχαστούμε γύρω από τη φύση τους, να στοχαστούμε συνεπώς τις “αρχές” που καθορίζουν τη σημασία τους. Σε αυτήν την περίπτωση η θέση της αντινομίας θα ήταν: Ο καθένας ή καθεμία έχει τη δική του/της υποκειμενική άποψη· και η αντίθεση: υπάρχει μια αντικειμενική σημασία που καθορίζει τις απόψεις μας.¹⁵ Πράγματι, για πολλές από τις αφηρημένες έννοιες της φιλοσοφίας που διερευνά η φιλοσοφία για/με παιδιά μοιάζει να αμφιταλαντεύομαστε ανάμεσα στη γνώμη (τον τρόπο που εμείς κατανοούμε κάθε έννοια) και σε μια αντικειμενική σημασία· ή μήπως αρκεί η ανανέωση της αξίας τους ως δυνατότητα μίας κοινής αναζήτησης γύρω από τη σημασία τους; Σε αυτήν την τελευταία περίπτωση, βρισκόμαστε ανάμεσα στις απόψεις μας και σε ένα ευρύτερο αίτημα διερεύνησης που μας υπερβαίνει.

Προφανώς και μέσα στον ορίζοντα αυτής της σύντομης εργασίας δεν μπορούμε να διερευνήσουμε –πόσο μάλλον να επιλύσουμε– την παραπάνω αντινομία. Παρόλα αυτά, με αυτήν ως οδηγό, μπορούμε να διακρίνουμε μια θεμελιώδη ένταση που παράγουν αυτές οι έννοιες όταν καλούμαστε να τις στοχαστούμε, ένταση που ενδεχομένως δεν συναντούμε με τέτοια σφοδρότητα σε άλλες έννοιες λ.χ. γενικές. Το ερώτημα ωστόσο που οφείλουμε να θέσουμε είναι, σύμφωνα με τα παραπάνω, αν τα παιδιά αντιλαμβάνονται αυτήν την ένταση, τη διάσταση δηλαδή ανάμεσα στην υποκειμενική και μόνον άποψη και σε μία διευρυμένη αντίληψη·

¹⁴ Σχ. Kant 2002, 278κ.ε. (AA5:338, §56).

¹⁵ Ό.π.

αν, πολύ περισσότερο, μπορούν να διερευνήσουν αυτή τη διαφορά, επικαλούμενα λόγους που δεν αναφέρονται μόνο στην προσωπική τους θέση αλλά και σε μία ευρύτερη κατανόηση ή αντίληψη. Σε αυτό το ερώτημα λ.χ. ο Piaget απαντά αρνητικά: Τα παιδιά δεν είναι σε θέση να αναλύσουν ή να στοχαστούν μέσα από διαφορετικές θέσεις – να συγκρίνουν δηλαδή προτάσεις, καταστάσεις κτλ δεδομένα που υπερβαίνουν την υποκειμενική τους θέση. Κι αυτό διότι τα παιδιά είναι εξ ορισμού εγωκεντρικά (Piaget 1997, 90). Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ως προς την ισχύ της θέσης του Piaget· παρόλα αυτά θεωρούμε θεμιτή την αντιπρόταση καλλιέργειας μίας σκέψης –από μικρή ακόμη ηλικία– που να ανταποκρίνεται στο αίτημα μίας διευρυμένης αντίληψης ή νοοτροπίας. Αυτός είναι, σε κάθε περίπτωση, ή θα μπορούσε να αποτελέσει κι έναν ευρύτερο σκοπό για τη φιλοσοφία για παιδιά: Η καλλιέργεια μιας νοοτροπίας –που θα έλεγε ο Kant– ικανής να λαμβάνει υπόψη της τους άλλους (Kant 2002, 224).

Η απάντηση στα παραπάνω ζητούμενα θα απαιτούσε –ενδεχομένως– μία έρευνα πεδίου, συγκεκριμένες μεθοδολογικές (θεωρητικές και πρακτικές) προκείμενες κτλ, ωστόσο μοιάζει –τουλάχιστον– εύλογο *κάποια* παιδιά να είναι σε θέση, από μικρή ακόμη ηλικία, να κατανοούν την παραπάνω διαφορά, όντας ικανά να στοχαστούν στον/τον ενδιαμέσο αυτόν χώρο, τον χώρο δηλαδή ανάμεσα στην υποκειμενική τους θέση και μία ευρύτερη προοπτική, που αυτή η διαφορά διανοίγει. Αυτός ο χώρος νοείται όχι μόνον ως ένας χώρος λόγων, δηλαδή διατύπωσης απόψεων, αντιπαράθεσης και δικαιολόγησης και, προφανώς, αναθεώρησής τους, αλλά κυρίως ως χώρος συνάντησης μίας πολλαπλότητας απόψεων.¹⁶

Υπάρχουν ωστόσο, και όσον αφορά στη φιλοσοφία για/με παιδιά, προεκτάσεις των παραπάνω παρατηρήσεων που θέτουν επιτακτικά ερωτήματα προς τα ενήλικα μάλλον άτομα, παρά τα παιδιά: Οφείλουμε να διασφαλίσουμε άραγε έναν τέτοιο χώρο για τα παιδιά; Έναν χώρο λόγων στη θέση ενός χώρου συμμόρφωσης προς αυθεντίες ή την αυθεντία – ακόμη κι όταν αυτή ευαγγελίζεται ότι στοχεύει στην καλλιέργεια υψηλών ιδανικών; Από τη μία μεριά, επανερχόμαστε στην παραπάνω προβληματική σχετικά με την αξία της παιδικότητας και της παιδικής σκέψης, αν δηλαδή αποτελεί ήδη μία ζωντανή και ενδιαφέρουσα προοπτική, που, ενδεχομένως, χρήζει διερεύνησης καλώντας μας σε μια απροκατάληπτη συνάντηση, ή αν η παιδική σκέψη οφείλει απλώς να ευθυγραμμιστεί με την εικόνα της ωρίμανσης ως ενηλικίωσης, αποκτώντας την –όποια– αξία της μόνον από το γεγονός της ανταπόκρισής της στους σκοπούς της ενηλικίωσης.¹⁷ Από την άλλη,

¹⁶ Η φιλοσοφία για παιδιά προϋποθέτει έναν πολυδιάστατο χαρακτήρα στη σκέψη που ο Matthew Lipman (2013) συνοψίζει μέσα από τις επιμέρους όψεις της κριτικής, δημιουργικής και φιλόστοργης σκέψης. Η έκφραση “χώρος των λόγων” (δανειζόμαστε τον όρο από τον Sellars 1956, 298–99) μοιάζει να περιορίζει τη σκέψη σε έναν λογοκεντρικό ορίζοντα που μοιάζει πια μάλλον προβληματικός. Παρόλα αυτά, ο χώρος των λόγων θέτει το αίτημα διερεύνησης και δικαιολόγησης των απόψεων και από αυτήν την άποψη οριοθετεί έναν δυνατό ορίζοντα συνάντησης διαφορετικών προοπτικών, ανανεώνοντας, τρόπον τινά, την πίστη στον λόγο ως ορθολογική δύναμη.

¹⁷ Με αυτήν την έννοια, οι απαντήσεις των παιδιών στα ζητούμενα του Piaget λ.χ. αλλά και

θέτουμε ένα ζήτημα που υπερβαίνει τη φιλοσοφία για/με παιδιά και εγκαθίσταται στον πυρήνα του τρόπου που και τα ίδια τα ενήλικα άτομα αντιλαμβάνονται τις παραπάνω έννοιες – αυτό το δεύτερο σημείο ωστόσο δεν μπορεί να μας απασχολήσει εδώ. Πίσω λοιπόν στους χώρους!

Ένας χώρος λόγων διασφαλίζει ότι μπορούμε να λογομαχούμε, όπως αναφέρει και ο Kant στην αντινομία της καλαισθησίας (Kant 2002, 278κ.ε. AA5:338). Λογομαχώ σημαίνει ότι δεν διαθέτω *αποδείξεις*, άρα δεν είμαι σε θέση να επαληθεύσω αυτό που λέω. Με αυτή τη σημασία ανασυγκροτούμε μία έννοια “εύλογου” (reasonableness) –παρά λόγου (reason)– που και ο ίδιος ο Matthew Lipman προτάσσει ως ζητούμενο της φιλοσοφίας για παιδιά: Το εύλογο παραπέμπει στον χώρο της δόξας / των γνωμών, σε αντιδιαστολή με τον φιλοσοφικό λόγο (reason) που εγείρει αξιώσεις αληθείας. Μπορούμε συνεπώς να λογομαχούμε διότι διατηρούμε, προφανώς, διαφορετικές απόψεις. Επιπλέον λογομαχούμε διότι διατηρούμε ισχυρή την πεποίθηση ότι έχουμε δίκιο – κι αυτό μοιάζει μάλλον κοινός τόπος τόσο για ενήλικες όσο και για παιδιά! Είμαστε συνεπώς, και όσον αφορά στη φιλοσοφία με παιδιά, εγκατεστημένοι ήδη μέσα σε αυτόν τον ορίζοντα, τον ορίζοντα του εύλογου ή των γνωμών – όχι της αλήθειας.

Η διερεύνηση των απόψεων και η χρήση λόγων στη θέση της αυθεντίας – είτε αυτό σχετίζεται με τη γονεϊκότητα είτε με τη σχολική ζωή είτε με τον κόσμο των ενηλίκων ευρύτερα– βασίζεται ακριβώς σε μία διευρυμένη νοοτροπία ή, τουλάχιστον, την πίστη στη δυνατότητα μίας τέτοιας ευρύτερης νοοτροπίας: Προϋποθέτουμε ότι υφίσταται ένας *χώρος* όπου μπορούμε να δικαιολογήσουμε αποφάσεις, απόψεις και επιλογές, να συναντηθούμε με διαφορετικές προοπτικές, κυρίως όμως να αναγνωρίσουμε το εύλογο άλλων απόψεων ή προβληματισμών και –γιατί όχι;– να υπαναχωρήσουμε.¹⁸

Αυτό το τελευταίο σημείο, η υπαναχώρηση ή αναθεώρηση δηλαδή, συνδέεται άμεσα με την αντινομία που αναφέραμε παραπάνω: Ο Kant της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* θα μας φανεί ξανά χρήσιμος στο σημείο αυτό. Το ενδιαφέρον στοιχείο μίας καλαισθητικής κρίσης που διατυπώνουμε –μίας κρίσης δηλαδή που αφορά, εν προκειμένω, στο ωραίο– είναι η πεποίθηση που συνοδεύει την κρίση μας ή, όπως αναφέρει ο Kant, η αξίωση καθολικότητας που εγείρουμε όσον αφορά αυτό που ισχυριζόμαστε. Αν λ.χ. διατυπώσω μία κρίση για ένα συγκεκριμένο λουλούδι αναφέροντας «αυτό το λουλούδι είναι ωραίο» αξιώνω, σε αυτήν την περίπτωση, ότι όλοι θα συμφωνήσουν –όλοι *οφείλουν*, αναφέρει ο Kant, να συμφωνήσουν– με την άποψή μου. Αυτή η πεποίθηση ωστόσο, ή η αξίωση, φαίνεται να συνοδεύει

ευρύτερα της εκπαίδευσης έχουν αξία μόνον όταν καταδεικνύουν ότι αυτά έχουν κατακτήσει πληροφορίες και έννοιες που ανταποκρίνονται στην ορθή εικόνα του κόσμου (η οποία συνδέεται με την εικόνα των ενηλίκων). Αυτές εξάλλου δεν επιβραβεύονται μέσα στα πλαίσια της συστηματικής εκπαίδευσης αλλά και του περιβάλλοντος των παιδιών;

¹⁸ Σκοπίμως παραλείπουμε χαρακτηρισμούς για αυτήν τη διευρυμένη προοπτική όπως “αλήθεια” ή “αντικειμενικότητα” –ή ακόμη και “διϋποκειμενικότητα”– με σαφή πρόθεση τη διαφύλαξη της δυνατότητας της διερεύνησης σε έναν ορίζοντα που –θεωρούμε ότι– οφείλει να παραμένει ανοικτός.

εξίσου τις κρίσεις που διατυπώνουμε για το καλό ή το κακό, το δίκαιο, τη φιλία κτλ. Με αυτό ως προϋπόθεση η εκάστοτε γνώμη που διατυπώνουμε γύρω από τη σημασία αφηρημένων εννοιών όπως “φιλία” ή “δίκαιο” και “ωραίο” συνοδεύεται από την πεποίθησή μας ότι, πράγματι, *έτσι έχουν τα πράγματα* (καθολικεύουμε συνεπώς αυτό που δεν είναι παρά μία γνώμη). Ο Kant ενδιαφέρεται για αυτήν ακριβώς την αξίωση αναζητώντας την προϋπόθεσή της.

Αναστοχαζόμενοι τις γνώμες και απόψεις μας –τις υποκειμενικές μας πεποιθήσεις– μπορούμε να διακρίνουμε τον τρόπο που είμαστε σε θέση να υπερβούμε την περιορισμένη μας άποψη κι αυτό εφόσον συναντούμε μία πολλαπλότητα διαφορετικών απόψεων. Κι αυτή ακριβώς είναι η λειτουργία του *sensus communis* στον Kant και των γνωμών που καθοδηγούν τη χρήση του.¹⁹ «[M]ε τον όρο *sensus communis*» αναφέρει ο Kant στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* «πρέπει όμως να εννοήσουμε την Ιδέα μίας κοινής αίσθησης, δηλαδή μίας ικανότητας κρίσης, η οποία κατά τον αναστοχασμό της λαμβάνει υπ’ όψιν νοερώς (a priori), τον παραστατικό τρόπο καθενός άλλου, ώστε να συγκροτεί, τρόπον τινά, την κρίση της από τον συνολικό ανθρώπινο Λόγο και έτσι να αποφεύγει την ψευδαισθηση, η οποία θα είχε δυσμενή επίδραση στην κρίση λόγω υποκειμενικών ιδιωτικών όρων που θα μπορούσαν εύκολα να θεωρηθούν ως αντικειμενικοί. Και τούτο συμβαίνει με το να συγκρίνουμε τις κρίσεις μας όχι τόσο με τις πραγματικές, όσο με τις

¹⁹ Ο αναστοχασμός συνδέεται σαφώς με τη δυνατότητα μίας αναστοχαστικής κρίσης στον Kant. Αυτή ενεργοποιείται όταν έχουμε στη διάθεσή μας μία πολλαπλότητα εμπειρικών δεδομένων, αλλά όχι και τη γενική έννοια (τον κανόνα δηλαδή) υπό την οποία θα μπορούσαμε να υπαγάγουμε αυτή την πολλαπλότητα. Έτσι, η αναστοχαστική κρίση αντιδιαστέλλεται προς την προσδιοριστική κρίση η οποία μας προσπορίζει τον κανόνα ή την έννοια ώστε να αναγνωρίσουμε και να προσδιορίσουμε μία εμπειρική πολλαπλότητα: Αν λ.χ. έχουμε δύο εμπειρικές παραστάσεις, τον ήλιο και τη θερμότητα, μπορούμε να διατυπώσουμε μια προσδιοριστική κρίση υπάγοντας τη θερμότητα ως αποτέλεσμα της δραστηριότητας του ήλιου σύμφωνα με την κατηγορία της αιτιότητας. (Για τη διαφορά “αναστοχαστικής” και “προσδιοριστικής” κρίσης βλ. σχ. Kant 2002, 84κ.ε.). Η προσδιοριστική κρίση είναι η λειτουργία κατεξοχήν της κριτικής ικανότητας στην *Κριτική του καθαρού λόγου*, όπου οι κατηγορίες της διάνοιας παρέχουν ακριβώς κανόνες υπαγωγής του πολλαπλού της εποπτείας. Αυτό δεν ισχύει όμως για την αναστοχαστική κρίση και την *Κριτική της κριτικής δύναμης*: Εδώ αναζητούμε έναν κανόνα για φαινόμενα που δεν υπάγονται με προφανή τρόπο στις κατηγορίες της διάνοιας, όπως είναι λ.χ. οι ζωντανό οργανισμοί. Η δική μας ανάγνωση της αναστοχαστικής κρίσης οδηγεί στη διεύρυνση της λειτουργίας της για το σύνολο των ανθρώπινων πραγμάτων. Υπό αυτό το πρίσμα, κατανοούμε την αναστοχαστική κρίση ως προσπάθεια προσανατολισμού στα ανθρώπινα πράγματα εν απουσία αντικειμενικών καθορισμών (αντικειμενικούς καθορισμούς συναντούμε μόνον στη θεωρία και στην ηθική). Αν συνεπώς μπορούμε να προσδιορίσουμε ένα X φαινόμενο με αναφορά στην έννοια της αιτίας, όπως θέλει η διάνοια, δεν μπορούμε, παρόλα αυτά, να προσδιορίσουμε με τον ίδιο τρόπο φαινόμενα που συναντούμε στον ανθρώπινο κόσμο, όπως το δίκαιο ή η φιλία ή το ωραίο. Με αυτήν την έννοια, η καλαισθητική κρίση και η λειτουργία της ανασυγκροτείται –μέσα από αυτήν την ερμηνεία που προτείνουμε εδώ– ως ένα παράδειγμα που ισχύει για τα ανθρώπινα πράγματα με σκοπό τον προσανατολισμό μας μέσα στον ανθρώπινο κόσμο. (Ο Makkreel 1990 προτείνει μία τέτοια ανάγνωση της αναστοχαστικής κρίσης, η οποία θέτει, επιτακτικά, το πρόβλημα του προσανατολισμού της σκέψης στα ανθρώπινα πράγματα.)

απλώς δυνατές κρίσεις των άλλων και με το να λαμβάνουμε τη θέση καθενός άλλου [...]» (Kant 2002, 223 §40).²⁰ Οι γνώμονες πάλι που προσιδιάζουν σε αυτό είναι: «1) να σκεπτόμαστε εμείς οι ίδιοι· 2) να σκεπτόμαστε στη θέση κάθε άλλου· 3) να σκεπτόμαστε πάντοτε σε συμφωνία με τον εαυτό μας. Ο πρώτος είναι ο γνώμονας του ελεύθερου από προκαταλήψεις, ο δεύτερος του διευρυμένου και ο τρίτος του συνεπούς τρόπους του σκέπτεσθαι» (Kant 2002, 224 §40).

Η κοινότητα της έρευνας στη φιλοσοφία για/με παιδιά συγκροτεί αυτόν ακριβώς τον τόπο συνάντησης ή του αναστοχασμού της παραπάνω πολλαπλότητας των απόψεων με τρόπο συγκεκριμένο για τα παιδιά. Ζητούμενο, ξανά, δεν είναι η συναίνεση αλλά μόνον μία αξίωση ή μία ελπίδα ότι αυτή μπορεί να επιτευχθεί. Αυτή η αξίωση ωστόσο αναδεικνύεται μέσα από τον αναστοχασμό των υποκειμενικών μας πεποιθήσεων γύρω, ακριβώς, από τις αφηρημένες έννοιες που διερευνούμε εδώ: Έχουμε μία αίσθηση περί δικαίου, αλήθειας, ωραίου κτλ (Kant 2002, 222 §40), όπως και οι άλλοι· ακόμη όμως κι αν εγείρω αξιώσεις καθολικότητας γύρω από τη δική μου άποψη, το ίδιο, εντούτοις, κάνουν και όλοι οι άλλοι. Κατανοώντας το αυτό έχουμε ήδη καταστεί μέρος μίας ευρύτερης κοινότητας, ίσως μίας ιδέας ή μέρος της ανθρωπότητας, όπως αναφέρει ο Kant (Kant 2002, 223 §40 και 229 §60) – στην περίπτωση της φιλοσοφίας με παιδιά, μέρος της κοινότητας της έρευνας. Υπό την καθοδήγηση των γνωμόνων για τη χρήση του κοινού, του υγιούς ανθρώπινου νου, ήδη είμαστε ικανοί να υπερβούμε την περιορισμένη θέση μας, καθιστώντας εαυτούς μέρος μίας ευρύτερης κοινότητας, συμμετέχοντας δηλαδή στον ανθρώπινο κόσμο,²¹ κυρίως, συγκροτώντας έναν τρόπο να σκεπτόμαστε (μια νοοτροπία) μάλλον παρά μία οριστική συναίνεση. Αυτό ισχυριζόμαστε ότι μπορεί να κάνει η φιλοσοφία για/με παιδιά.²²

Μέσα από αυτήν την προοπτική δεν είναι σαφές πια τι σημαίνει “σκέφτομαι γύρω από αφηρημένες έννοιες”: Δεν μπορεί να αρκεί η αναγωγή της σημασίας της σκέψης στη χρήση γενικών ή αφηρημένων χαρακτηριστικών: Η κατάκτηση της γλώσσας συνυφίνεται με τη χρήση και κατανόηση εννοιών, κανόνων, εξαιρέσεων κτλ – άρα με μία ορισμένη μορφή αφαίρεσης και γενικότητας που ήδη λειτουργεί μέσα στη γλώσσα ευθύς εξαρχής (κατά κανόνα κατακτούμε συντακτικές και γραμματικές δομές ή πάλι μαθηματικές έννοιες από μικρή ήδη ηλικία). Σύμφωνα με τα παραπάνω: “Σκέφτομαι” θα μπορούσε απλά να σημαίνει διανοίγω

²⁰ Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε τη Σταυρούλα Τσινόρεμα, διότι η συζήτηση μαζί της στάθηκε η αφορμή να επιχειρήσουμε να αποσαφηνίσουμε τη σχέση του καντιανού *sensus communis* με τη φιλοσοφία με παιδιά, όπως την κατανοούμε τουλάχιστον εμείς.

²¹ Το συναίσθημα συμμετοχής αλλά και επικοινωνίας των συναισθημάτων αποτελούν τα βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνικότητας που προσιδιάζει στο ανθρώπινο είδος, σύμφωνα τον Kant (2002, 229 §60). Αυτή η ιδέα καθοδηγεί και τον τρόπο που εμείς κατανοούμε τη φιλοσοφία με παιδιά.

²² Ενδεχομένως ο Ekkehard Martens (2012) να έχει κάτι παρόμοιο κατά νου όταν περιγράφει τη φιλοσοφία ως μία στοιχειώδη τεχνική της κουλτούρας που θα πρέπει να συμπεριληφθεί στην υποχρεωτική εκπαίδευση δίπλα στην ανάγνωση, τη γραφή και τα μαθηματικά!

έναν χώρο συνάντησης μίας πολλαπλότητας λόγων απέναντι στον οποίο καλούμαι διαρκώς να στοχάζομαι και να αναστοχάζομαι. Κι αυτό μπορεί να συμβεί διότι οι έννοιες που ενδιαφέρουν τον φιλοσοφικό στοχασμό δεν είναι απλώς γενικές έννοιες, είναι αφηρημένες (με την έννοια που προσπαθούμε να αναδείξουμε εδώ).

Αφηρημένες και γενικές έννοιες

Οι Leeuw και Mosset (1987) προβαίνουν σε μία ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα στον γενικό και στον αφηρημένο χαρακτήρα των εννοιών: Ο γενικός χαρακτήρας των εννοιών προϋποθέτει μία εμπειρική πολλαπλότητα –*δεδομένα*– πολλαπλότητα που ανασυγκροτείται ως ένα σύνολο χαρακτηριστικών που ανήκουν (ως σύνολο) σε μία γενική έννοια: Επιμέρους λ.χ. κτίρια, μονώροφα ή διώροφα, πολυκατοικίες κτλ συγκροτούν μία πολλαπλότητα ή το *δεδομένο* που αντιστοιχεί στην έννοια “σπίτι” (προϋποθέτουμε, ενδεχομένως, καταχρηστικά ότι η έννοια “σπίτι” παραπέμπει στο κτίριο και όχι σε τυχόν συναισθηματικό περιεχόμενο της έννοιας η οποία, προφανώς, υπερβαίνει τα εμπειρικά *δεδομένα*). Ο αφηρημένος πάλι χαρακτήρας των εννοιών προϋποθέτει μια ικανότητα της σκέψης να νοεί δίχως εμπειρικά, συγκεκριμένα δεδομένα (ό.π., 96). Αυτό θα μπορούσε να σημαίνει ότι αφηρημένες έννοιες όπως είναι λ.χ. η ελευθερία ή η φιλία, δεν αντιστοιχούν σε κανένα εμπειρικό δεδομένο, σε ένα πράγμα ή ένα σύνολο πραγμάτων κι αυτό σε αντίθεση προς τη γενική έννοια λ.χ. “σπίτι”, που συναντήσαμε παραπάνω, η οποία προκύπτει έπειτα από σύγκριση, αφαίρεση επιμέρους χαρακτηριστικών και επιλογή ορισμένων ως ουσιαστικών που οδηγούν, εντέλει, στη γενίκευση.²³

Τα όρια ακριβώς των γενικών εννοιών καταδεικνύονται σε όσα ανιχνεύουν οι Leeuw και Mosset (1987) αναφορικά με τη σημασιολογική σύγχυση ανάμεσα στη χρήση της έννοιας “ζώο” κατά τη φιλοσοφική της διερεύνηση με παιδιά: Το πρόβλημα αφορά στην κρεατοφαγία και κατά πόσο η αγάπη προς τα ζώα συνάδει προς αυτήν. Όπως αναφέρουν χαρακτηριστικά, πολλά παιδιά δεν διακρίνουν κάποια αντίφαση ανάμεσα στα δύο, διατηρώντας, προφανώς, διαφορετική κατηγορία/έννοια περί “ζώου” που επιτρέπει να διακρίνουν ανάμεσα λ.χ. στα κατοικίδια (που δεν αποτελούν τροφή) και στα λοιπά ζώα (που αποτελούν τροφή). Άρα δεν μπορεί καν να τεθεί ένα ηθικό πρόβλημα προς διερεύνηση, αναιρώντας, όπως ισχυρίζονται, συνεπώς κάθε δυνατότητα φιλοσοφικής διερεύνησης από τη στιγμή που δεν ανιχνεύεται καμία αντίφαση στο εννοιολογικό σύστημα των παιδιών, καθώς χρησιμοποιούν διαφορετικές έννοιες περί ζώου. Υφίσταται ωστόσο ένα ζήτημα εννοιολογικής ανάλυσης και αποσαφήνισης. Δεν θα αρκούσε άραγε μία προσπάθεια ανάλυσης της έννοιας “ζώο” και των διαφορετικών σημασιών της; Δεν θα ήταν αυτό φιλοσοφία με παιδιά, ο λογικός δηλαδή καθορισμός –η ταξινόμηση– των

²³ Εκλαμβάνουμε, ακολουθώντας τον Kant, τη σύγκριση, την αφαίρεση και τη γενίκευση ως βασικές λειτουργίες του νου, που μας επιτρέπουν να ανασυγκροτήσουμε το εμπειρικό δεδομένο ως γενικές έννοιες. Βλ. σχ. Kant 1992, 592κ.ε. §6.

ζών με βάση χαρακτηριστικά αλλά και τον τρόπο συσχέτισής τους με τον άνθρωπο; Κατανοούμε ότι μία τέτοια προσέγγιση αφήνει μετέωρο το ηθικό ζήτημα που ενδιαφέρει τους Leeuw και Mosset – αλλά αυτή ακριβώς είναι και η πρόθεσή μας: Δεν θα αποφασίσουμε *εμείς* περί ηθικής· *εμείς* όμως οφείλουμε να θέσουμε όλα τα χαρακτηριστικά που συγκροτούν την έννοια στην πολλαπλότητά της.

Φαίνεται ωστόσο ότι στην παραπάνω ερμηνεία υπάρχει μία ακόμη, πιο σημαντική για εμάς, δυσκολία: Η υφή μιας αφηρημένης έννοιας –όπως την εννοούμε εδώ– συνυφαίνεται με πολλές *καθημερινές* όψεις της ζωής. Άρα το *εμπειρικό δεδομένο* που ενδεχομένως αναζητούμε, εκλαμβάνοντάς το ως μία *έλλειψη* που παρεμποδίζει τα παιδιά να στοχάζονται, δεν υπάρχει ούτως ή άλλως, είναι ωστόσο ήδη παρόν στη σκέψη τους, κυρίως, στη ζωή των παιδιών: Συγκροτεί μία ενσωματωμένη ή εμπεδωμένη αξία ή στάση που καθορίζει τελικά –και σε μεγάλο βαθμό– τη σημασία της αφηρημένης έννοιας (άρα δεν αποτελεί ένα *εμπειρικό δεδομένο* με την έννοια που θέλουν οι εμπειρικές επιστήμες). Διαφορετικά συγκροτεί λ.χ. την έννοια περί δικαίου ένα παιδί που μαθαίνει να ακολουθεί εντολές και διαφορετικά ένα παιδί που μαθαίνει ότι υπάρχουν λόγοι που δικαιολογούν μία εντολή. Ήδη όμως είμαστε σε μια εξαιρετικά ασταθή περιοχή –τον ανθρώπινο κόσμο– όπου δεν είναι προφανές τι ακριβώς ζητούμε, μία περιοχή μέσα στην οποία δεν είμαστε βέβαιοι για την ορθότητα ή μη των απόψεών μας, ή τουλάχιστον αυτό προϋποθέτουμε κάθε φορά που φιλοσοφούμε. Με αυτήν την έννοια η φιλοσοφία για/με παιδιά κατανοεί και αναδεικνύει την παραπάνω δυσκολία και αστάθεια η οποία ενδημεί στις αφηρημένες έννοιες που διερευνούμε εδώ, διερευνώντας την.

Η έλλειψη συνεπώς εμπειρικού σύστοιχου μίας αφηρημένης έννοιας αναπληρώνεται μέσα από μία *αίσθηση* διαφορετική που δεν υποδεικνύει συγκεκριμένα πράγματα, αλλά συνυφαίνεται με την ίδια την καθημερινή πρακτική μας. Θα μπορούσαμε, ακολουθώντας ξανά τον Kant, να ονομάσουμε την αίσθηση αυτή, όπως αναφέραμε παραπάνω, *κοινή* με την έννοια της δυνατότητας ορισμένων αφηρημένων εννοιών να διατηρούν ένα νόημα και μία αξία μέσα στον ανθρώπινο κόσμο, παρόλο που αυτές παραμένουν –ή και οφείλουν να παραμείνουν– απροσδιόριστες (αντικείμενα μίας διαρκούς λογομαχίας).

Με αυτήν την έννοια “σκέφτομαι γύρω από αφηρημένες έννοιες” θα μπορούσε να σημαίνει να στοχαστώ και να αναστοχαστώ γύρω από τη σημασία τους. Κι αυτό σημαίνει με τη σειρά του, όπως είδαμε παραπάνω και με αναφορά στην *κοινή αίσθηση*: Προσπαθώ να υπερβώ την περιορισμένη θέση μου. Υπερβαίνω συνεπώς περιορισμούς προς την κατεύθυνση ενός κοινού χώρου ή μιας κοινής αίσθησης (αυτού του κοινού χώρου, που δεν είναι άλλος από τον χώρο των λόγων, τον οποίο ενσαρκώνει η κοινότητα της έρευνας και η φιλοσοφία με παιδιά – ή τουλάχιστον αυτή είναι η δική μας ερμηνεία). Κι αυτή η αίσθηση είναι *κοινή* διότι έχουμε τη δυνατότητα να σκεφτόμαστε μαζί και φυσικά ενάντια σε άλλους – πάντοτε ωστόσο *μαζί*, άρα εντός της κοινότητας. Ζητούμενο δεν είναι η συμφωνία αλλά ακριβώς: η κοινότητα που σκέφτεται και διερευνά, αποκαλύπτοντας διαφορετικές όψεις και σημασίες, κυρίως, όμως, θεμελιώνοντας τη δυνατότητα συνάντησης και

αντιπαράθεσής τους.²⁴ Αυτή η ασυμμετρία (ή και αναμέτρηση) ανάμεσα σε μια πολλαπλότητα απόψεων θέτει ακριβώς το αίτημα μίας διευρυμένης νοοτροπίας (Denkungsart),²⁵ όπως αναφέραμε παραπάνω, ενός διευρυμένου τρόπου του στοχασμού.

Αν η παραπάνω προσέγγιση είναι εύλογη, τότε είναι σαφές ότι οι αφηρημένες έννοιες που ενδιαφέρουν τη φιλοσοφία με παιδιά, όπως το δίκαιο ή η ηθική, η τέχνη ή η φιλία, η πραγματικότητα ή η ταυτότητα κτλ, διατηρούν μία αξία ή τουλάχιστον εμείς αναγνωρίζουμε σε αυτές μία αξία, παρόλο που δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το περιεχόμενό τους. Αυτή η διαφορά, η διαφορά δηλαδή ανάμεσα στη βεβαιότητα για την αξία τους και την αβεβαιότητα σχετικά με τη σημασία τους διαμορφώνει καταρχάς μία κοινή αίσθηση –ότι έχουν αξία– και κατά δεύτερον έναν χώρο που μας επιτρέπει να στοχαστούμε γύρω από αυτές, γύρω από τη σημασία τους. Επιπλέον, η διερεύνηση της σημασίας των αφηρημένων εννοιών από την κοινότητα της έρευνας ορίζει έναν χώρο όπου τα παιδιά καλούνται να υπερβούν την περιορισμένη θέση τους και να εμπλακούν σε ένα διευρυμένο πλέγμα πολλαπλών και διαφορετικών θέσεων και αυτό μέσα σε ένα πλαίσιο που ορίζει η ίδια η κοινότητα για τη φιλοσοφική έρευνα.²⁶

Σε αυτό το σημείο θα είχε ενδιαφέρον να ανιχνεύσουμε αυτή τη διαφορά γύρω από την έννοια της φιλίας.

Περί φιλίας;

Είναι σαφές ότι, από τη μία μεριά, η έννοια “φιλία” δεν αποτελεί μία γενική έννοια που έχει προκύψει μέσα από αφαίρεση συγκεκριμένων χαρακτηριστικών και ανάδειξη ορισμένων άλλων, “γενικότερων” ενδεχομένως χαρακτηριστικών, όπως συμβαίνει λ.χ. με την έννοια “άνθρωπος”, η οποία θα μπορούσε να ανασυγκροτηθεί ως μια γενική συγκεκριμένη έννοια που έχει, πράγματι, προκύψει μέσα από

²⁴ Με αυτόν τον τρόπο ευθυγραμμίζομαστε με την Κοινότητα της έρευνας (Community of Inquiry) του Matthew Lipman (2013, 34κ.ε.) η οποία συνιστά τον οργανωμένο χώρο μέσα στον οποίο τα παιδιά ως ερευνητές διερευνούν από κοινού φιλοσοφικές έννοιες και φιλοσοφικά ερωτήματα.

²⁵ Αυτός είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Kant (2002, 224 §40).

²⁶ Με αυτήν την έννοια, η κοινότητα της έρευνας θέτει μία πρόκληση έναντι του εγωισμού –ή φαινομεναλισμού του Piaget που συναντήσαμε παραπάνω– όχι μόνον επιδιώκοντας την ανάδειξη της πολλαπλότητας των απόψεων –έναν πλουραλισμό– αλλά επιτρέποντας, επιπλέον, να διαμορφωθεί ένα πλαίσιο αυτορρύθμισης της κοινότητας. (Για μια ενδιαφέρουσα αντιπαράθεση ανάμεσα στον εγωισμό και στον πλουραλισμό, βλ. σχ. Kant 2007, 241, AA07:130.) Ο πλουραλισμός προϋποθέτει μία συμπεριφορά που προσιδιάζει σε έναν πολίτη του κόσμου ή, στην περίπτωση μας, σε ένα μέλος της κοινότητας της έρευνας. Αν ο Kant των *Διαλέξεων της Παιδαγωγικής* αναζήτησε σε πειραματικά σχολεία της εποχής του (“Το Φιλάνθρωπο Ίνστιτούτο του Dessau” – βλ. σχ. Wuerth 2021, 579–580 και Kant 2007, 100–104 (*Κείμενα για το Philanthropium*)) και 445–446 (*Διαλέξεις περί Παιδαγωγικής*)) τον τρόπο που τα παιδιά θα μπορούσαν να απολαμβάνουν την ελευθερία τους αλλά «με τέτοιο τρόπο ώστε να αναγνωρίζουν έναν νόμο, σύμφωνα προς τον οποίο να πράττουν, και, ωστόσο, να πράττουν ελεύθερα» (Kant 2012, AA25:582-3), η κοινότητα της έρευνας θα μπορούσε να ενσαρκώνει αυτό το ιδανικό.

αφαίρεση ορισμένων χαρακτηριστικών που κρίνονται επουσιώδη ή δευτερεύοντα, όπως χρώμα δέρματος, ύψος, εμφάνιση κτλ, διατηρώντας ταυτόχρονα άλλα χαρακτηριστικά που θεωρούμε περισσότερο ουσιώδη: ζώο, θηλαστικό κτλ – αν και είναι σαφές ότι η αναζήτηση της ειδοποιού διαφοράς της έννοιας θα μπορούσε να προκαλέσει έντονες αντιπαραθέσεις, αποτελώντας μία αφορμή/ερέθισμα για μία φιλοσοφική έρευνα! Παρόλα αυτά: Χαρακτηρίζοντας, από την άλλη μεριά, την έννοια “φιλία” ως γενική αφηρημένη έννοια δεν προσφέρουμε καμία υπηρεσία στην κατανόησή της κι αυτό διότι είναι σαφές ότι η έννοια “φιλία” έχει χαρακτηριστικά γνωρίσματα που δεν προκύπτουν από αφαίρεση, συχνά δε διατηρεί γνωρίσματα που *εμείς* της αποδίδουμε μέσα από τον (περιορισμένο) τρόπο που εμείς την κατανοούμε.

Παρακολουθώντας το ενδιαφέρον εγχείρημα του Nehamas (2016), ο οποίος αναζητά τη σημασία της φιλίας, ανιχνεύοντας μία ιστορική μετατόπιση ή μάλλον αλλαγή του παραδείγματος σχετικά με τη σημασία της από τους αρχαίους χρόνους στη νεότερη και, κυρίως, μοντέρνα εποχή, μπορούμε να διαγνώσουμε στην έννοια της φιλίας την παραπάνω *ένταση* που προϋποθέσαμε για τις φιλοσοφικές έννοιες: Οι αρχαίοι χρόνοι κατανοούν την έννοια της φιλίας σε συνάρτηση με την αρετή, αντιδιαστέλλοντάς την προς τις έννοιες λ.χ. της χρησιμότητας ή της ωφέλειας. Έτσι, φίλος είναι αυτός που έλκεται από την ιδέα της αρετής, προσπαθώντας να την κατακτήσει (Πλάτωνος *Λύσις* 2009) – εξ ου και ο φίλος της σοφίας. Ή πάλι, η φιλία είναι τέλεια μόνον όταν είναι αμοιβαία, ικανή να προκύψει μόνον ανάμεσα σε ανθρώπους που επιθυμούν ο ένας για τον άλλον κοινά πράγματα, την αρετή και το αγαθό (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1156a6–1158a1)²⁷ – με αυτήν την έννοια η διασύνδεση της φιλίας με την αρετή θα μπορούσε να θεμελιώσει και την πολιτική ή την πόλη με αναφορά και στο δίκαιο (Αριστοτέλης 1993, *Ηθικά Νικομάχεια* 1159b9–1160a).²⁸ Οι νέοι χρόνοι, αντίθετα, προτάσσουν μία μάλλον υποκειμενική και προσωπική, σχεδόν ιδιοσυγκρασιακή, κατανόηση της έννοιας της φιλίας: Παρηγοριά, βοήθεια, συναναστροφή. Η φιλία αναδεικνύεται, ακολουθώντας τον Montaigne, ως μία ιδιωτική υπόθεση (Nehamas 2016, 52), είτε ως όαση (Arendt 1978, 5–6) είτε ως άσκηση σε μία νεκρολογία που εκκρεμεί σαν την ευθύνη εκείνου που επιβιώνει απέναντι στον άλλον που έχει πεθάνει (Derrida & Roudinesco 2005), είτε ως απόλυτη αδυναμία προσπέλασης της ίδιας της έννοιας – μια απορία: Δεν είμαστε βέβαιοι γιατί κάποιος είναι φίλος με κάποιον άλλον· όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Blanchot (2000): Μπορώ να μιλάω στους φίλους μου, δεν μπορώ όμως να μιλάω για τους φίλους μου. Αυτή η έννοια στους νεότερους χρόνους, και πάντα σύμφωνα με τον Nehamas, οδηγεί σε μία μυστική, σχεδόν άφατη σχέση, αδύνατο να κοινοποιηθεί ή και να δικαιολογηθεί περισσότερο.²⁹

²⁷ Διαθέσιμο εδώ: <https://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/corpora/anthology/content.html?m=1&t=31>.

²⁸ Διαθέσιμο εδώ: <https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=78&page=94>.

²⁹ Για μια κατατοπιστική επισκόπηση της βιβλιογραφίας πάνω στο ζήτημα της φιλίας (έως και

Η θέση του Nehamas ωστόσο, ότι δηλαδή οι μοντέρνοι καιροί έχουν οριστικά αποφανθεί περί φιλίας, ότι δηλαδή αυτή ανήκει στη σφαίρα του ιδιωτικού, δεν είναι προφανής ή αυτονόητη – όχι τουλάχιστον τόσο όσο θα ήθελε ο Nehamas. Άραγε μια διευρυμένη προοπτική περί φιλίας που συνδέει τη φιλία με την αρετή, λ.χ. την ειλικρίνεια ή το δίκαιο, έχει οριστικά παροπλιστεί χάριν μίας υποκειμενικής προοπτικής της φιλίας ως μίας ιδιωτικής υπόθεσης και μόνον; Έχει άραγε δίκιο ο Montaigne όταν θέτει ήδη από τον 16ο αιώνα τη φιλία πέραν όλων των δυνατών υποχρεώσεων;!

Τις συνηθισμένες φίλιες μπορεί κανένας να τις μοιράσει: μπορείς σ' αυτόν εδώ ν' αγαπάς την ομορφιά, σ' αυτόν τον άλλο την κοινωνικότητά του, στον άλλο τη γενναιοδωρία, σ' εκείνον εκεί το πατρικό φίλτρο, στον άλλον εκείνον το αδελφικό αίσθημα και ούτω καθεξής· τούτη όμως η φιλία, που κατέχει την ψυχή και την κυβερνά μ' απόλυτη εξουσία, είναι αδύνατο να είναι διπλή. Αν δυο την ίδια στιγμή ζητούσαν να βοηθηθούν, σε ποιον θα τρέχατε; Αν ζητούσαν από σας αντίθετες υπηρεσίες, πώς θα βολεύατε το πράμα; Αν ο ένας σας σύσταινε να κρατήσετε μυστικό ένα πράμα που στον άλλον θα 'τανε χρήσιμο να το μάθει, τι θα κάνατε; Η μοναδική και κύρια φιλία ξηλώνει κάθε άλλη υποχρέωση. (Μονταίν, χ.χ., *Περί φιλίας*)

Η άποψη του Montaigne είναι, ωστόσο, εξίσου αμφιλεγόμενη όσο και η σκέψη του Nehamas.

Όσο ενδιαφέρον κι αν διατηρεί μία θεωρία περί φιλίας –μία ιστορική κατά κύριο λόγο προσέγγιση της έννοιας της φιλίας, όπως αυτή του Nehamas– παραμένει ακόμη μετέωρη η σημασία της φιλίας στους νεότερους χρόνους: Άραγε είναι αποκλειστικά προσηλωμένη στο ιδιωτικό, αγνοώντας και συχνά παρακάμπτοντας κάθε αρετή;!

Η διερεύνηση της έννοιας της φιλίας μέσα στον ορίζοντα της φιλοσοφίας για παιδιά αναζητά αυτό ακριβώς: Να φέρει στη συνείδηση όλα όσα απλώς και μόνον λανθάνουν μέσα στη συμπεριφορά ως αυτονόητα. Η υφή της έννοιας συνεπώς δεν παραπέμπει στη συγκρότηση μίας γενικής έννοιας, όπου θα επαρκούσε, ενδεχομένως, η συγκέντρωση χαρακτηριστικών που ορίζουν ή θα μπορούσαν να ορίσουν την έννοια με έναν τρόπο καθολικά αποδεκτό. Η υφή της έννοιας συνυφαίνεται μάλλον με μία πρακτική διάσταση –τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων αλλά και των ανθρώπων με τις ιδέες– και τη θέση μας γύρω από όλα αυτά.

Άρα το ερώτημα που θα πρέπει να τεθεί σε σχέση με την ικανότητα των παιδιών να φιλοσοφήσουν οφείλει να διερευνήσει μία σειρά από ζητήματα που συνυφαίνονται με την ίδια την καθημερινή τους πρακτική και κατανόηση της έννοιας της φιλίας. Στη θέση συνεπώς μιας εμπειρικής έρευνας περί ικανοτήτων ή βιολογικών ορίων στη νόηση κτλ, ίσως οφείλουμε να διερευνήσουμε τη σημασία της φιλίας για τη ζωή τους: Κατανοούν την ένταση της έννοιας, όταν καλούνται λ.χ. να αποφασίσουν αν θα θέσουν την ειλικρίνεια πάνω από τη φιλία; Ή πάλι: Μπορούν

να διαχωρίσουν την έννοια του κόλακα από την έννοια του φίλου; Θα ορίζανε ως φίλο κάποιον που δεν ανταποκρίνεται στα συναισθήματά τους; Ένα μηχάνημα – θα μπορούσε να είναι φίλος; Με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, περιστρεφόμεστε γύρω από το σωκρατικό ερώτημα: “τι είναι φιλία;” Και το ζητούμενο, εν προκειμένω, είναι αν τα παιδιά –από μικρή ακόμη ηλικία– είναι σε θέση να διαχωρίσουν την προσωπική τους προοπτική από μία διευρυμένη προοπτική. Εμείς ισχυριζόμαστε ότι μπορούν. Άρα είναι σε θέση να σκεφτούν αφηρημένα.

Το γεγονός ότι τα παιδιά είναι σε θέση (κατά κανόνα) να κατακτήσουν τη γλώσσα, να κατανοήσουν κανόνες, απλούς αλλά και πιο σύνθετους (που αφορούν δηλαδή σε πιο πολύπλοκα παιχνίδια και όχι μόνον: συμβάσεις που ρητά ή άρρητα συνυφαίνονται με την οικογενειακή και σχολική ζωή)· εξίσου να κατακτήσουν μαθηματικές έννοιες (αριθμό / σύνολο / πράξεις)· το γεγονός ότι τα παιδιά –από μικρή ακόμη ηλικία– είναι σε θέση να διαχωρίσουν ανάμεσα στο δίκαιο και το άδικο (το παιχνίδι με βάση τους κανόνες και τη ζαβολιά) ή, πάλι, να χρησιμοποιήσουν ψεύδη για να αποφύγουν συνέπειες δικών τους πράξεων κτλ μαρτυρεί μάλλον ότι είναι σε θέση να αντιληφθούν εννοιολογικές διακρίσεις, κυρίως όμως την ένταση των παραπάνω εννοιών στην καθημερινή τους ζωή.

Με αυτήν την έννοια η κρίση περί φιλίας που διατυπώνει ο Nehamas απαιτεί μάλλον περαιτέρω διερεύνηση!

Επίλογος

Αν η παραπάνω προσέγγιση σχετικά με τη δυσκολία καθορισμού του περιεχομένου των αφηρημένων εννοιών έχει κάποια βάση, τότε καθίσταται σαφές ότι το ερώτημα σχετικά με την ικανότητα των παιδιών να φιλοσοφήσουν δεν θα πρέπει να τεθεί ούτε με όρους βιολογίας ή ψυχολογίας, ούτε με όρους εκπαίδευσης, ούτε όμως και με τους όρους μιας ρομαντικής αναλογίας ανάμεσα στο βλέμμα του παιδιού, τη φυσική του περιέργεια, και στο βλέμμα του φιλοσόφου, ο οποίος θα πρέπει να μάθει ξανά να *κοιτάζει* σαν παιδί. Η αναφορά του Karl Jaspers στην παιδική ηλικία ως έναν χώρο φυσικής περιέργειας και διερεύνησης –άρα φιλοσοφικού στοχασμού– αποτυπώνει αυτήν ακριβώς τη ρομαντική οπτική.

Αναφέρει χαρακτηριστικά:

Όποιος θα συγκέντρωνε [ενν. ιστορίες παιδιών που θέτουν φιλοσοφικά ερωτήματα] θα μπορούσε να αναφερθεί σε έναν πλούτο της παιδικής φιλοσοφίας. Η αντίρρηση, ότι όλα αυτά τα έχουν τάχα ακούσει τα παιδιά από τους γονείς τους ή από άλλους, δεν μπορεί, προφανώς, να ισχύει αναφορικά με τις πραγματικά σοβαρές σκέψεις. Η αντίρρηση ότι αυτά τα παιδιά δεν είναι σε θέση να φιλοσοφήσουν άλλο και, συνεπώς, παρόμοιες διατυπώσεις θα πρέπει να είναι απλώς τυχαίες, παραβλέπει το γεγονός ότι: τα παιδιά συχνά διαθέτουν μία πηγαία ιδιοφυΐα η οποία χάνεται κατά την ενηλικίωση. Με τα χρόνια μοιάζει σα να εισερχόμαστε σε μία φυλακή συμβάσεων και απόψεων, συγκαλύψεων και άκριτων παραδοχών, όπου χάνουμε την αμεροληψία της παιδικής ηλικίας. Το παιδί είναι ακόμη ανοιχτό στο πηγαίο της ζωής, νιώθει, βλέπει και διερευνά πράγματα που σύντομα θα χαθούν από το βλέμμα του. (Jaspers 1989, 10–11)

Η αντίρρησή μας συνδέεται με την *αμεροληψία* ή την *αθωότητα* του παιδικού βλέμματος. Ο Jaspers αναφέρεται στην ταλαντευόμενη ακόμη αντίληψη των παιδιών για τον κόσμο – από εδώ πηγάζουν οι παιδικές φιλοσοφικές παρατηρήσεις: Αυτή η αντίληψη δεν έχει προφανώς παγιωθεί ακόμη στον “ενήλικο κόσμο” που κατακεραυνώνει ο Jaspers – αυτό ισχύει. Ωστόσο τα παιδιά παραμένουν μέρος του κόσμου, αλληλεπιδρώντας με αυτόν. Με αυτήν την έννοια συχνά ψεύδονται, μετανιώνουν, επιβάλλονται, χειρίζονται, σιωπούν, μπερδεύονται, ζητούν συγγνώμη κ.ο.κ. – με έναν λόγο: Εμπλέκονται ευθύς εξαρχής μέσα σε ένα πολύπλοκο δίκτυο σχέσεων, εμπλέκονται με τον ανθρώπινο κόσμο. Το ερώτημα είναι αν κατανοούν και κατ’ επέκταση αν μπορούν να σκεφτούν πάνω σε αυτές τις σχέσεις και πάνω στη δική τους σχέση με τον κόσμο. Η φιλοσοφία με παιδιά ισχυρίζεται ότι μπορούν.³⁰ Σκέφτομαι συνεπώς γύρω από αφηρημένες έννοιες σημαίνει: Σκέφτομαι (ήδη) με αφηρημένες έννοιες.

Βιβλιογραφία

- Αριστοτέλης 1993 = *Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*, I – II, μτφρ. Β. Μοσκόβης. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Μονταίν (χ.χ.). Μονταίν: *Περί φιλίας* (απόσπασμα), μτφρ. Κλ. Παράσχος. Στο: Ν. Γρηγοριάδης, Δ. Καρβέλης, Χ. Μηλιώνης, Κ. Μπαλάσκας, Γ. Παγάνος & Γ. Παπακώστας, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Α' Τεύχος: *Α' Γενικού Λυκείου*. [Πάτρα/Αθήνα:] Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών και Εκδόσεων «Διόφαντος», 382–384.
- Πλάτων 1982. *Πλάτωνος Ευθύφρων*, μτφρ./σχόλια/εισαγ.: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα.
- _____, 2009. *Πλάτωνος Λύσις*. Εισαγωγή, μτφρ./σχόλια: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα.
- Anderson, A. 2021. Paradox, Friendship and Philosophy for Children. Στο: D. Mendonça & F. Franken Figueiredo (επιμ.), *Conceptions of Childhood and Moral Education in Philosophy for Children*. Βερολίνο: J. B. Metzler, 127–143.
- Arendt, H. 1978. *The Life of the Mind*, επιμ. Μ. McCarthy. Σαν Ντιέγκο/Νέα Υόρκη/Λονδίνο: Harcourt, Inc.
- Aslanimehr, P. 2015. Uncovering the Efficacy of Philosophical Inquiry with Children. *Childhood and Philosophy* 11.22: 329–348.
- Blanchot, M. 2000. For Friendship, μτφρ. L. Hill. *Oxford Literary Review*, 22.1: 25–38.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. 2005. *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τ. Μπέτζελο, επιμ. Α. Στυλιανού. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Devere, H. 2013. Amity Update: The Academic Debate on Friendship and Politics. *AMITY: The Journal of Friendship Studies* 1: 5–33.
- Dewey, J. 1897. *My Pedagogic Creed*, by Prof. John Dewey; also, *The Demands of Sociology Upon Pedagogy*, by Prof. Albion W. Small. Νέα Υόρκη/Σικάγο: E. L. Kellogg & Co., 3–18 (= *My Pedagogic Creed*. *School Journal* 54.3 (1897): 77–80).

³⁰ Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ευχαριστήσω τ@ ανώνυμ@ κριτές για τα σχόλιά τους.

- Echeverria, E. & Hannam, P. 2017. The Community of Philosophical Inquiry (P4C): A Pedagogical Proposal for Advancing Democracy. Στο: M. Rollins Gregory, J. Haynes & K. Murriss (επιμ.), *The Routledge International Handbook of Philosophy for Children*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 3–10.
- Gregory, M. 2011. Philosophy for Children and its Critics: A Mendham Dialogue. *Journal of Philosophy in Education*, 45.2 (*Philosophy for Children in Transition: Problems and Prospects*, επιμ. N. Vansieleghem & D. Kennedy): 199–219.
- Haynes, J. & Murriss, K. 2012. *Picturebooks, Pedagogy and Philosophy*. Νέα Υόρκη/Λονδίνο: Routledge.
- Jaspers, K. 1989 [1953]. *Einführung in die Philosophie: zwölf Radiovorträge*. Μόναχο/Ζυρίχη: Piper.
- Kant, I. 1992. *Lectures on Logic*, μτφρ. & επιμ. J. M. Young. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- _____, 2002. *Η Κριτική της κριτικής δύναμης*. Εισαγ./μτφρ./σχόλια: Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- _____, 2007. *Anthropology, History, and Education*, μτφρ./επιμ. R. B. Loudon & G. Zöllner. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- _____, 2012. *Lectures on Anthropology*, μτφρ./επιμ. R. B. Loudon & A. W. Wood, μτφρ. R. R. Clewis & G. F. Munzel. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Kennedy, D. 2006. *The Well of Being: Childhood, Subjectivity, and Education*. Όλμπαν, Νέα Υόρκη: State University of New York Press.
- _____, 2012. Lipman, Dewey, and the Community of Philosophical Inquiry. *Education and Culture* 28.2: 36–53.
- Kitchener, R. F. 1990. Do Children Think Philosophically? *Metaphilosophy* 21.4: 416–431.
- Lipman, M. 2013. *Η Σκέψη στην Εκπαίδευση*, μτφρ. Γ. Σαλαμάς, επιμ. Β. Παππή. Αθήνα: Πατάκης.
- _____, 2017. The Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC) Program. Στο: S. Naji & R. Hashim (επιμ.), *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 3–11.
- Leeuw, van der, K. L. & Mosset, P. 1987. Learning to Operate with Philosophical Concepts. *Analytic Teaching* 8.1: 93–99.
- Lone, J. M. 2019. Philosophical Thinking in Childhood. Στο: A. Gheaus, G. Calder & J. De Wispelaere (επιμ.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 53–63.
- Makkreel, R. A. 1990. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Σικάγο/Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Martens, E. 2012. *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts: Philosophieren als elementare Kulturtechnik*. Αννόβερο: Siebert.
- Matthews, G. 1996. *The Philosophy of Childhood*. Κέμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press.
- McLeod, S. A. 2022. *Piaget's Stages of Cognitive Development: Background and Key Concepts of Piaget's Theory*, <<https://www.simplypsychology.org/piaget.html>>.
- Nehamas, A. 2016. *On Friendship*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Nixon, J. 2015. Hannah Arendt and the Politics of Friendship. Λονδίνο/Νέο Δελχί/Νέα Υόρκη/Σίδνεϋ: Bloomsbury.

- Piaget, J. ³1997. *The Language and Thought of the Child*, μτφρ. Μ. & R. Gabain. Jean Piaget: Collected Works, 5. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge.
- Schaffar-Kronqvist, B. 2014. Changing the Definition of Education: On Kant's Educational Paradox Between Freedom and Restraint. *Stud Phil Educ* 33.1: 5–21.
- Sellars, W. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 1. Μιννεάπολις: University of Minnesota Press.
- Sharp, A. M. & Splitter, J. L. 2011. *Φιλοσοφία για Παιδιά: Το Κουκλονοσοκομείο και Δίνοντας νόημα στον κόσμο μου. Ένα πρόγραμμα για το παιδί και τον εκπαιδευτικό της Προσχολικής Αγωγής*, μτφρ./εισαγ./σχόλια Ε. Θεοδωροπούλου. Αθήνα: Διάδραση.
- Sutcliffe, R. 2017. The Difference Between P4C and PwC. Στο: S. Naji & R. Hashim (επιμ.), *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 56–64.
- Vygotsky, L. ²1986. *Thought and Language*, μτφρ. E. Hanfmann & G. Vakar, επιμ. Α. Kozulin (αναθ. έκδ.). Κέιμπριτζ, Μασσ./Λονδίνο: The MIT Press.
- White, J. 1992. The Roots of Philosophy. Στο: A. Phillips Griffiths (επιμ.), *The Impulse to Philosophize*. Royal Institute of Philosophy Supplement 33. Κέιμπριτζ/Νέα Υόρκη/Μελβούρνη: Cambridge University Press, 73–88.
- Wuerth, J. (επιμ.) 2021. *The Cambridge Kant Lexicon*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Στέλιος Γκαδρής

Ε.Δι.Π.

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Κρήτης

sgkadris@uoc.gr

ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ

INTERVENTION

Η απήχηση της έρευνας στις ανθρωπιστικές επιστήμες

Σταυρούλα Τσινόρεμα

Abstract_ Stavroula Tsinorema | The Impact of Research in the Humanities

Contemporary pressures for the humanities to prove their practical impact have put them under a demand to become accountable for what they do, often according to forms and systems of accountability that involve contestable assumptions unsuitable for humanistic research, while at the same time ignoring significant substantive dimensions of the research conducted in their diverse disciplines. The paper argues, firstly, that the notion of impact is itself ambiguous and should be put under scrutiny. Secondly, a closer study of the research strategies, methods and methodologies deployed in the diverse fields of humanistic research shows that there are many “family resemblances” between the research conducted in the humanities, on the one hand, and that conducted in the natural sciences, on the other. The traditional dichotomy of the two “scientific cultures” needs to be reconsidered. Thirdly, a closer look at the history of the humanities shows that, far from being engaged merely or primarily with “high culture” and the formation of *bildung*, and far from being detached from earthly concerns in a supposedly isolated ivory tower, ideas and findings in the humanities have led to significant innovations and breakthroughs in a number of scientific as well as technological fields. They have also resulted in applications with immense impact in society. In our present turbulent and unstable circumstances, the humanities may furnish a locus for a renewal of “reason’s capacity to be public”; by addressing “the world at large” (Kant), they may help re-situate the growing power of technology within broader societal concerns, seeking a coherent vision, a unity of focus and reflexive orientation towards meeting human needs.

I. Σύγχρονες προκλήσεις

ΣΤΙΣ ΣΗΜΕΡΙΝΕΣ συνθήκες των ταχύτατων αλλαγών που επιφέρουν οι δι-
αρκείς εξελίξεις στο πεδίο της γνώσης και της τεχνολογίας, τα πανεπιστήμια
πιέζονται να προσαρμοσθούν σε νέους ρόλους. Η αναδιοργάνωση της παραγω-
γικής βάσης της κοινωνίας, πρωτίστως διά της εισαγωγής των νέων, αναδυόμε-
νων και διασπαστικών τεχνολογιών, οι νέες δομές απασχόλησης που προκύπτουν
θέτουν ένα ισχυρό αίτημα για νέες επαγγελματικές συμπεριφορές. Οι τελευταίες
με τη σειρά τους επιδρούν δραστικά στην εσωτερική ζωή των πανεπιστημιακών
ιδρυμάτων, στα προγράμματα σπουδών, στις ερευνητικές στρατηγικές, και εν τέ-
λει στην ίδια την επιστημολογική συγκρότηση των επιστημονικών αντικειμένων
που καλλιεργούν.

Οι νέες πιέσεις, καθώς προκαλούν μετασχηματισμούς στην ιστορικά διαμορ-
φωμένη φυσιογνωμία των ακαδημαϊκών θεσμών, πυροδοτούν ένα κλίμα εντει-
νόμενων αξιώσεων για άμεση ωφελιμότητα και ανταποδοτικότητα των επιστη-

μονικών μαθήσεων. Ιδιαίτερως οι ανθρωπιστικές επιστήμες εγκαλούνται να αποδείξουν εμπράκτως τη χρησιμότητά τους, ώστε να κερδίσουν τη βιωσιμότητά τους. Καλούνται να αποδείξουν όχι μόνο τη διανοητική ή πνευματική αξία τους, όσον αφορά στην αναζήτηση της συστηματικής γνώσης και την καλλιέργεια της παιδείας, αλλά την εποικοδομητική πρακτική συμβολή τους σε έναν κόσμο που αλλάζει ραγδαία. Καλούνται να αποδείξουν με χειροπιαστό τρόπο ότι το έργο που επιτελείται στα διάφορα πεδία τους έχει, όπως ονομάζεται, «κοινωνική απήχηση» ή «αντίκτυπο». Όμως μια στενά ερμηνευόμενη λειτουργική αναγωγή της ερευνητικής δραστηριότητας σε άμεση χρησιμότητα δεν είναι ικανοποιητική ούτε για τις ανθρωπιστικές ούτε για τις φυσικές επιστήμες.

Εάν παρακολουθήσουμε την ιστορική ανάπτυξη των επιστημών στη νεότερη εποχή, διαπιστώνουμε πως η κοινωνική αξία της επιστημονικής έρευνας είναι εγγεγραμμένη στην ίδια την υφή της παραγόμενης γνώσης και της αναζήτησής της. Η επιστημονική έρευνα συνδέθηκε εξ αρχής, αφενός, με τη συστηματική αναζήτηση της γνώσης και της αλήθειας, και, αφετέρου, με ανθρωπιστικές αξίες και κοινωνικά ιδανικά. Η κατάκτηση της γνώσης και η κοινωνική διάχυσή της θα συνέβαλαν στην απελευθέρωση της σκέψης από την άγνοια, θα διέλυαν τις προκαταλήψεις και θα συντελούσαν έτσι στην ηθική πρόοδο και την κοινωνική χειραφέτηση.

Καθώς δε η επιστημονική αναζήτηση έθεσε υπό διερεύνηση και κατέστησε αντικείμενο αναστοχασμού την ίδια την κοινωνική ζωή και τους όρους αναπαραγωγής της, συνέβαλε αποφασιστικά σε μια ανυπολόγιστης αξίας κοινωνική αυτογνωσία. Η επιστήμη και οι θεσμοί της αναδείχθηκαν ως φορείς και εγγυητές της γνώσης και της αδογμάτιστης έρευνας, και ταυτοχρόνως μοχλοί διαμόρφωσης της διαφωτισμένης συνείδησης. Πρόβαλαν το αίτημα του δημοκρατικού αυτοπροσδιορισμού της κοινωνίας από πολίτες ελεύθερους και υπεύθυνους που τολμούν να σκέφτονται για τον εαυτό τους, ενώ δεν έπαψαν να αναδεικνύουν τις δυνατότητες για ουσιαστική ανανέωσή της. Σε αυτήν την αποστολή κατεξοχήν προσανατολίστηκαν οι ανθρωπιστικές επιστήμες, ήδη από τον 18ο αιώνα, τον αιώνα του διαφωτισμού, τον οποίον εν πολλοίς διαμόρφωσαν, και, από τον 19ο αιώνα και εξής, σε μεγάλο βαθμό οι συγγενείς προς αυτές κοινωνικές επιστήμες.

Το καινοφανές σήμερα είναι η απαίτηση να είναι αποδείξιμη και μετρήσιμη η συνεισφορά των επιστημών σε ερευνητικά αποτελέσματα που τεκμηριώνουν με άμεσο και απτό τρόπο την αποδοτικότητά τους. Η «απήχηση», με αυτήν την έννοια, εκλαμβάνεται ως πρυτανεύον κριτήριο για την περαιτέρω ενθάρρυνση και την οικονομική υποστήριξή τους. Όμως η απήχηση είναι πολυδιάστατη, αξιολογική έννοια. Δεν υφίσταται μια ενιαία ή μονοσήμαντη σύλληψή της, η οποία να αντιστοιχεί, και να μην αδικεί, την ποικιλία και πολλαπλότητα της ερευνητικής αναζήτησης όπως διεξάγεται σε διάφορα πεδία, είτε πρόκειται για τις φυσικές ή τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Η απήχηση της έρευνας δεν μπορεί να συλλαμβάνεται στενά, δηλαδή με πρωτεύον κριτήριο κατά πόσον τα ερευνητικά αποτελέσματα μεταφράζονται σε νέα προϊόντα, σε αύξηση της παραγωγικότητας, ή περισσότερες εξαγωγές.

Οι επιπτώσεις της έρευνας δεν αποτυπώνονται επαρκώς με όρους βραχυπρόθεσμου αντικτύπου, καθώς ενδέχεται μεν αυτή να έχει άμεσα αποτελέσματα (π.χ. νέα βελτιωμένα προϊόντα), αλλά και πιο μακροπρόθεσμη ανταπόδοση (π.χ. βελτιωμένη επιχειρηματική ανταγωνιστικότητα). Σε ορισμένους επιστημονικούς κλάδους, όπως είναι η ιατρική, η έρευνα μπορεί να αποδίδει περισσότερο μετρήσιμα αποτελέσματα και απτά οφέλη σε σχέση με άλλους κλάδους, όπως τα μαθηματικά ή η φιλοσοφία. Ποιος θα μπορούσε να προβλέψει ότι η μάλλον περιθωριακή και δυσνόητη έρευνα που διεξήγαγε μια μικρή ομάδα μαθηματικών και φιλοσόφων της τυπικής λογικής και των μαθηματικών περίπου πριν έναν αιώνα θα οδηγούσε στην ανάπτυξη των ηλεκτρονικών υπολογιστών, και έτσι σε καινοτόμες επιχειρήσεις και, πολύ περισσότερο, στην αναδιάρθρωση και τον μετασχηματισμό της εργασίας, της επικοινωνίας, των ανθρωπίνων σχέσεων σε παγκόσμιο επίπεδο;

Για να κυριολεκτούμε, η ερευνητική απήχηση καθίσταται ουσιαστικά κατανοητή και με ακρίβεια εκτιμήσιμη μόνον αναδρομικά. Κατά την ανάληψη ή τη διεξαγωγή μιας έρευνας, δεν γνωρίζουμε εκ των προτέρων τα αποτελέσματά της. Η απήχηση ενδέχεται να είναι προβλέψιμη αλλά μπορεί και όχι, ενώ μπορεί να είναι δύσκολο να αποδοθεί αιτιακά και μονοσήμαντα σε ένα μόνο είδος έρευνας.

Εκ των υστέρων, καθώς εντοπίζουμε προς τα πίσω τις επιτυχημένες καινοτομίες στην έρευνα από την οποία προήλθαν, ανακαλύπτουμε ότι η καινοτομία μπορεί να εξαρτάται από πολλά ερευνητικά έργα σε μια πλειάδα επιστημονικών κλάδων, ενώ το διάστημα που μεσολαβεί ανάμεσα στην επιτυχή εφαρμογή και την καινοτομία, αφενός, και στην έρευνα που σχετίζεται με αυτήν, αφετέρου, μπορεί να καταλαμβάνει δεκαετίες. Αυτό το στοιχείο χαρακτηρίζει την έρευνα σε όλες τις επιστημονικές περιοχές, και όχι μόνον τις ανθρωπιστικές.

Συχνά όμως οι ανθρωπιστικές επιστήμες, περισσότερο από άλλες, βρίσκονται στο στόχαστρο της κριτικής με κριτήριο την έλλειψη λειτουργικής αποδοτικότητας. Η αναφορά σε αυτές σήμερα τείνει να συνοδεύεται από ένα λεξιλόγιο κρίσης, που εγκალεί ενοχικά τους φορείς τους να λογοδοτήσουν για την αξία και τον κοινωνικό αντίκτυπό τους. Η ανθρωπιστική έρευνα απαξιώνεται ως ασήμαντη (ιδίως μάλιστα καθώς, εξαιτίας της δομής της, δεν υπάγεται εύκολα σε δεσπόζοντα πρότυπα αποτίμησης βάσει ποσοτικών μετρήσεων τυποποιημένων συστημάτων αξιολόγησης), ή στην καλύτερη περίπτωση ως περιττή πολυτέλεια.

Ως απάντηση στην παραπάνω έγκληση, μια σειρά υποστηρικτικών επιχειρημάτων έχει υιοθετήσει μια απολογητική γραμμή υπεράσπισης, δίνοντας έμφαση σε αφηρημένες αξίες και υπογραμμίζοντας τον αναντικατάστατο ρόλο τους στη διαμόρφωση της πνευματικής καλλιέργειας και της ανθρωπιστικής παιδείας. Όμως εξιδανικεύουσες αξιώσεις για την εξέχουσα πνευματική δύναμη των ανθρωπιστικών σπουδών κινδυνεύουν να υποκαταστήσουν έναν μύθο με έναν άλλον. Εάν κάποτε η επίκληση του «γυάλινου πύργου» ήταν μια ισχυρή θετική μεταφορά για να δηλωθεί η απαραίτητη απόσταση από τις καθημερινές πιέσεις και τις τρέχουσες εξαρτήσεις που αποσπούν από την αναζήτηση της συστηματικής γνώσης, κινδυνεύει σήμερα να εξελιχθεί σε αρνητικό πρόσημο για μια υποτιθέμενη έλλειψη οποιαδήποτε συνάφειάς τους στον σύγχρονο κόσμο.

Η αυτάρεσκη επίκληση μιας πνευματικής αποστολής διάχυσης υψηλών ιδεωδών προβάλλει μια δημόσια εικόνα των ανθρωπιστικών κλάδων που παράγει περισσότερα προβλήματα από αυτά που καλείται να λύσει. Πέρα από τις εξιδανικευμένες και ανέφικτες προσδοκίες που πυροδοτεί, αντιβαίνει ευθέως προς την αυξανόμενη εξειδίκευση και τη λεπτοφυή αναζήτηση αυστηρής ερευνητικής ποιότητας που χαρακτηρίζει μεγάλο μέρος της σύγχρονης ανθρωπιστικής έρευνας. Ακόμα περισσότερο δομείται γύρω από άρρητες ή και ρητές υποθέσεις σχετικά με την ηθική και πνευματική ανωτερότητα των κλάδων αυτών, που στο τέλος είναι αναπόφευκτο να διαψεύδουν προσδοκίες και να αυξάνουν τον σκεπτικισμό για τη βιωσιμότητα και την ενίσχυσή τους.

Είναι όμως έτσι τα πράγματα, όπως τα παρουσιάζει η πολωτική λογική που μόλις ανέφερα; Είναι πράγματι απομονωμένες οι ανθρωπιστικές επιστήμες από τον γήινο κόσμο της κοινωνικής ζωής; Επιδίδονται σε πρακτικά αδιάφορες θεωρητικές αναζητήσεις, επιτυγχάνοντας απλώς ένα είδος υψηλής καλλιέργειας ή «ψυχαγωγίας»; Συνιστούν οι κλάδοι των ανθρωπιστικών επιστημών, όπως η φιλολογία, η ιστορία, η φιλοσοφία, η μουσικολογία, μια πολυτελή ενασχόληση που δεν έχει τίποτε χρήσιμο να προσφέρει στην κοινωνία, πόσο μάλλον στην οικονομία; Και είναι πράγματι τόσο διακριτή η έρευνα που διεξάγεται σε αυτές από εκείνη που διεξάγεται στις φυσικές επιστήμες; Είναι οι τελευταίες πιο αυστηρές και πειθαρχημένες, ενώ οι πρώτες, καθώς έχουν δραστικά περιορισμένο εύρος για πειραματικές διαδικασίες, έχουν ασθενέστερο εξηγητικό σθένος ως επιστήμες;

Τι είναι αυτό που κάνουν οι ερευνητές των ανθρωπιστικών κλάδων, ποιες οι ερευνητικές μέθοδοί τους; Ποια η φύση της ανθρωπιστικής έρευνας στις πολλαπλές εκφάνσεις της; Ποια τα κριτήρια της επιστημονικής παραγωγής και ανακάλυψης, όπως και εκείνα της αποτίμησής τους, σε όλη την πολυμορφία τους, από την αρχαιολογία, την ιστορία, τη λογοτεχνία, τις κλασικές σπουδές, τη φιλοσοφία μέχρι την ιστορία της τέχνης, τη μουσικολογία, τις θεατρικές σπουδές, τις σπουδές κινηματογράφου, τις ξένες γλώσσες;

Δεσπόζοντα επιχειρήματα υπέρ των ανθρωπιστικών επιστημών έχουν υπογραμμίσει τη σημασία τους για την κριτική σκέψη, την ιστορική συνείδηση, την κοινωνική συνοχή, τη διαμόρφωση του ενεργού, δημοκρατικού πολίτη. Αν και αυτά τα επιχειρήματα είναι ορθά, μια ματιά στην ιστορία των ανθρωπιστικών κλάδων και μια προσεκτικότερη επιστημολογική ανάλυση των θεωρητικών προτύπων, μεθόδων και μεθοδολογιών που χαρακτηρίζουν τα διαφορετικά πεδία τους εμπλουτίζουν την παραπάνω εικόνα με ενδιαφέροντα ευρήματα. Αναδεικνύουν έναν πλουσιότερο και συνθετότερο ρόλο, τόσο σε σχέση με τις υπόλοιπες επιστήμες όσο και τον κοινωνικό κόσμο, από ό,τι συμβατικά έχει αναγνωρισθεί.

II. Ανθρωπιστικές και φυσικές επιστήμες. Επιστημολογικές συνάψεις και οσμώσεις

Οι ανθρωπιστικές επιστήμες έχουν εσφαλμένα αντιπαραβληθεί προς την έρευνα που διεξάγεται στις φυσικές επιστήμες. Καταρχάς, η ομαδοποίηση των συστημα-

τικών ερευνών στην ιστορία, τη γλώσσα, τη λογοτεχνία, τις κλασικές σπουδές, την αρχαιολογία, τη φιλοσοφία, τις μουσικές και εικαστικές τέχνες υπό τον ενιαίο τίτλο «οι ανθρωπιστικές επιστήμες» έλαβε δυναμική μορφή ως αντίδραση στον επιθετικό θετικισμό του πρώτου μισού του 20ού αιώνα (κυρίως των δεκαετιών 1930–1940). Είχε στόχο να δηλώσει μορφές γνώσης που δεν υποτάσσονταν στις μεθόδους των φυσικών επιστημών. Όμως ο εννοιολογικός και θεσμικός χωρισμός αυτών των κλάδων από άλλους τύπους επιστημονικής έρευνας αποτελεί απότοκο μιας μακρύτερης ιστορικής διαδρομής.

Σύμφωνα με μια παραδοσιακή διάκριση, που έλκει καταγωγή στον 19ο αιώνα, οι μεν φυσικές επιστήμες βασίζονται στη συναγωγή και την εξήγηση (απόδοση αιτιακών μηχανισμών που εξηγούν τη μεταβολή των φαινομένων), ενώ οι ανθρωπιστικές επιστήμες ασχολούνται με την ερμηνεία, καθώς κινούνται στο πεδίο της νοηματοδότησης και κατανοησιμότητας των φαινομένων. Η διχοτόμηση αυτή προέκυψε στον καμβά της ιστορικής διαφοροποίησης των επιστημών και υπό το πρίσμα ενός εγχειρήματος κατανόησης της συμβολής των διαφορετικών πεδίων στη διαμόρφωση της επιστημονικής κοσμοεικόνας. Δημιουργήθηκε ήδη από τον 19ο αιώνα μια αντίληψη διχοτόμησης δύο μορφών ερευνητικής αναζήτησης ως δύο διακριτές «κουλτούρες», εκείνη της οποίας οι κλάδοι συνδέονταν με την κλασική παιδεία, αφενός, και εκείνη της οποίας οι κλάδοι συνδέονταν με τις νέες τεχνο-επιστημονικές επαγγελματικές ειδικεύσεις, αφετέρου.

Τη συγκεκριμένη διάκριση υποστήριξε ο φιλοσοφικός ιστορισμός του 19ου αιώνα ως μια διάκριση ανάμεσα σε δύο μεθοδολογικούς τύπους έρευνας, εκείνον της εμπειρικής μεθόδου που θεωρήθηκε πως καλλιεργούν οι φυσικές επιστήμες, και εκείνον της ερμηνευτικής που βασίζεται στην κατανοούσα συμμετοχική σκοπιά και θεωρήθηκε ότι αποτελεί τη μέθοδο των «επιστημών του ανθρώπου». Η συναγωγή θεωρήθηκε ως βάση της φυσικο-επιστημονικής μεθοδολογίας (είτε με τη μορφή της επαγωγής, ή αργότερα μέσω της αναζήτησης άλλων μεθοδολογικών μοντέλων όπως το υποθετικο-παραγωγικό, ο πιθανολογικός συλλογισμός, κ.λπ.). Πάντως η βασική ιδέα ήταν ότι οι φυσικές επιστήμες με βάση την εμπειρική συναγωγική μεθοδολογία εξηγούν αιτιακά τον κόσμο, ενώ οι ανθρωπιστικές με τη χρήση της ερμηνευτικής μεθόδου συμβάλλουν στην ερμηνευτική κατανόηση φαινομένων στα οποία εμπλέκεται η ανθρώπινη πράξη.

Η διστακτική αυτή λογική για την επιστημονική έρευνα διατρέχει συζητήσεις και στον 20ό αιώνα. Συνδέεται άλλοτε με αξιολογική υποτίμηση των ανθρωπιστικών επιστημών, άλλοτε με αξιολογική υποβάθμιση των φυσικών επιστημών. Ενίοτε προσλαμβάνεται ως διάκριση ανάμεσα σε μια λογοτεχνική και μια επιστημονική κουλτούρα, αποτελώντας αναζωογόνηση της διαμάχης του 19ου αιώνα σχετικά με την παραδοσιακή κουλτούρα της κλασικής παιδείας και την αναδυόμενη κουλτούρα της πρακτικής επαγγελματικής εκπαίδευσης.¹

¹ Βλ. Snow 1963 (1959). Ο Charles Percy Snow αντιπαραβάλλει ως ριζικά διαφορετικές την «παραδοσιακή κουλτούρα» των λογοτεχνικών σπουδών προς την «κουλτούρα της φυσικής επιστήμης», και αποτιμά τη δεύτερη ως αυστηρή και παραγωγική, ενώ την πρώτη ως μειονεκτούσα και ως προς την αυστηρότητα και ως προς την παραγωγικότητα. Αντίθετη αξιολογική βαρύτητα

Όμως προσεκτική μελέτη των προσεγγίσεων και μεθόδων που χρησιμοποιούνται στην έρευνα στις ανθρωπιστικές και στις φυσικές επιστήμες οδηγεί στη διαπίστωση οικογενειακών ομοιοτήτων μεταξύ τους. Οι γνωσιακοί στόχοι και οι μεθοδολογικές παραδοχές διαφόρων τύπων ερευνητικής αναζήτησης στις δύο περιοχές έχουν κοινά στοιχεία. Και στις δύο περιοχές η έρευνα βασίζεται στην ερμηνεία και τη συναγωγή, προβάλλει και υποστηρίζει αιτήματα εμπειρικής αλήθειας, αξιοποιεί και υπερασπίζεται κανονιστικές υποθέσεις, αν και με διαφορετικούς τρόπους.

Επιπροσθέτως, υφίσταται ένας πλουραλισμός μεθοδολογικών προσεγγίσεων όσον αφορά τύπους έρευνας τόσο εντός των φυσικών επιστημών όσο και εντός των ανθρωπιστικών επιστημών. Το να ομαδοποιούμε άκριτα τους ερευνητικούς στόχους και τις μεθόδους τόσο διακριτών μεταξύ τους ερευνητικών πρακτικών όσο η συστηματική οργάνωση ενός σώματος γλωσσικών εκφορών, ή η ενδεδειγμένη απόδοση ενός αρχαιολογικού ευρήματος στο ιστορικό του πλαίσιο, ή η λεπτομερής ανάλυση μιας εικαστικής εικόνας μέσα στο κοινωνικο-πολιτικό συγκείμενό της, ή η λεπτοφύης επιχειρηματολογική δικαιολόγηση κανονιστικών αξιώσεων για την ηθική του πολέμου ή της ευθανασίας, υπό τη μοναδιαία εννοιολογική οντότητα «οι ανθρωπιστικές επιστήμες», ενέχει τον κίνδυνο της διολίσθησης σε μια κακή αφαίρεση που αλλοιώνει τον χαρακτήρα της γλωσσολογίας, της αρχαιολογίας, των εικαστικών τεχνών, της φιλοσοφίας. Οδηγεί δε άκριτα σε ακόμα μεγαλύτερες υπεραπλουστευτικές γενικεύσεις, ευγενείς μεν αλλά αόριστες, όπως εκείνη της προώθησης της υψηλής πνευματικότητας και της καλλιέργειας.

Εξίσου, από το άλλο μέρος, απαιτείται να αναθεωρήσουμε την εσφαλμένη μεθοδολογική παραδοχή πως διακριτές περιοχές έρευνας έχουν παντελώς διαφορετικές και διακριτές ερευνητικές μεθόδους. Η τυπική ανάλυση, λ.χ., είναι θεμελιώδης σε έρευνες που διεξάγονται τόσο στη φυσική όσο και στη μουσικολογία, τόσο στη στατιστική όσο και στη σύνταξη.

Εμπειρικές μεθόδους χρησιμοποιούν οι ανθρωπιστικές επιστήμες, όταν αναζητούν μαρτυρίες για τη δικαιολόγηση αξιώσεων αλήθειας στις οποίες προβαίνουν. Και οι ανθρωπιστικές επιστήμες στοχεύουν στην αλήθεια. Στον βαθμό που εγείρουν αξιώσεις αλήθειας, βασίζονται σε εμπειρικά τεκμήρια και είναι ανοιχτές στη διάψευσή τους. Για παράδειγμα, μια συνεκτικά δομημένη ιστορική ανάλυση μπορεί να ανατραπεί από την ιστορική μαρτυρία, από την ανακάλυψη κάποιου αρχείου ή συναφών πηγών. Με τον ίδιο τρόπο, μια ελκυστική αρχαιολογική εξήγηση μπορεί να ανατραπεί από κάποιο κρίσιμο αρχαιολογικό εύρημα, κ.ο.κ. Ασφαλώς η σχέση θεωρίας και μαρτυρίας είναι ένα σύνθετο και πολύπλοκο επιστημολογικό ζήτημα τόσο στις φυσικές όσο και στις ανθρωπιστικές επιστήμες.

Αντιστρόφως, και οι φυσικές επιστήμες προβαίνουν σε ερμηνεία και αξιοποιούν κανονιστικές αρχές και παραδοχές. Οι κανονιστικές αρχές αφορούν στα πρότυπα που διαπερνούν τις πρακτικές της έρευνας, και τα οποία δεν εξαντλούνται στη λογική, την παρατήρηση και στο πείραμα αποκλειστικά, αλλά σχετίζονται με το

τα αποδίδει σε αυτές ο Matthew Arnold (1882). Βλ. επίσης, ενδεικτικά, την ανάδειξη της σημασίας της εκπαίδευσης στις φυσικές επιστήμες από τον Huxley (1882).

εννοιολογικό πλαίσιο που χρησιμοποιούν. Κανονιστικές αξιώσεις ορίζουν τα πρότυπα τα οποία πρέπει να επιδεικνύουν οι παρατηρήσεις που κάνουμε για τα γεγονότα, π.χ. όταν συζητούμε ένα σύστημα ταξινόμησης των ασθενειών, ή έννοιες όπως γονίδιο ή βιολογικό είδος, των οποίων οι ερμηνείες και (επαν)ερμηνείες αποτελούν βάση για νέες εμπειρικές υποθέσεις. Η ερμηνεία και η κανονιστική μεθοδολογία είναι απαραίτητες όταν προβαίνουμε σε εμπειρικά αιτήματα και επιχειρούμε να αποδώσουμε τα εμπειρικά τεκμήρια υπό το φως των θεωρητικών υποθέσεων που υιοθετούμε. Όσο δε η ερμηνευτική και κανονιστική μεθοδολογία ενυπάρχει στη φυσικο-επιστημονική έρευνα, άλλο τόσο η εμπειρική μεθοδολογία ενυπάρχει σε μεγάλο μέρος των ερευνών στις ανθρωπιστικές επιστήμες.

Συμπέρασμα όλων αυτών των διαπιστώσεων είναι ότι δεν υφίσταται μια αυστηρή, ιστορικά τετελεσμένη, μεθοδολογική γραμμή ανάμεσα στις εμπειρικές μεθόδους των φυσικών επιστημών και τις (εκλαμβανόμενες ως) ερμηνευτικές μεθόδους των ανθρωπιστικών επιστημών. Η παλαιά αυτή διχοτόμηση χρειάζεται επαναθεώρηση. Επιπροσθέτως, ευρήματα από τις ανθρωπιστικές επιστήμες έχουν εμπνεύσει και προσανατολίσει έρευνες στις υπόλοιπες επιστήμες. Ανθρωπιστικές ιδέες και ανακαλύψεις έχουν οδηγήσει σε επιστημονικές, ακόμα και τεχνολογικές, καινοτομίες και επαναστάσεις.

Όταν ο Leon Battista Alberti αποτύπωσε τους κανόνες και την πρώτη περιγραφή της γραμμικής προοπτικής ως μέθοδο απεικόνισης τρισδιάστατων μορφών πάνω σε δισδιάστατες επιφάνειες στη φλωρεντινή ζωγραφική του 15ου αιώνα, οδήγησε σε επαναστατικές τεχνικές αρχιτεκτονικού σχεδιασμού και μετασχημάτισε την αντίληψή μας για τον χώρο. Όταν ο φιλόλογος του 19ου αιώνα Karl Lachmann χρησιμοποίησε το μοντέλο ενός δέντρου κειμένων με κοινή ρίζα για τις κειμενικές ανακατασκευές του, ενέπνευσε στους βιολόγους μια ισχυρή μέθοδο για την περιγραφή των σειρών της εξελικτικής καταγωγής διαφορετικών ειδών, οργανισμών ή γονιδίων από κοινό πρόγονο. Εξίσου σημαντική στη βιολογία είναι η έννοια της πληροφορίας. Το ανθρώπινο γονιδίωμα έχει αντιμετωπισθεί ως ένα κειμενικό πληροφοριακό σύστημα, και η έννοια της πληροφορίας έχει υπάρξει καθοριστική για την αποκωδικοποίηση του DNA.

Από τις πλέον εμβληματικές στιγμές επίδρασης των ανθρωπιστικών κλάδων σε άλλες επιστήμες και στην τεχνολογία αποτελεί η συμβολή της μελέτης της γλώσσας. Η γλωσσολογία έχει διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στην ιστορία της επιστήμης των υπολογιστών. Η ανάπτυξη σύγχρονων γλωσσών προγραμματισμού ξεκίνησε μέσω ερευνών στη γλωσσολογία. Ο Ινδός φιλόλογος και γλωσσολόγος Pāṇini ανέπτυξε μια γραμματική για τα σανσκριτικά γύρω στο 500 π.Χ., αλλά δεν θα μπορούσε να είχε διανοηθεί ότι κάπου 2500 χρόνια αργότερα η ανακάλυψή του θα ενέπνεε γλωσσολόγους και θα συνέβαλε στην ανάπτυξη των αλγορίθμων στους υπολογιστές. Η αρχαία ανακάλυψη στη γλωσσολογία είχε επίδραση σε κορυφαίους θεωρητικούς-θεμελιωτές της επιστήμης της γλωσσολογίας, όπως ο Ferdinand de Saussure, ο Leonard Bloomfield, ο Noam Chomsky, και σημαντικές συνέπειες για το αναδυόμενο πεδίο της επιστήμης και τεχνολογίας της πληροφορίας.

Προς το τέλος της δεκαετίας 1950, γλωσσολόγοι όπως ο Noam Chomsky σχεδίασαν έναν συμβολισμό για τον ορισμό των γραμματικών, τον οποίο αξιοποίησαν επιστήμονες των υπολογιστών για τον σχεδιασμό γλωσσών προγραμματισμού. Χαρακτηριστικά, ο John Backus σχεδίασε τη σύνταξη για την ανώτερη γλώσσα προγραμματισμού Algorithmic Language 1960,² με βάση τη γραμματική του Pāṇini και τον συντακτικό ορισμό της γλώσσας του Chomsky. Οι έρευνες αυτές χρησίμευσαν ως πρότυπο για τη δομή ολόκληρου του μεταγλωττιστή της ALGOL 60, της πρώτης ανώτερης γλώσσας προγραμματισμού.

Η αξιοποίηση ερευνών στη γλωσσολογία συνέβαλε στην ανάπτυξη μιας μοντέρνας τεχνολογίας της πληροφορίας η οποία έχει αλλάξει τον τρόπο ζωής δεσεκατομμυρίων ανθρώπων στον πλανήτη. Αποτελεί ένα από τα πλείστα παραδείγματα του τρόπου που η ανθρωπιστική γνώση έχει πολλαπλασιαστική επιστημονική αξία και πρακτική δραστηριότητα στην κοινωνία.³ Ο επιστημονικός και κοινωνικός αντίκτυπος όμως της συγκεκριμένης γλωσσολογικής έρευνας ασφαλώς δεν θα μπορούσε ούτε να είχε προβλεφθεί ούτε να εκτιμηθεί εκ των προτέρων.

Ειδικότερα, σήμερα παρατηρούμε μια αύξουσα, δυναμική αλληλοδιείσδυση μεθοδολογικών τεχνικών ανάμεσα σε διαφορετικούς κλάδους των δύο μεγάλων ερευνητικών περιοχών, ανθρωπιστικών και φυσικών. Οι αρχαιολόγοι χρησιμοποιούν χημικές αναλύσεις ή αναλύσεις DNA για την ακριβέστερη και πιο αξιόπιστη εξέταση της προέλευσης λειψάνων και αντικειμένων. Οι επιδημιολόγοι συμβουλεύονται ιστορικούς, όταν χαρτογραφούν τη φυσική ιστορία ασθενειών. Οι επιστήμονες του περιβάλλοντος βασίζονται σε ευρήματα αρχαιολόγων, φιλολόγων και ιστορικών, προκειμένου να καταγράψουν τις συνέπειες παλαιότερων αλλαγών στη θερμοκρασία, ή τη ζωή του πλανήτη σε σχέση με την οικονομική και εν γένει την ανθρώπινη δραστηριότητα. Οι κλάδοι των ανθρωπιστικών επιστημών καλούνται και σήμερα, και μπορούν, να αλλάξουν τον κόσμο.

III. Η δημόσια αξία της έρευνας στις ανθρωπιστικές επιστήμες

Μια ιδιαίτερη διαλεκτική και εύθραυστη ισορροπία ανάμεσα στο αίτημα της ακαδημαϊκής, επιστημονικής αυτονομίας, κατά την αναζήτηση της συστηματικής γνώσης, αφενός, και εκείνο της κοινωνικής συνάφειας και εμπλοκής τους με το ιστορικό γίνεσθαι και την κοινωνική πράξη, αφετέρου, έχει διαμορφώσει την εξέλιξη των ανθρωπιστικών κλάδων.

Κατά τη μακρά ιστορική πορεία τους, έχουν επιτύχει ανακαλύψεις που έχουν κυριολεκτικά αλλάξει τον κόσμο. Η έρευνα στις ανθρωπιστικές επιστήμες έχει διαμορφώσει την κατανόηση του κοινωνικού κόσμου και του πολιτισμού μας,

² Backus κ.ά. 1960.

³ Για μια σειρά εμβληματικών ιστορικών παραδειγμάτων σχετικά με τους τρόπους που ιδέες, μέθοδοι και ευρήματα στις ανθρωπιστικές επιστήμες επηρέασαν τις έρευνες στις υπόλοιπες επιστήμες, βλ. Bod 2013. Επίσης, βλ. Engberg-Pedersen (επιμ.) 2020.

όπως αντιστοίχως η έρευνα στις φυσικές επιστήμες έχει διαμορφώσει τη γνωστική μας σχέση με τον φυσικό κόσμο. Όπως οι έρευνες του Γαλιλαίου και του Δαρβίνου έχουν διαμορφώσει την αντίληψή μας για τον φυσικό κόσμο και την ιστορία της ζωής στον πλανήτη, ένας τεράστιος πλούτος μελετών στις ανθρωπιστικές επιστήμες έχει διαμορφώσει την κατανόηση τόπων και παρελθόντων, γλωσσών και πολιτισμών, τεχνών και τεχνημάτων διαφόρων πολιτισμών και μορφών ζωής.

Αυτοκατανοούμεθα όχι ως υλικά σημεία στον χώρο, όχι απλώς με βάση χωροχρονικές συντατεγμένες, αλλά μέσω πολιτισμικών νοημάτων που συχνά δηλώνουν συλλογικούς αγώνες, οράματα και ιδανικά: το 1821, τη φοιτητική εξέγερση του Πολυτεχνείου, την πτώση του τείχους του Βερολίνου. Επικοινωνούμε και μοιραζόμαστε μια κοινή αίσθηση του κόσμου μέσα από ηχηρές συμβολικές υπομνήσεις, που έχουμε την ικανότητα να διαμορφώνουμε συλλογικά αλλά και να κρίνουμε αναστοχαστικά. Οι ανθρωπιστικές μαθήσεις διατηρούν την πολιτιστική συνέχεια με το παρελθόν και την παράδοση, προσδίδουν ταυτότητα και νόημα στις σχέσεις μας, αλλά συγχρόνως υποβάλλουν και την παράδοση και τις μεταξύ μας σχέσεις στον διαρκή έλεγχο της δομημένης, αναστοχαστικής κριτικής και τις διορθώσεις της ανοιχτής, αδογματίστης επιστημονικής έρευνας.

Η ιστορική έρευνα και η κριτική σχέση με την ιστορική μνήμη έχουν κοινωνική σημασία, καθώς χωρίς αυτές διαφαίνεται ορατός ο κίνδυνος της καθήλωσης σε άκριτα παραδεδεγμένες απόψεις, ανεξέταστα ιδεολογικά δόγματα και άκαμπτες αντιλήψεις. Αυτή η καθήλωση, όχι σπάνια, έχει οδηγήσει σε αυτάρεσκες κατασκευές μιας μυθοποιητικής ανωτερότητας, ή σε ανακριβείς προσλήψεις και απολογισμούς παρελθόντων μεγαλείων και στερήσεων, που μπορεί να σκιάσουν τη συλλογική αυτο-κατανόηση και να κατευθύνουν σε επικίνδυνες ατραπούς την κοινωνική πράξη. Η κακή ιστορία, η αστόχαστη και ανεπεξέργαστη ιδεολογία, η στρεβλή χρήση της ιστορικής μαρτυρίας και της ερμηνείας μπορούν να θρυμματίσουν την κατανόηση του παρελθόντος και να καταστρέψουν τη σύλληψη των δυνατοτήτων του παρόντος.

Το έργο που επιτελείται στις ανθρωπιστικές επιστήμες ριζώνει στον κοινωνικό κόσμο και έχει σημαντικό αντίκτυπο σε αυτόν. Εκτός από την αυτονόητη αναφορά στη σημασία των μουσείων, των πινακοθηκών, των βιβλιοθηκών, των αρχείων για τη συλλογική μνήμη, ιδιαίτερη βαρύτητα έχουν οι αρχαιολογικές, ανθρωπολογικές και ιστορικές μέθοδοι στις έρευνες εμβληματικών κοινωνικών γεγονότων που χάραξαν την πορεία του κόσμου, όπως οι πόλεμοι και οι γενοκτονίες. Μέθοδοι ανασκαφής και αναλύσεις οστών, συχνά συνδυάζοντας τεχνογνωσία από τις φυσικές επιστήμες και ανθρωπιστικές ερμηνευτικές μεθόδους, έχουν διαδραματίσει βαρύνοντα ρόλο σε ιατροδικαστικές έρευνες.

Η έρευνα στις ανθρωπιστικές επιστήμες έχει δημόσια σημασία που υπερβαίνει την οικονομική της αξία. Διαμορφώνει και αναμορφώνει κοινωνικές νοηματοδοτήσεις. Καθώς μάλιστα οι νέες τεχνολογίες καθίστανται προωθητικός μοχλός της σύγχρονης κοινωνικής εξέλιξης, οι ανθρωπιστικές επιστήμες σήμερα, όχι μόνο δεν αποτελούν υψηλή «πολυτέλεια» ή παρωχημένο αναχρονισμό, αλλά καλούνται να

λειτουργήσουν ως το απαραίτητο «κοινωνικό αντίβαρο», να ανακατευθύνουν την τεχνολογική ανάπτυξη προς κοινωνικούς στόχους, κάμπτοντας και αναχαιτίζοντας τη φετιχιστική υποταγή του ανθρώπου στα τεχνήματά του, την εργαλειοποίηση και εξαντικειμενισή του, εν τέλει την απώλεια προσανατολισμού του.

Συγχρόνως, δεν αγνοείται ούτε απωθείται η τεχνολογική πρόοδος. Η συνέργεια των ανθρωπιστικών επιστημών και των νέων τεχνολογιών διανοίγει μια τεράστια δυναμική προοπτικών τόσο για την έρευνα όσο και την εκπαίδευση. Διευρύνει τις ερευνητικές στρατηγικές αλλά και τις εργασιακές προοπτικές των αποφοίτων τους σε έναν κόσμο που αλλάζει ραγδαία υπό την ηγεμονία των νέων τεχνολογιών, όπως καθίσταται φανερό με την ανάπτυξη της υπολογιστικής γλωσσολογίας, της μηχανικής μάθησης, τις ειδικές εφαρμογές στην αρχαιολογία, τη σχέση ψυχολογίας και Τεχνικής Νοημοσύνης, τις νέες εκπαιδευτικές τεχνολογίες, τη σχέση φιλοσοφίας και ψηφιακού περιεχομένου, τις ψηφιακές τέχνες.

Κορυφαίας σημασίας είναι η συμβολή της φιλοσοφικής αναζήτησης. Η φιλοσοφία δεν διαθέτει συγκεκριμένο, εμπειρικό, αντικείμενο μελέτης και δεν προάγει τις έρευνές της μέσω εμπειρικών μεθόδων. Από όλες τις ανθρωπιστικές μαθήσεις, είναι εκείνη που βρίσκεται στη διασυνοριακή γραμμή ανάμεσα στις φυσικές και τις ανθρωπιστικές/κοινωνικές επιστήμες, διαμεσολαβώντας τα κύρια εννοιολογικά και μεθοδολογικά ερωτήματά τους, συνθέτοντας τα ευρήματά τους σε μια ενιαία και συνεκτική κοσμοεικόνα, αλλά και εξετάζοντας προνομιακά τη σχέση τους με την κοινή ανθρώπινη εμπειρία και την κοινωνική πράξη.

Αποτελεί το είδος της εννοιολογικής έρευνας η οποία βρίσκεται στα θεμέλια όλων των επιστημών. Με τα ερωτήματά της γέννησε τις επιστήμες, με την κριτική στο παραδεδωμένο και το αίτημα της λογοδοσίας («λόγον δίδοναι»), τη συστηματική διάκριση δόξας και επιστήμης, την κριτική της πλάνης, άνοιξε τον δρόμο για την ανάπτυξη της επιστημονικής μεθοδολογίας. Με τους προβληματισμούς της γύρω από την εγκυρότητα και την απόδειξη των κρίσεων, τον χαρακτήρα της εμπειρικής μαρτυρίας, τα πρότυπα της επιστημονικής μεθοδολογίας, τη σχέση θεωρίας και μαρτυρίας, τους όρους δικαιολόγησης της γνώσης, έχει διαμορφώσει έννοιες και εννοήσεις που βρίσκονται πίσω από μεγάλες τομές και επαναστάσεις στην ιστορία των επιστημών.

Με την κριτική της πράξης, έχει θέσει τις αρχές και αξίες της ηθικής και πολιτικής ζωής υπό διερεύνηση, με επιχειρήματα κατά του δογματικού τρόπου σκέψης («ό ανεξέταστος βίος ού βιωτός άνθρωπος»), αξιώνοντας τις αρχές της ελευθερίας, της ισότητας, της αλληλεγγύης, της δημοκρατίας, της αυτονομίας, ως αναπόδραστη κανονιστική βάση της κοινής μας συμβίωσης. Η φιλοσοφία δεν εξηγεί ούτε ερμηνεύει απλώς τον κόσμο, αλλά με τα κριτικά επεξεργασμένα αιτήματά της συμβάλλει στην αλλαγή του.

Ασφαλώς είναι πολλοί οι τρόποι που αλλάζει ο κόσμος και σχετικοί προβληματισμοί λαμβάνουν χώρα σε πολλά πλαίσια. Όμως η επιχειρηματολογία γύρω από το *γιατί* ορισμένες αλλαγές έχουν *αξία* και πρέπει να επιδιωχθούν, όπως επίσης εκείνη για τα ίδια τα *κριτήρια* της επιχειρηματολογίας, ριζώνουν στην ανα-

στοχαστική δραστηριότητα της φιλοσοφίας. Τα μεγάλα ηθικο-κοινωνικά αλλά και πολιτικά ιδεώδη, που αποτελούν την κανονιστική βάση της οργανωμένης συμβίωσής μας, είναι οι σύγχρονοι απόγονοι σκληρών φιλοσοφικών αναζητήσεων και επιχειρημάτων γύρω από τη δικαιοσύνη και την ελευθερία, την ισότητα, την αλληλεγγύη, τη δημοκρατία, όταν άλλα ιδεώδη που είχαν για πολλούς αιώνες επικρατήσει απέτυχαν και απορρίφθηκαν. Αυτά τα οποία πήραν τη θέση τους μπορεί, με τη σειρά τους, να αποδειχθεί ότι θα χρειαστούν αναθεώρηση. Το πώς ερμηνεύουμε τον κόσμο έχει σημασία για το πώς τον αλλάζουμε. Πώς άραγε θα μπορούσαμε να αλλάξουμε τον κόσμο εάν προηγουμένως δεν τον κατανοούσαμε;

Νοηματοδοτήσεις και γνώσεις από τις ανθρωπιστικές μαθήσεις αναπτύσσουν και διαμορφώνουν τις ιδέες που εμποτίζουν την κοινωνική ζωή. Νέες έννοιες και κριτικές αναλύσεις βοηθούν τα άτομα να αντιμετωπίσουν προκλήσεις και προβληματισμούς που χαρακτηρίζουν τις σχέσεις μεταξύ τους και τον προσανατολισμό του βίου τους. Πώς θα πρέπει να σκεφθούμε σήμερα το συνανήκειν, τις κοινότητες μας, τα σύνορα, την ιδιωτικότητα μας σε μια εποχή των άκρων, της κλιματικής κρίσης, των παγκόσμιων υγειονομικών και διατροφικών απειλών, των μαζικών μετακινήσεων πληθυσμών, των ατελείωτων πολέμων, της ψηφιακής επιτήρησης;

IV. Οι προοπτικές

Οι ανθρωπιστικές επιστήμες περιλαμβάνουν εκείνες τις μελέτες, τις εξηγητικές, ερμηνευτικές και κανονιστικές πρακτικές που φωτίζουν τις βαθύτερες ανθρωπίνες μέριμνες, αντανakλούν και επεξεργάζονται, αναστοχαστικά, ατομικά και συλλογικά οράματα και προσδοκίες. Χρειάζεται να θέσουμε στο επίκεντρο των συζητήσεών μας για το μέλλον τους τις συχνά αδιόρατες συνδέσεις τους με τις υπόλοιπες επιστήμες και να αρθρώσουμε ακριβέστερα το πρακτικό σθένος τους μέσα στο ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων τους.

Αντί να αναζητούμε την αξία τους αποκλειστικά στα υψηλά ιδανικά της διαμόρφωσης πνευματικής καλλιέργειας ή μιας αυτο-αναφορικής ακαδημαϊκής «καθαρότητας», χρειάζεται να χαρτογραφήσουμε τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους τα ανθρωπιστικά πεδία έχουν ιστορικά εμπλακεί, και εξακολουθούν να εμπλέκονται, με τον ευρύτερο επιστημονικό ιστό, αφενός, και τον κοινωνικό κόσμο, αφετέρου. Χρειάζεται να αναδείξουμε τι κάνουν οι ερευνητές στα διαφορετικά πεδία και πώς το κάνουν, τι είναι η γνώση που παράγεται, πώς αυτή αξιοποιείται και εισρέει στην κοινωνία, στους θεσμούς της, στις άλλες επιστήμες, μέσα από τις πολλαπλές διαδρομές που συνδιαμορφώνουν τον κόσμο μας.

Δεν μπορούμε να προδιαγράψουμε τις διόδους μέσω των οποίων θα συνεχίσουν να αλλάζουν τον κόσμο. Είμαστε όμως σε θέση να αντιληφθούμε ότι οι αλλαγές δεν θα συμβούν εάν απλώς μοιραζόμαστε τα ευρήματά μας στα εξειδικευμένα συνέδρια των ομοτέχνων μας και στα δυσνόητα μεν, υψηλού επιπέδου δε, ακαδημαϊκά περιοδικά μας. Μαζί με όλα αυτά, που ασφαλώς αποτελεί αποστολή

μας και αναπόσπαστο μέρος του επιστημονικού ήθους να εκπληρώνουμε, χρειάζεται να ανοιχτούμε προς τις υπόλοιπες επιστήμες και στην ευρεία δημοσιότητα. Οι ευρύτερες συζητήσεις οδηγούν σε διευρυμένη κατανόηση από όλα τα εμπλεκόμενα μέρη, συμπεριλαμβανομένων εκείνων που αποφασίζουν τις δημόσιες και χρηματοδοτικές πολιτικές και καθορίζουν αποφασιστικά το μέλλον των ανθρωπιστικών επιστημών. Σε έναν κόσμο που αλλάζει ραγδαία, οι συμβολές των ανθρωπιστικών επιστημών δεν είναι ούτε περιττές ούτε αμελητέες.

Βιβλιογραφία

- Arnold, M. 1882. Literature and Science. *The Nineteenth Century* XII.66 (Aug. 1882): 216–230 = Arnold, M. 1885. *Discourses in America*. Λονδίνο: Macmillan, 72–137 (= Literature and Science, [‘The Rede Lecture’ at Cambridge], <<https://mathcs.clarku.edu/huxley/comm/19th/Arnold.html>>).
- Backus, J. W., Bauer, F. L., Green, J., Katz, C., McCarthy, J., Perlis, A. J., Rutishauser, H., Samelson, K., Vauquois, B., Wegstein, J. H., van Wijngaarden, A., & Woodger, M. (επιμ. P. Naur) 1960. Report on the Algorithmic Language ALGOL 60. *Comm ACM (Communications of the Association for Computing Machinery)* 3.5: 299–314.
- Bod, R. 2013. *A New History of the Humanities: The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Engberg-Pedersen, A. (επιμ.) 2020. *The Humanities in the World*. Κοπεγχάγη: U Press.
- Huxley, T. H. 1882. Science and Culture (διάλεξη του 1880). Στο: *Science and Culture, and Other Essays*. Νέα Υόρκη: D. Appleton and Co., 7–30.
- Snow, C. P. 1959. *The Two Cultures and the Scientific Revolution: The Rede Lecture, 1959*. Λονδίνο: Cambridge University Press = *Two Cultures: And a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*. Λονδίνο: Cambridge University Press, 1963 = *Οι δύο κουλτούρες*, μτφρ. Μ. Τζιαντζή, επιμ. Μ. Αποστολοπούλου, εισαγ. S. Collini. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.

Σταυρούλα Τσινόρεμα

Καθηγήτρια Φιλοσοφίας και Βιοηθικής
Τμήμα Φιλοσοφικών & Κοινωνικών Σπουδών
Κοσμήτορας Φιλοσοφικής Σχολής
tsinorev@uoc.gr

ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

REVIEW

Στυλιανός Ελευθερίου Αλεξίου:
Ο αρχαιολόγος της γνώσης
(1921 – 2013)*

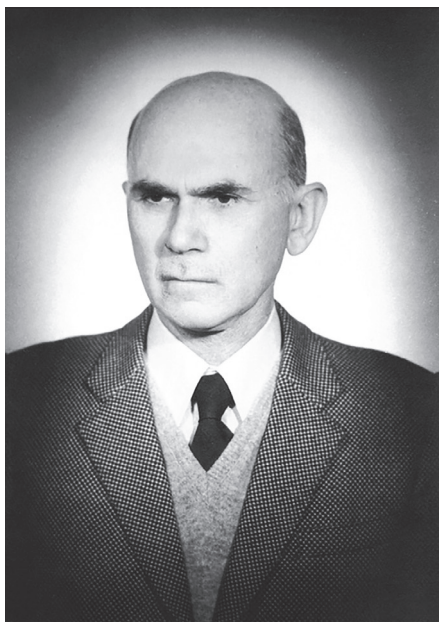
Κατερίνα Κόπακα

ΣΤΑ ΤΕΛΗ της δεκαετίας του 1970, φοιτήτρια τότε της Αρχαιολογίας στη Γαλλία, ΣΧΤΥΠΗΣΑ για πρώτη φορά, όχι χωρίς δυνατό χτυποκάρδι, την ξύλινη πόρτα του Διευθυντή του Μουσείου Ηρακλείου. Με υποδέχθηκε η ψηλόλιγνη ευθυτενής μορφή του κυρίου Στέλιου (Εικ. 1α, όπως περίπου ήταν τότε) – που άλλαξε λίγο με τον χρόνο (Εικ. 1β). Με την ευγένεια που περιγράφουν οι πολυπληθείς επισκέπτες, επίσημοι και μη, στο γραφείο του τού Εφόρου Αρχαιοτήτων, και μια μάλλον εύθυμη διάθεση, στο όριο της οικειότητας. Η ομοβροντία των ερωτήσεων ξεκίνησε, ωστόσο, πριν καν φέρω στα χείλη την πορτοκαλάδα που με κέρασε: από πού κατάγομαι και τίνος είμαι; ποιους καθηγητές έχω και σε τι ανασκαφές πήγα; τι πιστεύω για τον Έβανς; για τον Νίλσον; και γνωρίζω, αγαπώ τον Σεφέρη; πού μένω στο Παρίσι – μήπως στη *Fondation Hellénique*; και, συμφωνώ εγώ με το κίνημα του Μάη του '68 – συμμετέχω μήπως σε φοιτητικές παρατάξεις, πηγαίνω και σε πορείες; Κυριολεκτικά δεν προλάβαινα να απαντώ...

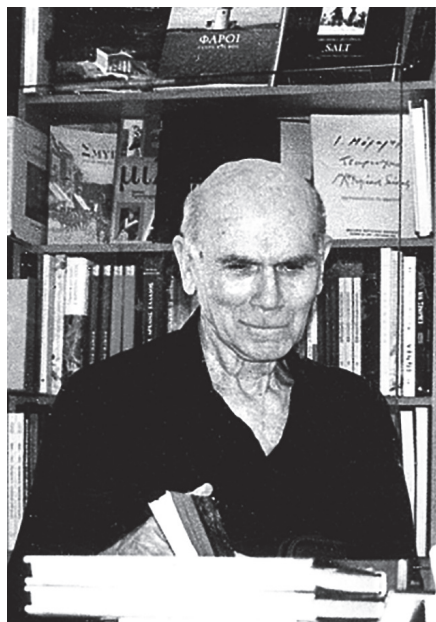
Έτσι, εκείνος με συνέλεξε με μεγάλη άνεση και ταχύτητα τα απαραίτητα «τεκμήρια» για την «τυπολογική» μου «κατάταξη». Ενώ εγώ πάσχιζα να «συγκολλήσω» τις ψηφίδες του σπουδαίου αυτού ζωντανού «τεχνουργήματος»: τον διάσημο, δηλαδή, Αλεξίου-μύθο της διεθνούς μινωικής βιβλιογραφίας με τον φιλικό συνομιλητή μου, και την ανυπόμονη, σχεδόν εφηβική περιέργειά του... Αφού δεν ήξερα ακόμη τότε,

* Το σύντομο αυτό, και ατελές, κείμενο είναι αφιερωμένο στον †Στυλιανό Αλεξίου από μια ένθερμη εσαεί θαυμάστρια – και μαθήτριά του. Παρουσιάστηκε προφορικά στην Ολομέλεια του 11ου Κρητολογικού Συνεδρίου (Ρέθυμνο, Οκτώβριος 2011), στην οποία ήταν τιμώμενος. Κατά την προετοιμασία του έτυχε, επομένως, πολύτιμων παρατηρήσεων από τον ίδιο, που μου παραχώρησε επιπλέον έντυπο και φωτογραφικό υλικό από τη βιβλιοθήκη και το αρχείο του.

Εν όψει και της επερχόμενης επετείου των 10 χρόνων από τον θάνατό του (στο Ηράκλειο στις 12 Νοεμβρίου 2013), πρωτοδημοσιεύεται με μερικές συμπληρώσεις εδώ, όπως είναι και συμβολικά σωστό. Στην *Αριάδνη*, δηλαδή, το περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής, στο Τμήμα Φιλολογίας της οποίας δίδαξε σε χρόνια κρίσιμα για τη διαμόρφωση του Πανεπιστημίου Κρήτης, και όπου υπήρξε κατόπιν Ομότιμος Καθηγητής. Στην *Αριάδνη* εγγράφεται και ο χαριστήριος τόμος *Αλεξίου* που επιμελήθηκαν συνάδελφοι από το Τμήμα του (Μαρκόπουλος 1989), όσο και άρθρα του, ακόμη και το ψήφισμα της Κοσμητείας και των μελών της Σχολής για τον θάνατό του (*Αριάδνη* 19, 2013, 277–78). Αφιέρωμα στη μνήμη του αποτελεί, εξάλλου, ο συλλογικός 34ος τόμος του περιοδικού *Κρητικά Χρονικά* (ΕΚΙΜ 2014) –του οποίου υπήρξε διευθυντής σύνταξης για μια δεκαετία–, που περιλαμβάνει 19 επιστημονικές συμβολές από περισσότερες γενιές μαθητών, φίλων, και συνεργατών του.



Εικ. 1α : Στις αρχές της δεκαετίας του 1970 (Αλεξίου & Λορεντζάτος 2010, εικ. 9)



Εικ. 1β : Το 2000 (Αλεξίου & Λορεντζάτος 2010, εικ. 14)

ότι το μεγάλο είναι, σχεδόν νομοτελειακά, και απλό... Είχα πάντως μόλις γνωρίσει έναν μέντορα, με σταθερή επίδραση στη μετέπειτα επιστημονική μου (τουλάχιστον) πορεία. Την οποία εξάλλου καθόρισε την ίδια κιόλας ημέρα, με την ισχυρή –έως και πεισματική– προτροπή του: να ειδικευθώ, δηλαδή, στην αρχαιολογία της μινωικής Κρήτης – αντί της νεολιθικής Εγγύς Ανατολής που με έθελεγε εξίσου ήδη τότε. Άκουσα τη συμβουλή του, όπως και πολλές άλλες έκτοτε· και δεν το μετάνιωσα στιγμή.

Ο Στυλιανός Αλεξίου γεννήθηκε το 1921 στο Ηράκλειο, γόνος της γνωστής αστικής οικογένειας με τους προικισμένους πνευματικούς ανθρώπους.¹ Παππούς του ήταν ο ευπατρίδης λόγιος Στυλιανός Μιχ. Αλεξίου, πατέρας του ο φιλόλογος και ποιητής Λευτέρης Αλεξίου, μητέρα του η μορφωμένη Σφακιάνη Αμαλία Βουρδουμπάκη, και θείες του η Έλλη Αλεξίου και η Γαλάτεια Αλεξίου-Καζαντζάκη (Εικ. 2α – όρθιοι, ο πατέρας του και η Γαλάτεια, και μπροστά, η Έλλη, ο Στέλιος και η μητέρα του). Η σύζυγος και σύντροφός του στη ζωή Μάρθα Ολυμπία Αλεξίου-Αποσκήτη (Εικ. 2β) υπήρξε και ικανή συνοδοιπόρος του στην

¹ Μια «ανεπανάληπτη οικογένεια του Ηρακλείου (διόλου λιγότερο προικισμένη από τους περιώνυμους Σίτγουελ)...» που περιμένει ακόμη τον θαρραλέο βιογράφο της, όπως έγραφε ο Γιώργος Σαββίδης (βλ. Δασκαλόπουλος 2011, 9). Για την οικογένεια, αλλά και τη ζωή και το έργο του Αλεξίου, βλ. το συγκροτημένο άρθρο του Χ. Κριτζά (2013), τον οποίο ευχαριστώ για τις παρατηρήσεις του στο κείμενό μου αυτό, και, βέβαια, τη μονογραφία της Ε. Λαγουδάκη (2017) με πολλές σχετικές πληροφορίες και ανέκδοτο εικονογραφικό υλικό.



Εικ. 2α : Με την οικογένειά του το 1938
(αρχείο Έλλης Αλεξίου: Αλεξίου
& Λορεντζάτος 2010, εικ. 1)



Εικ. 2β : Με τη γυναίκα του Μάρθα
Αποσκήτη (αρχείο Αλεξίου
– βλ. Τσικνάκης 2021)

επιστήμη.² Ιδιαίτερα αγαπητή φιλόλογος και για πολλά χρόνια επιθεωρήτρια και διευθύντρια στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση στο Ηράκλειο, η οικεία σε όλους μας «κυρία Ολυμπία» ήταν, επίσης, μια ξεχωριστή διανοούμενη – και από το 2002 επίτιμη διδάκτορας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Χαρισματικός και ο ίδιος, τέλειωσε με ταχύτητα το Δημοτικό κερδίζοντας μαθήματα, τάξεις, χρόνια... Θυμίζει την ακόλουθη στροφή από το ποίημα «Ο πατέρας Μότσαρτ για τον γιο του»:³

*Κοίτα, Ανθρωπότη, ένα παιδάκι-θαύμα,
που έξι σωστά δεν έχει κλείσει χρόνια!
Κοίτα μιαν ύπαρξη εύθραυστη και αιώνια,
Που γίγαντας και βρέφος είναι αντάμα!*

Οι στίχοι είναι του πατέρα του, Λευτέρη Αλεξίου. Διόλου τυχαία, νομίζω, αφού μεγάλωνε και εκείνος έναν ανάλογο γιο-θαύμα. «Στο Γυμνάσιο, ο Στέλιος ήταν διάνοια», μου έλεγε ο δικός μου πατέρας και συμμαθητής του. «Ήταν, όμως, και καλόψυχο και καταδεκτικό παιδί – δεν

² Ερευνητικά συνεργάστηκαν για τις εκδόσεις της *Ερωφίλης*, του *Ζήνωνος*, της *Ελευθερωμένης Ιερουσαλήμ* και του *Κρητικού Πολέμου* (π.χ. Τσικνάκης 2021). Στους δυο τους έχουν αφιερωθεί, όσο ξέρω: το διεθνές Συνέδριο *Μνήμη Στυλιανού Αλεξίου και Μάρθας Αποσκήτη* του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης (Κομοτηνή 4-6/11/2016, <https://www.paratiritis-news.gr/koinonia/synedrio-afieromeno-sti-mnimiton-stylianou-alexiou-kai-marthas-aposkiti-aro-to-tefi/>) και η Ημερίδα στη μνήμη τους από το Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας (Ηράκλειο, 14/11/2016, <https://www.ertnews.gr/perifereiakoi-stathmoi/iraklio/timoun-ti-mnimi-alexiou-ke-aposkiti/>).

³ Βλ. Δασκαλόπουλος 2011, 49. Σε δυνατές και πολύ ευαίσθητες μνήμες από την παιδική του ηλικία αναφέρεται ο ίδιος στο Αλεξίου 2010α.

έκρυβε ποτέ την κόλλα του στις εξετάσεις...». Αγκάθι στις σχολικές του επιδόσεις υπήρξαν ανέκαθεν, κατά τον ίδιο, τα Μαθηματικά. Ξεκάθαρως ήταν όμως επίσης, από ενωρίς, οι έντονες κλίσεις του στα φιλολογικά μαθήματα και την Αρχαιολογία. Η μετέπειτα ερευνητική του παραγωγή επρόκειτο να μοιραστεί, ισότιμα, ανάμεσα στα δύο αυτά επιστημονικά του πεπρωμένα (π.χ. **Εικ. 5α,β**).

Αρχαιολογία σπούδασε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών στα τέλη της δεκαετίας του 1940 (πήρε πτυχίο το 1947). Υπηρέτησε, κατόπιν, στον στρατό στη Μακεδονία κατά τον Εμφύλιο (1948–49). Αργότερα, συνέχισε τις σπουδές του στην École Normale Supérieure στο Παρίσι (1951–52), και στη Χαϊδελβέργη ως υπότροφος του Ιδρύματος Humboldt (1961–62).⁴ Το διδακτορικό του, το οποίο του ανέθεσε ο Σπυρίδων Μαρινάτος, είχε θέμα «Η μινωική θεά μεθ' ύψωμένων χειρῶν» (**Εικ. 3**).⁵ Μέσα από την έρευνά του αυτή, συμπέρανε την ύπαρξη μιας ενιαίας κεντρικής μινωικής θεότητας, με ποικίλες ίσως λατρευτικές εκφάνσεις. Τη συγκεκριμένη του πρόταση δεν δίστασε να υπερασπιστεί αλληλογραφώντας με τον μεγάλο Σουηδό θρησκευολόγο Martin Nilsson, εκείνον οπαδό, αντίθετα, των πολλών και διακρινόμενων θεαινών στην πρώιμη κρητική θρησκεία.⁶ Πρόκειται για ένα σημαντικό και ήδη ώριμο πόνημα, με δυνατή άποψη, που καταξίωσε γρήγορα τον νέο τότε αρχαιολόγο Αλεξίου, και αποτελεί ακόμη σήμερα αναφορά στη βιβλιογραφία.

Αναλόγως, και το σπουδαίο βιβλίο του *Μινωικός Πολιτισμός*, που πρωτοεκδόθηκε το 1964 στο Ηράκλειο, και περιλαμβάνει στη δεύτερή του έκδοση έναν *Οδηγό των Μινωικών Ανακτόρων*.⁷ Αυτό παραμένει η μοναδική σύνθεση που έχει δημοσιευθεί στα ελληνικά για τη συγκεκριμένη εξαιρετικά σημαντική κρητική –και παγκόσμια– πολιτισμική ενότητα και τα ιδιότυπα κεντρικά συγκροτήματά της,

Η ΜΙΝΩΪΚΗ ΘΕΑ ΜΕΘ' ΥΨΩΜΕΝΩΝ ΧΕΙΡΩΝ*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα διατριβή αποτελεί συστηματική μελέτη του τύπου της θεάς μεθ' ύψωμένων χειρῶν ἐν τῇ μινωικῇ τέχνῃ. Πρόκειται, ὡς γνωστόν, περὶ τοῦ κυρίου τρόπου παραστάσεως τῆς θεότητος κατὰ τοὺς ΥΜ ΙΙΙ χρόνους. Ἐνεκα τοῦτου ὁ τύπος ἔχει βασικὴν σημασίαν διὰ τὴν καθόλου μελέτην τῆς μινωικῆς θρησκείας. Αἱ μέχρι σήμερον σχετικαὶ ἐργασίαι δὲν εἶχον καταλήξει εἰς ὀριστικά καὶ γενικῶς παραδεκτὰ συμπεράσματα ὡς πρὸς τὴν ἀκριβῆ χρονολογίαν τῶν ὁμῶδων μεγάλων εἰδώλων, τοὺς χρόνους ἐμφανίσεως τοῦ τύπου, τὴν σημασίαν, προέλευσιν καὶ ἐπιβιώσιν αὐτοῦ. Συγκέντρωσις τῶν σχετικῶν παραστάσεων δὲν εἶχε γίνει. Πλεῖστα ἄλλα ἐπὶ μέρους ζητήματα παρέμεινον προβληματικά. Ἐνεκα τοῦτου ἐκρίθη ἀκόπιμος ἡ ἐκ νέου μελέτη τοῦ τύπου.

Ἡ ἐργασία οὐδόλως ἀφορᾷ εἰς τὴν ἐν γένει χειρονομίαν τῶν ὕψωμένων χειρῶν. Ἐξετάζει ἀποκλειστικῶς τὴν ὕψωσιν τῶς χειρῶν θῆλειαν θεότητα τῆς μινωικῆς Κρήτης καὶ δὴ ἐν καθυᾷ χειρονομίᾳ, μὴ συνδυαζομένη πρὸς τὴν ἐπίθεισιν συμβόλων. Ἐκ τῶν λίαν διαδεδομένων ἀναλόγων παραστάσεων ἄλλων πολιτισμῶν προσάγεται μόνον ὅτι μετὰ πιθανότητος δύναται νὰ θεωρηθῇ συγγενὴς πρὸς τὸ ἀντικείμενον ἡμῶν καὶ βοθητικῶν πληρωτέρας κατανοήσεως αὐτοῦ. Ἄμερος σύνθεσις τῆς θεᾶς ἡμῶν πρὸς τὰς εἰς εὐρὴν κύκλον νεολιθικῶν καὶ προχολικῶν πολιτισμῶν ἀπαντάσας ἀείμους μορφὰς μεθ' ὕψωμένων χειρῶν δὲν γίνεται δεκτὴ, μνημονομημένων πάντως τῶν ἐκ τῆς Κρήτης καὶ τοῦ Ἀγλαίου δειγμάτων τοῦ τύπου τοῦτου, αἵτινα εἶναι πλείονα, ἢ ὅσον πιστεύεται. Ἀρχικῶς ἀπέβλεπον εἰς πλήρη δημοσίευσιν τῶν σχετικῶν ἀνασκαφικῶν ὁμῶδων συμπεριλαμβανομένων τῶν ἐλλειπόντων τμημάτων εἰδώλων, ὡς καὶ τῶν ὁμοῦ εὐρεθέντων ἀντικειμένων, ἀλλὰ τοῦτο ἀπεδείχθη ἀνεφικτόν, διὸτι διὰ τὰ πλείστα τῶν δειγμάτων τοῦ τύπου τὸ δικαίωμα δημοσιεύσεως ἀνήκει εἰς ἕξνας ἀρχαιολογικὰς Σχολὰς, ἐπίσης δὲ διότι μέρος τοῦ δευτερευόντος ὀλίκοῦ εὐρίσκεται εἰς τὰς μὴ εἰσέτι ταξινομημένας ἀποθήκας τοῦ Μουσείου Ἡρακλείου, ἀ-

* Ἡ ἔργασίαι διδακτορικῆς διατριβῆς ἐπὶ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν δὲν ἐπιδείχθη ἀπολύτως τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως. Ὁργανισμὸς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀρθρ. 502, παρ. 2.

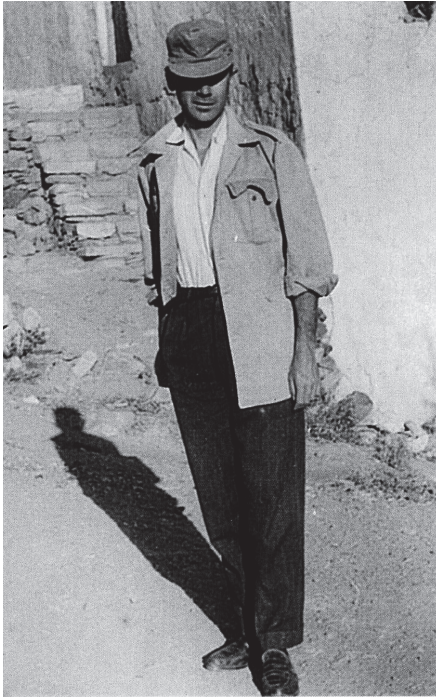
Εικ. 3 : Η αρχική σελίδα του διδακτορικού του στα *Κρητικά Χρονικά* (Αλεξίου 1958, 179)

⁴ Για την επιστημονική του ζωή, βλ. Παναγιωτάκης 1989, όπου και μια έως τότε εργογραφία του (στο ίδιο, θ'–ιδ'). Αναλυτικά για τις δημοσιεύσεις του, βλ. Λαγουδάκη 2017.

⁵ Αλεξίου 1958.

⁶ Βλ. Μπουρναζάκης 2011, 81–83.

⁷ Αλεξίου 1964.



Εικ. 4 : Κατά την ανασκαφή στον Λέντα – τέλη δεκαετίας 1950 (ανέκδοτη φωτ., ευγενική παραχώρηση του ίδιου)

και έχει μάλιστα μεταφραστεί σε πολλές γλώσσες.

Ως Διευθυντής του Μουσείου Ηρακλείου (1962–1977) και Γενικός Έφορος Αρχαιοτήτων,⁸ ο Αλεξίου υπήρξε επάξιος συνεχιστής των μεγάλων προκατόχων του πρωτεργατών Ιωσήφ Χατζιδάκη, Στέφανου Ξανθουδίδη, Σπυρίδωνα Μαρινάτου, και Νικολάου Πλάτωνα – τον οποίο διαδέχτηκε άμεσα. Μεταξύ άλλων, με τον Πλάτωνα αναδιοργάνωσαν μετά τον Πόλεμο την Έκθεση του Μουσείου Ηρακλείου, την οποία ο ίδιος επέκτεινε με τις πέντε αίθουσες της νέας πτέρυγας. Ίδρυσε, εξάλλου, τα Μουσεία Χανίων και Αγίου Νικολάου, και φρόντισε με ζήλο για την κήρυξη των αρχαιολογικών ζωνών προστασίας στον εμβληματικό χώρο της Κνωσού.⁹

Στις επιτόπιες αρχαιολογικές δράσεις του εγγράφονται οι τέσσερις συστηματικές ανασκαφές στο υστερομινωικό νεκροταφείο του Κατσαμπά, τη λιμενική εγκατάσταση της Αμισού, τους δύο

πρωτομινωικούς θολωτούς τάφους Λεβήνος ή Λέντα (Εικ. 4), και την πόλη και το Πρυτανείο της Αγίας Πελαγίας. Επίσης, πιο περιορισμένες ανασκαφικές έρευνες, κυρίως στη νεολιθική εγκατάσταση του Κατσαμπά, όσο και στο Κυπαρίσσι, στην Άπτερα και το ιερό κορυφής στον Φιλιόρημο. Τέλος, πολλές επισκέψεις σε κρητικά μνημεία, ακόμη και σε μικρά νησιά, για παράδειγμα στο Κουφονήσι και τη Ντία. Τα περισσότερα ευρήματά του τα έχει δημοσιεύσει, όπως θα όφειλε κάθε υπεύθυνος αρχαιολόγος. Τα δε λίγα αδημοσίευτα παραχώρησε γενναιόδωρα σε νέους ερευνητές, δηλώνοντας έτσι και έμπρακτα τη συμπάθειά του σε αυτούς – και την ειλικρινή ανησυχία του για το μέλλον τους.

Το δημοσιευμένο αρχαιολογικό του έργο είναι μεγάλο, ποιοτικό και γόνιμο (Εικ. 5α). Προσθέτει σταθερά καινούργια γνώση, απαντά ρηξικέλευθα έως και αιρετικά σε καίρια ερευνητικά ζητήματα. Όπως στον μύθο της μινωικής ειρήνης (της *rax minoica* του Arthur Evans), με αντεπιχειρήματα και μια στέρεη συλλογι-

⁸ Στην Αρχαιολογική Υπηρεσία πρωτοδιορίστηκε το 1947 ως Επιμελητής Αρχαιοτήτων Ρόδου, και υπηρέτησε κατόπιν, από το 1950, στο Ηράκλειο. Το 1960–61 υπήρξε Έφορος Αρχαιοτήτων Δυτικής Κρήτης, με έδρα τα Χανιά (π.χ. Παναγιωτάκης 1989, ε').

⁹ Π.χ. Παναγιωτάκης 1989, ε'.



Εικ. 5α : Ενδεικτικά αρχαιολογικά έργα του

στική που έχουν σήμερα καθιερωθεί και διευρυνθεί.¹⁰ Όσο και σε εκείνον της ελεύθερης αγοράς στο προ-νομισματικό οικονομικό σύστημα της 2ης χιλιετίας π.Χ.,¹¹ με το σημαντικό άρθρο του για το κρητομυκηναϊκό εμπόριο και τις κεντρικά οργανωμένες και ελεγχόμενες από τα ανάκτορα ανταλλαγές στο πλαίσιο του. Η άποψη του αυτή έπεισε ακόμη και τον John Chadwick, τον πρωτεργάτη της φιλολογικής ανάδειξης της Γραμμικής Β, που είχε υποστηρίξει αντίθετα και ανεξάρτητες, ιδιωτικές εμπορικές δραστηριότητες στον μυκηναϊκό κόσμο.¹² Η πρώτη αυτή μελέτη του Αλεξίου, που εμπίπτει σε μια συνεχιζόμενη σχετική συζήτηση, είναι αντάξια κλασικών θεωρητικών διατυπώσεων της εποχής της, όπως αυτών του Karl Polanyi για τη διακίνηση των αγαθών στις πρώιμες, τις αρχαϊκές οικονομίες.¹³

Στο επίπεδο της μεθόδου, ο ίδιος ξεκινά τις υποθέσεις εργασίας του ορθολογικά, από τα βασικά υλικά τεκμήρια· πιάνει από την αρχή και ακολουθεί με σύστημα τα νήματα της επιστημονικής τεκμηρίωσης.¹⁴ Δεινός και όχι πάντοτε ευπειθής συνομιλητής σημαντικών προσωπικοτήτων, επιζητεί συγχρόνως με θέρμη και τη γνωριμία, την ισότιμη συζήτηση και ανταλλαγή απόψεων με νέους ερευνητές. Διαβάζει και ενημερώνεται συνεχώς επιστημονικά και συμμετέχει σταθερά και δυναμικά στο παγκόσμιο γίγνεσθαι της Μινωικής Αρχαιολογίας – και όχι μόνον. Είναι, κυρίως, ο τελευταίος αυθεντικός «πρεσβευτής» των μνημείων και της διαχρονικής πολιτισμικής μας παράδοσης. Προσδίδει μεγάλο κύρος στην τοπική αρχαιολογική παράδοση, στην «ιθαγενή» κρητική έρευνα – και, βέβαια, σε όλους τους προϊστοριολόγους που την υπηρετούν.¹⁵

¹⁰ Αλεξίου 1979· 1981· 2002, 119–43· βλ., επίσης, π.χ., Laffineur 1999, Cadogan 2014.

¹¹ Αλεξίου 1953–54· 2002, 15–30. Βλ. και Alexiou 1987.

¹² Η σχετική αλληλογραφία στο Μπουραζάκης 2011, 81–82.

¹³ Βλ., π.χ., Polanyi 1957.

¹⁴ «Κατὰ τὴν ἐν γένει ἀνάπτυξιν τοῦ θέματος προσεπάθησα νὰ παραμείνω πάντοτε πλησίον τῶν πραγμάτων πιστεύων ὅτι πρὸ πάσης προσπάθειάς διεισδύσεως εἰς τὸ πνεῦμα τῆς προελληνικῆς θρησκείας δέον νὰ προηγηθῆ κατὰ τὸ δυνατόν ἀκριβῆς γνώσις τοῦ ὑπάρχοντος ὑλικοῦ. Τὸ ἀντίθετον θὰ ἠδύνατο νὰ ἀγάγη εἰς τὴν ἀλλοιώσιν τῶν πραγματικῶν δεδομένων δι' ἀναποδείκτων ὑποκειμενικῶν ἀπόψεων καὶ ἀντιλήψεων τῆς ἐποχῆς ἡμῶν» (Αλεξίου 1958, 181).

¹⁵ Βλ. και τον προβληματισμό στο Κόπακα 2009, ιδίως 78–79.



Εικ. 5β : Ενδεικτικά φιλολογικά έργα του

Την Αρχαιολογία δίδαξε κατ' επανάληψη στη Σχολή Ξεναγών, με διαλέξεις για τη μινωική και τη μυκηναϊκή εποχή, την αρχαία Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία. Στο Πανεπιστήμιο Κρήτης προτίμησε τη διδασκαλία της δεύτερης αγαπημένης του ειδικότητας, της Φιλολογίας. Μύησε, έτσι, πολλές γενιές φοιτητών και φοιτητριών στη Βυζαντινή, τη Μεσαιωνική, τη Νεοελληνική, την Κρητική και τη σύγχρονη λογοτεχνία, γνωστικούς τομείς στους οποίους διέπρεψε επίσης. Μέσα από δεκάδες βιβλία (Εικ. 5β), μελέτες, κριτικές εκδόσεις, επιμέλειες, λογοτεχνικές και ποιητικές μεταφράσεις, ανιχνεύει και αναλύει προσεκτικά και κατόπιν συνθέτει και αποκαθιστά σημαντικά έργα και δημιουργούς: τον *Ερωτόκριτο*, την *Ερωφίλη*, τον *Διγενή*, τον Σολωμό, τον Καζαντζάκη, τον Βουτυρά... Δημοσιεύει δε συνεχώς. Τρία τουλάχιστον βιβλία –το ένα μάλιστα κολοσσιαίο–¹⁶ υπήρξαν η πνευματική του «σοδειά» στην πορεία του προς το ενενηκοστό έτος της ηλικίας του. Δημοσιοποιεί, εξάλλου, ακούραστα τα συμπεράσματά του και στο ευρύ κοινό (Εικ. 6α,β,γ), με τον ζήλο εκείνο του διαφωτιστή που συγκροτεί τη στόφα των αληθινών διανοουμένων.

Ακαδημαϊκοί και λόγιοι σε όλον τον κόσμο έχουν ανταποκριθεί με τιμές στο κύρος της συνολικής του προσωπικότητας:¹⁷ περισσότερο, νομίζω, στο έργο του

¹⁶ Αλεξίου 2010β (560 σελίδες).

¹⁷ Έχει τιμηθεί, μεταξύ άλλων, με το Μεγάλο Βραβείο Λογοτεχνίας του Υπουργείου Πολι-

φιλόλογου από ό,τι στο άλλο του αρχαιολόγου Αλεξίου, που δεν έχει αναδειχθεί αρκετά – περιμένει ακόμη τον εμπνευσμένο «βιογράφο» του. Στις τιμές, ο ίδιος αντέτασσε ότι έπραττε, απλώς, το «φυσικό, το αυτονόητο χρέος του». Και κύριο χρέος του θεωρούσε, εκεί καταλήγω σήμερα, τη διαδικασία του να μαθαίνει αδιάκοπα και να κατανοεί, μέσα από μια πηγαία περιέργειά του, καταρχάς τα ανθρώπινα σε μακρές ιστορικές τους διάρκειες – σε πολιτισμικές τους, δηλαδή, «στρωματογραφίες». Στη συνέχεια, να γνωστοποιεί τα εκάστοτε ευρήματά του σε επαίοντες και μη, με πρωτότυπα, λιτά, οξυδερκή και αυστηρά επιχειρήματα· και με καθαρή, ζωντανή και εξαιρετικά επιμελημένη γλώσσα, και με μεγάλο εν γένει αίσθημα ευθύνης.

Στον πυρήνα, επομένως, του συνολικού γονιδιώματός του βρίσκεται, υποστηρίζω, ο αρχαιολόγος Αλεξίου. Αρχαιολογικά είναι τα βασικά εργαλεία και οι κώδικες αποκρυπτογράφησης που χρησιμοποιεί στις ποικίλες και ανοικτές πλευρές του, στην επιστήμη και στη ζωή. Τόσο ο παγκόσμιος Στυλιανός Αλεξίου: του μυθικού βασιλέα Μίνωα και της, σχεδόν μονοθεϊστικής, μεγάλης θεάς με τα υψωμένα χέρια που λατρευόταν στην επικράτειά του· και αυτός του Κορνάρου, του Σολωμού, του Σαίξπηρ, του Μπωντλέρ... και, ακόμη, του Μουσείου Ηρακλείου, της ΕΚΙΜ, της Βικελαίας, του Πανεπιστημίου Κρήτης... Όσο, από την άλλη, και ο δικός μας «κύριος Στέλιος», ο προσηνής πνευματικός πολίτης του Ηρακλείου: στο οικογενειακό του σπίτι της οδού Αργυράκη, στη Βασιλική του Αγίου Μάρκου, στο βιβλιοπωλείο Φωτόδεντρο, στο ζαχαροπλαστείο του Μπαρμπαρήγου, και, όλο και συχνότερα προς το τέλος, στο Galaxy και στον Κυριάκο στη γειτονιά τους.

Σε όλες του ωστόσο τις «εκφάνσεις» παρέμεινε, ουσιαστικά, ένας ευφυής οικονομικός –και στο βάθος μοναχικός;– «αρχαιολόγος της γνώσης». Έτσι θα τον χαρακτήριζε, πιστεύω, ο Michel Foucault: ως έναν από τους επίμονους, εμπνευσμένους εκπροσώπους της ουμανιστικής παιδείας τους οποίους αναζητά στον πυρήνα της ιστορίας των επιστημών – έναν (κυριολεκτικό αρχαιολόγο) εκπρόσωπο της δικής του «αρχαιολογίας της γνώσης».¹⁸ Στην αρχαιολογική αυτή «χύτευση» του Αλεξίου είχαν συμβάλει, ασφαλώς, πολλά πρώιμα βιώματά του. Όπως η ακόλουθη, δυνατή για ένα νεαρό τότε λάτρη της Αρχαιολογίας, εμπειρία που μας αφηγείται:

«Είμαι από τους λίγους επιζώντες από όσους, πριν από 65 χρόνια, είχαν παραστεί στην τελετή αποκαλυπτηρίων της προτομής του Evans στην Κνωσό. Ήμουν 14 χρονών και ο πατέρας μου Λευτέρης Αλεξίου με είχε πάρει μαζί

τισμού, τον Χρυσό Σταυρό του Τάγματος Τιμής της Προεδρίας της Δημοκρατίας, τον Χρυσό Σταυρό Αγίου Ανδρέου Αρχιεπισκοπής Αυστραλίας, και με τον τίτλο του Commendatore της Ιταλικής Δημοκρατίας. Υπήρξε, επίσης: επίτιμος διδάκτορας των Πανεπιστημίων της Πάδοβας, των Αθηνών και της Κύπρου, και ομότιμος καθηγητής, όπως προαναφέρθηκε, του Πανεπιστημίου Κρήτης· καθώς και αντεπιστέλλον μέλος της Ακαδημίας Αθηνών και του Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici του Παλέρμο. Ήταν ακόμη: τακτικό μέλος του Γερμανικού Αρχαιολογικού Ινστιτούτου· επίτιμο μέλος της Βρετανικής Σχολής Αθηνών, και της Εταιρείας Ελλήνων Συγγραφέων· και επίτιμος δημότης των Χανίων και της Σητείας στην Κρήτη. Βλ. και Λαγουδάκη 2017, κεφ. 12.

¹⁸ Foucault 1969.



Εικ. 6α,β,γ : Ομιλία στο *Πανόραμα των Ιδεών* – Αίθουσα «Ανδρόγεω» 2003
(αρχείο Βικελαίας Δημοτικής Βιβλιοθήκης)

του στην τελετή. Θυμούμαι όλα όσα έγιναν, τον Σπυρίδωνα Μαρινάτο, διευθυντή τότε του Μουσείου, και τους άλλους ομιλητές και τον ίδιο τον Evans, καθισμένο απέναντι». ¹⁹

Επίμετρο

Ένας αγαπητός Βέλγος συνάδελφος, διαπρεπής επιγραφικός των πρώιμων αιγαιακών γραφών, που χάσαμε επίσης σχετικά πρόσφατα, μου έγραφε στις αρχές της χιλιετίας μας:

«Τι κάνει ο κύριος Αλεξίου; Αν τον συναντήσεις στην Πλατεία του Αγίου Τίτου, δώσε του, σε παρακαλώ, τα πιο θερμά χαιρετίσματά μου. Είναι ένας από τους σπάνιους «μεγάλους κυρίους» (*un des rares «grands seigneurs»*) που έχω συναντήσει στη ζωή μου». ²⁰

Στον «σπάνιο» αυτόν «μεγάλο κύριο» είμαστε υπόχρεοι. Για την πανοπλία της κριτικής γνώσης που μας παρέδωσε. Για τους δρόμους του νου και της ψυχής που άνοιξε – και για την ευγένεια και τη σεμνότητα με τις οποίες συμπορεύθηκε σε αυτούς με εμάς. Σαν μια καλοχτισμένη, στέρη γέφυρά μας προς ένα φθίνοντα, εν πολλοίς ήδη νοσταλγικό κόσμο (Εικ. 7). Στον οποίο η παιδεία είναι απόλυτη, επιβιωτική ανάγκη – όπως η αναπνοή, το ξεδιψασμα, το χόρτασμα της πείνας, και,

¹⁹ Alexiou 2004, 561.

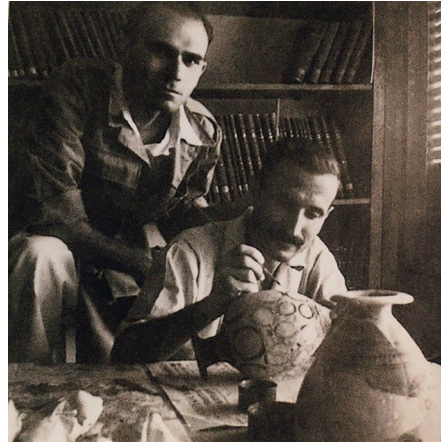
²⁰ †Jean-Pierre Olivier, ηλεκτρ. επιστολή 4 Ιουλίου 2001 (η μετάφραση δική μου).

ακόμη, όπως η ελεύθερη σκέψη, ο διάλογος, η συλλογικότητα. Όπου, όπως ο ίδιος λέει, «η ανηφόρα πρέπει να κυβερνά και την προσωπική ύπαρξη» και, επομένως, η υπέρβαση είναι κανονιστική συνθήκη, στην επιστήμη και στη ζωή.

Στις βαρβαρικές μέρες μας, με τα ασύλληπτα αδιέξοδα της «νέας» παγκόσμιας τάξης πραγμάτων, με την τυραννία της σκόπιμης παραμόρφωσης, μείξης και σύγχυσης λέξεων, νοημάτων και ιδεολογιών, εμείς στρεφόμεστε στους δικούς μας διανοούμενους. Στους σοφούς οδηγούς μας σε μινωικά ανάκτορα, και στην καθημερινότητά τους, και σε άλλες πηγές της προϊστορίας, της ιστορικής αρχαιότητας και της σύγχρονης εποχής.

Όπου αναβλύζουν δοκιμασμένα αντίδοτα για τη μνήμη, την ταυτότητα, την αυτοπεποίθηση και, εντέλει, την αξιοπρέπεια του είδους και του πλανήτη μας.

Είθε να είμαστε άξιοι/ες να πορευόμαστε στα βήματα τα δικά του και των άλλων δασκάλων μας, εμείς, οι φοιτητές και οι φοιτήτριές μας, και τα άλλα παιδιά μας.



Εικ. 7 : Με τον Θωμά Φανουράκη στο Μουσείο Ηρακλείου (αρχείο Αλεξίου – βλ. «Αλκμάν» 2011

Βιβλιογραφία

- Αλεξίου, Σ. 1953–54 [1961]. Ζητήματα του προϊστορικού βίου. Κρητομυκηναϊκὸν ἔμποριον. *Αρχαιολογικὴ Ἐφημερίς: Εἰς μνήμην Γ. Οἰκονόμου*, Μέρος Γ', 135–45 (βλ. και Αλεξίου 2002, 15–30: Κρητομυκηναϊκὸν “ἔμποριον”).
- _____, 1958. Ἡ μινωικὴ θεὰ μεθ' ὑψωμένων χειρῶν. *Κρητικά Χρονικά* 12: 179–299.
- _____, 1964. *Μινωικὸς Πολιτισμὸς*. Ηράκλειο.
- _____, 1969. *Μινωικὸς Πολιτισμὸς. Μὲ Ὁδηγὸν τῶν Ἀνακτόρων Κνωσοῦ, Φαιστοῦ, Μελίων* (2η εμπλουτισμένη ἔκδοση). Ηράκλειο.
- _____, 1979. Τείχη και ἀκροπόλεις στὴ μινωικὴ Κρήτη, (Ὁ μῦθος τῆς μινωικῆς εἰρήνης). *Κρητολογία* 8 (Ἰαν.–Ἰούν. 1979): 41–56.
- _____, 1981. Προανακτορικὲς ἀκροπόλεις τῆς Κρήτης. *Πεπραγμένα 4ου Διεθνούς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου* (Ηράκλειο, 1976). Αθήνα: Α1, 9–22 (βλ. και Αλεξίου 2002, 119–43: Προανακτορικὲς ἀκροπόλεις τῆς Κρήτης. Ὁ μῦθος τῆς “μινωικῆς εἰρήνης”).
- _____, 2002. *Μινωικὰ και Ἑλληνικά: Ἀρχαιολογικὲς Μελέτες*. Αθήνα: Στιγμῆ.
- _____, 2010α. *Κείμενα Φιλίας και Μνήμης*. Ηράκλειο: Δοκιμάκης.
- _____, 2010β. *Ἡ Ἑλληνικὴ Λογοτεχνία: Ἀπὸ τὸν Ὀμηρὸ στὸν 20ὸ αἰῶνα*. Αθήνα: Στιγμῆ.
- Αλεξίου, Σ. & Λορεντζάτος, Ζ. 2010. *Ἀλληλογραφία (1967–2003)*, φιλολ. επιμ. Κ. Μπουρναζάκης. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτικὴ Βιβλιοθήκη.
- «Αλκμάν» 2011. Στυλιανὸς Αλεξίου: Θωμάς Φανουράκης (ζωγράφος), <<https://alkman.gr/2011/02/14/στυλιανός-αλεξίου-θωμάς-φανουράκης-ζ/>>.

- Δασκαλόπουλος, Δ. (επιμ.) 2011. *Λευτέρης Αλεξίου. Ο ποιητής. Οι Λησμονημένοι του Τόπου*, 5. Ηράκλειο: Δοκιμάκης.
- Κόπακα, Κ. 2009. Η αιγαιακή προϊστορική έρευνα στην αυγή του 21ου αιώνα: από μια «θαγενή σκοπιά»; Στο: Κ. Κόπακα (επιμ.), *Η αιγαιακή προϊστορική έρευνα στις αρχές του 21ου αιώνα (Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Ρέθυμνο 5-7 Δεκεμβρίου 2003, Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας, Παν/μιο Κρήτης)*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 67–81.
- Κριτζάς, Χ. Β. 2013. Στυλιανός Αλεξίου, 1921–2013. *Μέντωρ* 106: 287–94.
- Λαγουδάκη, Ε. 2017. *Στυλιανός Αλεξίου: Ο διαπρεπής αρχαιολόγος, ο μεγάλος νεοελληνιστής*. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Μαρκόπουλος, Θ. (επιμ.) 1989. *Αφιέρωμα στον Στυλιανό Αλεξίου*. Αριάδνη: Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής, 5. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Μπουρναζάκης, Κ. 2011. Από την επιστημονική άλληλογραφία του Στυλιανού Αλεξίου. Προσφορά για τα 90 χρόνια του. *Νέα Εστία* 1846 (Ιουλ.–Αύγ. 2011): 74–99.
- Παναγιωτάκης, Ν. Μ. 1989. Για τό έργο του Στυλιανού Αλεξίου – Δημοσιεύματα Στυλιανού Αλεξίου. Στο: Μαρκόπουλος 1989, ε'–η' & θ'–ιδ'.
- Τοικνάκης, Κ. Γ. 2021. Στυλιανός Αλεξίου, 1921–2013. *Νέο Πλανόδιον*, <<https://neoplanodion.gr/2021/11/15/στυλιανος-αλεξιου-1921-2013/>>.

Alexiou, S. 1987. Minoan Palaces as Centres of Trade and Manufacture. Στο: R. Hägg & N. Marinatos (επιμ.), *The Function of the Minoan Palaces (Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984)*. Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 35. Στοκχόλμη: Swedish Institute in Athens (διανομή: Paul Åström), 251–53.

_____, 2004. Sir Arthur Evans: το έργο και η αντίστασή του στην κριτική. Στο: G. Cadogan, E. Hatzaki, & A. Vasilakis (επιμ.), *Knossos: Palace, City, State (Proceedings of the Conference in Herakleion Organised by the British School at Athens and the 23rd Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities of Herakleion, in November 2000, for the Centenary of Sir Arthur Evans's excavation at Knossos)*. BSA Studies 12. Λονδίνο: British School at Athens, 561–63.

Cadogan, G. 2014. War in the Cretan Bronze Age: The Realism of Stylianos Alexiou. *Κρητικά Χρονικά* 34: 43–54.

Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Παρίσι: Gallimar.

Laffineur, R. (επιμ.) 1999. *POLEMOS : Le contexte guerrier en Égée à l'âge du Bronze. Actes de la 7e Rencontre égéenne internationale, Université de Liège, 14–17 avril 1998*. Aegaeum 19. Λιέγη: Université de Liège / Όστεν: University of Texas at Austin.

Polanyi, K. 1957. Marketless Trading in Hammurabi's Time. Στο: K. Polanyi, C. M. Arensberg, & H. W. Pearson (επιμ.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe, Illinois: Free Press & The Falcon's Wing Press, 12–26.

Κατερίνα Κόπακα
Ομότιμη Καθηγήτρια
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
kopaka@uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

BOOK REVIEWS

Michele R. Cataudella, *Ritorno alla Flat Tax: Un itinerario di Atene antica fra VII e IV secolo? Giornale italiano di filologia / Bibliotheca*, 25. Turnhout: Brepols, 2021. Pp. 300. ISBN: 978-2-503-59277-0. € 70.00.

Reviewed by Manolis Spanakis

IN THE first quarter of the eighteenth century, August Böckh set the foundations of the study of public economy in ancient Greece. In his discussion of Athenian taxation, Böckh's main argument was that the Athenians did not impose any kind of taxation on a person or its property except for some rare cases.¹ Since then, new papyric and epigraphic findings have come to light and a fresh exploration of the textual and epigraphic testimonies became necessary. Cataudella's new book, *Ritorno alla Flat Tax*, is a welcome addition to the subject and explores developments in the Athenian taxation system from the seventh to the fourth century BCE. The book consists of two main parts that comprise three and two chapters respectively, followed by an epilogue, a detailed bibliography, and a general index.

The focus of Cataudella's discussion is Pollux's lemma *τιμήματα* (8.130), which constitutes a pivotal moment in the public financial history of Athens due to Böckh's insightful contribution to the text; for this reason, it is important to cite it in full:

Τιμήματα δ' ἦν τέτταρα, πεντακοσιομεδίμων ἰπέων ζευγῶν θητῶν. οἱ μὲν ἐκ τοῦ πεντακόσια μέτρα ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ποιεῖν κληθέντες· ἀνήλισκον δ' εἰς τὸ δημόσιον τάλαντον· οἱ δὲ τὴν ἰπάδα τελοῦντες ἐκ μὲν τοῦ δύνασθαι τρέφειν ἵππους κεκλησθαι δοκοῦσιν, ἐποιοῦν δὲ μέτρα τριακόσια, ἀνήλισκον δὲ ἡμίταλαντον. οἱ δὲ τὸ ζευγῆσιον τελοῦντες ἀπὸ διακοσίων μέτρων κατελέγοντο, ἀνήλισκον δὲ μῶς δέκα· οἱ δὲ τὸ θητικὸν οὐδεμίαν ἀρχὴν ἤρχον, οὐδὲ ἀνήλισκον οὐδέν.

There were four valuations, of the *pentakosiomedimnoi*, the *zeugitai*, and the *thetes*; the *pentakosiomedimnoi*, named from making 500 wet and dry measures, used to pay to the public treasury one talent; the ones doing the hippie duty, seem to be named from being able to rear horses, they used to make 300 measures and pay a half talent. The men who do the duty of the *zeugitai* were

¹ Böckh, A. ²1842 (¹1828), *The Public Economy of Athens*,... transl. G. C. Lewis, London: J. W. Parker, 297; followed by Andreades, A. M. 1933, *A History of Greek Public Finance*, vol. I, rev. edn., transl. C. N. Brown, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: H. Milford, 28. More recent publications have begun to challenge this consensus: Isager, S. & Skydsgaard, J. E. 1992, *Ancient Greek Agriculture: An Introduction*, London/New York: Routledge, 135–43; Migeotte, L. 1999, «Taxation directe en Grèce ancienne», in G. Thür & Fr. Javier Fernández Nieto (eds) 2003, *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pazo de Mariñán, La Coruña, 6-9 septiembre de 1999)*, Cologne/Weimar/Vienne: Böhlau, 297–313; cf. Frazer, B. L. 2009, *A History of Athenian Taxation from Solon to the Grain-Tax Law of 374/3 B.C.*, PhD diss., University of California, Berkeley, for a re-examination of Athenian taxation.

catalogued from their 200 measures and they used to pay ten mnas; the men in the thetic telos hold no office nor do they pay anything. (transl. by Frazer 2009, 106–7)

Pollux records an instance where the Athenians were obliged to pay a tax whose amount depended on the Solonian τέλος ([Arist.] *Ath. Pol.* 4.3). More than a decade ago, Valdés Guía and Gallego proposed that the class of *zeugitai* included citizens with landholdings appropriate to the ‘hoplite rank’, that is, in possession of land between 3.6 and 5.4 hectares.² Recently, Valdés Guía re-examined the criteria and property requirements for inclusion in the *zeugitai* based on the Aristotelian *Constitution of the Athenians* (7.3–4) and Pollux’s passage.³ Cataudella conducted new and extensive research on the numerical data in Pollux’s passage and in other testimonies to shed light on this complex lemma by deviating from or corroborating Pollux. Cataudella’s argumentation relies on fiscal aspects and Pollux’s lemma refers to a sub-division of classes with Solonian origin well-established in the Atthidographic tradition (p. 11).

Part I

Cataudella offers a semantic evaluation of the verb ἀναλίσκω and argues that Pollux 8.130 relates to a direct taxation in ancient Athens in the fifth century; Cataudella describes an itinerary path from the seventh to the fourth century BCE, and the lexicological value of the verb seems to be pivotal in the history of taxation. More specifically, Cataudella argues that in this passage ἀναλίσκω means “to pay” and refers to a payment higher than, for example, rent. What is more, Cataudella states that the verb τελῶ hints even more strongly to a monetary payment, whereas for the verb ἀναλίσκω the meaning “to spend” is widely attested; however, both verbs can inform our understanding of Solonian laws and Archaic constitution (p. 18). Cataudella observes that the meaning “to spend” in the verb ἀναλίσκω contains a sense of profit made after an input of resources in a production process. Furthermore, the revenue is automatically defined as a tax within the context of the polis and the verb ἀναλίσκω takes as objects words, such as οὐσία, ἀρχαῖα, or κτήσις, that express monetary values and relate to capital, an indication and a prerequisite of production and profit itself (pp. 34–45, see also the evidence of Demosthenes II *Ol.* 24). Cataudella concludes that capital functions in similar ways at the individual level (in connection with land revenue) and at the polis level (in connection with taxation).

Cataudella goes on to explain that the formula we read in the passage—ἀνήλίσκον δ’ εἰς τὸ δημόσιον τάλαντον—refers to the value of capital that pro-

² Valdés Guía, M. & Gallego, J. 2010, “Athenian *Zeugitai* and the Solonian Census Classes: New Reflections and Perspectives.” *Historia* 59.3: 257–281.

³ Valdés Guía, M. 2022, “*Zeugitai* in Fifth-Century Athens: Social and Economic Qualification from Cleisthenes to the End of the Peloponnesian War.” *Pnyx* 1.1: 45–78.

duces land ownership: in this case it is the capital that produces the ownership in favour of the state (εἰς τὸ δημόσιον) fixed according to each citizen's class. Hence, Cataudella continues, the sums indicated in the text for each class (τάλαντον, ἡμιτάλαντον, μνᾶς δέκα) do not constitute the payers' contributions, therefore state income, but the value of the capital on the basis of which the payers' obligations are calculated. In other words, two parameters are indicated in the formula in question, the capital 'capacity' (τάλαντον, ἡμιτάλαντον, μνᾶς δέκα) and the land revenue it produces for the holder of the capital (πεντακόσια μέτρα ξηρὰ καὶ ὑγρὰ). Cataudella observes that the appellation *pentakosiomedimnoi* (linked to some kind of a value) clearly differs from the way other classes are termed (indicative of a role). A third parameter is missing, the one relating to revenue of the state (εἰς τὸ δημόσιον), which suggests everything is inferable from the other two. They can only be conventional indices, those expressed, one in agricultural measures, the other in monetary value, as a conventional index also could be the equivalence of a medimnos and a drachma to create a ratio.

Cataudella traces milestones in the historical trajectory of direct taxation in Athens from the seventh to the fourth century: a proportional tax as the first instrument of tax collection, perhaps through an initial *hekte*; therefore, an *eikoste* transpires from further developments of the levy. In this regard, all payers were subject to a single tax rate, the *eikoste* (5%) from the extent of their properties. Cataudella then introduced the term 'corrective interventions', which paved the way towards a more progressive taxation system. The assumed outcome of the addition appears gradually, as the proportional system gave way to progressive taxation, according to the reconstruction proposed here (pp. 49–50). Cataudella seeks support in the Solonian legislation, to which he associates the revenue of 200 talents attested in Thucydides (III 19,1) at the beginning of the Peloponnesian War, and all the numerical values in Pollux, which seem in many ways as an 'updated' version of the Solonian constitution. The progressive taxation system remained in place until the reform of 378/7 BCE, when proportional taxation was introduced, linked to a new census of assets according to different criteria than those of the previous one.

In the last chapter of Part I, Cataudella poses a question that seems pivotal in his train of thought about Athenian taxation: does the proposed reconstruction of the Athenian tax system pass the demographic test? The answer, Cataudella thinks, seems to be affirmative. The combination of the textual evidence of Diodorus and Plutarch (Diod. 18. 55, 4-56; Plut. *Phoc.* 31.1) with the values attested in Pollux corroborates other data known to us and Cataudella considers this a confirmation of his working hypothesis. The positive outcome of the demographic evaluation is important as it spans a significant period of time, the fifth and fourth centuries, characterised by striking social and constitutional transformations. Cataudella's comparative examination of the period before and after 378/7 BCE as a pivotal study of the Athenian history proves to be an effective instrument of

financial validity, if the data of the working hypothesis can pass the test of changes in considerable scope, distant in time and different in context of which they are expressed, as in this case.

Part II

Hitherto Cataudella has discussed the fifth and especially the fourth century BCE. However, the subject of direct Athenian taxation has its roots in a much older period, as evidenced in the great social and economic crisis that peaked in the last decades of the seventh century BCE and was addressed by what came to be known as Solon's reforms. Cataudella understands the intention of drafting a system of citizenship as a long-term process within the context of the distribution of offices and the tax burden. This process was a turning point of which Solon was a witness and protagonist, in view of Cataudella's outline of Athenian taxation (pp. 17–57). Cataudella begins (pp. 160–61) his examination of the Solonian reform of measures and weights with a comparison of two well-known passages, *Ath. Pol.* 10 and *Plut. Sol.* 15.2. He notes that the term *horoi*, discussed in detail by the author, must have been too revolutionary an action, incompatible with the moderately reformist approach he pursued, according to Cataudella, essentially clinging towards a reconstitution of the status before the outbreak of the crisis. The 're-emergence' of the *horoi*, that is the reconstitution of the boundaries, as Cataudella proposes, seems to have been an expression of symbolic value, with which Solon also identified himself; in his own words (ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμῳ | ὄρος κατέστην; fr. 37.9-10 West), he too stood as a boundary between the warring parties.

Cataudella generally concludes that the formation of a progressive taxation system can be better qualified as a product of the times of Solon that remained in place for a long time afterwards. Moreover, demographic and economic evidence from the Solonian period are conventional values (such as the equivalence between *medimnos* and *drachma*) that seem to have very ancient roots as a tool for the transition to a monetary system of values. This equivalence is an essential prerequisite of the itinerary illustrated by Cataudella. The subdivision into classes was an integral part of the reforms of Solon and Nausinicus (378/7 BCE).⁴ The work of the latter presupposes that of the first and constitutes its natural development, if indeed the main lines of the fiscal itinerary path refer to Solon. In any case, a continuous line can be identified, an indication that the structure of Athenian society at the beginning of the sixth century is the matrix of centuries-old evolution rather than the result of an invention dictated by experiences of later times.

Overall, Cataudella's book contains enough to provoke further reflections about the economic and social history of Athens in connection with Pollux's lem-

⁴ Cf. Brun, P. 1983, *Eisphora – Syntaxis – Stratiotika : Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVe siècle av. J.-C.* Annales littéraires de l'Université de Besançon, 284. Besançon: Université de Franche-Comté, 28ff., on Nausinicus' reformations.

μα τιμήματα and the Solonian reforms. It is a well-structured survey, although it requires a great deal of effort to appreciate the rich information, the multitude of financial terms, and the subtlety of Cataudella's daring interpretations of specific passages. There is a coherence and power to his methodology and the book is a valuable publication not only for scholars and students, but also for those who want to explore the history of taxation in archaic and classical Athens.

Manolis Spanakis
Postdoctoral Fellow
University of Crete Research Centre (UCRC)
manolis.spanakis@uoc.gr

Michael von Albrecht, *Ad scriptores Latinos: Epistulae et colloquia / Cari classici: Lettere e dialoghi*. Traduzione poetica e prefazione di Aldo Setaioli. Calligraphia, 24 (nuova serie). Perugia: Graphe.it, 2022. ISBN: 978-88-9372-157-8. Σελ. 186. € 10,00.

Αλεξάνδρα Ροζοκόκη

ΜΠΟΡΟΥΜΕ σήμερα να επιχειρήσουμε έναν γόνιμο διάλογο με τους κλασικούς Λατίνους συγγραφείς; Το επιτρέπουν, άραγε, η χρονική απόσταση και οι αναπόφευκτες διαφορές στη γλώσσα, στον τρόπο ζωής και συμπεριφοράς, ανάμεσα στη δική τους και τη δική μας εποχή; Είναι δυνατόν να υπάρξει σήμερα ένας άριστος χειριστής της λατινικής γλώσσας και συνάμα ένας τόσο βαθύς γνώστης του έργου των Λατίνων συγγραφέων ώστε να συνομιλήσει άνετα μαζί τους;

Τα παραπάνω ερωτήματα αποτέλεσαν καίρια σημεία ενός μεγάλου στοιχήματος που ο γνωστός λατινιστής Michael von Albrecht έθεσε, ανεβάζοντας τον πήχυ πολύ υψηλά. Και το πέτυχε, αφιερώνοντας δεκατέσσερις πολύστιχες, έμμετρες συνθέσεις στους σπουδαιότερους Λατίνους ρήτορες, ποιητές, ιστορικούς και φιλοσόφους. Οι δεκατέσσερις ποιητικές συνθέσεις τού von Albrecht, έκτασης περ. 100 στίχων η κάθε μία, έχουν τη μορφή διαλόγου ή επιστολής· είναι γραμμένες σε άπταιστα λατινικά και άσπογο εξάμετρο στίχο.

Με τους Κικέρωνα, Πλαύτο, Κάτουλλο, Οβίδιο, Κοϊντιλιανό, Τάκιτο και Απουλίο ο von Albrecht συνδιαλέγεται άμεσα μαζί τους στο απόκοσμο σπίτι τους, ενώ προς τους Λουκρήτιο, Βιργίλιο, Οράτιο, Τίτο Λίβιο, Σενέκα, Λουκανό και Αυγουστίνο απευθύνει μιαν επιστολή. Αλλά και η επιστολή αποτελεί διάλογο κατά το ήμισυ, όπως μπορεί κανείς να συναγάγει από ένα χωρίο στον Δημήτριο (*Περὶ Ἑρμηνείας* 223).

Ας θυμηθούμε εν συντομία ποιος είναι ο Michael von Albrecht και τι εφόδια διαθέτει για ένα τέτοιο τολμηρό εγχείρημα: ομότιμος Καθηγητής Κλασικής Φιλολογίας στο Παν/μιο της Χαϊδελβέργης, τακτικός Ακαδημαϊκός της Accademia Nazionale Virgiliana στη Μάντοβα, συγγραφέας πολυάριθμων βιβλίων και άρθρων με αντικείμενο τη λατινική και συγκριτική λογοτεχνία (όπως η δίτομη *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας*, μελέτες για την αρχαία μουσική, τη ρωμαϊκή λογοτεχνία και πρόσληψή της, μελέτες πάνω στον Βιργίλιο, Οβίδιο, Σίλιο Ιταλικό, Κικέρωνα, Σενέκα, Λουκρήτιο, κ.λπ.). Για τα λατινικά του ποιήματα έχει λάβει το πρώτο διεθνές ποιητικό βραβείο *Mimesis / Modernità in Metrica*.

Έχοντας λοιπόν αφιερώσει όλη του τη ζωή ο δικός μας φιλόλογος-ποιητής στη μελέτη και κατανόηση του πνευματικού έργου των Λατίνων συγγραφέων αποτελεί τον καταλληλότερο ενδιάμεσο μεταξύ αυτών και του αναγνώστη. Με ευγένεια, σεβασμό, θαυμασμό και αστείρευτη αγάπη τούς πλησιάζει νοερώς· ρωτά, ελέγχει και προβληματίζεται μαζί τους· προβάλλει την απήχηση του έργου τους

στην παγκόσμια λογοτεχνία και περνά τα διαχρονικά μηνύματά τους – ακατάλυτα και ισχύοντα για τους ανθρώπους όλων των εποχών όσο η ανθρώπινη φύση δεν αλλάζει ούτε αλλοιώνεται.

Από μικρή ηλικία ο von Albrecht άρχισε να γνωρίζει τους Λατίνους συγγραφείς, να συνομιλεί νοερώς μαζί τους και βήμα-βήμα να εμβαθύνει όλο και περισσότερο στο έργο τους. Γρήγορα ένωσε αυτό που ως αξίωμα λεγόταν, ότι δηλ. τα πνευματικά και καλλιτεχνικά δημιουργήματα των Ελλήνων και Ρωμαίων αποτέλεσαν τις ρίζες του δυτικού πολιτισμού.

Πρέπει να ήταν παιδί όταν άκουσε από τη Ρωσίδα γιαγιά του τον μύθο του Ρωμύλου και του Ρέμου (τον οποίο παραδίδει ο Λίβιος)· αργότερα από την ίδια γιαγιά έμαθε για τον Πούσκιν και το γράμμα του προς τον Οβίδιο. Πρέπει να ήταν πολύ μικρός όταν η μητέρα του απήγγειλε χωρία από τον *Φιλάργγυρο* του Μολιέρου· αργότερα θ' αναγνωρίσει στην *Aulularia* του Πλαύτου το πρότυπο αυτής της μολιερικής κωμωδίας. Στα δεκαπέντε του έλαβε ως δώρο τις *Εξομολογήσεις* του Αυγουστίνου, τις οποίες διάβαζε ξανά και ξανά, νιώθοντας θαυμασμό για την ειλικρίνεια του Αγίου. «Ένωθα ότι σε ήξερα πολύ καλύτερα από κάθε άλλον...», εξομολογείται ο von Albrecht στην Επιστολή του προς τον Αυγουστίνο (σ. 170 στ. 5).

Οι δεκετέσσερεις ποιητικές συνθέσεις του φιλόλογου-ποιητή δεν αποτελούν μόνο απόσταγμα της σοφίας του μετά από μακροχρόνια, αφοσιωμένη και αποδοτική ενασχόλησή του με τους Λατίνους συγγραφείς ή έναν χρήσιμο και αξιόπιστο οδηγό για όποιον θελήσει να τους γνωρίσει σε βάθος. Με σεμνό τρόπο επιτρέπουν στον αναγνώστη να γνωρίσει κάποιες πτυχές από την προσωπική ζωή του von Albrecht, ενός από τους καλύτερους λατινιστές της εποχής μας.

Εν συντομία παρουσιάζω κάποιες από τις ποιητικές συνθέσεις της συλλογής *Ad scriptores Latinos*:

i. *Cicero ad colloquium evocatus* (σ. 14 κ.ε.): ο von Albrecht ρωτά τον ρήτορα από πού προήλθε η ευγλωττία του και λαμβάνει την εξής απάντηση: «Επειδή δεν έχασα καμία ευκαιρία να μαθαίνω». Ο Κικέρων εξομολογείται στον συνομιλητή του ότι λάτρευε τον Κάτωνα επειδή ήταν φιλόπατρις, ολιγαρκής, αδωροδόκητος, και ενδιαφερόταν μόνο για το κοινό καλό. Μέσω του Ρωμαίου ρήτορα ο von Albrecht κληροδοτεί στους νέους την ακόλουθη παρακαταθήκη: «Ακονίστε το φυσικό σας ταλέντο, αυξήστε την εμπειρία σας. Με το μυαλό και όχι με τα όπλα θα σώσετε μια μέρα την πατρίδα σας».

ii. *Plautus ad colloquium evocatus* (σ. 26 κ.ε.): η συζήτηση στρέφεται γύρω από το σμίλευμα της γλώσσας και τη ζωντάνια της λατινικής. Ο von Albrecht ρωτά τον ποιητή για τον τόπο καταγωγής του γέλιου και τι είναι “κωμικό”. Ο Πλαύτος απαντά χωρίς δισταγμό ότι το γέλιο γεννήθηκε στο Ηλύσιον πεδίο (εκεί δηλ. όπου κατοικούν οι μακάριοι) και ότι “κωμικόν” είναι: «Αυτό το σοβαρό συνοφρυωμά σου, κύριε καθηγητά!».

iii. *Ad Vergilium epistula* (σ. 60 κ.ε.): σ' αυτόν τον ποιητή ο von Albrecht αποτίνει φόρο τιμής· κρίνει ότι κανείς άλλος δεν γνωρίζει τη φύση καλύτερα από τον σοφό Βιργίλιο. Ακόμη και σήμερα οι εντολές του είναι σωτήριες, ενώ το ταλέντο του έδωσε ζωή σε μια ποίηση πάντοτε νέα και αιώνια.

iv. *Ad Horatium epistula* (σ. 72 κ.ε.): στην ποίηση του Ορατίου καθρεφτίζεται η χρυσή εποχή της λατινικής λογοτεχνίας. Η λυρική του Μούσα δεν περιφρονεί να τραγουδά ταπεινά πράγματα· δείχνει σ' όλους πώς να υμνούν τον χειμώνα και την άνοιξη, τον έρωτα και το κρασί, τη χαρά της νιότης. Από την άλλη, η εξαγριωμένη του Μούσα καταδικάζει πολέμους και αδελφοκτόνες διαμάχες. Ο Οράτιος αγωνίστηκε για τη δημοκρατική ελευθερία και αρνήθηκε να τεθεί στην υπηρεσία του Αυγούστου· με παρρησία στηλίτευσε τα ελαττώματα της εποχής του. Στόλισε με επαίνους τον απελεύθερο πατέρα του επειδή του έδειξε ότι ο πολιτισμός είναι το πολυτιμότερο απ' όλα τ' αγαθά. Ο von Albrecht χαρακτηρίζει τον ποιητή πρόπυργιο του καλού γούστου και δάσκαλο της γραφής που δείχνει σε μικρούς και μεγάλους την καθαρή πηγή της ποίησης. Χορτάτος από λίγες σταγόνες δροσιάς, ο τζιτζικας γεμίζει τους αγρούς με το τραγούδι του.

v. *Ad T. Livium epistula* (σ. 84 κ.ε.): ευγνωμοσύνη εκφράζει ο von Albrecht στον Λίβιο καθώς από μικρό παιδί άκουγε τη διήγησή του για ένα άγριο ζώο που ως τρυφερή μητέρα έτρεφε δύο έκθετα βρέφη, τα οποία έμελλε να ιδρύσουν τη Ρώμη. Το έργο του συγκεκριμένου ιστορικού διδάσκει δικαιοσύνη, τήρηση των νόμων και αρετή. Προβάλλει ακέραιους χαρακτήρες όπως τον στρατηγό Κάμιλλο που ήθελε να νικά με αγάπη και όχι με απάτη, και πίστευε ότι ακόμη και στον πόλεμο υπάρχουν άγραφοι, ηθικοί νόμοι που πρέπει να τηρούνται. Οι αρετές που διδάσκει ο Λίβιος έχουν αναγραφεί και κοσμούν δημόσια ευρωπαϊκά κτήρια, ώστε να υπενθυμίζουν διαρκώς στους πολίτες ότι οι νόμοι και η επιείκεια περιορίζουν την τυφλή βία.

vi. *Ad Senecam epistula* (σ. 108 κ.ε.): από παιδί ο von Albrecht συνομιλούσε με τον Σενέκα και τον ένιωθε ως στοργικό πατέρα ή φίλο. Ο φιλόσοφος ποτέ δεν του μίλησε με τραχιά φωνή ούτε του απηύθυνε κάποιο ενοχλητικό, δασκαλιστικό κήρυγμα. Καθοριστικές υπήρξαν για τον μικρό von Albrecht οι συμβουλές του φιλοσόφου: «Πρέπει να χειρίζεσαι τον χρόνο σου με σύνεση», «Να μάθεις να είσαι δάσκαλος του εαυτού σου». Η φλόγα της φιλοσοφικής σκέψης του Σενέκα φώτισε την Ευρώπη και τα θεατρικά του γονιμοποίησαν το δυτικοευρωπαϊκό θέατρο. Επιπλέον, ο ρήτορας Σενέκας έδειξε πόσο μεγάλη είναι η δύναμη της λέξης καθώς με τη λέξη μπορεί κανείς ν' αγγίξει τον ουρανό και με τη λέξη να κατεβεί στην κόλαση.

vii. *Quintilianus ad colloquium evocatus* (σ. 132 κ.ε.): από τον διάλογο με τον Κοϊντιλιανό ο von Albrecht εκμαιεύει τις προϋποθέσεις για μια άριστη εκπαίδευση των νέων. Πρώτα-πρώτα κρίνεται πολύ σημαντικό να προσφέρουν οι γονείς σωστή ανατροφή στα παιδιά τους επειδή ό,τι μάθει κανείς στραβό ή λάθος από παιδί, αργότερα είναι δύσκολο να το ξεμάθει. Εν συνεχεία, οι νηπιαγωγοί δάσκαλοι και καθηγητές πρέπει να είναι εφοδιασμένοι με γερές γνώσεις και ηθικές αξίες ώστε να προβάλλουν στους μαθητές υψηλά πρότυπα μίμησης. Έτσι, τα παιδιά θα διδάσκονται τι πρέπει να επιδιώκουν και τι ν' αποφεύγουν και θα μπορούν να διακρίνουν τι είναι καλό, καλύτερο και άριστο. Η μελέτη του Ομήρου και παράλληλα του Βιργιλίου, του Πλάτωνα και του Κικέρωνα καλλιεργεί στην ψυχή των μαθητών έναν πλούσιο λόγο. Καλός ρήτορας θεωρείται μόνον ο έντιμος ομιλητής. Και

ο von Albrecht περατώνει τη συζήτηση με τον Κοϊντιλιανό, εκφράζοντας την ευχή να υπάρξουν πολλά σχολεία ικανά να ενσταλάζουν τις απόψεις του Κοϊντιλιανού για σωστή παιδεία.

Με μεγάλη αγάπη έχει εκπονήσει ο Aldo Setaioli, ομότιμος Καθηγητής Κλασικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο της Perugia, μια πιστή και ιδιαίτερα φροντισμένη ιταλική μετάφραση. Τα λατινικά εξάμετρα έχουν αποδοθεί σε ιταλικούς ενδεκασύλλαβους στίχους, δηλ. στο μέτρο που παραδοσιακά χρησιμοποιείται στην ιταλική λογοτεχνία όταν πρόκειται να μεταφραστούν εξάμετροι στίχοι. Σύντομη και κατατοπιστική η Εισαγωγή του (σσ. 5–9).

Ολοκληρώνοντας, στο *Ad scriptores Latinos* ο von Albrecht δεν συνενώνει μόνον τη δική μας εποχή με τους προχριστιανικούς και μεταχριστιανικούς αιώνες κατά τους οποίους αναπτύχθηκε η ρωμαϊκή λογοτεχνία. Ο σοφός και ενάρετος φιλόλογος-ποιητής δεν λησμονεί παλαιότερους αλλά και σημερινούς λατινιστές, οι οποίοι με τις μελέτες τους προώθησαν και προωθούν τη λατινική φιλολογία. Έτσι, στη μνήμη του Alfonsi Traina (1925–2019) αφιερώνει ολόκληρο το πόνημά του, στον Dirk Sacré προσφέρει τον «Διάλογο με τον Κικέρωνα» (σ. 14 κ.ε.) και στον Aldo Setaioli την «Επιστολή προς τον Σενέκα» (σ. 108 κ.ε.). Επιπλέον, δεν παραλείπει ν' αναφέρει παλαιότερους και σύγχρονους λογοτέχνες, φιλοσόφους, θεολόγους ή άλλους δημιουργούς (όπως αρχιτέκτονες, ζωγράφους) οι οποίοι εμπνεύστηκαν και άντλησαν από τους Λατίνους συγγραφείς. Ενδεικτικά παραθέτω τους: Roswitha von Gandersheim, περ. 935–μετά 973· Dante Alighieri, περ. 1265–1321· Petrarca, 1304–1374· Pietro Bembo, 1470–1547· Ignazio di Loyola, περ. 1491–1556· Ioannes Secundus, 1511–1536· Joachim du Bellay, περ. 1522–1560· de Montaigne 1533–1592· Iustus Lipsius, 1547–1606· William Shakespeare, 1564–1616· Baltasar Gracián, 1601–1658· Jean de La Fontaine, 1621–1695· Molière, 1622–1673· Juana Inés de la Cruz, 1648–1695· Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832· Friedrich Hölderlin, 1770–1843· Arthur Schopenhauer, 1788–1860· Franz Grillparzer, 1791–1872; Honoré de Balzac, 1799–1850· Alexander Pushkin, 1799–1837· Victor Hugo, 1802–1885· Eduard Mörike, 1804–1875· Mihai Eminescu, 1850–1889· Hermann Finsterlin, 1887–1973· Ossip Mandelštam, 1891–1938· Antoine de Saint-Exupéry, 1900–1944· Albino Luciani/Papa Ioannes Paulus I, 1912–1978· Durs Grünbein, 1962–, κ.ά.

Επομένως, ο von Albrecht καταφέρνει ν' αποδείξει εμπράκτως τη ρήση του Σενέκα με την οποία κλείνει αυτό το ωραίο και διδακτικό βιβλίο: «Nullo nobis saeculo interdictum est, in omnia admittimur» (μτφρ. “Από καμιά εποχή δεν έχουμε αποκλειστεί, σε όλες έχουμε πρόσβαση”).

Αλεξάνδρα Ροζοκόκη

Διευθύντρια Ερευνών στην Ακαδημία Αθηνών
Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας
rozok@academyofathens.gr

ΤΕΛΕΤΗ ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗΣ
ΕΠΙΤΙΜΟΥ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ

HONORARY DOCTORATE
AWARD CEREMONY

ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΗΣ
ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ HARVARD
(FRANCIS JONES PROFESSOR OF CLASSICAL GREEK LITERATURE
AND PROFESSOR OF COMPARATIVE LITERATURE)

GREGORY NAGY

ΣΕ ΕΠΙΤΙΜΟ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ
(ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥΠΟΛΗ ΓΑΛΛΟΥ,
ΡΕΘΥΜΝΟ, 3 ΔΕΚ. 2021)

✧

GREGORY NAGY'S

HONORARY DOCTORATE
AWARD CEREMONY
(DEC. 3, 2021)

✧

ΚΕΝΤΡΙΚΕΣ ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ
KEY LECTURES

University of Crete
Conferral of Honorary Doctorate
on Professor Gregory Nagy

Dec. 3, 2021, 6 pm

The Department of Philology, University of Crete, invites you to the conferral of an honorary doctorate on Professor Gregory Nagy, Harvard University. The ceremony will take place in hybrid form on Friday December 3, 2021 at 6:00 pm (Greek time: 4:00 pm UK time).

The Rector, Prof. George M. Kon-takis, and the Dean of the School of Philosophy, Prof. Stavroula Tsinorema, will address the honorand; the Chairman of the Department of Philology, Prof. Stelios Panayotakis will read the resolution conferring the honorary degree.

Prof. Lucia Athanassaki, Chairman of Classical Studies, will present the work of the honorand, and the traditional Cretan poets and musicians George Karatzis and Vasilis Skoulas will sing in his honour. The ceremony will conclude with the honorand's lecture, "Thinking about Herakles, 'Daktyl' on Mount Ida".

All are welcome.



Fig. 1 : Gregory Nagy lecturing at Harvard



Fig. 2 : Gregory Nagy with his wife
Olga M. Davidson at Nafplion

Welcoming Address to the Honorand by Vice Rector for Academic Affairs, Professor George Kossioris

Dear honorable Minister,
Your Excellency,
Dear representatives of the Local and State Authorities,
Dear Colleagues and Students,

Being a Vice Rector of the University of Crete, I truly believe that the University of Crete is definitely ranked first among Higher Education Institutions in Greece. The Humanities Departments of our University have a large share in this distinction. Today's event is a proof of that. We are proud and honored to welcome Professor Gregory Nagy to the family of the University of Crete.

Professor Nagy has served Hellenic Studies with his pioneering research work on the Homeric epics and archaic poetry and also as a Director of the Center of Hellenic Studies at Harvard University. His work has inspired many students and researchers.

Dear Gregory, we thank you for your devotion and contribution all these years and we are honored to award you the title of Honorary Doctor of the University of Crete. Our best wishes to continue your work in good health throughout the years to come.



Fig. 3 : Welcoming address by Vice Rector,
Prof. G. Kossioris



Fig. 4 : The Chairman of Philology,
Prof. S. Panayotakis reading the resolution

Welcoming Address to the Honorand by the Dean of the School of Philosophy, Professor Stavroula Tsinorema

Vice Rector,
Chair of the Department of Philology,
Colleagues and Students,
Distinguished Guests,
Ladies and Gentlemen,

It is my utmost privilege to welcome you to this evening's academic ceremony. The Department of Philology of the School of Philosophy will confer an Honorary Doctorate to distinguished Professor Gregory Nagy of Harvard University, in recognition of his many outstanding contributions to the study of ancient Greek literature and Hellenic culture more generally.

We honour the scholar who has contributed profoundly to academic research. We also honour the valuable collaborator of members of staff of all three Departments of our School who have been hosted as fellows, and have collaborated with Professor Nagy, at the renown Center for Hellenic Studies at Washington D.C., which he directed for 21 years. It is with his continuous efforts that a twin Center was established at Nafplion in 2008, which has been dynamically thriving and offering significant contribution to classical studies.

Professor Nagy,

It is an exceptional honour for us that you have accepted the honorary degree, and it's a great pleasure to have you with us this evening, if only remotely. It is a privilege for me to welcome you to this important ceremony, which does not only confer honour to you but above all to our School, which will have among its members a distinguished scholar of your own standing. Your multifaceted research in ancient Greek scholarship, via the methodology of orality, which you have enriched and renewed, has offered a solid foundation for the understanding of the form, style and conditions of synthesis of the entire archaic lyric and epic poetry and Homeric poems in particular.

Being an accomplished classicist, you have been a most inspiring and influential teacher of a new generation of specialists in your field internationally. You have contributed to an open understanding of humanities research by opening up your



Fig. 5 : Welcoming address by the Dean, Prof. S. Tsinorema

studies to all through the use of new, digital technologies, thereby highlighting how important the meeting of the humanities with the ecosystem of new technologies can be. You have inspired us, at the same time, to reflect upon the new technologies as a defining component of today's civilization, and engage in the kind of rational investigation and reflexive understanding that forms a significant part of the impact of humanities research in contemporary times.

In our turbulent era, in which the humanities are challenged to prove their impact on the world, you provide a model of how research in the humanities can shape and reshape our relation to the world, with our past, the kind of relation without which we would be unable to orient ourselves to the future. We could hardly imagine making sense of our human, social world without the contribution of accumulated research in the humanities. Our understanding of pasts and places, of our place and past, and thus our present, has been deeply shaped by the findings of research in meanings and symbolisms, languages and texts, traditions, arts and artifacts, which penetrate our conceptions of ourselves and the world, our lived experience. I cannot stress enough how research in the humanities has, to a large extent, laid the foundation for the development of our contemporary identities.

Dear Professor Nagy,

I congratulate you on this Honorary Doctorate Degree and sincerely welcome you as a distinguished member of the Republic of Letters of the University of Crete. I certainly hope that this memorable conferment will be a significant momentum for enhancing our academic collaboration. I extend my thanks to the Head and the members of the Department of Philology for this excellent initiative.

We shall all look forward to welcoming you in person to our Faculty in the near future.

Congratulations and thank you!

Presentation of the Honorand's Contribution to Scholarship and Society by Professor Lucia Athanassaki, Chairman of Classical Studies

IT IS A GREAT HONOR and a great pleasure to say a few words tonight about Gregory Nagy's work – just a few words, because it is impossible to present in a short time his enormous contribution to scholarship, teaching, and research, a contribution that spans six decades and is still in full swing. There will be a personal tone in what I will say – when I started thinking of my presentation I realized that I have known Greg for thirty years. My familiarity with his work, on the other hand, is even older, it goes back

to the early 80's, when one of the first books I bought as a graduate student was *The Best of the Achaeans*, which came out as a hardcover in 1979 and immediately made a big impression. This book, which won the Goodwin Prize of the American Philological Association –now the Society of Classical Studies–, highlights the relationship between poetic depictions of heroes (primarily epic) and local heroic cults by focusing on Achilles and Odysseus. Nagy's interest in representations of heroes in Ancient Greece remains undiminished –I note that he will shortly speak about Heracles–, heroes are the subject of numerous studies and the subject of his online course, the most successful in international studies, the famous 24-hour journey that lasts a lifetime, as we read on the website.

Going back to the 1980s, *The Best of the Achaeans*, won fanatic friends and fanatic enemies since it takes up the thorniest issue of classical studies, the well-known 'Homeric question', on which there is no consensus and I am convinced that there will never be. Although scholars agree on the traditional character of Homeric poetry, opinion on Homer differs widely. On one side are those who believe that Homer was a literate genius. On the other side, where Nagy belongs, the emphasis is not on the poet, but on the genius of a tradition which has been perfected by countless generations of poets. It is certainly not a matter of different emphasis, it is a fundamental difference that affects editing principles, to which Nagy has also contributed by creating a digital edition that accounts for variants and like all his publications is open access. Going back to the fundamental difference I just mentioned, I wish to illustrate Nagy's contribution, by offering a very rough summary of the ideas of Nagy's spiritual predecessors, the proponents of



Fig. 6 : Presentation of the honorand by Chairman of Classics, Prof. L. Athanassaki

oral theory in the early 20th century, Milman Parry, and Albert Lord – I mention parenthetically that Albert Lord was later Nagy's teacher at Harvard. Through an in-depth study of the language of epics under the supervision of linguist Antoine Meillet, Milman Parry was able to establish the importance and extensive use of stereotypical expressions, such as e.g. fast-footed Achilles (πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς) and long-suffering divine Odysseus (πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς) to meet the same semantic and metrical needs in different syntactical contexts. These initial observations led him progressively to the theory of oral composition and field research in Yugoslavia, which began in 1933–35 and was continued by Albert Lord after the untimely death of Milman Parry in 1935. The path-breaking finds of Milman Parry and Albert Lord put the Homeric issue on a new footing, but did not satisfy those who continued to see a big gap between illiterate Yugoslav oral poets, who had in their arsenal stereotypical inherited expressions, and masterpieces such as the *Iliad* and the *Odyssey*. The disagreement acquired an ideological dimension which had to do with the relative merits of orality and writing and, I assume, low and high culture. As already said, Nagy argues for the value of oral composition, but he intervenes in favor of orality by broadening the horizons of the Parry and Lord theory both from a linguistic and a social point of view.

As already mentioned, *The Best of the Achaeans* was published in 1979. Five years earlier, in 1974, Nagy had published another book, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, which goes far beyond its title and heralds the vast research area to which Nagy will return in subsequent decades. In 1974 through comparative study of Greek and Indian stereotypical expressions, Nagy argued that the wealth of poetic expression predates the stereotypical expressions in which it progressively crystallizes and, in contrast to Parry's focus on the interaction of stereotypical expressions, he explored the genetic material of stereotypes by focusing on the stereotypical expression κλέος ἄφθιτον. The comparative study of the Greek epics and the Sanskrit hymns, the Vedas, leads Nagy to the conclusion that in Ancient Greece lyric genres predate epic, despite the fact that lyric poetry is only attested later. For example, the fact that the *Iliad* and the *Odyssey* predate the songs of Archilochus, Alcman or Sappho, does not mean that epic, as a literary genre, is older than lyric poetry. People sang at weddings, lullabied their children, mourned their dead and praised the gods in melic meters long before some poets sang in a certain rhythm, the dactylic hexameter, of the Achaeans' campaign against Troy in order to bring back Helen, as they had promised her father, when he gave her as bride to blond Menelaus. Nagy uses as evidence Sappho's famous song about the marriage of Hector and Andromache (44 LP), which also contains the stereotypical expression κλέος ἄφθιτον, unperishable glory. This study is the first sample of the panoramic study of early Greek poetry that characterizes Nagy's prolific scholarly production in the fifty years since its inception.

Our next brief stop is *Pindar's Homer: the Lyric Possession of an Epic Past*, published in 1990, which I got in my hands almost immediately – it was a classmate's

gift to me, the day I was awarded my PhD degree. It was a prophetic gesture. For reasons that will soon become clearer I have given this book the title, *pace Greg*, 'Nagy the Classic'. One of the reasons is that this study offers a panorama of archaic and early classical production which expands to include tragedy, but also Herodotus' *Histories*, issues to which Nagy will keep coming back. Equally important is the introduction of an interpretative sociocultural axis that enables Nagy to view this amazing artistic production in context. From a generic point of view, epic, songs for solo performance, tragedy, and also historiography derive their origin from the same womb, the ritual performance of choral song. From a thematic point of view, the warp around which the threads of epic, lyric poetry, tragedy, and historiography are woven is *κλέος ἄφθιτον* – unperishable glory. In this book Nagy examines both the oral survival of the poetry of Pindar and his contemporaries, e.g. Simonides and Bacchylides, and its textual stabilization. The richness of its ideas renders any summary of this book impossible. I shall therefore restrict myself to a couple of examples. We have already seen that following Parry and Lord, Nagy considers that each new performance of the *Iliad* and the *Odyssey* constitutes a different version. At the same time, due to their geographical diaspora, both epics gradually lose their epichoric features and acquire Panhellenic characteristics. The same is true of the lyric compositions, the songs that became great hits and survived thanks to their Panhellenization. The symposium and the festivals are of course crucial for such transformations. Political events, such as the progressive dominion of tyrants in metropolitan and colonial Greece, are also taken into account. When tyrants such as Hieron of Syracuse, for instance, commission famous poets such as Pindar to immortalize their achievements, they essentially arrest the creative development of the tradition. According to Nagy, re-composition does not come to an end because of the widespread use of writing, but because of the interventions of tyrants whose praise sets barriers to the free re-composition of songs. In this conundrum 'Homer' comes to rescue: poets like Pindar avoid the danger of slavish flattery because of the privileged relationship they maintain with Homer – for Nagy 'Homer' is not the poet of the *Iliad* and the *Odyssey*, but represents all epic tradition which is alive because it is performed at the symposia and the festivals whose importance for the cultural life of ancient Greek cities is enormous. School exercises constitute another sort of reperformance and yet another venue for the survival of epic and lyric until their inclusion in the Alexandrian canons and preservation in writing. The parody of a song-dance that Pindar composed for Hieron by Aristophanes on the Athenian stage more than fifty years later after the death of the tyrant shows that Nagy is right about the importance of festivals, symposia, and schools for the survival of song through reperformance. Thirty years after the publication of *Pindar's Homer* this may seem obvious, but it was not back then.

I have insisted on Nagy's sociocultural interpretative axis because it shows both Nagy's affinities with Parry and Lord, but also the distance he has travelled. Like

his predecessors, Nagy highlights the importance of the oral phase of archaic poetry, but differs from them because he broadens the horizon to include all oral genres which he brings to life by following singers, dancers and actors from festivals to symposia and vice versa all over the Greek speaking world. The interpretation of the superb artistic production of Archaic Greece in the light of its religious and sociopolitical context is Nagy's enormous contribution to the theory of orality: this impressive study essentially reconstructs cultural life in the making in Greek cities in the Archaic and Classical period.

Six years later Nagy published another stimulating study, *Poetry as Performance. Homer and Beyond* (Cambridge 1996). This book studies the fluidity of oral versions and in particular how each new performance produces a somewhat different version. In this study Nagy illustrates the fluidity of tradition through comparative study of medieval narratives, such as *Carmina Burana*, compositions such as the *Chanson de Roland* and the songs of the troubadour Jaufré Rudel, which scholars do not consider final versions, but songs in the making (*en train de se faire*, Nagy 1996: 9).

I will end this necessarily highly selective and concise presentation of Nagy's scholarly contribution with a brief mention of two volumes which spring from the famous Sather Classical Lectures series he was invited to give to Berkeley in 2002, two years after he was appointed director of the Center for Hellenic Studies, to which I will return shortly. The first volume is entitled *Homer the Preclassic* (published in 2009), the second is entitled *Homer the Classic* (2008). In these two studies Nagy discusses the reception of Homer and his poetry in antiquity, from the Bronze Age to the Roman era, and from Roman times to the present day. One of the links of the two volumes is the reception of Homer by the Athenians during the Athenian hegemony. I quote here a sample paragraph showing Nagy's take on Homer's reception (*Vita 2*):

Ε§62 This visualization of Homer as the *koinos politēs* 'common citizen' of all Ionian cities as he 'speaks' his Hymn to Apollo at Delos exemplifies the imperial phase of Homeric reception: each and every city of the Ionians now claims Homer as an authorized citizen, while the city of Athens claims to be the metropolis or 'mother city' of all Ionian cities. The word *koinos* 'common, standard', as applied to Homer and Homeric poetry, reflects the appropriation of Homer as a spokesman for the incipient Athenian empire at the Panionian festival of the Delia in Delos, and this myth about Homer in Delos as the *koinos politēs* 'common citizen' of all Ionian cities prefigures an imperial universalization of Homer for all Hellenes.

This is just one example of the wealth of ideas that one finds in all Nagy's works. I realize that time flies and that I need to say a few words about Nagy as *heros oikistes*, but before saying these few words, I cannot resist the temptation to point out that he has directed more than fifty doctoral dissertations in addition to his mentoring of junior fellows at the CHS in DC. As already mentioned, Nagy was

the Director of the Center for Hellenic Studies for 21 consecutive years, without falling behind in research and without stopping teaching at Harvard – which of course means that he travelled from Boston to Washington DC every week. What a better illustration of the proverb ‘if you want something done, give it to a busy person.’ This is not all however. In addition, eight years after taking office at the CHS he founded a new Center, the Center for Hellenic Studies in Greece at Nafplio, thus adding a third city, this time overseas, to his agenda. 13 years after its foundation, Nafplio has become a point of reference in Greek academia and society – the daughter center is developing a number of educational programs in collaboration with Greek and foreign Universities, it organizes lectures and scholarly conferences and is open to all who want to use its impressive digital facilities. Nafplio has achieved so much that it gives the impression that it has been operating for many years but, if one counts, they cannot but be impressed with the status and visibility it has managed to acquire in only 13 years. In retrospect, the task might even seem easy, but Nagy and his associates had to overcome the fear and suspicion that the advent of foreign institutions in Greece used to cause and continues to cause. Fear and suspicion were dispelled once people realized that Nagy did not have a colonial agenda, but the wish to share knowledge and resources with the Greek community which he did not wish to patronize, but to collaborate with. Nafplio was staffed with smart, capable and enthusiastic young Greeks who managed to realize Nagy’s vision which, if I understand it correctly, is open access to knowledge for all – and especially for the underprivileged, on the one hand and on the other promotion of new ideas and empowerment of young scholars. As director of the Center for Hellenic Studies, Nagy increased the number of scholarships in DC and created new scholarships in Nafplio, thus expanding the circle of researchers who got the opportunity to take advantage of Harvard’s vast resources.

Any presentation of Nagy’s achievements, whether extensive or concise –as is necessarily my presentation today–, is bound to be incomplete. I will therefore call him *aristos*, like the heroes to whom he dedicated his life. But I call him *aristos* by quoting his own view of excellence which I heard in one of his lectures in Greece, I no longer remember which one, and I add that I have appropriated this definition –sometimes without attributing it to Nagy– after the fashion of epic singers, but today proper attribution is in order. Nagy intervened in the public debate on *aristeia* in Greece about a decade ago and pointed out that Achilles, the best warrior of the Achaeans in Troy, is *aristos*, but we should not forget that Odysseus, who tries to save his comrades, is also *aristos*. The combination of individual and social *aristeia* characterizes Nagy himself, our dear Greg, whom I welcome to his new home, the Department of Philology of the University of Crete, and I hope to have the pleasure to see him in person here soon.

Welcome, dear Greg! Καλώς όρισες, Γκρεγκ!

References

- Nagy, G. 1974. *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*. Harvard Monographs in Comparative Literature 33. Cambridge, Mass: Harvard University Press. (Online edition: Center for Hellenic Studies, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Comparative_Studies_in_Greek_and_Indic_Meter.1974>.)
- _____, 1979. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. Revised Edition 1999. (Online edition: Center for Hellenic Studies, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_NagyG.The_Best_of_the_Achaeans.1999>.)
- _____, 1990. *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Mary Flexner Lectures, 1982. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. (Online edition: Center for Hellenic Studies, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Pindars_Homer.1990>.)
- _____, 1996. *Poetry as Performance: Homer and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. (Online edition: Center for Hellenic Studies 2009, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Poetry_as_Performance.1996>.)
- _____, 2009. *Homer the Classic*. Hellenic Studies Series, 36. Cambridge, Mass: Harvard University Press. [Online publication: *Homer the Classic*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies 2008, <<https://chs.harvard.edu/>.] (Online edition: Center for Hellenic Studies, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Homer_the_Classic.2008>.)
- _____, 2010. *Homer the Preclassic*. Sather Classical Lectures, 67. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press. [Online publication: *Homer the Preclassic*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies 2009, <<https://chs.harvard.edu/>.] (Online edition: Center for Hellenic Studies, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Homer_the_Preclassic.2009>.)



Fig. 7 : The hybrid ceremony



Fig. 8 : Greeting the honorand at the end of the ceremony

ΩΔΗ ΣΤΟΝ ΓΡΗΓΟΡΗ ΝΑΖ

(από τον Γιώργη Καράτζη)

Από τση Κρήτης τα βουνά, με τ' άγρια λουλούδια
και των ανέμω τα σγουρά και δροσερά τραγούδια,
τση θάλασσας το βουητό, το χάδι του κυμάτου,
τη μυρισμένη αναπνιά του ολόφρεσκου χωμάτου,
μαζώνω λόγια ζωντανά, τη σκέψη και στολίζω,
και πλέκω ευκές, κι όπου 'γαπώ άδολα τσι χαρίζω...
Σε σένα, φίλε γκαρδιακέ, που μια ζωή παλεύεις
στα μονοπάθια του καιρού κι αποβολές γυρεύεις
κι ανακατώνεις τα παλιά που βρίνεις γύρου-γύρου
'σαμε να φτάξεις στην ψυχή και την καρδιά τ' Ομήρου
και ζεις με πάθος κι όνειρο, μα και περίσσα αλήθεια,
αυτά που λέμε αθιβολές παλιές και παραμύθια,
και καταλυείς τη ζήση σου και το μυαλό ξοδιάζεις,
για να μαθαίνεις μυστικά του χρόνου να διαβάζεις.
Εσένα πρόπον οι τιμές κι αληθινά σ' αξίζει
αυτό που η Κρήτη γκαρδιακά σήμερα σου χαρίζει.
Γρηγόρη Ναζ, που δάσκαλος ξεδιαλεχτός λογάσαι,
τη μέρα ετούτη ώστε να ζεις εύχομαι να θυμάσαι.
Πιατί 'χει αλήθεια μέσα τζη και σέβας που ταιριάζει
στου τόπου το φιλότιμο που έθιοις λογής προστάζει.
Πάντα το χρέος κι η τιμή στσι διαλεχτούς ανθρώπους
γίνεται νόμος και βουλή στσι εδικούς μας τόπους.
Κι εσύ 'σαι άξιος πολλά σε κείνο που ξετρέχεις
και σε τιμούμε από καρδιάς, πούρι να το κατέχεις.
Μέσα μου η Κρήτη χαίρεται, γελά κι αναγαλλιάζει
κι ένα κανίσκι διαλεχτό να κάμω μου φωνιάζει.
Να βάλω μέλι και τυρί, ρακή, κρασί και λάδι
κι ό,τι καλό το χώμα τζη γεννά χωρίς ψεγάδι,
και να μαζώξω άγρια βότανα και λουλούδια,
και μαντινάδες όμορφες, και διαλεχτά τραγούδια.
Και τε να βάλω σ' ένα ασκί τσι τέσσερις ανέμους,
φωνές από ξεφάντωσης, κραυγές από πολέμους,
έρωντες, πάθη και καημούς κι όνειρα πλουμισμένα,
κι αναστορήματα παλιά που 'ναι στη γης θαμένα,
να σου τα πέσω από καρδιάς και σαν αντέτι μόνο
γροικώντας πάντα τη βουλή και γνώμη των προγόνω...

Δάσκαλε, να 'χεις δύναμη και χρόνια στη ζωή σου
 κι όλης τη Κρήτης οι ευκές συμπορπατούν μαζί σου.
 Κι άμα το φέρουν οι καιροί κι από κοντά βρεθούμε,
 τότε θα ιδείς πώς ξέρομε τσι φίλους και τιμούμε!

Ode to GREGORY NAGY (by George Karatzis)

Engl. transl. Costas Apostolakis and Rosemary Tzanaki

*From Crete's mountains, along with the wild flowers,
 The wind's wavy and refreshing songs,
 The roar of the sea and the caress of the wave,
 The sweet-smelling breath of the fresh soil,
 I collect live words and embellish my thoughts,
 And then I knit wishes and present with them my beloved friends...*

*For you, my bosom friend, who give a lifelong struggle
 In the paths of Time, and investigate old remnants on all sides,
 Until you arrive to Homer's heart and soul,
 For you, who live a life of passion and dream, and at the same time
 A life of utmost truth, what we call legends and myths,
 And spend your lifetime and tilt your head in contemplation,
 To reveal and read the secrets of the Time,
 You deserve every honor, and certainly you deserve this praise
 That Crete cordially addresses to you today.*

*Gregory Nagy, who are regarded a distinguished teacher,
 I wish you to remember this day for as long as you live.
 For it contains in itself truth and respect, and it is in accordance
 To the pride of this place, which sets the task for such honors.
 Always the debt of honoring worthy men
 Was both, law and will in our native land.
 And you are very good in what you take up,
 And you must know that it is for that reason that we honor you.*

*Crete inside me rejoices and is glad and delighted
 And calls me to prepare an excellent present:
 To put inside honey and cheese, raki, wine and olive-oil
 And whatever else its faultless soil produces,
 And collect wild herbs and flowers,
 And nice mantinades and select songs
 And then to put together in a skin the four winds,
 Voices from feast, battle cries, love-stories, emotions, longings,
 Embroidered dreams and memories buried in the earth,
 And send them for you from the bottom of my heart, as is the old custom,
 And in accordance of the will and the mind of my ancestors.*

*Master, may you are vigorous and long-live,
And all Crete's wishes go hand in hand with you.
And when the Time comes and we meet you,
You will see how we know to honor our friends*

Ριζίτικο και μαντινάδες/ Rizitiko and Mantinades
(ερμηνεία Βασίλης Σκουλάς/ Vasilis Skoulas singing)
Engl. transl. Costas Apostolakis and Rosemary Tzanaki



Fig. 9 : Vasilis Skoulas singing

Μυρίζουν οι βασιλικοί, μυρίζουν κι οι βαρσάμοι,
μα 'σά μυρίζει ο φρόνιμος, βαρσάμια δε μυρίζου,
βαρσάμια ουδέ βασιλικοί, μουνδέ καρεφυλλάτα·
μυρίζει εκεία που πορπατεί, μυρίζει εκεία που στέκει,
μυρίζει εκεία που κάθεται

*Basils and mints both smell sweetly
But neither mints, nor basils, nor carnations smell as sweetly,
As the wise man smells.
He smells while walking, he smells while standing,
He smells while sitting*

Μπορεί σε λάθος εποχή να 'ναι γραφτό να ζήσω,
μα φτάνουνε οι ρίζες μου χιλιάδες χρόνια οπίσω.

*Maybe it is my fate to live at the wrong time;
However, my roots trace back thousands of years*

Θαλασσοπούλια του γιαλού κι αητοί του Ψηλορείτη
σου φέρνουνε χαιρετισμούς κι αγάπη από την Κρήτη.

*Seabirds from the shore and eagles from Psiloritis
Bring to you greetings and love from Crete*

Response by the Honorand, Professor Gregory Nagy

Thinking About Heracles, ‘Dactyl’ On Mt. Ida

§0. My memory takes me back to a timeless moment I once experienced on the island of Crete. I am nearing the proud old city of Réthymno along a road leading there from Iráklío, when I see something. Relevant, I now think, to what I saw then is the name of Iráklío, capital city of Crete—a city renamed in relatively modern times after the hero Herakles. To say it more accurately, it was named in memory of a seaport, now lost, named Heracleum, which had once dominated the region in the era of the Roman Empire and which, perhaps more significantly, had been named after the hero Herakles. So, what did I see? In my memory, it is a timeless vision. I still see it. I see looming, ahead of me, the near-heavenly heights of Mount Ida, a vast mountain-range that is better known to speakers of Greek today as Psilorítis, which means ‘land of the towering mountains.’ Mount Ida, according to local myths, was the birthplace of Herakles, whose epithet there was *Dáktulos*, which means ‘finger’ in Greek. My thoughts now turn back to those myths about the native son of that mountain, Herakles the ‘Dactyl.’ And I ask myself a question: was this Herakles who was born on Mount Ida in Crete the same Herakles who died on top of another mountain, named Oitē, and who was then reborn after death on top of yet another mountain, named Olympus? In the essay I present here, I attempt an answer to this question, and the illustration that I show to lead off my essay (fig. 1) is relevant, as we will see, to my attempted answer.

§1. Over the past few years, I have written many essays on Herakles, but I can sum up in only a few paragraphs, linked with a few bibliographical references, the essence of my answer to my own question. If I reconstruct the myths about this hero all the way back to the second millennium BCE, what I find is



Fig. 1 : Sketch, by Jill Robbins, based on a drawing of an impression (= imprint) made on a clay sealing found on the acropolis of Kastelli Hill in Chanià, Crete (Archaeological Museum of Chania, museum number KH 1563). The impression, known to archaeologists as “The Master Impression,” was stamped by a signet ring that has not survived. Estimated dating of the original ring: Late Minoan I (1600–1450 BCE; the impression, however, is probably of a later date).

that there was more than one hero named Herakles—just as there was more than one mountain that was linked with his birth—or perhaps with his rebirth.

§2. To start with the mountains, I highlight the fact that there were many different mountains bearing the same name Olympus in many different locales in the second millennium BCE. In one of my essays (Nagy 2019.07.06), I have put together an inventory of examples. In the same essay, I noted that the practice of naming mountains as Olympus survived well into the first millennium, though many earlier examples could easily have disappeared by then. I also noted that some examples of Olympus, as still attested in the first millennium and even thereafter, were hardly as impressive in size as the one Olympus that ultimately prevailed, already in Homeric poetry, as the unique abode shared by the family of Olympian gods. This singled-out Olympus, an enormous mountain-range situated between the territories of Macedonia and Thessaly, far exceeds in size the other mountains that bear the same name. In fact, some of the other mountains named Olympus were by comparison downright insignificant in size. In the essay I just cited (Nagy 2019.07.06), I highlight a particularly striking example of such a miniature Mount Olympus. Our information comes from the geographer Strabo, whose lifetime straddles the first century BCE and the first century CE. According to Strabo (8.3.31 C356), the ancient city named Pisa, once the capital of a state named Pisatis, was situated between two mountains in a region near Olympia, sacred site of the ancient Olympics; and the names of the two mountains, Strabo continues, were Olympus and Ossa. I draw attention to the fact that the name of the twin mountain here, Ossa, matches the name of the mountain range in Thessaly that is situated next to the Homeric Mount Olympus. But we are faced with a vexing problem in the case of the Mount Olympus that is near the sacred site of Olympia: as I document in my essay, the political existence of Pisa as a city and of the Pisatis as a state was obliterated in the fifth century BCE by a deadly rival, the neighboring state of Elis, and this obliteration was linked with a takeover, by Elis, of the sacred site named Olympia, which had once been under the control of Pisa. But Olympia, unlike Pisa, must have been located farther away from the miniature mountain named Olympus, and there is no elevation near enough to Olympia that could pass for the twin mountains Olympus and Ossa that had framed Pisa. There is uncertainty today about the precise location of Pisa, and so the location of nearby elevations once named Olympus and Ossa is likewise an uncertainty. In the general area of Olympia, I can think of many elevations that could perhaps qualify as a miniaturized pair of Mount Olympus and Mount Ossa. In any case, though, the myth that is narrated by Diodorus of Sicily (4.39.2–3), who lived in the first century BCE, about the rebirth of Herakles on top of Mount Olympus—conventionally described as his apotheosis after his death on top of another mountain, Oitē—can be imagined, in classical and postclassical times, as taking place exclusively on top of a Homeric Olympus (Nagy 2019.07.12; on the antiquity of the myth as retold by Diodorus, I have more to say in Nagy 2013 Hour 1 §§46–47).

§3. I now shift from the idea of multiple mountains named Olympus to a corresponding idea, that is, multiple heroes named Herakles. Of particular interest here is the Herakles who was born on Mount Ida. As I argue in another essay (Nagy 2019.11.27), this version of Herakles, which I reconstruct as the earliest of all surviving versions, was viewed even in post-Classical times as different from another version, synthesized over time from multiple later versions, where Herakles is credited with a vast array of famous deeds that include not only the performing of Twelve Labors, as narrated, for example, by Diodorus (4.11.3–4.26.4), but also, as likewise narrated by Diodorus (4.14.2), the actual founding of the Olympics, that is, of the Panhellenic festival of athletic competitions held every four years at Olympia. Moreover, according to the narration of Diodorus (again, 4.14.2), Herakles not only established the athletic festival of the Olympics, but he also competed and won in every athletic event. By contrast, in the earliest of all versions, the Herakles who is founder of the Olympics is different from the Herakles who performed the Twelve Labors as reported by sources like Diodorus. So, who on earth was this earlier Herakles? In the relevant myth as reported by Pausanias, who lived in the second century CE, this very first Herakles is differentiated from the Herakles who performed the Labors. According to Pausanias (5.7.6–7), the very first hero ever to compete at the Olympics was a different Herakles, an earlier Herakles, who went to Olympia and competed there in a mode that can best be described as improvised athleticism. What he did was to improvise a race with his brothers in a primordial footrace—a race that he won. This earlier Herakles, as Pausanias adds (5.7.7), also improvised as a prize for such an athletic victory the awarding of an olive garland.

§4. I summarize here other details of this old myth as retold by Pausanias (again, 5.7.6–7):

- Our earlier Herakles and his brothers were five in number and were therefore called the Daktyloi or ‘Fingers’.
- Because Herakles and his brother ‘Dactyls’ were five in number, the Olympics are celebrated on every fifth year (‘fifth’ by way of inclusive counting, since the Greek language had no zero).
- Herakles and his fellow ‘Dactyls’ originated from Mount Ida in Crete. So also the next known president of the Olympics, Klymenos, was a Cretan by origin, as we see elsewhere in the reportage of Pausanias (5.8.1), who adds that Klymenos presided over the Olympics precisely because he claimed descent from the earlier Herakles.

§5. I think of the earlier Herakles as a Mycenaean or even Mycenaean-Minoan variation on the theme of Herakles—by contrast with the later Herakles. To illustrate such a contrast, I start with a mythological detail we find about the later Herakles in the *Library* of “Apollodorus,” dated to the second century CE, in the

course of an overall narrative about the Labors of this hero. According to this narrative by “Apollodorus” (2.5.5; 2.7.2 ed. Frazer 1921), the failure of Augeias, king of Elis, to compensate for the clearing of his stables by Herakles results in a war waged by our hero against that king, and this war is brought to an end only after Augeias is defeated and killed by Herakles, who then installs his own protégé, the former king’s son Phyleus, as the new king of Elis. Further, Herakles then follows up by founding the athletic festival of the Olympics at Olympia (“Apollodorus” 2.7.2, pp. 249 and 251 ed. Frazer 1921). I find it most significant, as I emphasize in a relevant essay of mine (Nagy 2019.12.20, §1) that this Augeias has an essentially negative role in the twelfth of the Twelve Labors of Herakles—in terms of the politicized myths of Elis as displayed in the twelve metopes of the Temple of Zeus in Olympia, created around the middle of the fifth century BCE. We see here, I argue, a post-Mycenaean version of Herakles. Further, in another myth about such a post-Mycenaean Herakles, this time as retold by Pausanias (5.8.4), this “second Herakles” competed in only two athletic events on the occasion of his presiding at the Olympics; and he emerged victorious in both competitions, which were the events of (A) wrestling and (B) *pankration*, a less regulated form of combat sport. But this “second Herakles,” as we have already seen, was not the founder of the Olympics—from the standpoint of the overall myths about the Olympics as retold by Pausanias. According to those myths, it is an earlier Herakles, a “first Herakles,” who qualifies as the true founder of the Olympics.

§6. I have already described such an earlier Herakles as a Mycenaean or even Mycenaean-Minoan version of the hero. But how to visualize him? Here is where I look back at the picture that I have used as the illustration that leads off my essay. I have in the past written an extensive essay about this picture (Nagy 2020.05.15), which now becomes relevant to the question I asked at the beginning of my essay here: was the hero Herakles who was born on Mount Ida in Crete the same Herakles who died on top of another mountain, named Oitē, and who was then reborn after death on top of yet another mountain, named Olympus? My answer to this question has been “no” so far, in that I have highlighted the fact that a source like Pausanias differentiates the Herakles who first competed in the Olympics at Olympia from a later Herakles who also competed there—generations later—and who, as we read in other sources, died on top of Mount Oitē but was then reborn on Mount Olympus. But now I will modify my answer by arguing that we see here an evolution of a convergent heroic figure who was eventually known as Herakles—an evolution that extends from the Minoan-Mycenaean era of the second millennium BCE all the way into the Classical and post-Classical era of the succeeding first millennium. As I have already shown, the location, in later times, of the mountain named Olympus where such a Herakles was reborn—where he experienced his apotheosis—could in earlier times be identified with a miniature mountain, next to the city of Pisa, which gave its name ‘Olympus’ to nearby ‘Olympia’, the sacred site of the ‘Olympics’.

§7. In what follows, then, I epitomize the relevant parts of the essay I just cited (Nagy 2020.05.15 ¶¶1–10) about the picture I showed at the beginning.

§8 (¶1). As I say more fully in the caption for the picture I showed above (fig. 1), we see here a sketch based on a drawing of an impression made on a clay sealing, stamped by a magnificent signet ring that has not survived. The original picture that had once been carved into that signet ring must have been a wonder, since even the impression that it made on the clay sealing is a wonder in its own right. This Minoan sealing, reverently described by archaeologists as “The Master Impression,” bears the image of a heroic figure who is, I think, comparable to the classical and post-classical Herakles. There he is, standing proudly on top of a palace, with a commanding view of the landscape that surrounds him. This landscape—a composite of sea, land, and sky—is personified, I also think, by a goddess comparable to Athena, who figures prominently in later myths as the vigilant patroness of Herakles. But how can such a personification be imagined, when there is no goddess to be seen in the Minoan picture? I offer a tentative answer to this question at §16 (¶10) below.

§9 (¶2). In developing my answer, I first have to review some details we see pictured in “The Master Impression.” My review follows closely some relevant observations made by a most perceptive archaeologist, Erik Hallager (1985), who thinks, I should note in passing, that the clay sealing stamped with the signet ring bearing the picture of “The Master Impression” had been attached to a text written on parchment (p. 14). Viewing the overall scene as pictured in “The Master Impression,” Hallager starts from down below and then moves from there to higher and higher zones in the picture. Down below, in the lowest zone, we can see a rocky shore next to the sea (p. 16). Further up, there is a likewise rocky and mountainous “landscape,” with “a clearly marked summit, near to the sea,” and with “a building complex placed upon it” (p. 17). Standing on top of the “building complex” is “a male figure surrounded by four objects which it has not been possible to identify.” [...] Hallager goes on to describe this male figure (p. 22), and I now quote him without further interruption (though I do not include his parenthetical references to illustrations that accompany his statements): “Compared with other representations in Minoan art, this male figure is unusually sturdy and strongly built, with large thighs and upper arms, although he has been rendered with the typical, Minoan wasp-waist. The impression is not clear in respect of the face and hair treatment, but he does have long hair, which falls down behind his back and flares out on each side of his body in four tresses. He wears a necklace, has a ring on his upper, left arm and apparently also a ring on his left wrist, indicated by a small projection. He is dressed in a typical, short kilt with a belt around the waist and the codpiece in front. His footwear is of a type well known in Minoan art. The whole pose of the figure gives *an immediate impression of strength*.” [The italics here are mine.]

§10 (§3). I now propose to compare the details reported in Erik Hallager's description of this Minoan picture carved into a signet ring and impressed on a clay sealing dated to the fifteenth century BCE with some details I happened to find while reading Pausanias. Before I start the comparison, however, I find it essential to note a further detail about "The Master Impression": it was found on the acropolis known today as Kastelli Hill in the city of Chanià in western Crete—and the ancient name of this city was *Kudōniā*. That said, I am ready to quote and to translate what Pausanias says about his visit to a place called Phrixa in the region of Triphylia, a territory dominated by the state of Elis (6.21.6):

ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ λόφος ἐστὶν ἀνήκων ἐς ὄξύ, ἐπὶ δὲ αὐτῷ πόλεως Φριξᾶς ἐρείπια καὶ Ἀθηναῖς ἐστὶν ἐπίκλησιν Κυδωνίας ναός. οὗτος μὲν οὐ τὰ πάντα ἐστὶ σῶς, βωμὸς δὲ καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι· ἰδρῦσασθαι δὲ τῇ θεῷ τὸ ἱερὸν Κλύμενόν φασιν ἀπόγονον Ἡρακλέους τοῦ Ἰδαίου, παραγενέσθαι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Κυδωνίας τῆς Κρητικῆς καὶ τοῦ Ἰαρδάνου ποταμοῦ. λέγουσι δὲ καὶ Πέλοπα οἱ Ἥλειοι τῇ Ἀθηνᾷ θῦσαι τῇ Κυδωνία πρὶν ἢ ἐς τὸν ἀγῶνα αὐτὸν τῷ Οἰνομάῳ καθίστασθαι.

In this region there is an elevation [*lóphos*] culminating in a sharp peak, and on top of that elevation are the ruins of an acropolis [*pólis*] called Phrixa and a temple [*nāós*] of Athena, whose name-of-invocation [*epíklēsis*] is *Kudōniā*. This temple is not completely preserved, but it still has an altar [*bōmós*], even in my time. And the people say that this sacred-space [*hierón*] was founded in honor of the goddess [*theós* (feminine)] by Klymenos, descendant of Herakles, the-one-from-Mount-Ida [*Idaiós*], and that he [Klymenos] came on the scene from the city of Kudōniā-in-Crete and from the river Iardanos. And the people of Elis say that Pelops sacrificed [*thúein*] to Athena *Kudōniā* before he entered the contest [*agōn*] [of a race-to-the-death in chariots] with Oinomaos.

§11 (§4). Pausanias is speaking here about an ancient *nāós* 'temple' of Athena, situated on top of a steep elevation, and he says that this temple, in ruins, is the centerpiece of a whole complex of ancient ruins that he found there—ruins that he describes as the *pólis* of Phrixa. In situations where our traveler is describing a living city, he will of course refer to such a city as a *pólis*, but in situations where he is reconstructing in his mind the distant past, he uses this same word *pólis* to mean 'acropolis' or 'citadel'. The best example of such usage is a reference made by Pausanias himself (1.26.6) to the acropolis of Athens. (In §4, I quote the text, with translation, followed by commentary in §5.)

§12 (§6). If we compare the acropolis at Phrixa, which was for Pausanias a city in ruins, with the acropolis at Athens, which remained a living city, could there be something that is missing in the picture that our traveler gives us in describing what he actually saw when he visited the acropolis at Phrixa? I think that there was in fact something that was very much missing in this picture, and this something,

I also think, can best be described as an *absent signifier*. Here is what I mean: *at Phrixa, there was no statue of the goddess for Pausanias to see.*

§13 (§7). In terms of Greek mythological traditions, however, such a situation does not rule out the idea that the goddess Athena is nevertheless ever present, ever ready to be worshipped by the local population that venerates her sacred space on high. In the case of the acropolis at Phrixa, for example, Pausanias goes out of his way to note that the altar for worshipping the goddess on high is still functional, even if her temple is in ruins. It is the sacred space of the goddess that remains essential, not the statue that marks the space.

§14 (§8). That said, I now return to the text that I translated from Pausanias (6.21.6) about the sacred space of Athena at Phrixa. As we see from the wording of our traveler, the clearest indication that the goddess was still being worshipped in that space by the local population is this detail: the people of this city in ruins had an *epiklēsis* for their goddess, that is, they had a special ‘name-of-invocation’ for Athena when they were praying to her, worshipping her, and, presumably, sacrificing at her altar. The epiclēsis or ‘name-of-invocation’ for Athena, Pausanias goes out of his way to say, was *Kudōniā*. Thus the name that the people of Phrixa gave to the goddess Athena when they worshipped her is identical to the ancient place-name *Kudōniā*—which was once the name of the place in Crete where archaeologists found “The Master Impression.”

§15 (§9). There is much more to be said about the convergences in the details given so far. But I must note already now that there was a river by the name of Iardanos not only in north-west Crete (*Odyssey* 3.293) but also in the region called Elis (*Iliad* 7.135). Further, the region of *Kudōniā* in north-west Crete is not far from the heights of Mount Ida, the place of origin for Herakles, the-one-from-Mount-Ida [*Idaios*]. On this Minoan-Mycenaean version of Herakles, stemming from Mount Ida in Crete, I refer again to my earlier essay (Nagy 2019.11.27, §§2–5), where I comment on the relevant references made by Pausanias (5.7.6–7).

§16 (§10). I return to the idea (§1) that “The Master Impression” pictures a landscape—a composite of sea, land, and sky—that is personified by a goddess comparable to Athena, who figures prominently in later myths as the vigilant patroness of Herakles. But how, as I asked myself from the start (§1), can such a personification be imagined, when there is no goddess to be seen in the Minoan picture? The answer, I propose, has to do with mythological thinking about a sacred wooden statue that drops out of the sky and falls to the earth, landing on top of an acropolis where the local population is worshipping a goddess who personifies their landscape as viewed from the vantage point of the heights looming over their locale. We can see such thinking come to life in the myth reported by Pausanias (1.26.6) about a wooden statue of Athena *Poliás* that fell out of the sky once upon a



Fig. 2 : Sketch, by Jill Robbins, based on a drawing of impressions (= imprints) made on a number of clay sealings found at Knossos ("Central Shrine" and chamber to west, CMS II.8 no. 256, HMs 141/1-2, 166/1-3, 168/3). All these impressions were stamped by the same signet ring, which has not survived. Estimated dating of the original ring: Late Minoan I (1600–1450 BCE).

time and landed on top of the Acropolis of Athens, thus marking the personification of that Acropolis as the goddess herself. In terms of this myth about the statue of Athena *Poliás*, the Acropolis of Athens is already protected by an invisible goddess even before she makes herself visible in the form of a statue that descends from the heavens. But then, once she arrives at her acropolis in person, as a wooden statue, she can personally claim this sacred space as a personification of her divine self. In another essay (Nagy 2020.05.22), I analyze Minoan-Mycenaean pictorial representations of such a goddess at the moment of her arrival, fully personified and taking her rightful place as the patroness of the hero who guards her sacred space (fig. 2).

§17 (§10 continued). The goddess who is pictured here, conventionally known as "The Mother of the Mountain" by archaeologists, is invisible in some Minoan-Mycenaean picturings, as in "The Master Impression," but her presence is there, ready to be made manifestly visible by the arrival of her statue on top of the commanding heights that she already personifies.

§18. I have by now reached a potential ending for a potentially endless inquiry. Whether my argumentation so far has succeeded or failed, the effort that went into it is dedicated to my dear friends in Réthymno. The fond memory of that timeless moment when I caught sight of Mount Ida on my way to Réthymno is linked with these same friends. When I saw the mountain, I happened to be on my way to join them in a colloquium held at their University. I am grateful to them for having shared with me, as their enchanted guest, their own privileged view of Mount Ida. That view is imprinted in my memory as a vision that I only wish could last for all time.

Bibliography

- Frazer, J. G. (ed. and transl.) 1921. *Apollodorus: The Library*, I-II. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann,
 <<https://archive.org/details/apollodoruslibra01apol/mode/2up>>;
 <<https://archive.org/details/apollodoruslibra02apol/mode/2up>>.

- Hallager, E. 1985. *The Master Impression: A Clay Sealing From the Greek-Swedish Excavations at Kastelli, Khania*. Studies in Mycenaean Archaeology, 69. Göteborg: Åström.
- Krzyszowska, O. (ed.) 2010. *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*. British School at Athens Studies, 18. London: British School at Athens.
- _____, 2010a. Impressions of the Natural World: Landscape in Aegean Glyptic. In: Krzyszowska 2010: 169–187.
- Nagy, G. 2013. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_NagyG.The_Ancient_Greek_Hero_in_24_Hours.2013>.
- _____, 2018–. *A Pausanias Reader in Progress: Description of Greece, Scrolls 1–10*. Washington, DC, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.prim-src:A_Pausanias_Reader_in_Progress.2018->.
- _____, 2019.07.06. Olympus as Mountain and Olympia as Venue for the Olympics: A Question About the Naming of These Places. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/olympus-as-mountain-and-olympia-as-venue-for-the-olympics-a-question-about-the-naming-of-these-places/>>.
- _____, 2019.07.12. The Apotheosis of Hēraklēs on Olympus and the Mythological Origins of the Olympics. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/the-apotheosis-of-herakles-on-olympus-and-the-mythological-origins-of-the-olympics/>>.
- _____, 2019.08.02. Thinking Comparatively About Greek Mythology II, Hēraklēs as an ‘Indo-European’ Hero. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/thinking-comparatively-about-greek-mythology-ii-herakles-as-an-indo-european-hero/>>.
- _____, 2019.11.27. Thinking Comparatively About Greek Mythology XVIII, a Post-Mycenaean View of Hēraklēs as Founder of the Olympics.” *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/thinking-comparatively-about-greek-mythology-xviii-a-post-mycenaean-view-of-herakles-as-founder-of-the-olympics/>>.
- _____, 2019.12.20. Thinking Comparatively About Greek Mythology XIX, A Post-Mycenaean View of Hēraklēs as a Performer of his Labors. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/thinking-comparatively-about-greek-mythology-xix-a-post-mycenaean-view-of-herakles-as-a-performer-of-his-labors/>>.
- _____, 2020.05.15. Minoan-Mycenaean Signatures Observed by Pausanias at a Sacred Space Dominated by Athena. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/minoan-mycenaean-signatures-observed-by-pausanias-at-a-sacred-space-dominated-by-athena/>>.
- _____, 2020.05.22 (Updated 2020.05.23). More About Minoan-Mycenaean Signatures Observed by Pausanias at Sacred Spaces Dominated by Athena. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/more-about-minoan-mycenaean-signatures-observed-by-pausanias-at-sacred-spaces-dominated-by-athena/>>.
- _____, 2020.05.29. About Some Kind of an Epiphany as Pictured in Minoan Glyptic Art, and About its Relevance to a Myth as Retold by Pausanias. *Classical Inquiries*, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/about-some-kind-of-an-epiphany-as-pictured-in-minoan-glyptic-art-and-about-its-relevance-to-a-myth-as-retold-by-pausanias/>>.

IN MEMORIAM

Αποχαιρετισμός στον Νικόλα Φαράκλα (1939 – 2021)

Κατερίνα Κόπακα

ΤΟ ΤΜΗΜΑ Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης ανακοίνωσε με πολλή θλίψη τον θάνατο του Νικόλα Φαράκλα, ομότιμου καθηγητή Κλασικής Αρχαιολογίας, που δεν βρίσκεται πια ανάμεσά μας από τις 13 Αυγούστου 2021.

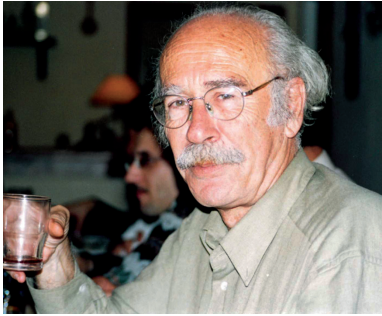
Ο Νικόλας Φαράκλας υπηρέτησε επί πολλές δεκαετίες το Πανεπιστήμιο Κρήτης από σημαντικές θέσεις ευθύνης: ως επιτυχημένος Αντιπρύτανης ακαδημαϊκών υποθέσεων επί της Πρυτανείας του Γιώργου Γραμματικάκη, και ως Πρόεδρος του Ενιαίου Φορέα Διδασκόντων· και, βέβαια, ως ικανός Πρόεδρος του οικείου Τμήματος, και Διευθυντής του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης.

Με τη χαρισματική και πολύπλευρη προσωπικότητα και το επιστημονικό του κύρος, ο Νικόλας σφράγισε τη διαδρομή του Τμήματος αυτού, από τα πρώτα χρόνια λειτουργίας του. Συμβάλλοντας αποφασιστικά, μεταξύ άλλων, στη διαμόρφωση και τη θωράκιση της ιδιαίτερης, διαλεκτικής –σχεδόν (ενδο)διεπιστημονικής– φυσιογνωμίας του, και αναδεικνύοντας, στο πλαίσιο του, την ποιοτική διδασκαλία της Κλασικής Αρχαιολογίας σε ελληνικό και σε διεθνές επίπεδο.

Αφοσιωμένος ερευνητής της μνημειακής τοπογραφίας, με πλατιά αρχαιογνωσία και πάθος για τη μεγάλη πλαστική των ελληνικών χρόνων, ο ίδιος υπήρξε, προπαντός, ένας ρηξικέλευθος δάσκαλος σκεπτόμενων μαθητών/τριών, με στέρεη προσωπική αλλά όχι δογματική άποψη, στο πλαίσιο μιας κοινωνίας πολιτών-ερευνητών. Οι ευφυείς, καινοτόμες και εποικοδομητικά κριτικές, έως και αιρετικές, αναλυτικές και ερμηνευτικές του προτάσεις είχαν την αμεσότητα του ορθού επιστημονικού λόγου, και του διαλόγου. Ενέπνευσαν πολλούς νεότερους στοχαστές του διαχρονικού παρελθόντος – και της σοφής ανθρωποκεντρικής κατανόησης και οικειοποίησής του.

Άξιοι καθρέπτες της γενναιόδωρης αυτής διδακτικής και ερευνητικής διαντίδρασης είναι οι 26 μελέτες φοιτητών και φοιτητριών που συμμετείχαν στα μαθήματά του, όπως έχουν δημοσιευτεί στην πανεπιστημιακή σειρά ΡΙΘΥΜΝΑ–Θέματα Κλασικής Αρχαιολογίας: κυρίως, μεταπτυχιακές εργασίες ειδίκευσης αλλά και διδακτορικά, ακόμη και επιμέρους σεμινάρια. Η συγκεκριμένη σειρά, της οποίας είναι εμπνευστής και επιμελητής, βρίσκεται σήμερα στις αρχαιολογικές βιβλιοθήκες σε έντυπη αλλά, εξαρχής, και σε ψηφιακή μορφή – τη δεύτερη υιοθέτησε ενωρίς ο ίδιος ως τον αποτελεσματικό νέο τρόπο ανάδειξης και μοιράσματος της γνώσης.¹

¹ Όλες οι εν λόγω μονογραφίες βρίσκονται στο e-locus, το ιδρυματικό καταθετήριο του Πανεπιστημίου Κρήτης (<https://elocus.lib.uoc.gr/>), από όπου είναι εύκολα και δωρεάν προσβάσι-



Εικ. 1α : Ο Νικόλας «προπίνων»
(αρχείο Έ. Κατάκη & Ν. Ξιφαρά)



Εικ. 1β : Ο Νικόλας με τη Νίκη Τσατσάκη,
την Έφη Κατάκη, και τον Ναπολ. Ξιφαρά
(ΕΦΑΧ, 16.08.2021)

Ενώ, αντίδωρο από μαθήτριες/μαθητές και συναδέλφους του υπήρξε η διοργάνωση, με συγκινητική αγάπη, της Επιστημονικής Συνάντησης προς τιμήν του στο Ρέθυμνο το 2005.² και η έκδοση του αφιερωματικού τόμου με τον τόσο ταιριαστό με τη σκέψη του τιμώμενου γενικό τίτλο *Ubi dubium ibi libertas*.³

Από εκεί αντλούνται τα λίγα ακόλουθα βιογραφικά του στοιχεία.⁴

Ο Νικόλας Φαράκλας γεννήθηκε στην Αθήνα το 1939. Ήταν πτυχιούχος του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και διδάκτωρ Κλασικής Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (1981). Υπήρξε, επίσης, υπότροφος του Ιδρύματος Alexander von Humboldt (Αρχαιολογικό Ινστιτούτο, Tübingen, 1970).

Διορίστηκε μετά από εξετάσεις στην Αρχαιολογική Υπηρεσία το 1965, καταρχάς για λίγο στο Εθνικό Μουσείο –όπου πρόλαβε και εντόπισε, ωστόσο, το μόνο αντίγραφο του γλυπτού του Ηφαίστου του Αλκαμένη– και στην Ακρόπολη. Στην Εφορεία Αρχαιοτήτων Βοιωτίας και Φθιώτιδας, κατόπιν, ανέλαβε πολλές σωστικές ανασκαφές και μεγάλο έργο, σχετικό κυρίως με τη γρήγορα αναπτυσσόμενη Θήβα, αλλά και με τη Λιβαδιά, τη Λαμία, τα Αντίκυρα, τις Θεσπιές...

Στις αρχές του 1969 αναγκάστηκε σε παραίτηση για πολιτικούς λόγους από την Αρχαιολογική Υπηρεσία. Επέστρεψε για λίγο στους Δελφούς στα τέλη του

μες σε μορφή pdf.

² Με θέμα *Ερμηνευτικοί Δρόμοι της Αρχαιολογίας. Η αντίληψη του χώρου και του όγκου και η μελέτη των αρχαιολογικών καταλοίπων (Διμερίδα Τμήματος Ιστορίας & Αρχαιολογίας Παν/μίου Κρήτης αφιερωμένη στον Νικόλα Φαράκλα, Ρέθυμνο 11-12/12 2005)*.

³ Χρήστος Λούκος, Ναπολέον Ξιφαράς, & Κλεάνθη Πατεράκη (επιμ.), *Ubi dubium ibi libertas: Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Νικόλα Φαράκλα*. Ρέθυμνο: Εκδόσεις Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης, 2009 (<https://elocus.lib.uoc.gr//dlib/4/f/c/attached-metadata-dlib-a9fa97ab926735b8fec97de211ab2d3e_1297159157/Timitikos_Tomos_Farakla.pdf>).

⁴ Βιογραφικό σημείωμα και συγγραφικό έργο του Νικόλα Φαράκλα, *όπ.π.* 17–22. Ουσιαστικά σημαίνουσα είναι η από καρδιάς παρουσίαση της προσωπικότητάς και του έργου του Φαράκλα, που δημοσιεύεται στον ίδιο τόμο, από τον συνάδελφο και φίλο του †Ανασή Καλπαξή κατά την τελετή της ομοτιμίας του στο Ωδείο Ρεθύμνου, στις 25 Μαΐου 2005 (Θ. Καλπαξής, “Χαιρετισμός ενός φίλου”, *όπ.π.* 13–16).



Εικ. 2 : Σε εκπαιδευτική εκδρομή του Τμήματος στη Μικρά Ασία (αρχείο Ναπολέοντα Ξιφαρά)

1974, επίσημα, μάλιστα, ως «μηδέποτε απομακρυνθείς», πριν αποχωρήσει οριστικά με δική του απόφαση από αυτήν. Ανασκαφικές εκθέσεις, μεθοδολογικές και άλλες σχετικές μελέτες του έχουν δημοσιευτεί, για παράδειγμα, στο *Αρχαιολογικό Δελτίο*, την *Αρχαιολογική Εφημερίδα*, τα *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών*, το *Annual of the British School at Athens*.

Στα ενδιάμεσα διαστήματα εργάστηκε σε φροντιστήρια, ανέλαβε μεταφράσεις, επιμέλειες, παρέδωσε ελεύθερα μαθήματα ιστορίας και αρχαίας τέχνης... Σταθερά συνεργάστηκε ως αρχαιολόγος στο καινοτόμο πρόγραμμα «Αρχαίες Ελληνικές Πόλεις» του Αθηναϊκού Κέντρου Οικιστικής (1970–1976). Από αυτό προέκυψαν περί τις 25 Ρυθμιστικές και Χωροταξικές μελέτες του – επτά δημοσιευμένες μονογραφίες, και άλλες 12 ή 13 που παραμένουν αδημοσίευτες.

Στο Πανεπιστήμιο Κρήτης ξεκίνησε αρχικά ως συμβασιούχος διδάσκων

(1981). Εντάχθηκε κατόπιν, μέσα από την κρίση και τις αντίστοιχες εξελίξεις του, στις βαθμίδες του Επίκουρου και Αναπληρωτή καθηγητή, και Καθηγητή (1995) – έως τη συνταξιοδότησή του (2005). Θερμός υποστηρικτής της μαχόμενης Αρχαιολογίας ήδη στην Υπηρεσία, με την ακαδημαϊκή του ιδιότητα ο ίδιος εργάστηκε επιπλέον με επιμονή για την ανανέωση των αρχαιολογικών σπουδών. Υπήρξε, έτσι, βασικός εισηγητής και θεμελιωτής του πρώτου μεταπτυχιακού προγράμματος του Τμήματος, και ενός από τα πρώτα στον συνολικό ελληνικό χώρο: του σημερινού μας ΜΠΣ Αρχαίος Μεσογειακός Κόσμος – Ιστορία και Αρχαιολογία.

Ο Νικόλας υπήρξε ξεχωριστό μέλος της πανεπιστημιακής και φιλικής παρέας της Κρήτης. Έγινε οικογένειά μας, και εμείς δική του. Σχεδόν όπως ο γιος του, ο φιλόσοφος Γιώργος Φαράκλας, από τον πρώτο γάμο του με τη γνωστή μουσικό Ελένη Καραϊνδρου· και όπως η σύντροφός του, η αρχιτέκτονας και πολεοδόμος Ράνια Κλουτσινιώτη – ένας κάποιος πολύ αγαπημένος άλλος εαυτός του στη μακρά διάρκεια του Ρεθύμνου, της Αθήνας, της Τζιας...⁵ Υιοθετήσαμε, φυσικά, και

⁵ Για τη μεγάλη αγάπη τους, τη Τζια, βλ. και το μικρό κοινό τους βιβλίο: Ρ. Κλουτσινιώτη & Ν. Φαράκλας, *Τζια (Κέα)*, στη σειρά “Ελληνική παραδοσιακή αρχιτεκτονική”, των εκδόσεων Μέλισσα, Αθήνα 1981.



Εικ. 3 : Ο Νικόλας και η Ράνια στη Τζια
(αρχείο Κατερίνας Κόπακα)

τον *Ελπίνορα*, το κόκκινο Ροηγ του (το δημοφιλές τότε εναλλακτικό «τζιπ των φτωχών»): που κυκλοφορούσε, συχνά πολύ φορτωμένο, ανάμεσα στα Περιβόλια, την Ελεύθερνα, το σπίτι του στην Παλιά Πόλη – πίσω από την Ταβέρνα του Τάκη του Ψαρά.

Συνάδελφοι, συνεργάτες, φίλοι και μαθητές του αποχαιρετούμε με το κείμενο αυτό τον δικό μας Νικόλα. Με σεβασμό, ευγνωμοσύνη και με τόσο πολλή νοσταλγία... Θα θυμόμαστε πάντοτε την ελεύθερη σκέψη και το προοδευτικό πνεύμα, την ευγένεια και τη μεγαλοψυχία, τη μαχητικότητα αλλά και το αυτάρεσκο χιούμορ και, εντέλει, τη σεμνότητα, την ιδιότυπη μοναχικότητά του. Τις ανθρώπινες και ακαδημαϊκές, δηλαδή, αρετές του που σημάδεψαν και την ενγένει διαδρομή του Τμήματός μας, του

Πανεπιστημίου μας και, σε μεγάλο βαθμό, και τη δική μας – του καθένα και της καθεμιάς μας, χωριστά και μαζί. Εκείνες του αυστηρού και ευαίσθητου εγγυητή ενός καλύτερου, έστω οραματικού, ανθρώπινου αφηγήματος, υλικού και ιδεολογικού· μιας ευκτέας ανεξαρτησίας και συλλογικότητας στην ομάδα, στην ακαδημαϊκή κοινότητα, και στα δρώμενα της ζωής.

Κατερίνα Κόπακα
Ομότιμη Καθηγήτρια
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
koraka@uoc.gr

Αποχαιρετισμός στον Θανάση Καλπαξή (1944 – 2021)

Παυλίνα Καραναστάση

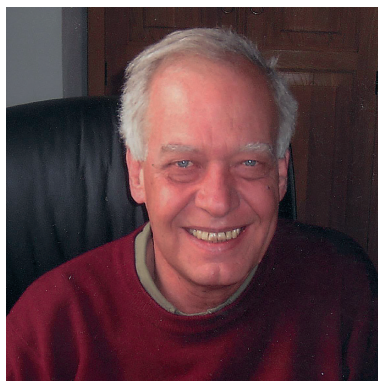
ΤΟ ΤΜΗΜΑ Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης ανακοίνωσε με ιδιαίτερη θλίψη τον θάνατο του Θανάση Καλπαξή, Ομότιμου Καθηγητή Κλασικής Αρχαιολογίας του Τμήματός μας, ο οποίος απεβίωσε το βράδυ της Τετάρτης, 6 Οκτωβρίου 2021.

Ο Θανάσης Καλπαξής, γεννημένος το 1944 στην Αθήνα, αποφοίτησε από τη Γερμανική Σχολή της Αθήνας το 1962. Σπούδασε αρχικά Αρχιτεκτονική στο Πανεπιστήμιο της Καρλσρούης και στη συνέχεια Αρχαιολογία στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, από το οποίο έλαβε το διδακτορικό του δίπλωμα το 1971.

Μετά από πολύχρονη παραμονή και επιτυχημένη ακαδημαϊκή καριέρα στη Γερμανία, στο Ινστιτούτο Κλασικής Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Χαϊδελβέργης, αρχικά ως Λέκτορας και στη συνέχεια ως υφηγητής, επέλεξε να επιστρέψει στην Ελλάδα και να υπηρετήσει στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, καταρχάς ως Αναπληρωτής Καθηγητής (1984–1990) και από το 1990 μέχρι τη συνταξιοδότησή του το 2009 ως Καθηγητής Κλασικής Αρχαιολογίας. Το 2011 αναγορεύτηκε Ομότιμος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Ο Θανάσης Καλπαξής διετέλεσε επανειλημμένα Πρόεδρος του Τμήματος και Διευθυντής του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης και συνέβαλε με όραμα και καινοτόμες ιδέες στην ανάπτυξη και στη διαμόρφωση της ιδιαίτερης φυσιογνωμίας του Τμήματός μας από τα πρώτα χρόνια λειτουργίας του. Συνέβαλε σημαντικά στο στήσιμο της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου και χάρη στις δικές του ενέργειες απέκτησε το Πανεπιστήμιο Κρήτης το Σπίτι του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης στην καρδιά της παλιάς πόλης στο Ρέθυμνο.

Αφοσιωμένος ερευνητής της αρχιτεκτονικής και τοπογραφίας, ρηξικέλευθος δάσκαλος με πλατιά αρχαιογνωσία και πρωτοπόρες ιδέες, ασχολήθηκε ιδιαίτερα με τη μελέτη των πολιτικών και ιστορικών παραμέτρων της σύγχρονης αρχαιολογικής δραστηριότητας, πεδίο στο οποίο συνέχισε να εργάζεται μέχρι πρόσφατα. Το επιστημονικό του έργο διακρίνεται από διεπιστημονικότητα χάρη στον συνδυασμό της ιστορίας και της αρχαιολογίας με την αρχιτεκτονική και την ανθρωπολογία.



Εικ. 1 : Ο Θ. Καλπαξής (2003)



Εικ. 2 : Πυργί Ελεύθερνας, Αύγ. 2011. Μελετώντας τον θησαυρό του αρχαϊκού Ναού



Εικ. 3 : Νησί Ελεύθερνας, Αύγ. 2009. Διδάσκοντας στον Μεγάλο Περίβολο

Το ανασκαφικό και επιστημονικό του έργο είχε μεγάλη διεθνή απήχηση και αναγνώριση. Ανήκε στην ομάδα των πρώτων καθηγητών ανασκαφών της Ελεύθερνας, όπου είχε από το 1985 μέχρι τη συνταξιοδότησή του την ευθύνη ενός από τους τρεις τομείς (Τομέας ΙΙ, Νησί και Πυργί). Παράλληλα, από το 1994 συνδιηύθυνε την ελληνογαλλική ανασκαφή στην Ίτανο, στην ανατολική Κρήτη.

Από νωρίς διείδε τη σημασία των διεθνών συνεργασιών τόσο για το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας όσο και για το Πανεπιστήμιο Κρήτης στο σύνολό του και χάρη στο επιστημονικό του κύρος πολλές από τις σχετικές δραστηριότητες και δημοσιεύσεις του έγιναν σε συνεργασία με επιφανείς αρχαιολόγους και ιστορικούς, όπως τους Henri van Effenterre, Alain Schnapp, Roland Étienne, Pierre Vidal-Naquet και Andreas Furtwängler. Παράλληλα δίδαξε ως προσκεκλημένος Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Paris – I Sorbonne (1996–97), στην École des Hautes Études des Sciences Sociales στο Παρίσι (1995–97), και διετέλεσε επισκέπτης ερευνητής στο CNRS.

Ο Θανάσης Καπαζής υπήρξε παράλληλα από το 1993 μέχρι το 2008 Διευθυντής στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών (ΙΜΣ) του Ιδρύματος Τεχνολογίας



Εικ. 4 : Πυργί Ελεύθερνας, Αύγ. 2013. Συζητώντας με φοιτητές και φοιτήτριες στην ανασκαφή

& Έρευνας στο Ρέθυμνο, θέση από την οποία υπηρέτησε με αφοσίωση, όραμα και υψηλή αίσθηση καθήκοντος την έρευνα στη χώρα μας. Με δική του πρωτοβουλία συστάθηκε στο ΙΜΣ το Εργαστήριο Γεωφυσικής - Δορυφορικής Τηλεπισκόπησης και Αρχαιοπεριβάλλοντος, το οποίο υπήρξε πρωτοπόρο στην εισαγωγή στην Ελλάδα των τεχνολογιών αιχμής στην αρχαιολογική έρευνα.

Συνάδελφοι, φίλοι και μαθητές του θα θυμόμαστε πάντοτε τον Θανάση Καλπαξή για το επιστημονικό και ακαδημαϊκό του ήθος, το «αγωνιστικό» του πνεύμα και την κριτική του σκέψη, τη δημιουργικότητα και τις πρωτοποριακές ιδέες του, αρετές που καθόρισαν τη διαδρομή του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας και του Πανεπιστημίου μας.

Παυλίνα Καραναστάση
Καθηγήτρια Κλασικής Αρχαιολογίας
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
karanastasi@uoc.gr

Michael Inwood (1944 – 2021)

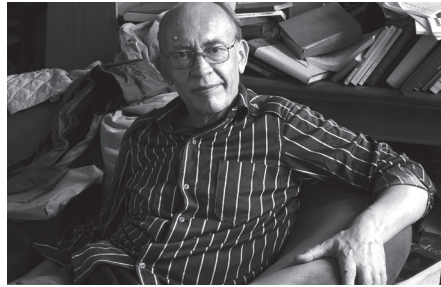
Αθηνά Καβουλάκη

Η ΕΙΣΟΔΟΣ του 2022 σφραγίστηκε από μία σημαντική απώλεια για τη διεθνή ακαδημαϊκή κοινότητα των φιλοσόφων. Λίγο πριν από την αλλαγή του χρόνου έφυγε από τη ζωή ο Michael Inwood, διακεκριμένος Βρετανός μελετητής του Hegel, του Heidegger και της αρχαίας φιλοσοφίας, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης.

Ο Michael James Inwood γεννήθηκε το 1944 στο Νότιο Λονδίνο και μαθήτευσε στο Alleyn's School στο Dulwich από το 1955 έως το 1962. Εκεί διδάχθηκε Αρχαία Ελληνικά και Λατινικά από τον γνωστό κλασικό φιλόλογο David Raeburn, ο οποίος τον προετοίμασε για την εισαγωγή του στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης. Σπούδασε τα Κλασικά Γράμματα στο University College της Οξφόρδης, απ' όπου αποφοίτησε με άριστα το 1966. Η αριστεία και οι διακρίσεις του οδήγησαν στην εκλογή του ως εταίρου του Κολλεγίου Trinity της Οξφόρδης, όπου υπηρέτησε από το 1967 έως το 2011. Ξεχώρισε για την ευφύια του, το εύρος των γνώσεών του, τη βαθιά αφοσίωσή του στη διδασκαλία, τη γνήσια φιλοσοφική του διάθεση και την ανεπιτήδευτη προσωπικότητά του.

Η λίστα των δημοσιεύσεών του είναι μακροσκελέστατη, δημοσίευε όμως μόνο όταν του ζητούσαν κάτι κι εφόσον είχε κάτι να πει. Έγινε ιδιαίτερα γνωστός για το έργο του στη φιλοσοφία του Έγκελου με μελέτες κεφαλιώδους σημασίας και ευρύτατης απήχησης (ενδεικτικά: *Hegel* 1983, *A Hegel Dictionary* 1992, *Hegel: The Phenomenology of Spirit* 2018). Ο Inwood είχε το σπάνιο χάρισμα να καταπιάνεται με δύσκολα ζητήματα της φιλοσοφίας του δυσνόητου αυτού Γερμανού φιλοσόφου και να τα αναλύει με τρόπο προσιτό και διαυγή. Χαρακτηριστική ήταν η άνεσή του να εντοπίζει εύστοχα και εύληπτα παραδείγματα για να εξηγήσει (χωρίς να αδικήσει) τις πιο σύνθετες κι αφηρημένες ιδέες.

Εκτός από τον Hegel, ο Michael Inwood είχε στρέψει το ενδιαφέρον και την ερευνητική του προσοχή σε έναν ακόμη Γερμανό φιλόσοφο, τον Martin Heidegger αυτή τη φορά (ενδεικτικά: *A Heidegger Dictionary* 1999, *Heidegger: A Very Short Introduction* 2019). Ιδιαίτερο, όμως, θαυμασμό φαίνεται πως έτρεφε και για τον Πλάτωνα. Προσκεκλημένος το 2012 σε πλατωνικό συνέδριο στην Κρήτη δε διστα-



Εικ. 1 : Ο Michael Inwood στο γραφείο του

σε να ομολογήσει με αφοπλιστική απλότητα (μια άποψη που φαίνεται πως επαναλάμβανε σε κύκλους φίλων και μαθητών): «Νομίζεις πως βρήκες μια αντίρρηση στον Πλάτωνα, για να συνειδητοποιήσεις πολύ σύντομα ότι εκείνος είχε σκεφτεί και ήξερε την απάντηση. Είναι πάντα ένα βήμα μπροστά, σαν τη χελώνα με το λαγό».

Μελετούσε και δίδασκε τους αρχαίους φιλοσόφους, ειδικά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και είχε πολυάριθμες δημοσιεύσεις (ενδεικτικά: “Truth and Untruth in Plato and Heidegger” 2005, “Plato’s Eschatological Myths” 2009, “Aristotle on *Akrasia*” 2013).

Οι κορυφαίοι αρχαίοι φιλόσοφοι μαζί με μείζονες νεότερους διανοητές (Θωμάς Ακινάτης, Ockham, Kant, Hegel & Heidegger) βρίσκονταν στο επίκεντρο και της διδασκαλίας του, για την οποία τον θυμούνται με απεριόριστο θαυμασμό κι αγάπη πολλές γενιές μαθητών. Ο ίδιος καμάρωνε πως δεν είχε χάσει ούτε μία ώρα ατομικής διδασκαλίας (tutorials), μα και οι φοιτητές και φοιτήτριές του φαίνεται πως έδειχναν μοναδική συνέπεια κι απολάμβαναν κάθε λεπτό επικοινωνίας μαζί του. Ήταν προσηνής κι ευγενής και κατάφερνε με τρόπο αβίαστο και χαλαρό να εμπλέκει σε συζήτηση ακόμα και τους νεοεισαχθέντες, τους οποίους αντιμετώπιζε σαν ισότιμους συνομιλητές. Το μάθημα κυλούσε σε ατμόσφαιρα νηφαλιότητας που ανακούφιζε και απελευθέρωνε τη σκέψη των νεαρών συνομιλητών του, ενώ ταυτόχρονα η ξεκάθαρη και μεθοδική διαλεκτική προσέγγιση του Inwood βοηθούσε στην οργάνωση των σκέψεων των νεοτέρων.

Ο εύτακτος κι ευπροσήγορος τρόπος επικοινωνίας και διδασκαλίας του Michael Inwood ερχόταν σε τελεία αντίθεση προς τη χαώδη ακαταστασία του γραφείου του, όπου γίνονταν τα μαθήματα. Σωροί βιβλίων κι εντύπων ήταν αραδιασμένοι παντού και οι πρωτοετείς που πρωτοεμφανίζονταν στην πόρτα του τρόμαζαν όχι μόνο στη θέα αλλά και στην προσπάθεια να βρουν κάποιο κάθισμα. Ο Inwood φαίνεται πως δεχόταν πιέσεις από διαφόρους να συγυρίσει, κάτι που είχε εκμυστηρευτεί στο μαθητή του Alexander Norman (διάσημο συγγραφέα και βιογράφο του Δαλάι Λάμα): «Μα τότε θα πρέπει να γίνω ένας άλλος άνθρωπος», του είχε πει προβληματισμένος. «Κανείς μας δεν θα το ήθελε αυτό!» ήταν η δήλωση του Norman.

Ο Michael Inwood είχε μάθει να αναγνωρίζει και να αποδέχεται τον εαυτό του, να λειτουργεί τη ζωή του χωρίς συμβατικότητες ή ψυχαναγκασμούς, να μη φοβάται να χαρακτηριστεί εκκεντρικός και να πορεύεται σχεδόν με αταραξία. «He is a real type» ήταν οι πρώτες συστάσεις που έλαβα για τον Michael Inwood από κάποιον φοιτητή του πριν από πολλά χρόνια στην Οξφόρδη. Και όντως με το αργόσυρτο βάδισμά του, το στοχαστικό βλέμμα του, τη χαρακτηριστική πίπα στα χείλη του (ή στο χέρι του), το πλατύ του χαμόγελο ξεχώριζε ευδιάκριτα ως μη τυπική παρουσία μέσα στο τοπίο της Οξφόρδης. Παρέμεινε ξεχωριστός μέχρι τέλους – μια ιδιαίτερη, ασυμβίβαστη κι εκκεντρική εν πολλοίς προσωπικότητα, προικισμένη με πολλά χαρίσματα, κυρίως ευφυνία, μετριοπάθεια και πραότητα.

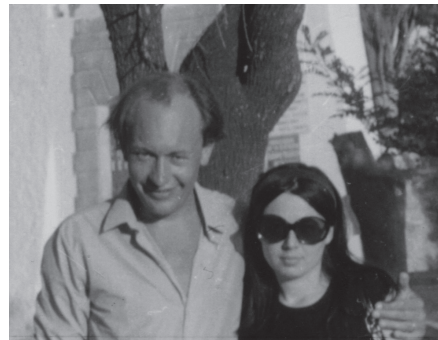
Φαινόταν πάντοτε ήρεμος και πάντοτε έτοιμος να δει κριτικά και πρισματικά το κάθε τι. Στα πολιτικά και κοινωνικά πράγματα της εποχής προσπαθούσε να

διατηρήσει τη δική του προσωπική, αποστασιοποιημένη και μη εμπαθή ματιά. Δεν παρασυρόταν από συνθηματολογίες και συρμούς και διέκρινε τον λαϊκισμό σε πολλές δημοκρατικές πρωτοβουλίες. Καλλιεργούσε, όμως, με τρόπο φυσικό ένα βαθιά δημοκρατικό ήθος στην καθημερινή του ζωή και τις σχέσεις του.

Τη στάση του αυτή τη συνδέει εν μέρει με τη φιλοσοφική του σκευή και διατριβή, χωρίς να βλέπει τη σύνδεση αυτή ως αιτιακή. Δεν πίστευε πως οι ιδέες μπορούν να πλάσουν αγίους, όσο σημαντικές κι ενδιαφέρουσες κι αν είναι. Ούτε πίστευε πως η φιλοσοφία είναι απολύτως απαραίτητη προϋπόθεση για τη διαμόρφωση ηθικής συνείδησης. Αντίθετα, θεωρούσε τη θρησκεία “φιλοσοφία του μέσου ανθρώπου” και συνήθιζε να υπενθυμίζει πως ο Heidegger ισχυριζόταν ότι συγκρατούσε τον άνθρωπο από το να ολισθήσει στη ζωώδη κατάσταση. Ο ίδιος παρέμεινε μάλλον μέχρι τέλους αγνωστικιστής.

Ο Michael Inwood είχε ισχυρούς δεσμούς με την Ελλάδα. Με την (πρώτη) σύζυγό του, τη διάσημη ελληνίστρια και ιστορικό της αρχαίας ελληνικής θρησκείας Christiane Sourvinou-Inwood, που έφυγε πρόωρα από τη ζωή το 2007, ερχόταν στην Αθήνα κάθε χρόνο (συνήθως τον Σεπτέμβριο), συνήθεια που κράτησε (κι επεξέτεινε) και μετά το θάνατό της. Διατήρησε, μάλιστα, όλες τις φιλικές σχέσεις που είχαν στην Ελλάδα κι επισκέφτηκε πολλές φορές και την Κρήτη. Μίλησε ως προσκεκλημένος ομιλητής σε συνέδρια και σεμινάρια και δημοσίευσε κατ’ επανάληψη μελέτες του στην *Αριάδνη*, το περιοδικό της Σχολής μας, το οποίο εκτιμούσε ιδιαίτερος. Ο πρώτος τόμος της σειράς παραρτημάτων της *Αριάδνης* (*Ariadne Supplements 1*) είναι αφιερωμένος στη μνήμη της Christiane. Για την έκδοση του τόμου αυτού ο Inwood παραχώρησε φωτογραφικό κι άλλο ανέκδοτο υλικό από τα κατάλοιπά της. Επιπλέον, συνέγραψε ένα ευσύννοπτο κι ευρηματικό δοκίμιο για το νόημα της θρησκείας (“What is the Point of Religion?”), *παίζων τε ἄμα καὶ σπουδάζων*.

Αυτό το ζωηρό, παιγνιώδες πνεύμα του Michael Inwood μαζί με την ανυπόκριτη μετριοφροσύνη του, την οξύνοιά του, την αντισυμβατικότητα του και την ανθρώπινη ζεστασιά του θα μείνουν αξέχαστα σε όλους όσους τον γνώρισαν.



Εικ. 2 : Ο Michael Inwood και η Χριστιάννα Σουρβίνου-Inwood στην Κέρκυρα

Αθηνά Καβουλάκη
Επίκουρη Καθηγήτρια
Τομέας Κλασικών Σπουδών
Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης
kavoulaki@uoc.gr

ΒΡΑΒΕΥΣΕΙΣ / ΥΠΟΤΡΟΦΙΕΣ

AWARDS / SCHOLARSHIPS

ΒΡΑΒΕΥΣΕΙΣ

Βραβείο Εξάιρετης Πανεπιστημιακής Διδασκαλίας «ΣΤΕΛΙΟΣ ΠΗΧΩΡΙΔΗΣ»

Το βραβείο θεσπίστηκε από τη Σύγκλητο του Πανεπιστημίου Κρήτης το 1999 προς τιμήν του Καθηγητή του Τμήματος Μαθηματικών Στέλιου Πηχωρίδη, που χάθηκε πρόωρα και ο οποίος εκπροσώπησε με υποδειγματικό τρόπο την ιδιότητα του πανεπιστημιακού δασκάλου. Σκοπός του βραβείου είναι να αναδείξει την έμφαση που οφείλει να αποδίδει στην πανεπιστημιακή διδασκαλία κάθε σύγχρονο Πανεπιστήμιο και να επιβραβεύει εκείνα από τα μέλη του που την υπηρετούν με ξεχωριστή ικανότητα και αφοσίωση.

- Για το ακαδημαϊκό έτος 2020–2021, βραβεύτηκε η Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας, κυρία Έλενα Αναγνωστοπούλου.

Τελετή απονομής: Αίθουσα «Καστελλάκη» Εμπορικού
Επιμελητηρίου Ηρακλείου, 03/06/2022.



49ο Διεθνές Βραβείο των Ιταλικών Γραμμάτων «ENNIO FLAIANO» (Italianistica – ‘Luca Attanasio’)

Το βραβείο τελεί υπό την αιγίδα του Προέδρου της Ιταλικής Δημοκρατίας και του Υπουργείου Παιδείας, και χορηγείται από τον Πολιτιστικό Οργανισμό Ennio Flaiano και το Υπουργείο Εξωτερικών και Διεθνών Συνεργασιών της Ιταλίας.

- Για το ακαδημαϊκό έτος 2021–2022, απονεμήθηκε στην κυρία **Αθανασία Δρακούλη** και ομάδα 105 φοιτητών και φοιτητριών του μαθήματος της Ιταλικής Γλώσσας και Ορολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής για τη μεταγραφή και τον σχολιασμό στην ιταλική και ελληνική γλώσσα του θρησκευτικού δράματος *Isac* (1558) του Βενετού συγγραφέα Luigi Groto.

Τελετή απονομής: Πεσκάρα της Ιταλίας, 02/07/2022.



Βραβείο «WILLIAM STANLEY MOSS»

Το βραβείο «William Stanley Moss» θεσπίστηκε από την κυρία Gabriella Bullock, κόρη του William Stanley Moss, ως ένδειξη χάριτος προς τον κρητικό λαό για την ηρωϊκή αντίστασή του κατά τη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής και για την αμέριστη συμπαράστασή του προς τον πατέρα της, του οποίου η αντιστασιακή δράση στην Κρήτη κατά την περίοδο αυτήν είναι ευρέως γνωστή. Μέρος του ποσού που προέρχεται από τα πνευματικά δικαιώματα των βιβλίων του πατέρα της αξιοποιείται για τη χρηματοδότηση δυο ετήσιων βραβείων για μεταπτυχιακούς φοιτητές των Τμημάτων Φιλολογίας και Ιστορίας & Αρχαιολογίας.

- Για το ακαδημαϊκό έτος 2021–2022, βραβεύθηκε η κυρία **Αικατερίνη Ηλιοπούλου**, υποψήφια διδάκτορας Τμήματος Φιλολογίας.

Τελετή απονομής: Αίθουσα 9 Φιλοσοφικής Σχολής, με φυσική παρουσία και διαδικτυακά, 20/07/2022.



24ο Βραβείο «ΜΕΝΕΛΑΟΣ Γ. ΠΑΡΛΑΜΑΣ»

Το βραβείο διοργανώνεται ετησίως από τον Σύλλογο «Φίλοι του Πανεπιστημίου Κρήτης». Απονέμεται σε μεταπτυχιακούς/ές φοιτητές/τήτριες των Τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής, για εργασίες που διακρίθηκαν στο πλαίσιο του ακαδημαϊκού έτους.

Φοιτητές που βραβεύθηκαν (ακαδ. έτος 2021–2022):

Μίλαν Προντάνοβιτς, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Αρχαίος Μεσογειακός Κόσμος».
Κατεύθυνση: «Αρχαία Ιστορία»)
Εργασία: «Πελοποννησιακός Πόλεμος και δουλεία»

Νικόλαος Μπετείνης, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Αρχαίος Μεσογειακός Κόσμος».
Κατεύθυνση: «Αρχαία Ιστορία»)
Εργασία: «Επιφανειακή έρευνα στο όρος Οξά. Η πρωτοβυζαντινή κεραμική μίας οχρωμένης θέσης στην Ανατολική Κρήτη (6ος – αρχές 9ου αιώνα μ.Χ.)»

Φοιτήτριες/φοιτητές που έλαβαν έπαινο:

Καλυψώ Κοκολάκη, Τμήμα Φιλολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Κλασικές Σπουδές»)
Εργασία: «*Αφήγηση και η Χώρα ως αφηγηματικός χώρος
στον Τίμαιο του Πλάτωνα*»

Αριστέα Γρατσέα, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
(Διδακτορικές Σπουδές στην Ιστορία)
Εργασία: «*Η ναυτιλία του Χάνδακα*»

Μηνάς Χουβαρδάς, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Βυζαντινές και Μεσαιωνικές Σπουδές»)
Εργασία: «*Τρία νοταριακά έγγραφα από το αρχείο του Giuliano de Canella
(1380–1381)*»



ΥΠΟΤΡΟΦΙΑ

Υποτροφία «Αλέξανδρου Καραβίτη»

Μια υποτροφία δωρεάς «Αλέξανδρου Καραβίτη» απονέμεται σε φοιτητές και φοιτήτριες των Σχολών του Ρεθύμνου εκ περιτροπής. Για το ακαδημαϊκό έτος 2021 – 2022, προκηρύχθηκε για φοιτητές και φοιτήτριες των τριών Τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής που βρίσκονται στο χειμερινό εξάμηνο του δ' έτους σπουδών, κατά το χειμερινό εξάμηνο 2022.

- Η υποτροφία απονεμήθηκε στη φοιτήτρια του Τμήματος Φιλολογίας κυρία Χριστίνα Κληρονόμου, για το ακαδημαϊκό έτος 2021–2022.

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Στην *Αριάδνη* γίνονται δεκτές πρωτότυπες επιστημονικές εργασίες, στα ελληνικά, αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά. Η εργασία συνοδεύεται από αγγλική περίληψη 400 λέξεων κατά το μέγιστο, εάν είναι γραμμένη στα ελληνικά, και αντίστροφως, από περίληψη στα ελληνικά, εάν είναι γραμμένη σε άλλη γλώσσα.

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 κατατίθενται στην τελική τους μορφή, ώστε να περιορίζονται δραστικά οι αλλαγές στη διόρθωση των τυπογραφικών δοκιμίων.

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*: σε χωριστό αρχείο αναγράφονται ο τίτλος της μελέτης και το/τα όνομα/ονόματα του/των συγγραφέα/ων, 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 αστέρισκο. 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

Περιλαμβάνουν

- (1) το επώνυμο του συγγραφέα του έργου
- (2) το έτος έκδοσης
- (3) τις ακριβείς σελίδες (σημειώσεις, εικόνες, πίνακες κ.λπ.)

Ενσωματώνονται

- (α) στο κυρίως κείμενο μέσα σε παρένθεση, π.χ.

1. ...κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών ήταν η «ακρίβεια» (Γουναρίδης 1999, 196)...

2. Κατά τον Γουναρίδη (1999, 196) κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών...

(β) στις υποσημειώσεις, σε παρένθεση όπως στα παραδείγματα (α) 1. και 2. ή ανεξάρτητα, π.χ.: 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 ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ 2001, 33–49.

βλ. επίσης DERRIDA 1990, 82–87.

ΚΟΥΡÉ 1990, 83.

Πολλαπλές αναφορές σε έργα του ίδιου συγγραφέα

¹ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ 1998, 1999· JONES 1983, 47–106· JONES 1990, 306· FREDÉ 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. <i>Ταφικά τελετουργικά έθιμα και κοινωνική δομή στην κλασική αρχαιότητα</i> , μτφρ. Κ. Μαντέλη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Βιβλίο με δύο και άνω συγγραφείς	KAZHDAN, A. και CONSTABLE, G. 1982. <i>People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies</i> . Washington, DC: Dumbarton Oaks.
Βιβλίο με εκδότη ή επιμελητή(ές)	CARDEN, R. (έκδ.) 1974. <i>The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary</i> (Texte und Kommentare, 7). Βερολίνο και Νέα Υόρκη: de Gruyter. MATRAVERS, D., PIKE, J. και WARBURTON, N. (επιμ.) 2001. <i>Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill</i> . Λονδίνο: Routledge.
Βιβλίο συλλογικό χωρίς συγγραφείς	Λοιβή: <i>Εις μνήμην Ανδρέα Γ. Καλοκαιρινού</i> . 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
- ΤΣΟΥΝΑ-ΜΕΚΚΙΡΑΧΑΝ, 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*, of 400 words maximum, in English, if the manuscript is in Greek, or in Greek, if the manuscript is in English.

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. The name of author/s, title, affiliation and contact information must appear in a separate document.

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>
Critical editions/ commentaries	<p>CARDEN, R. (ed.) 1974. <i>The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary</i> (Texte und Kommentare, 7). Berlin and New York: de Gruyter.</p>
Journal	<p>BROWN, A. L. 1984. Eumenides in Greek Tragedy. <i>CQ</i> 34: 260–81.</p>
Dictionary/ encyclopaedia entry	<p>WESSEL, K. 1970. Jonas. <i>RbK</i>, 3: 647–55.</p>
Electronic publication	<p>MARCHAND, J. 1999. <i>Feudalism and Knighthood</i> (<http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html>, 29.10.2002).</p>

