

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΝΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΕΝΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2005

© 2005 Το copyright ανήκει στους συγγραφείς των κειμένων

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

350 σ. : εικ. ; 25 εκ.

τ. 11 (2005)

ISSN 1105-1914

1. Κρήτη (Ελλάδα) – Περιοδικά. 2. Ελληνική Φιλολογία – Περιοδικά. I. Τίτλος

DF 901.C78 A83

LCCN 85-648880

ΕΚΤΥΠΩΣΗ

Καλαϊτζάκης Α.Ε.
ΕΚΔΟΤΙΚΕΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΕΙΣ

Λεωφ. Κουντουριώτη 138, Ρέθυμνο 741 00

Τηλ. 28310 22867, 28310 55573 Fax 28310 28258

e-mail: krit-ep@ret.forthnet.gr

Ηλεκτρονική σελιδοποίηση: Έλενα Νταντή

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ “ΑΡΙΑΔΝΗ”

ΠΡΟΕΔΡΟΙ

*Η Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής κυρία ΙΩΑΝΝΑ ΓΙΑΤΡΟΜΑΝΩΛΑΚΗ
συγκέντρωσε και επιμελήθηκε σε πρώτο στάδιο το υλικό του τόμου
και ο Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής κ. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΡΟΥΣΟΠΟΥΛΟΣ
είχε την τελική επιμέλεια*

ΜΕΛΗ

ΟΛΓΑ ΓΚΡΑΤΖΙΟΥ

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας – Αρχαιολογίας

ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ

Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

ΣΤΑΥΡΟΣ ΦΡΑΓΚΟΥΛΙΔΗΣ

Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας

Περιεχόμενα

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΠΑΚΑ

Σύντομο ιστορικό της αρχαιολογικής έρευνας
για το λάδι και το κρασί στην Κρήτη την Εποχή του Χαλκού 9

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΑΒΟΥΡΑΝΑΚΗΣ

Αρχιτεκτονική αποκατάσταση των τάφων Ι και ΙΙ
του Βόρειου Νεκροταφείου των προϊστορικών Γουρνιών
στην Κρήτη 39

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΑΛΕΞΟΠΟΥΛΟΥ

Λογικές του μύθου: ο Μελέαγρος στην *Ιλιάδα* 65

ΕΛΕΝΗ ΠΑΠΑΔΟΓΙΑΝΝΑΚΗ

Ο θρήνος στους *Πέρσες* του Αισχύλου: οι απαρχές
του επιτάφιου λόγου 77

ΑΘΗΝΑ ΚΑΝΟΥΛΑΚΙ

Attendance and Divine Manifestation
in Dramatic and Non-Dramatic Contexts 92

ΤΗΛΙΑ ΡΑΡΑΔΟΡΟΥΛΟΥ

Artemis and Constructs of Meaning in Euripides' *Iphigenia in Tauris* 107

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

Γένος και φύλλο: πρώιμες μαρτυρίες 129

ΗΛΙΑΣ ΚΟΥΛΑΚΙΩΤΗΣ

Σπάρτη και Αλέξανδρος 145

VINCENT HUNINK

Mit Martial ins Amphitheater 165

ΝΙΚΟΣ ΛΙΤΙΝΑΣ

Learning the Letters of the Alphabet in Byzantine Egypt
(*Papyrus Universitatis Cretensis* inv. 5) 181

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Γ. ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΠΟΥΛΟΣ

Ένας ‘πλατωνικός’ διάλογος του 12ου αιώνας:
Θεοδώρου Προδρόμου *Ξενέδημος ἢ Φωναί* 189

ΠΑΝΑΥΙΟΤΑ ΜΙΝΙ

“Influencing the audience in the desired direction...”:
S. M. Eisenstein’s Theatre of the 1920s
and his Transition from Theatre to Cinema 215

ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ

Η μεθοδολογία στη φεμινιστική θεωρία 231

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Όρια της ερμηνευτικής κριτικής
στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας 259

ΝΙΚΟΣ ΠΑΝΑΥΟΤΟΠΟΥΛΟΣ

La sociologie de Bourdieu: Une théorie comme praxis
et non comme logos 285

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΣΩΤΗΡΗΣ

Μορφές εμπειρισμού σε ριζοσπαστικά φιλοσοφικά ρεύματα:
Ντελέζ, Φουκώ, Νέγκρι 301

ΘΟΔΩΡΟΣ ΧΑΤΖΗΠΑΝΤΑΖΗΣ

Θεατρολογία και Ιστορία 327

ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ακαδημαϊκό έτος 2003-4 337

Σύντομο ιστορικό της αρχαιολογικής έρευνας για το λάδι και το κρασί στην Κρήτη την Εποχή του Χαλκού*

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΠΑΚΑ

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να παρακολουθήσει τις γενικές γραμμές της έρευνας για το λάδι και το κρασί στην προϊστορική Κρήτη, εγγράφοντάς την συγχρόνως, συνοπτικά, στο ευρύτερο πλαίσιο της ιστορίας της τεχνολογίας στην Ανατολική Μεσόγειο. Οι πληροφορίες που παρατίθενται συλλέχθηκαν στη διάρκεια πολυετούς έρευνας με αφετηρία τους μινωικούς ληνούς, τις εγκαταστάσεις δηλαδή που συνδέονται με τη σύνθλιψη των σταφυλιών για την παραγωγή του κρασιού¹. Στις αναζητήσεις αυτές για το κρασί, το λάδι υπήρξε, όπως είναι εύλογο, πάντοτε παρόν - άλλοτε παράλληλο, άλλοτε συμπληρωματικό και, κάποτε, ανταγωνιστικό μέρος της αρχαιολογικής συζήτησης.

Η διαχρονική επιστημονική 'συνύπαρξη' των δύο προϊόντων στο μεσογειακό περιβάλλον θα φανεί, ελπίζω, στη συνέχεια, μέσα από τη συνεξέτασή τους σε τρεις κατηγορίες συναφών δεδομένων: τις αρχαιολογικές πηγές, τις παλαιοεθνοβοτανικές ενδείξεις και τις επιγραφικές μαρτυρίες, όπως αυτές εμφανίζονται στη βιβλιογραφική τεκμηρίωση.

I. Πρώτες ενδείξεις - Πρώτα διλήμματα. Τα τέλη του 19ου και οι αρχές του 20ού αιώνα

Οι πρώτες έμμεσες αρχαιολογικές ενδείξεις για το μινωικό λάδι και κρασί ήρθαν στο φως το 1878-1879, όταν ο Μ. Καλοκαιρινός ανακάλυπτε μερικά από τα πιθάκια της

* Σε μια προηγούμενη της μορφή, η μελέτη αυτή παρουσιάστηκε ως προφορική ανακοίνωση στο Διεθνές Συνέδριο με τίτλο «Η Ελιά στο Παρελθόν και στο Μέλλον», που διοργανώθηκε από την Αναπτυξιακή Άνδρου και το Χαροκόπειο Πανεπιστήμιο, στο πλαίσιο του Προγράμματος «ΡΑΦΑΕΛ» και πραγματοποιήθηκε στην Άνδρο (29.6 – 2.7.1999).

1. Βλ., μεταξύ άλλων, Κοπακά 1984, 258-311. Κοπακά και Platon 1993.



Εικ. 1. Κνωσός.
Πίθος από την πρώιμη ανασκαφή
του Μ. Καλοκαιρινού.

Δυτικής Πτέρυγας του ανακτόρου της Κνωσού (εικ. 1), τα οποία όμως ο ίδιος συνέδεσε όχι με υγρά προϊόντα, αλλά με τα δημητριακά και το μέλι². Στα γειτονικά υψώματα της περιοχής εκτείνονταν, στα τέλη του προηγούμενου αιώνα, τα χωράφια, οι αμπελώνες και οι ελαιώνες Κρητικών και Οθωμανών γαιοκτημόνων και καλλιεργητών της εποχής³.

Την ίδια περίπου περίοδο, ο F. Fouqué ανέσκαπτε στη θέση Αλαφούζος στη Θηρασία το πρώτο γνωστό προϊστορικό αιγαιακό πιεστήριο με μοχλό, πιθανότατα του μέσου περίπου της 2ης χιλιετίας π.Χ.⁴ Είχαν εξάλλου προηγηθεί κάποιες συστηματικές πραγματείες για τη χλωρίδα της Κρήτης, με ουσιαστικότερη εκείνη του Γάλλου περιηγητή V. Raulin⁵.

2. Κόπακα 1989-90, 23, 44, 57-9.

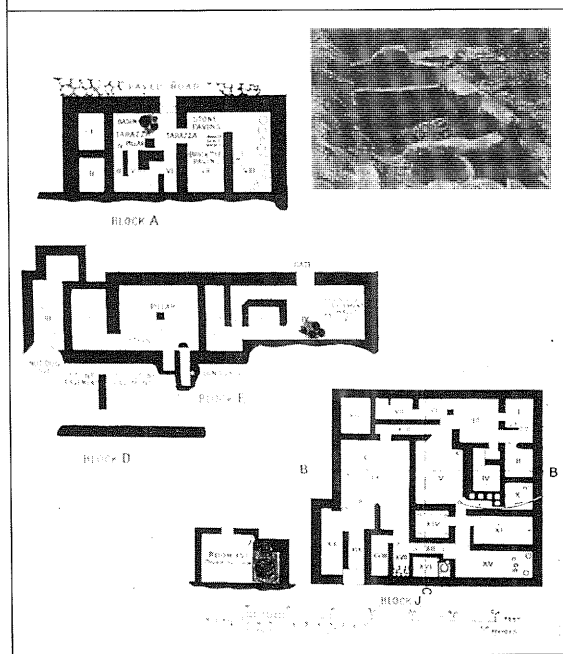
3. Για παράδειγμα, Κόπακα 1995, 505-6. Fowler 1984, 66 (και ο αντίστοιχος ζωγραφικός πίνακας του E. Lear.).

4. Fouqué 1879, 96-106.

5. Raulin 1869, Livre IV.



Εικ. 2α. Ζάκρος.
Εγκατάσταση μινωικού ληνού
(2η χιλιετία π.Χ.).



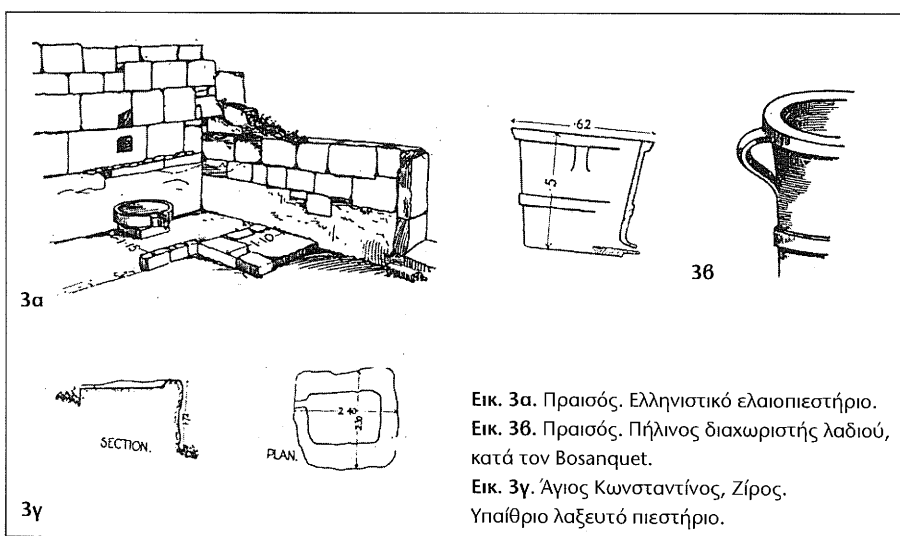
Εικ. 2β. Ζάκρος.
Κατόψεις των οικιών Α, Ε και Ι
με τις εγκαταστάσεις ληνών.

Μια αμεσότερη αρχαιολογική συζήτηση για το μινωικό κρασί και λάδι ξεκίνησε στην Ανατολική Κρήτη, στις αρχές του 20ού αιώνα, από πρωτεργάτες Άγγλους και Αμερικανούς ανασκαφείς.

Έναυσμά της υπήρξε ένα σύνολο από ιδιότυπες εγκαταστάσεις, οι οποίες είχαν εμφανώς συμμετάσχει στην κατεργασία υγρών προϊόντων κατά την Εποχή του Χαλκού. Βασικό τους χαρακτηριστικό είναι ένας κατά κανόνα πήλινος, κολυροκοωνικός κάδος με πλατύ κρουνό στη βάση που είναι τις περισσότερες φορές μόνιμος, με την προχοή του στερεωμένη πάνω από ένα επίσης σταθερό αγγείο-συλλεκτήρα (**εικ. 2α**).

Οι τρεις πρώτες τέτοιες εγκαταστάσεις ήρθαν στο φώς το 1901, στη μινωική πόλη της Κάτω Ζάκρου — στο εσωτερικό των γειτονικών οικιών Α, Ε και Ι (**εικ. 2β**)⁶. Ο

6. Βλ., Hogarth 1900-1901, αντίστοιχα, 130-3, fig. B (επάνω), pl. IV 4· 130, 135, fig. B (κάτω)· και 137, 140-1, fig. C (επάνω), pl. V 2.



Εικ. 3α. Πραισός. Ελληνιστικό ελαιοπιεστήριο.
 Εικ. 3β. Πραισός. Πήλινος διαχωριστής λαδιού, κατά τον Bosanquet.
 Εικ. 3γ. Άγιος Κωνσταντίνος, Ζίρος. Υπαίθριο λαξευτό πιεστήριο.

ανασκαφέας τους, D. G. Hogarth, αφού αναρωτήθηκε καταρχήν εάν επρόκειτο για λουτρά ή για σταφυλοπιεστήρια (*wine presses*), έκλινε τελικά προς το δεύτερο ακολουθώντας, όπως σημειώνει, τη «γνώμη των ντόπιων» (*native opinion*): την εμπειρική, δηλαδή, ερμηνεία των ανθρώπων της περιοχής για τις συγκεκριμένες δομές⁷.

Συγχρόνως, μπήκε και το λάδι στο αρχαιολογικό προσκήνιο. Πράγματι το 1902, δύο ανάλογοι πήλινοι κάδοι, αυτή τη φορά στο Παλαιάκαστρο, ερμηνεύτηκαν από τον R. C. Bosanquet ως *διαχωριστές λαδιού* (*oil separators*)⁸ — άποψη που ασπάζθηκε, την ίδια περίπου περίοδο, και η H. Boyd-Hawes για τις παρόμοιες εγκαταστάσεις που βρέθηκαν στα Γουρνιά⁹.

Ευαισθητοποιημένος στα θέματα των πρώιμων τεχνικών, ο Bosanquet γνώριζε την ερμηνευτική πρόταση των οινοπιεστηρίων για τη Ζάκρο. Δεν δίστασε εξάλλου να χαρακτηρίσει και ο ίδιος «πατητήρι για το κρασί» τον υπερυψωμένο χώρο που είχε αποκαλυφθεί σε συνάρτηση με ένα βυθισμένο πίθο-συλλεκτήρα στο Παλαιάκαστρο¹⁰. Εντόπισε, επιπλέον, και ταύτισε μια υπαίθρια λαξευτή κατασκευή οινοπιεστηρίου, στην ευρύτερη περιοχή της Ζίρου (εικ. 3γ)¹¹. Προτίμησε, ωστόσο, την υπόθεση της παραγωγής λαδιού μέσα από το μεταγενέστερο μορφολογικό παράλληλο ενός πήλινου

7. Hogarth 1900-1901, 141.

8. Bosanquet 1902-1903, 279-80, 288.

9. Boyd-Hawes κ.ά. 1908, 27-8. Στα Γουρνιά βρέθηκαν τρεις πήλινοι κάδοι (Κορακα και Platon 1993, 46-8) και δύο επιπλέον μεμονωμένοι κρουνοί, που υποδηλώνουν την ύπαρξη πέντε τουλάχιστον αντίστοιχων εγκαταστάσεων στον οικισμό.

10. Bosanquet 1902-1903, 295.

11. Bosanquet 1902-1903, 237, fig. 6.

καδοειδούς με προχοή —των ιστορικών, όμως, χρόνων (**εικ. 3β**)— που συνόδευε το ελληνιστικό ελαιοπιεστήριο με δοκό στην Πραισό (**εικ. 3α**), το οποίο είχε ανασκάψει ο ίδιος¹². Το επιχείρημα που επικαλέστηκε για αυτές τις ερμηνείες ο Βρετανός αρχαιολόγος είναι το γεγονός ότι τέτοιοι ‘πρωτόγονοι’ διαχωριστές λαδιού βρίσκονταν ακόμη σε χρήση στην Κρήτη της εποχής¹³. Στην έκθεσή του για την Πραισό, το 1901-2, ο Bosanquet γνώριζε, επίσης, την πρόωμη δημοσίευση των L. W. Paton και J. L. Myres για τα ελαιοπιεστήρια της Καρίας και της Ελλάδας¹⁴. Ανάλογο ενδιαφέρον για τις ελαιοπαραγωγικές τεχνικές έδειξε, εξάλλου, και ο συνεργάτης του, R. M. Dawkins, που μελέτησε, τον επόμενο χρόνο, τα ‘παραδοσιακά’ πιεστήρια της Καρπάθου¹⁵.

Οι ανασκαφές στην Κνωσό και στη Φαιστό προσέθεσαν, από τις αρχές του 20ού αιώνα, νέα δεδομένα στην αρχαιολογική συζήτηση. Αυτά φαίνεται να συνηγορούν καταρχήν υπέρ του λαδιού. Σε ολόκληρο, πράγματι, το πολύτομο έργο του *The Palace of Minos at Knossos*, ο A. Evans κάνει μόνο τέσσερεις σύντομες αναφορές στο κρασί¹⁶, ενώ, αντίθετα, παραθέτει αρκετά στοιχεία για:

- ❖ Τα ξύλα και τους πυρήνες ελιάς από το ανάκτορο¹⁷ — τα πρωιμότερα κρητικά παλαιοεθνοβοτανικά ευρήματα του συγκεκριμένου καρπού, μαζί με μερικά ακόμη από το Παλαίκαстро και τα Λιλιανά της Φαιστού¹⁸.
- ❖ Τις απεικονίσεις της ελιάς στην τέχνη — τη ζωγραφική (**εικ. 4α**), την πλαστική, τη γλυπτική, τη μεταλλοτεχνία¹⁹.
- ❖ Τα μεγάλα πιθάκια και τα άλλα αγγεία που, κατά τον ίδιο, θα περιείχαν στην πλειονότητά τους λάδι. Υπογράμμισε, μάλιστα, ο ανασκαφέας την οικονομική αλλά και συμβολικότερη αξία που θα είχε το συγκεκριμένο προϊόν στο πλαίσιο του Μινωικού Πολιτισμού, υπερβάλλοντας μάλλον στους υπολογισμούς του ως προς τη χωρητικότητα των κνωσιακών αποθηκευτικών αγγείων²⁰.

Ο Evans ταύτισε εξάλλου με επιτυχία το ιδεόγραμμα της ελιάς στις αιγαιακές γραφές (**εικ. 4β**)²¹. Δεν αναγνώρισε, αντίθετα, το κρητικό ιδεόγραμμα του κρασιού, το οποίο ‘διάβασε’ αντεστραμμένο (**εικ. 4γ**) και παρερμήνευσε ως πιθανό εικονίδιο της πρόωρας πλοίου²².

12. Bosanquet 1901-1902, 264-8, fig. 31-34 (1).

13. Bosanquet 1901-1902, 268.

14. Paton και Myres 1898.

15. Dawkins 1902-3.

16. Evans 1921-1945, 1: 415· 2: 548· 4: 392-5 (ειδ. 394), 628.

17. Evans 1921-1945, 2: 123, n. 2, 135.

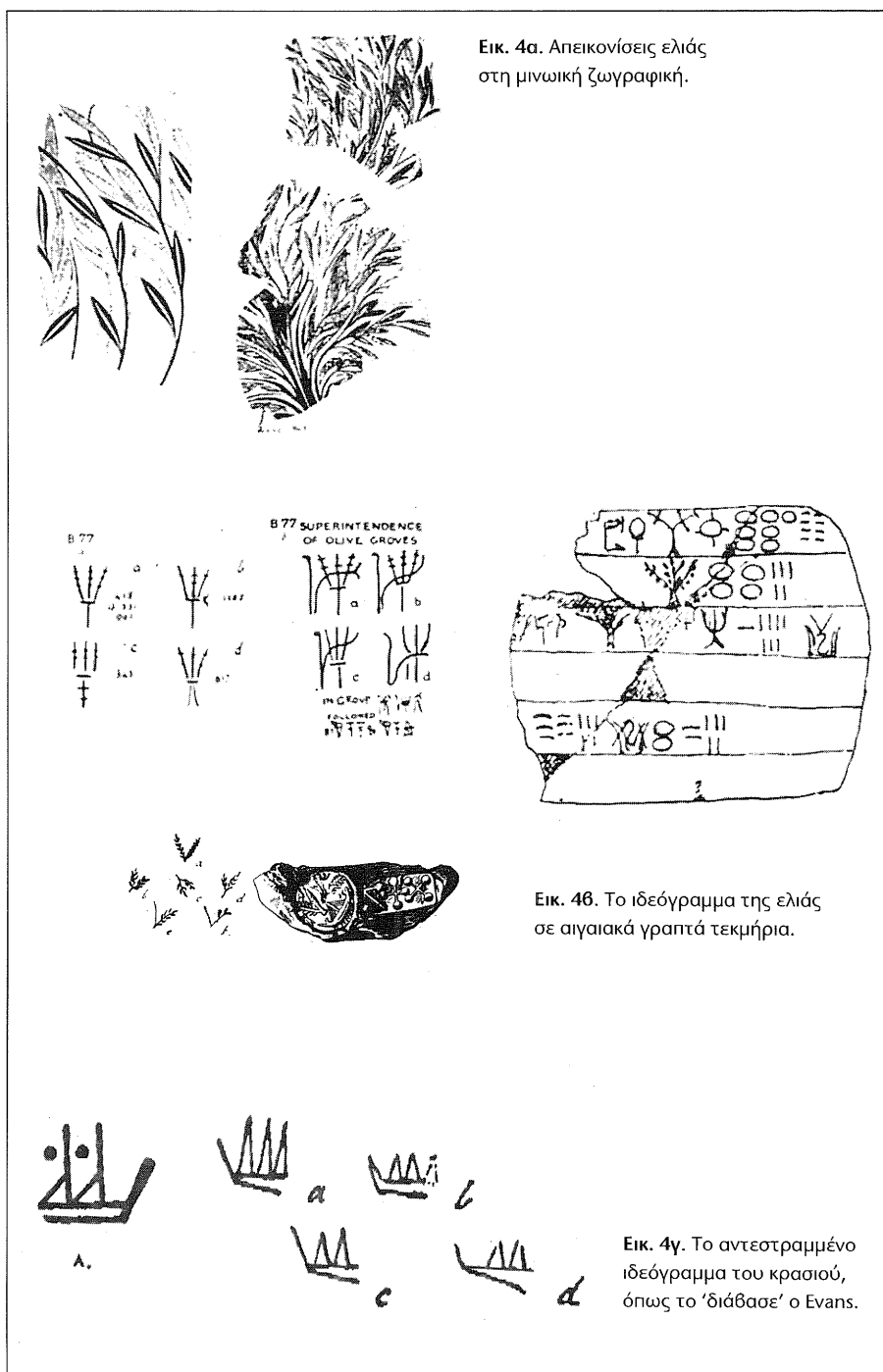
18. Βλ., αντίστοιχα, Bosanquet 1902-3, 274-80. Savignoni 1904, 635.

19. Βλ., μεταξύ άλλων, Evans 1921-1945, 1: 97, 263· 2: 474, 475, 620· 3: 167-72.

20. Evans 1921-1945, 1: 425, 453, 458, 459. 462· 4: 622, 630-2, 647, 648.

21. Evans 1921-1945, 1: 281· 4: 680, 716, 717, 718.

22. Evans 1909, 225. Βλ. και, μεταξύ άλλων, Olivier 2002, 87.



Έτσι, στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα μας έχει ήδη συγκεντρωθεί ένα σύνολο αρχαιολογικών δεδομένων, που φαίνονται να προμηδοτούν το μινωικό λάδι.

II. Εμπλουτισμός των αρχαιολογικών δεδομένων. Οι δεκαετίες 1920–1960

Πριν παρουσιασθούν τα αρχαιολογικά δεδομένα των δεκαετιών 1920-1960 για το λάδι και το κρασί στην προϊστορική Κρήτη, αξίζει νομίζω να επισημανθεί η πρόοδος που σημείωσε, στο πλαίσιο της ίδιας περιόδου, η επιστημονική έρευνα σε τρεις τουλάχιστον συναφείς τομείς:

α. Στον τομέα των ανασκαφικών ανακαλύψεων στην Ανατολική Μεσόγειο και ιδιαίτερα στην Αίγυπτο. Πραγματικά, αιγυπτιακές ταφικές τοιχογραφίες και άλλα ευρήματα που ήρθαν στο φως κατά το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα αποκάλυψαν ποικίλες όψεις των αγροτικών πρακτικών της Εποχής του Χαλκού, μεταξύ των οποίων και κάποιες που σχετίζονται με τον τρυγητό και την οινοπαραγωγή²³ (εικ. 6α). Οι προσεγγίσεις της αρχαίας υλικής παραγωγής εμπλουτίστηκαν, έτσι, σημαντικά και, μέσα από τη συμβολή μελετητών όπως οι W. M. Flinders Petrie και P. Montet, δόθηκε έμφαση στη διάσταση της κοινωνικής ζωής και της καθημερινότητας στο πλαίσιο του συγκεκριμένου πολιτισμού²⁴.

Δομές πίεσης διαφορετικών τύπων και περιόδων που ανασκάπτονταν σταδιακά στον ευρύτερο ελλαδικό και ανατολικο-μεσογειακό χώρο —στην Ελλάδα, την Κύπρο, την Παλαιστίνη, τον Λίβανο²⁵— άλλοτε αναγνωρίζονταν ως τέτοιες από τους ανασκαφείς και άλλοτε όχι²⁶. Μερικές από αυτές ταυτίστηκαν ορθά μόνο πολύ αργότερα, σε μελέτες ειδικευμένες πλέον στα θέματα του προϊστορικού λαδιού και κρασιού²⁷.

β. Στον τομέα των κλασικών σπουδών, πλήθυναν κατά τις δεκαετίες αυτές οι δημοσιεύσεις που αφορούν τις απεικονίσεις σκηνών σύνθλιψης των σταφυλιών και κατανάλωσης του κρασιού στην ελληνική και ρωμαϊκή τέχνη — στην αγγειογραφία, στις επιτύμβιες στήλες²⁸. Πύκνωσαν, εξάλλου, και οι μελέτες γύρω από τα αρχαία αγγεία

23. Βλ., μεταξύ άλλων, Duell 1938, pl. 114, 116. Davies 1927, pl. 30, 32, 33.

24. Βλ. για παράδειγμα, Flinders Petrie 1923, 102. Montet 1913, 117-24. Montet 1925, 265-6P. Montet 1946, π.χ. 108. Βλ. ακόμη προς την κατεύθυνση αυτή, Desroches-Noblecourt 1954. Dalman 1935. Besançon 1957.

25. Βλ. για παράδειγμα, αντίστοιχα: στη Βάρκιζα (Δέφνερ 1924, 112, fig. 11) και στην Όλυνθο (Robinson και Graham (επιμ.) 1938, 342-3, pls 82-83): στην Έγκωμη (Dikaios 1977, 120 [1691/1], pl. 120/5) και στη Μύρτου της Κύπρου (Du Plat 1957, 22, pl. III): στο Beit Ummar (Baramki 1935, 120-1): στα Tel el Farah (De Vaux 1951, 393-430, 566-90) και Nabariyah (Dotham 1956, 101-26): στον Λίβανο (Cresswell 1965, 33-63).

26. Έτσι, π.χ., στην Κύπρο, η εγκατάσταση στη Μύρτου ερμηνεύθηκε αρχικά ως δωμάτιο λουτρού και η λεκάνη με κουνό στην Έγκωμη, ως χυτήριο μετάλλου (βλ. αντίστοιχα, Du Plat 1957 και Dikaios 1977).

27. Για τη Μύρτου, βλ. Hadjisavvas 1992, 21-3 και Χατζησοάββας 1996, 63. Βλ. και Kopaka και Platon 1993, 85.

28. Βλ., για παράδειγμα, Δέφνερ 1924, 105-13, εικ. 3, 5, 6, 9, 12. Amyx 1958.

για το κρασί και το εμπόριο του προϊόντος στην Ανατολική Μεσόγειο²⁹. Δημοσιεύθηκαν, επίσης, εργασίες για τις διατροφικές συνήθειες και τεχνικές στην αρχαιότητα³⁰ και μεταφράστηκαν συστηματικά συγγραφείς όπως ο Θεόκριτος, ο Πλίνιος, ο Αθήναιος, ο Columella³¹, οι οποίοι παρέχουν ουσιαστικές πληροφορίες και για το λάδι και το κρασί.

γ. Στον τομέα, τέλος, των συνολικότερων, εθνοϊστορικών προσεγγίσεων των προβιομηχανικών τεχνολογιών, εμφανίστηκαν σημαντικές συνθέσεις, όπως τα πολύτομα έργα των Leroi-Gourhan, Forbes, Lucas και Harris, Singer, Holmyard και Hall³². Έμφαση δόθηκε από περισσότερους ερευνητές στις τεχνικές που σχετίζονται με την επεξεργασία των δημητριακών, του λαδιού και του κρασιού³³. Συγχρόνως, στο πλαίσιο νέων μεθοδολογικών προσεγγίσεων, κυρίως εκείνων της Σχολής των Annales και των ανθρωπογεωγραφικών συνθέσεων, μελετήθηκε υπό νέα οπτική γωνία η ιστορία της διατροφής και των διατροφικών ειδών, των περιβαλλοντικών δεδομένων, των χρήσεων της γης, και των αγροτικών πρακτικών. Το αμπέλι και η ελιά απέκτησαν μια ιδιαίτερη θέση στις προσεγγίσεις αυτές, οι οποίες συχνά προέβαλλαν τη διερεύνηση μιας διαχρονικής και διαπολιτισμικής προοπτικής³⁴.

Στο αρχαιολογικό πεδίο, αξίζει να υπογραμμισθούν οι αρχαιοβοτανικές μελέτες των ειδικών που συμμετείχαν στις πρώτες διεπιστημονικές αποστολές της Εγγύς Ανατολής. Τέτοιες είναι, για παράδειγμα, οι εργασίες του H. Haelbeck στην Ανατολική Μεσόγειο — στην Ανατολία, στην Κύπρο και αλλού³⁵.

Στον ελλαδικό χώρο την ίδια περίοδο δημοσιεύθηκαν κυρίως λαογραφικές και γεωπονικές μελέτες, που επικεντρώνονταν στους κύκλους της ελιάς και του αμπελιού ή πάντως αφιέρωναν κεφάλαιά τους σε αυτούς³⁶.

Στις δεκαετίες 1950 και 1960, είχε ήδη ξεκινήσει η εγκατάλειψη των ‘παράδοσιακών’ τεχνικών στην ελληνική ύπαιθρο.

Η έρευνα, ωστόσο, για το κρασί και το λάδι στη μινωική Κρήτη δεν μοιάζει να επηρεάζεται πολύ από τις επιστημονικές εξελίξεις που προαναφέρθηκαν. Στο επίπεδο των αρχαίων δομών σύνθλιψης και γενικά μεταποίησης, οι οποίες αυξάνουν σημαντικά σε αριθμό από τα μέσα του 20ού αιώνα, τα διλήμματα για τις λειτουργίες και τις χρήσεις παραμένουν. Η άποψη των διαχωριστών λαδιού συνεχίζει κυρίαρχη

29. Grace 1947, 443-52, και Grace 1956.

30. Βλ., μεταξύ άλλων, Vickery 1936. Rodinson 1950, 95-165. Eylaud 1960.

31. Βλ., για παράδειγμα, Gow 1952. André 1958. Ash και Gulick 1927-1941. Fosdter και Heffner 1941-1965.

32. Βλ., αντίστοιχα, Leroi-Gourhan 1943 και 1945. Leroi-Gourhan 1964-1965, Forbes 1955-1965, *ειδ.* τ. 3. Lucas και Harris 1934. Singer, Holmyard και Hall 1954, 1956. Βλ., ακόμη, Farrington 1961.

33. Βλ., μεταξύ άλλων, Drachmann 1932. Bloch 1935, 538-63. Anthon 1961. Parain 1960.

34. Βλ., για παράδειγμα, Billard 1913. Clerget 1926. Dubois 1925 και 1927. Lutz 1922. Camps-Fabrer 1953. Dion 1959. Seltman 1957. Turnball 1950. Allen 1961. Rondeau 1963. Güterbock 1968. Christodoulou 1958.

35. Βλ., για παράδειγμα, Haelbeck 1960.

36. Βλ., π.χ., Λουκόπουλος 1938. Logothetis 1961. Κωστάκης 1963. Για μια καταγραφή των μεταπολεμικών διατροφικών αναγκών στην Κρήτη, βλ. Allbaugh και Soule 1957.

έως το 1950³⁷, όταν η ερμηνεία των σταφυλοπιεστηρίων αναδύεται εκ νέου και υπερισχύει, μέσα κυρίως από τις παραδοχές του Σπ. Μαρινάτου για το πληρέστατο συγκρότημα του Βαθυπέτρου Αρχανών (εικ. 5α), και του Ν. Πλάτωνα για τις πυκνές ανάλογες εγκαταστάσεις που ανέσκαψε ο ίδιος στην περιοχή της Σητείας και της Ζάκρου (εικ. 5β)³⁸.

Απουσιάζει, όμως ακόμη, η όποια ουσιαστική και τεκμηριωμένη επιχειρηματολογία. Αποφασιστική παραμένει η—πριν από το γράμμα— ‘εθνοαρχαιολογική’ διάσταση και των δύο αυτών ερμηνευτικών υποθέσεων: η εξουκείωση, δηλαδή, των ντόπιων εργατών των ανασκαφών με τις συναφείς ‘παραδοσιακές’ δομές και πρακτικές. Έτσι, για παράδειγμα, ο F. Charouthier παρατηρεί από τα Μάλια, το 1941: «Ο προορισμός τους [των πήλινων κάδων-ληνών] θα παρέμενε για πάντα αινιγματικός, εάν οι Κρήτες χωρικοί δεν διατηρούσαν τη συνήθεια να διαχωρίζουν το λάδι υποβάλλοντάς το στη δράση του ζεστού νερού, σε μια λεκάνη την οποία αδειάζουν στη συνέχεια από κάτω»³⁹. Ο δε Μαρινάτος σημειώνει, το 1952-53, ότι στις Αρχάνες της εποχής ο ληνοβάτης συγκρατιόταν με σκοινί από την οροφή του πατητηριού, όπως και οι άνδρες στις απεικονίσεις των αιγυπτιακών παραστάσεων της 2ης χιλιετίας π.Χ. (εικ. 6α, β)⁴⁰.

Αυξήθηκαν, συγχρόνως, στην Κρήτη τα ευρήματα φυτικών καταλοίπων στις ανασκαφές. Πρόκειται, συχνά, για ξύλα και κυρίως για πυρήνες ελιάς⁴¹ (εικ. 7α)—που εντοπίζονται σχετικά εύκολα μακροσκοπικά— και, σε μικρότερο βαθμό, για γίγαρτα και άλλα υπολείμματα σταφυλιού (εικ. 7β)⁴². Από τη δεκαετία του 1930 είχαν, εξάλλου, επιχειρηθεί σημαντικές σχετικές προσεγγίσεις από την πλευρά των ακριβών επιστημών. Έτσι, για παράδειγμα, οι Möbius και Netolitzky επιχείρησαν τη βοτανική ταύτιση ορισμένων φυτών μέσα από απεικονίσεις τους στη μινωική τέχνη, όσο και από διατηρημένα διατροφικά είδη και ξύλα της προϊστορικής Κρήτης⁴³.

Εξέλιξη στο κεφάλαιο των αιγαιακών γραφών αποτελεί, εξάλλου, η ταύτιση του ιδεογράμματος *AB 131 με το κρασί. Τη συγκεκριμένη ταύτιση πρότεινε ήδη στις αρχές του 1940, ο J. Sundwall στη βάση της ομοιότητας του σημείου αυτού με το αντίστοιχο αιγυπτιακό⁴⁴. Με την αποκρυπτογράφηση της Γραμμικής Β από τον Μ. Ventris στη δεκαετία του 1950, άρχισαν να εμφανίζονται, στο πλαίσιο των ευρύτερων συναφών συνθέσεων, τα πρώτα κεφάλαια για την ελαιοκαλλιέργεια και την οι-

37. Charouthier 1941, 12.

38. Βλ., αντίστοιχα, Μαρινάτος 1951, 267-8. Πλάτων 1960, 297, 299-300, πίν. 239α, β. Πλάτων 1961, 221, εικ. 2, πίν. 174β. Πλάτων 1962, 148-9, πίν. Β', 154β. Πλάτων 1963, 164-5, πίν. 142α, 168, εικ. 2, πίν. 143β. Πλάτων 1964, 165-6, 167, εικ. 1, πίν. 156. Πλάτων 1965, 218-20, πίν. 247α.

39. Charouthier 1941, 12.

40. Μαρινάτος 1951, σημ. 38. Για τις εικ. 6α, β, βλ., αντίστοιχα, Davies 1917, pls 22-23 και Ακτύτης κ.ά. 110.

41. Βλ., μεταξύ άλλων, Alexiou 1958. Πλάτων 1966, 159. Netolitzky 1936, 175. Λεμπέση 1969, 200.

42. Renfrew J. 1972, pl. 83.

43. Möbius 1933. Netolitzky 1936.

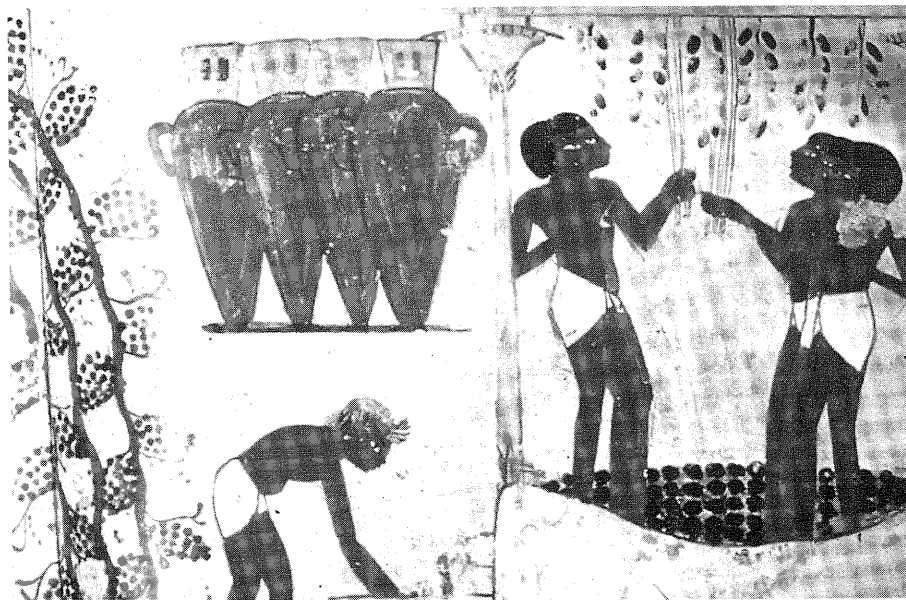
44. Sundall 1944. Μια κριτική συζήτηση για το θέμα στο Bennett 2002, 82-3.



Εικ. 5α. Βαθύπετρο Αρχανών.
Μινωική εγκατάσταση ληνού (2η χιλιετία π.Χ.).



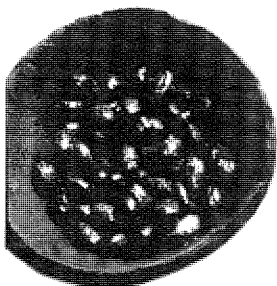
Εικ. 5β. Επάνω Ζάκρος.
Μινωική εγκατάσταση
ληνού (2η χιλιετία π.Χ.).



Εικ. 6α. Ληνοβάτες σε αιγυπτιακή τοιχογραφία (2η χιλιετία π.Χ.).



Εικ. 6β. Σταφυλοπάτης στην κεντρική Κρήτη (μέσα του 20ού αιώνα).



Εικ. 7α. Ζάκρος.
Κύπελλο με νωπές ελιές από το ανάκτορο (2η χιλιετία π.Χ.).

νοπαραγωγή⁴⁵. Ενώ έως το τέλος του 1960, είχαν δημοσιευθεί και αρκετά ειδικά άρθρα για το λάδι και το κρασί από μελετητές της μυκηναϊκής επιγραφικής, όπως οι E. Bennett, J. Chadwick, L. Godart⁴⁶.

III. Αρχαιολογικές, παλαιοεθνοβοτανικές και διεπιστημονικές συνθέσεις. Οι δεκαετίες 1970–1990

Τα τελευταία τριάντα χρόνια, η σχετική με τα δύο προϊόντα συζήτηση διευρύνθηκε και εμπλουτίστηκε ποικιλόμορφα. Στις σημερινές, αναλυτικές και συνθετικές, αρχαιολογικές προσεγγίσεις, αυτά μελετώνται σε άρθρα, μονογραφίες και συλλογικά έργα και αναδεικνύονται άλλοτε στο πλαίσιο δεδομένων πολιτισμικών συνόλων και άλλοτε διαπολιτισμικά. Διερευνώνται συχνά χωριστά, όπως στις δημοσιεύσεις των McGovern, Fleming και Katz για το κρασί, και των Amouretti, Heltzer και Eitam, και Χατζησάββα για το λάδι⁴⁷. Μερικές φορές, όμως, το λάδι και το κρασί παρουσιάζονται μαζί, για παράδειγμα στις εκδόσεις των Frankel, Amouretti και Brun, και Brun⁴⁸, σε μελέτες που τείνουν να συγκεκριμενοποιήσουν τις μεταξύ τους τεχνολογικές και άλλες ομοιότητες και διαφορές.

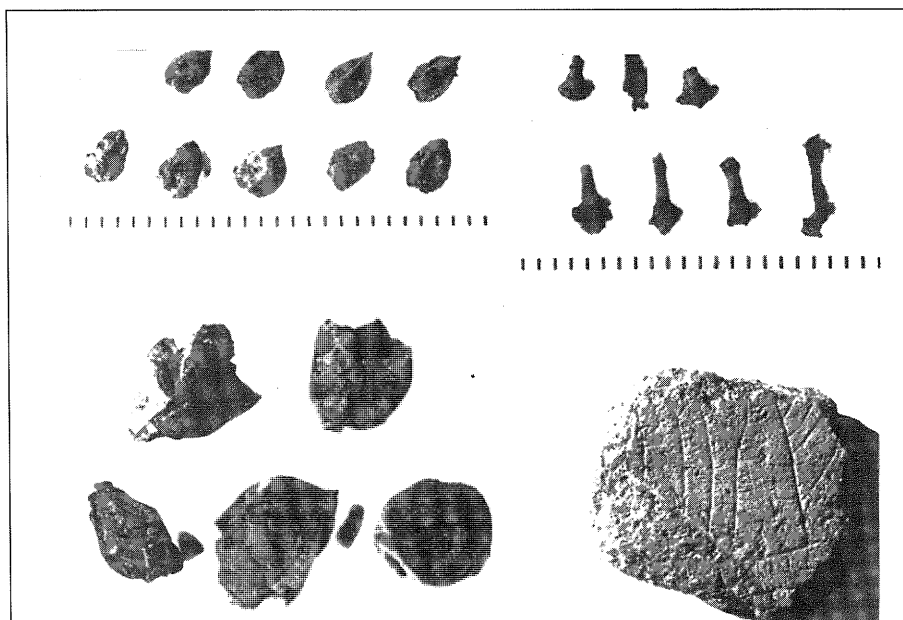
Τα αρχαία ευρήματα συνεξετάζονται πλέον συστηματικότερα στις αρχαιολογικές, περιβαλλοντικές, ιστορικές και κοινωνικές τους συνάφειες. Συγκροτείται έτσι, σταδιακά, μια ευρύτερη *μεσογειακή* 'αρχαιολογία του κρασιού και του λαδιού', ευαισθητοποιημένη προς την κατεύθυνση της εξέλιξης των τεχνικών και της συνολικής παραγωγικής διαδικασίας. Η συγκεκριμένη ευαισθητοποίηση προκύπτει, χωρίς αμ-

45. Ventris και Chadwick 1956, 272-4. Palmer 1963.

46. Bennett 1958. Chadwick 1966 και 1968. Godart 1968 και 1969.

47. McGovern, Fleming και Katz 1995. Amouretti 1986. Heltzer και Eitam 1987. Hadjisavvas 1992.

48. Frankel 1984. Amouretti και Brun 1993. Brun 2003.

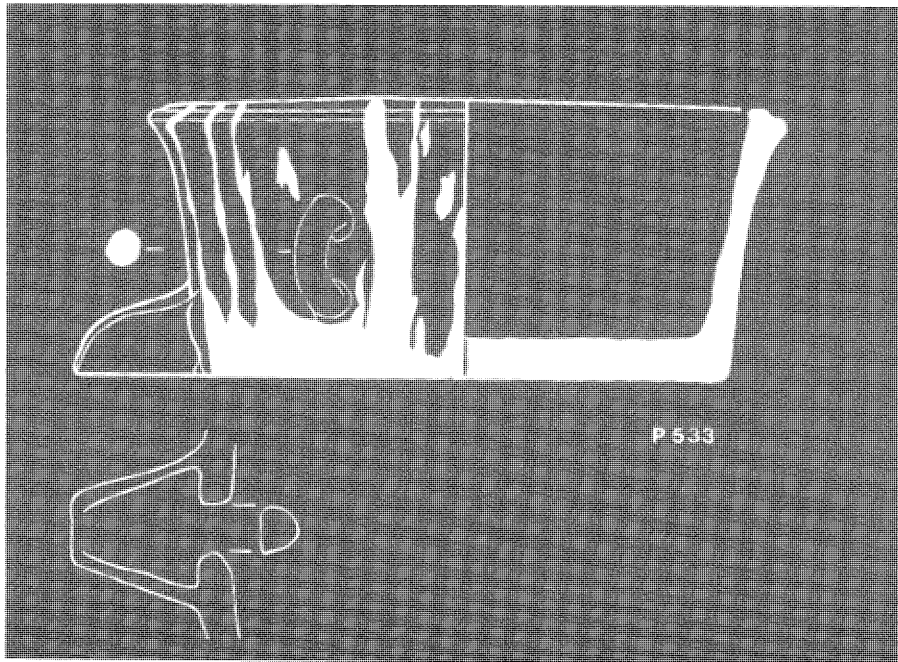


Εικ. 76. Μύρτος, Γίγαρτα, φλοιοί και μίσχοι σταφυλιών και αποτύπωμα αερόφυλλου (3η χιλιετία π.Χ.).

φιβολία, από τη μακρά ερευνητική διεργασία των προηγούμενων δεκαετιών. Καθορίζεται όμως, σε μεγάλο βαθμό και από τις επιστημονικές αναζητήσεις των καιρών, στο πλαίσιο κυρίως της Νέας και ειδικότερα της Περιβαλλοντικής Αρχαιολογίας. Οι προβληματισμοί αυτοί συντέιναν στη συγκρότηση σοβαρών και πολύπλευρων προσεγγίσεων, που επιχειρούν να γεφυρώσουν διεπιστημονικά τα ποσοτικά και ποιοτικά δεδομένα.

Το ξεκίνημα μιας θεωρητικής συζήτησης για το αιγαιακό λάδι και κρασί έγινε, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, στο κλασικό έργο του C. Renfrew *The Emergence of Civilisation*⁴⁹, όπου υποστηρίζεται ο ουσιαστικός ρόλος που θα πρέπει να έπαιξε η καλλιέργεια της ελιάς και της οινάμπελου στο Αιγαίο της 3ης χιλιετίας π.Χ. Με την εισαγωγή και τη σταδιακή εντατικοποίηση της εκμετάλλευσης των συγκεκριμένων ειδών συμπληρώθηκε το σύστημα της μεσογειακής πολυκαλλιέργειας — ή τριάδας (δημητριακά, ελιά, αμπέλι). Η παραγωγή του κρασιού και του λαδιού θα αποτέλεσε, σύμφωνα με τον συγγραφέα, σημαντικό παράγοντα εξειδίκευσης των καλλιεργητών: ενώ η διακίνησή τους θα έγινε προνόμιο και βασικό στοιχείο κύρους των ηγετικών τάξεων. Τα δύο πολύτιμα προϊόντα διαμόρφωσαν, έτσι, μια ουσιαστική οικονομική και κοινωνική παράμετρο πολιτισμικής μεταβολής στη μακρά διάρκεια και συνέβαλαν

49. Renfrew C. 1972, κεφ. 15 και 21.



Εικ. 8α. Μύρτος. Πήλινη λεκάνη με κρουνό (3η χιλιετία π.Χ.).

αποφασιστικά στη συγκρότηση των σύνθετων αιγαιακών κοινωνιών της Εποχής του Χαλκού και στην εμφάνιση των κρητικών ανακτορικών δομών. Η πολιτιστική-εξελικτική αυτή υπόθεση βαίνει παράλληλα με άλλες ανάλογες, σύγχρονες ή μεταγενέστερες, που έχουν διατυπωθεί π.χ. για το ξεκίνημα της καλλιέργειας των δημητριακών στην Εγγύς Ανατολή ή άλλων δένδρων στην Ευρώπη, καθώς και για την παραγωγή, διακίνηση και κατανάλωση των αλκοολούχων ποτών σε όλο τον κόσμο⁵⁰.

Στην Κρήτη, την άποψη του Renfrew μοιάζουν να ενισχύουν πολλές εγκαταστάσεις πίεσης της 3ης και 2ης χιλιετίας, που έρχονται σταθερά στο φως από τα μέσα της δεκαετίας του 1960: στον Μύρτο (εικ. 8α) και στη Βασιλική της Ιεράπετρας, στο Χρυσοκάμινο Καβουσίου, στον Πετρά Σητείας, στο Παλαίκαστρο, στη Ζάκρο, στον Κομμό (εικ. 8β), στις Αρχάνες (εικ. 10β), στην Κνωσό⁵¹... Ο σημαντικός πλέον

50. Όπως η μύρα στη Μεσοποταμία (βλ., για παράδειγμα, Bottéro 1995).

51. Βλ., αντίστοιχα, μεταξύ άλλων: Warren 1972, 26-7, 32-3, 53-5, 83-4, 138-9. Ζώης, *προφ. ενημέρ.* P. Betancourt, *προφ. ενημέρ.* Τσιποπούλου 1990, 316, εικ. 5, πίν. 72β. Sackett και Popham 1970, 224, 235, figs 18, 19, pl. 64a, b, c. MacGillivray, Sackett κ.ά. 1987, 151, pl. 24f, c, e. MacGillivray, Sackett κ.ά. 1992, 126-7, fig. 5, pl. 5a. Πλάτων 1988, 220. Shaw 1978, 119, pl. 35a. Shaw 1982, 169-70, fig. 2, pl. 51 e, f. Shaw 1986, fig. 6d, pls 50, 51a. Σακελλαράκης 1977, 469, 475-8, 480-1, πίν. 242. Warren 1981, 630, πίν. 202a-b. Popham κ.ά. 1984, 233, pl. 212c.



Εικ. 86. Κομμός.
Λίθινο πιεστήριο (2η χιλιετία π.Χ.).

αριθμός των δομών αυτών σηματοδότησε κάποιες συστηματικές τους προσεγγίσεις. Έτσι, το 1993 επιχειρήθηκε μια πρώτη συγκέντρωση και τυπολογική κατάταξή τους, καθώς και μια σύνθεση των δεδομένων που προκύπτουν από τη μορφολογία, την τοπογραφία, τη γεωγραφική διασπορά και τα συνολικά ανασκαφικά τους συμφραζόμενα⁵². Μέσα από τη συγκριτική μελέτη συγχρονικών και διαχρονικότερων αρχαιολογικών, εικονογραφικών και επιγραφικών μαρτυριών από τον ελλαδικό και τον ευρύτερο μεσογειακό χώρο, εξετάστηκε, τότε, κατά το δυνατόν ουδέτερα το ζήτημα της λειτουργίας και της χρήσης ή των χρήσεών τους, και της ενδεχόμενης συμμετοχής τους στην τεχνολογία του κρασιού ή/και του λαδιού. Συζητήθηκαν, τέλος, οι πιθανοί τρόποι ενσωμάτωσης των εγκαταστάσεων αυτών —και της παραγωγής τους— στο κοινωνικό και οικονομικό σύστημα της μινωικής Κρήτης⁵³. Έμμεσες παραμένουν ωστόσο, ακόμη στις μέρες μας, οι ενδείξεις για την εμπλοκή —και μάλιστα την απο-

52. Κοπακά και Platon 1993. (Βλ., επίσης, Blitzer 1993, 164-75. Palmer 1994. Hamilakis 1996. Μπουλώτης 1996).

53. Προς την κατεύθυνση αυτή, βλ. και Wright 1995. Hamilakis 1996. Χαμηλάκης 2000.

κλειστική— ή μη των συγκεκριμένων πιεστηρίων στην αλυσίδα του κρασιού και του λαδιού: ένα κενό που μόνο ειδικές εργαστηριακές αναλύσεις ενδέχεται να πληρώσουν στο μέλλον.

Την ίδια δεκαετία του 1990, δεκάδες υπαίθρια λαξευτά πατητήρια εντοπίστηκαν στη νησίδα της Γαύδου στη διάρκεια επιφανειακής έρευνας του Πανεπιστημίου Κρήτης και της ΚΕ' ΕΠΚΑ Χανίων (**εικ. 9α**)⁵⁴. Αποτέλεσαν το έναυσμα για την αναζήτηση και, τελικά, τον εντοπισμό και στην 'απέναντι' μεγαλόνησο ενός μεγάλου αριθμού ανάλογων εγκαταστάσεων⁵⁵, που ήταν άγνωστες έως τότε στην αρχαιολογική βιβλιογραφία. Παρόμοιες κατασκευές ανιχνεύονται και ταυτίζονται ολόένα και συχνότερα και στο υπόλοιπο Αιγαίο (**εικ. 9β**)⁵⁶. Τα λαξεύματα αυτά είναι απολύτως συγγενικά με ποικίλα άλλα, διάσπαρτα σε ολόκληρη τη Μεσόγειο (**εικ. 9γ**)⁵⁷, τα οποία ερμηνεύονται ως πιεστήρια άλλοτε λαδιού και άλλοτε κρασιού. Η κρητική έρευνα έχει επίσης παραμελήσει αντίστοιχες εγκαταστάσεις πίεσης λαδιού των ιστορικών χρόνων, που είναι εξίσου πυκνές, στη Γαύδο⁵⁸ (**εικ. 9ε**) και, φυσικά, στην Κρήτη (**εικ. 9ζ**), όπως και αλλού (**εικ. 9δ**)⁵⁹.

Τα τελευταία χρόνια, πολύ σημαντική διεύρυνση της γνώσης για το λάδι και το κρασί στον προϊστορικό αιγαιακό χώρο έφερε, αναμφίβολα, η αύξηση των σχετικών οργανικών καταλοίπων, χάρη στις αποτελεσματικές σύγχρονες μεθόδους ανάκτησης δεδομένων κατά την ανασκαφή⁶⁰. Ενώ, με τη συστηματική χρήση αρχαιομετρικών και άλλων αναλυτικών προσεγγίσεων, αξιοποιούνται πλέον νέες, πολύ ουσιαστικές παράμετροι που σχετίζονται με τα δύο προϊόντα⁶¹.

Στους ερευνητές που παρέμεναν σκεπτικοί ως προς την πρόωμη εξημέρωση, τη συστηματική καλλιέργεια και εκμετάλλευση της ελιάς στο Αιγαίο της Εποχής του Χαλκού⁶² απαντούν, σήμερα, τα σπουδαία πρόσφατα αρχαιοβοτανικά ευρήματα από την Οικία 'Τζαμπακάς', στο Χαμαλεύρι Ρεθύμνου. Μεγάλες ποσότητες από θρυμματισμένους ελαιοπυρήνες που βρέθηκαν σε όλη την έκταση αυτού του κτηρίου αποδεικνύουν την παραγωγή ελαιολάδου στα τέλη της Προανακτορικής και στις αρχές της Παλαιονανακτορικής Περιόδου (MM IA-IB)⁶³. Η ελιά θα πρέπει, επομένως,

54. Χριστοδουλάκος κ.ά. 2000.

55. Μοσχόβη και Γιαπιτζόγλου 2002.

56. Pappas 1994, 29. Ashton 2002. Βλ. και Κόπια 1997α, 243. Χριστοδουλάκος κ.ά. 2000, 571-2.

57. Eitam 1993, 75, fig. 6. Βλ. και Χριστοδουλάκος κ.ά. 2000, 572, σημ. 18.

58. Δροσινού 2000.

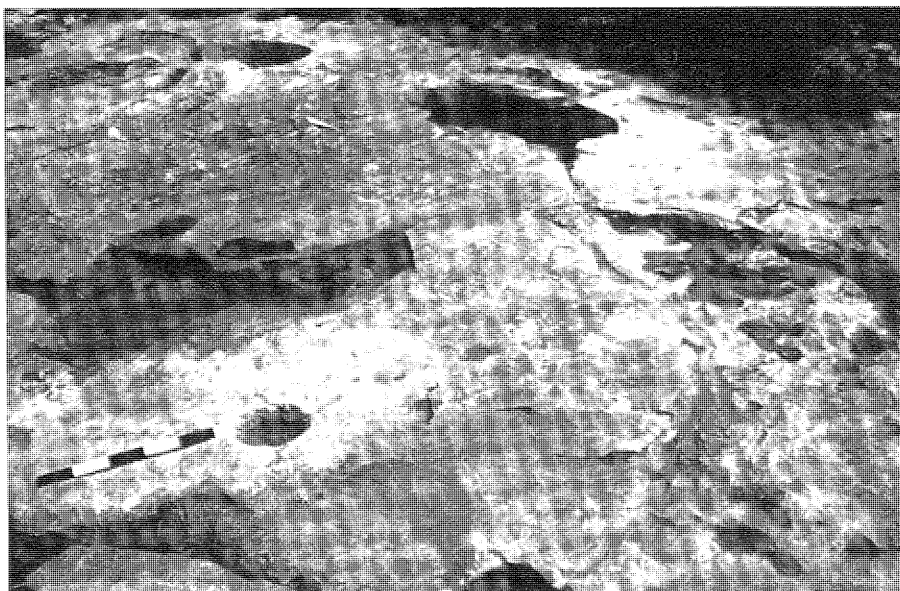
59. Hadjisavvas 1992, fig. 87.

60. Βλ., μεταξύ άλλων, Renfrew J. 1972. Blitzer 1993. Σαρπάκη 1995. Hamilakis 1996, ειδ. 7-14. Hansen 2002.

61. Για την παρουσία γύρης ελιάς και αμπελιού σε διαχρονικά παλυνολογικά διαγράμματα της Κρήτης, βλ. Bottema 1980 και Moody 1987. Για την ανίχνευση συντηρητικών ουσιών σε αρχαία κρασιά, βλ. Lambrou-Phillipson και Phillipson 2002.

62. Βλ., για παράδειγμα, Runnels και Hansen 1986, 305-6. Blitzer 1993, 165-6.

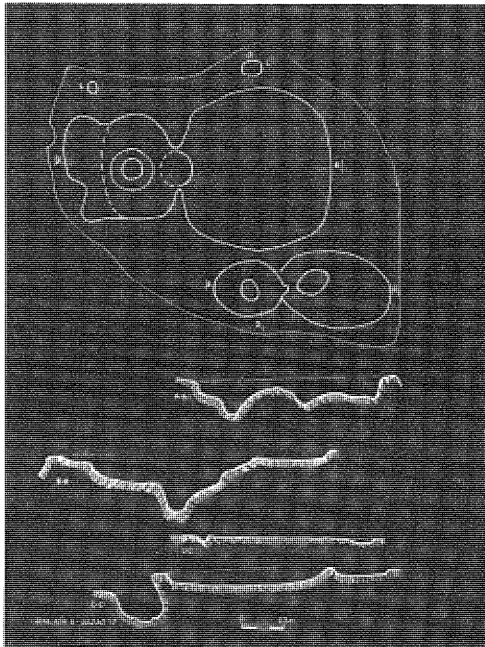
63. Σαρπάκη 1999, 40-1. Η συγγραφέας επισημαίνει ότι τα μοναδικά αυτά ευρήματα δεν θα είχαν, ενδεχομένως, εντοπιστεί εάν δεν συλλέγονταν με τη μέθοδο της επίπλευσης· ή θα είχαν παρερμηνευθεί εάν



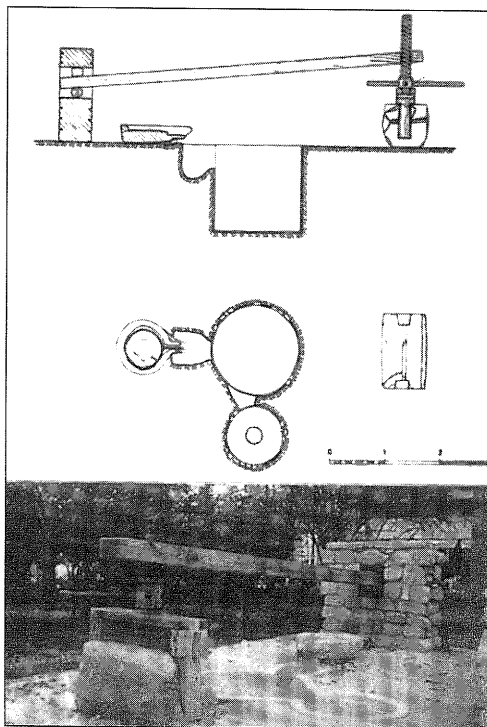
Εικ. 9α. Γαύδος.
Υγείθριο λαξευτό πατητήρι.



Εικ. 9β. Καστελλόριζο.
Υγείθριο λαξευτό πατητήρι.



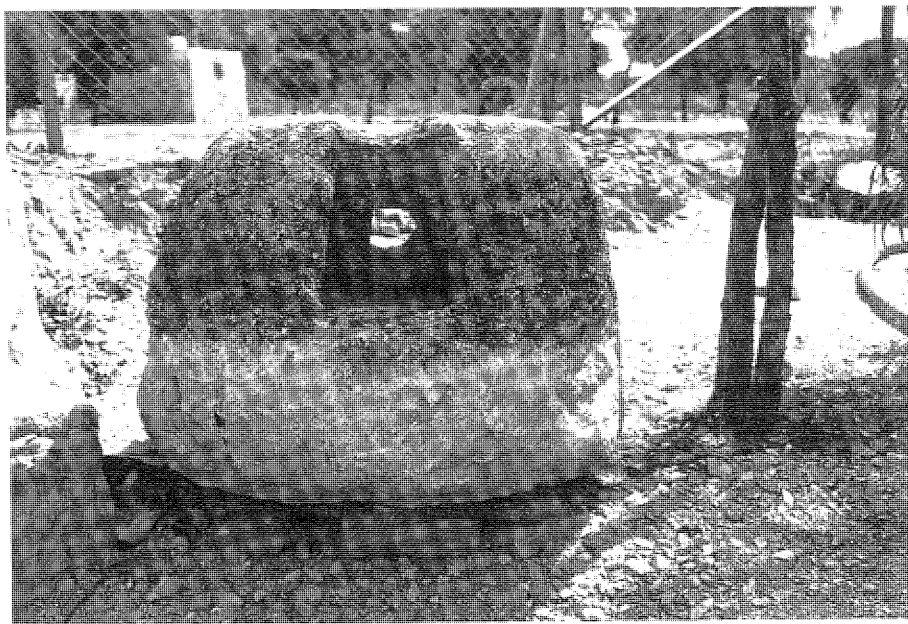
Εικ. 9γ. Ισραήλ (Khallet e-Gazaz).
Υπαίθριο λαξευτό πατητήρι.



Εικ. 9δ. Κύπρος.
Ελαιοπιεστήριο και αναπάραστάσή του
(1η χιλιετία μ.Χ.).



Εικ. 9ε. Γαύδος. Λίθινο βάρος ελαιοπιστηρίου των ιστορικών χρόνων.



Εικ. 9ζ. Κρήτη (Γόρτυνα). Λίθινο βάρος ελαιοπιστηρίου των ιστορικών χρόνων.

να είχε καλλιεργηθεί αρκετά ενωρίτερα, τουλάχιστον στην Κρήτη. Αποτελούσε, πάντως, αντικείμενο εντατικής εκμετάλλευσης ήδη στη στροφή της 2ης χιλιετίας π.Χ.

Μερικοί ερευνητές υπενθυμίζουν τη δυνατότητα (συν)εκμετάλλευσης και των άγριων καρπών της ελιάς και του σταφυλιού για την παραγωγή, μικρών έστω, ποσοτήτων λαδιού, χυμού σταφυλιών και κρασιού, πιθανόν για ειδικές μόνο χρήσεις⁶⁴. Μια συνύπαρξη, ακριβώς, της ‘ελιάς της φύσης’ και της ‘ελιάς του πολιτισμού’, ακόμη και στο δεύτερο ήμισυ της 2ης χιλιετίας, προτείνουν μάλλον κάποιες καταχωρήσεις σε πινακίδες της Γραμμικής Β από την Κνωσό. Σ’ αυτές, τα ιδεογράμματα του ελαιοκάρπου και του λαδιού συνοδεύονται από τα προσδιοριστικά *A* ή *TI*, που μπορεί να παραπέμπουν στους όρους *άγιος* και *τιθασός*⁶⁵.

Στον τομέα, ακριβώς, των αιγαιακών γραφών, το λάδι και το κρασί μοιάζουν να αξιολογούνται σχετικά ισότιμα στις σύγχρονες μελέτες⁶⁶. Το λάδι εξετάζεται ίσως συχνότερα, κυρίως στις διασυνδέσεις του με το εμπόριο, την αρωματοποίηση, το τελετουργικό⁶⁷. Το κρασί, όμως, έχει αποκτήσει την αποκλειστική ειδικό του, τη R. Palmer, η οποία του έχει ήδη αφιερώσει μια σημαντική μονογραφία⁶⁸ και περισσότερες επιμέρους μελέτες.

Επίλογος

Μετά από εκατό και πλέον χρόνια αρχαιολογικών ερευνών για την προϊστορική Κρήτη, οι γνώσεις μας για το μινωικό λάδι και κρασί έχουν μόλις αρχίσει να εμπλουτίζονται ουσιαστικά — στο επίπεδο των διαθέσιμων δεδομένων και, κυρίως, της επιστημονικής μεθοδολογίας αναζήτησης, τεκμηρίωσης και ερμηνείας των δεδομένων αυτών.

Τα κενά και τα ανασπάντητα ερωτήματα παραμένουν πολλά: κρασί ή/και λάδι; Πότε; Ποιοι; Με ποιες πολιτισμικές συνέπειες; Πιστήρια χωρίς αντίστοιχα οργανικά κατάλοιπα, και φυτικά υπολείμματα χωρίς αντίστοιχες βιοτεχνικές εγκαταστάσεις; Διαχωριστές λαδιού, αλλά όχι εργαλεία για τη σύνθλιψη των ελαιοκάρπων; Πιθάρια και αγγεία, αλλά ελάχιστα εργαστηριακά τεκμήρια για το περιεχόμενό τους...

Από την άλλη πλευρά, πρέπει να υπογραμμιστεί η δυναμική σημερινή ανταπόκριση αρκετών ερευνητών του αιγαιακού χώρου σε κάποιο, θα ’λεγε κανείς, ‘κάλε-

δεν εξετάζονταν προσεκτικά στο μικροσκόπιο. Μπορεί εύκολα να φανταστεί κανείς πόσα ανάλογα ανακαφικά δεδομένα για το προϊστορικό Αιγαίο έχουν χαθεί στο παρελθόν.

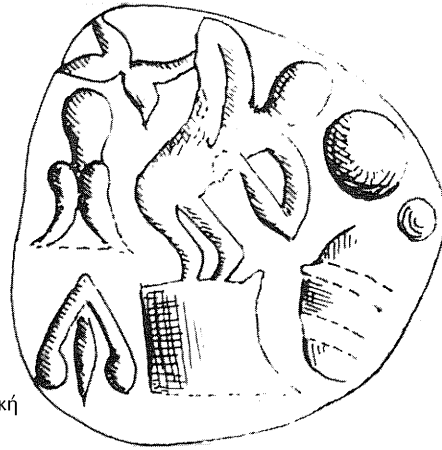
64. Bunimovitz 1987, 11-3.

65. Συζήτηση στο Μπουλώτης 1996, 30, 32.

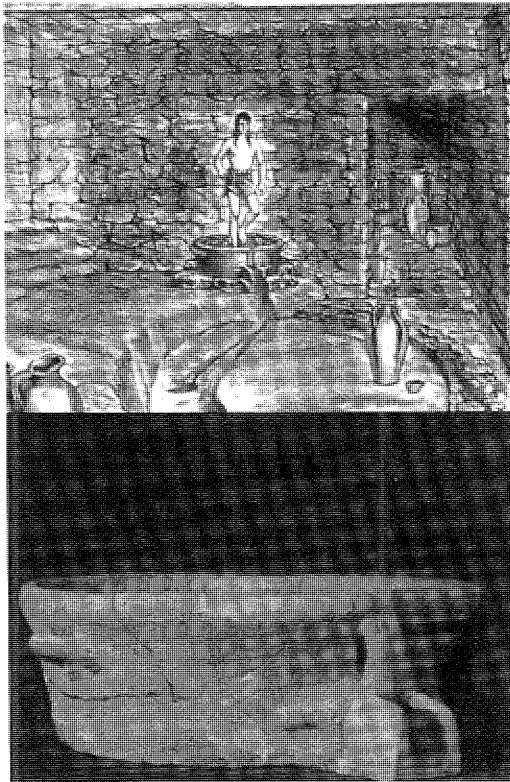
66. Βλ., για παράδειγμα, Melena 1983, 97-102. Stanley 1982.

67. Βλ., για παράδειγμα, Georgiou 1973. Foster 1974. Melena 1983. Shelmerdine 1985. Συζήτηση στα Hamilakis 1996 και Μπουλώτης 1996.

68. Palmer 1994. Μια συνθετική παρουσίαση των επιγραφικών δεδομένων της 2ης χιλιετίας π.Χ. για το κρασί έγινε σχετικά πρόσφατα, στο πλαίσιο του Διεθνούς Συμποσίου με τίτλο «Οίνος παλαιός ηδύποτος: Το κρητικό κρασί από τα προϊστορικά ως τα νεότερα χρόνια», που πραγματοποιήθηκε στα Πεζά της Κρήτης τον Απρίλιο του 1998. Βλ. και Bennett 2002. Palmer 2002. Olivier 2002. Hallager 2002. Τουκιτσιός 2002.



Εικ. 10α. Μάλια.
Σκηνή ληνοβασίας σε παλαιοανακτορική
σφραγίδα.



Εικ. 10β. Φουρνί Αρχανών.
Μινωικός ληνός
και αναπαράσταση της λειτουργίας του.

σμα των καιρών', που εκδηλώνεται με ένα ολοένα και πιο έντονο επιστημονικό και ευρύτερο ενδιαφέρον για το λάδι και το κρασί — ενδιαφέρον που έχει πλέον ενσωματωθεί και στην ελληνική αναπτυξιακή στρατηγική⁶⁹.

Στο πλαίσιο μιας σύγχρονης 'αρχαιολογίας της μεταδιαδικασίας', τείνουμε να ενισχύσουμε, κυρίως από τα τέλη του 20ού αιώνα, την 'κατανοούσα' πλευρά της επιστήμης μας. Με περισσότερο εξελιγμένα εργαλεία, αν και πάντοτε με εξαιρετικά αποσπασματικά δεδομένα, επανεπιχειρούμε την αναζήτηση των περασμένων ανθρώπων και των δράσεών τους⁷⁰ (**εικ. 10α-β**). Ξαναθυμόμαστε, έτσι, ότι το λάδι και το κρασί — οι τεχνικές παραγωγής και οι στρατηγικές κατανάλωσής τους και, ακόμη, οι ποικιλίες και οι ποιότητες, τα χρώματα, οι γεύσεις τους — αποτελούν αναπόσπαστα στοιχεία της 'μακράς' εκείνης μεσογειακής καθημερινότητας — της επιβίωσης, της περσίσεως, της πολυτέλειας — στις υλικές και τις συμβολικές της διαστάσεις.

Κατερίνα Κόπακα

Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
e-mail: kopaka@phl.uoc.gr

69. Μέσα, πράγματι, από ευρωπαϊκά προγράμματα, «Πόλεις» και «Δρόμους του Κρασιού», διεθνείς συναντήσεις για τη Μεσογειακή Διατροφή κ.λπ., τα δύο αυτά προϊόντα βρίσκονται σήμερα στο επίκεντρο εποικοδομητικών συζητήσεων μεταξύ φορέων, ιδρυμάτων και ερευνητών από διαφορετικές ειδικότητες.

70. Βλ., για παράδειγμα, Μυλοποταμιτάκη 1997. Κόπακα 2002. Hallager 2002. Πλάτων 2002.

ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Συντομογραφίες

Ελιά και Λάδι: Δ' Τριήμερο Εργασίας Πολιτιστικού Τεχνολογικού Ιδρύματος ΕΤΒΑ. Αθήνα 1996.

Οίνος παλαιός ηδύποτος: Το κρητικό κρασί από τα προϊστορικά ως τα νεότερα χρόνια. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συμποσίου (Πεξά 1998). Ηράκλειο 2002.

Ακτύπης, Δ. κά. *Στα πολύ παλιά χρόνια: Ιστορία Γ' Δημοτικού*. Αθήνα: ΟΕΔΒ.

Δέφνερ, Μ. 1924. Αρχαίοι αμφορείς εκ της εν Δεκελεία επαύλεως. *ΑΕ* 105-113.

Δροσινού, Π. 2000. Εγκατάσταση ελαιοπιεστήριου στη νήσο Γαύδο των χρόνων της Ρωμαιοκρατίας. Στο: *Creta Romana e Protobizantina. Congresso Internazionale. Scuola Archeologica Italiana in Atene*. Ηράκλειο (υπό έκδοση).

Κόπακα, Κ. 1989-90. Μίνως Καλοκαιρινού, Ανασκαφαί στην Κνωσό. *Παλίμψη-στον* 9/10: 5-69.

Κόπακα, Κ. 1995. Ο Μίνως Καλοκαιρινός και οι πρώτες ανασκαφές στην Κνωσό. Στο: *Πεπραγμένα Ζ' Κρητολογικού Συνεδρίου*. Ρέθυμνο, 501-511.

Κόπακα, Κ. 1997α. Αρχαία αιγαιακά πατητήρια. Στο: *Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαίας Ελληνικής Τεχνολογίας*, 239-248.

Κόπακα, Κ. 1997β. Το αμπέλι και το κρασί στο προϊστορικό Αιγαίο. Στο: *Το χθες, το σήμερα, το αύριο των αμπελοοινοϊκών μας προϊόντων: Συμπόσιο Κρασιού Ένωσης Ελλήνων Χημικών*. Ηράκλειο, 21-44.

Κόπακα, Κ. 2002. Οίνος παλαιός και άνθρωποι: Σκηνές από την καθημερινότητα της μινωικής οινοπαραγωγής. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 25-41.

Κωστάκης, Θ. 1963. Η ελιά και το λάδι στην Τσακωνιά. *Λαογραφία* 11: 367-415.

Λεμπέση, Α. 1969. Ανασκαφή τάφου εις Πόρον Ηρακλείου. *ΠΑΕ*, 195-209.

Λουκόπουλος, Δ. 1938. *Γεωργικά της Ρούμελης*. Αθήνα.

Μαρινάτος, Σ. 1951. Ανασκαφή Βαθυπέτρου Αρχανών (Κρήτης). *ΠΑΕ*, 258-272.

Μοσχόβη, Γ. και Κ. Γιαπιτζόγλου. 2002. Λαξευτά πατητήρια και πιεστήρια στην Κρήτη: Μια τοπογραφική και τυπολογική προσέγγιση. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 169-188.

Μπουλώτης, Χ. 1996. Το λάδι στους μυκηναϊκούς χρόνους. Στο: *Ελιά και Λάδι*, 19-58.

Μυλοποταμιτάκη, Κ. 1997. Κρητικό κρασί, μύθος και ιστορία. Ο απόηχος της ακμής. Στο: *Το χθες, το σήμερα, το αύριο των αμπελοοινοϊκών μας προϊόντων: Συμπόσιο Κρασιού Ένωσης Ελλήνων Χημικών*. Ηράκλειο, 45-61.

Πλάτων, Α. 2002. Τα μινωικά αγγεία και το κρασί. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 5-24.

Πλάτων, Ν. 1960. Ανασκαφαί περιοχής Πραισού: Μινωική αγροικία Προφήτου Ηλία Τουρτούλων. *ΠΑΕ*, 294-300.

Πλάτων, Ν. 1961. Ανασκαφαί Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 216-224.

Πλάτων, Ν. 1962. Ανασκαφαί Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 142-168.

Πλάτων, Ν. 1963. Ανασκαφαί Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 160-188.

- Πλάτων, Ν. 1964. Ανασκαφαί Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 142-167.
- Πλάτων, Ν. 1965. Ανασκαφαί Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 187-224.
- Πλάτων, Ν. 1966. Ανασκαφαί Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 139-171.
- Πλάτων, Ν. 1988. Ανασκαφή Ζάκρου. *ΠΑΕ*, 219-243.
- Σακελλαράκης, Γ. 1977. Ανασκαφή Αρχανών. *ΠΑΕ*, 459-482.
- Σαρπάκη, Α. 1995. Η αρχαιολογική ορατότητα της αμπέλου στην Κρήτη και στον ελληνικό χώρο την προϊστορική εποχή. Στο: *Πεπραγμένα Ζ' Κρητολογικού Συνεδρίου*, 841-861.
- Σαρπάκη, Α. 1999. Η αρχαιοβοτανική μελέτη της Οικίας 'Τζαμπακάς' στο Ρέθυμνο Κρήτης. Στο: Γ. Τζεδάκις και Η. Martlew (επιμ.), *Μινωιτών και Μυκηναίων Γεύσεις*. Αθήνα, 40-41.
- Τσικριτής, Μ. 2002. Αναφορές κρασιού στα αρχεία της Γραμμικής Α. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 105-120.
- Τσιποπούλου, Μ. 1990. Νέα στοιχεία για τη μινωική κατοίκηση της Σητείας. Στο: *Πεπραγμένα Στ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, 305-321.
- Χαμηλάκης, Γ. 2000. Αγροτικές πρακτικές και σχέσεις εξουσίας στην Κρήτη της Εποχής του Χαλκού. Στο: *Πεπραγμένα Η' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, 497-504.
- Χατζησάββας, Σ. 1996. Η τεχνολογία της μετατροπής του ελαιοκάρπου σε ελαιόλαδο κατά την αρχαιότητα στην Κύπρο. Στο: *Ελιά και Λάδι*, 59-69.
- Χριστοδουλάκος, Γ., Γ. Μοσχόβη, Κ. Κόπακα και Π. Δροσινού 2000. Λαξευτά πατητήρια στη Γαύδο. Στο: *Πεπραγμένα Η' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, 557-580.
- Alexiou, S. 1958. Ein Frühminoisches Grab bei Lebena auf Kreta. *AA* 1(4): 2-10.
- Allbaugh, L. G. και G. Soule. 1957. *Η Κρήτη: Υποδειγματική έρευνα 1948-1957*. Αθήνα.
- Allen, H. W. 1961. *A History of Wine: Great Vintage Wines from the Homeric Age to the Present Day*. Λονδίνο.
- Amouretti, M.-C. 1986. *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*. Παρίσι.
- Amouretti, M.-C. και J.-P. Brun (επιμ.). 1993. *La production du vin et de l'huile en Méditerranée (BCH Suppl. 26)*. Παρίσι.
- Amyx, D. A. 1958. The Attic Stelai III. *Hesperia* 27: 163-310.
- André, J. 1958. *Plin l'Ancien, Histoire Naturelle*. Παρίσι.
- Anthon, M. 1961. *Les banalités des Fours et des Moulins en Provence aux XVIIe et XVIIIe Siècles*. Aix-en-Provence.
- Ash, H. B. και E. S. C. B. Gulick. 1927-1941. *Athenaeus, The Deipnosophists*. Cambridge, Mass.
- Ashton, N. 2002. Ancient *patitiria* on the island of Megisti (Kastellorizo) and the reference in Dioscurides Pedanius, *Περί ύλης ιατρικής*, to wine which was called Kretikos (Κρητικός). Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 147-153.
- Baramki, D. C. 1935. Byzantine remains in Palestine: A wine press at Kirbet Jedüt, Near Beit Ummar. *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 4.

- Bennett, E. L. Jr 1958. The Olive Oil Tablets of Pylos: Texts of Inscriptions, found 1955. *Minos* Suppl. 2.
- Bennett, E. 2002. What Must we Know about Minoan and Mycenaean Wine? Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 77-85.
- Bésançon, J. 1957. *L'homme et le Nil*. Παρίσι.
- Billard, R. 1913. *La vigne dans l'Antiquité*. Λυών.
- Blitzer, H. 1993. Olive Cultivation and Oil Production in Minoan Crete. Στο: *Amouretti και Brun (επιμ.)* 1993, 164-175.
- Bloch, M. 1935. Avènement et conquête du moulin à eau. *AnnEcSoc* 36: 538-563.
- Bosanquet, R. C. 1901-1902. Excavations at Praesos I. *BSA* 8: 23-270.
- Bosanquet, R. C. 1902-1903. Excavations at Palaikastro II. *BSA* 9: 274-387.
- Bottema, S. 1980. Palynological investigations on Crete. *Review of Palaeobotany and Palynology* 31: 193-217.
- Bottéro, J. 1995. Le Vin dans une Civilisation de la Bière: La Mésopotamie. Στο: O. Murray και M. Tecusan (επιμ.), *In Vino Veritas*, 21-34.
- Boyd-Hawes, H. κ.ά. 1908. Gournia, Vassiliki and other Prehistoric Sites on the Isthmus of Hierapetra, Crete: Excavations 1901, 1903, 1904. Philadelphia.
- Bunimovitz, S. 1987. Minoan-Mycenaean Olive Oil Production and Trade: A Review of Current Research. Στο: M. Heltzer και D. Eitam (επιμ.), *Olive Oil in Antiquity*. Haifa, 11-15.
- Brun, J.-P. 2003. Le vin et l'huile dans la Méditerranée antique: Viticulture, oléiculture et procédés de fabrication. Παρίσι.
- Camps-Fabrer, H. 1953. *L'olivier et l'huile dans l'Afrique romaine*. Αλγέρι.
- Chadwick, J. 1966. The Olive Oil Tablets of Knossos. Στο: L. R. Palmer και J. Chadwick (επιμ.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, 26-32.
- Chadwick, J. 1968. Mycenaean Wine and the Etymology of *γλυκός*. *Minos*, N.S. 9: 192-197.
- Chapouthier, F. 1941. La vaisselle commune et la vie de tous les jours à l'époque minoenne. *REA* 43: 5-14.
- Christodoulou, D. 1958. The evolution of the Rural Land Use Pattern in Cyprus. *World Land Use Survey Monograph* 2.
- Clerget, M. 1926. La géographie de l'olivier en Méditerranée. *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte* 14: 1-16.
- Creswell, R. 1965. Un pressoir à olives au Liban. *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, 33-63.
- Dalman, A. G. 1935. *Arbeit und Sitte in Palästina*, 4. *Öl und Wein*. Gutersloth.
- Davies, N. de G. 1917. *The Tomb of Nakht at Thebes*. Νέα Υόρκη.
- Davies, N. de G. 1927. *Two Ramesside Tombs at Thebes*. Νέα Υόρκη.
- Dawkins, R. M. 1902-1903. Notes from Karpathos. *BSA* 9: 196-197.
- Desroches-Noblecourt, C. 1954. La cueillette du raisin dans la tombe d'une musicienne de Neith à Saïs. *Arts Asiatiques* 1: 40-60.
- De Vaux, R. 1951. La troisième campagne de fouilles à Tel el Farah, près de Naplouse. *Révue Biblique* 58.

- Dikaios, P. 1977. *Enkomi, Excavations 1948-1958*. Mainz.
- Dion, R. 1959. *Histoire de la vigne et du vin en France, des origines au XIXe siècle*. Παρίσι.
- Dotham, M. 1956. The Excavations at Nabariyah: Preliminary Report Seasons 1954-55. *Israel Exploration Journal* 6: 101-126.
- Drachmann, A. G. 1932. *Ancient Oil Mills and Presses*. Κοπεγχάγη.
- Dubois, C. 1925. L'olivier et l'huile d'olive dans l'ancienne Égypte. I. Époque pharaonique. II. Époque des Ptolémées. *RPh* (2e série) 49: 60-83.
- Dubois, C. 1927. L'olivier et l'huile d'olive dans l'ancienne Égypte. III. Époque romaine. *RPh* (3e série) 1: 7-49.
- Duell, R. 1938. *The Mastaba of Mereruka II*.
- Du Plat, T. 1957. *Myrtou-Pighades*. Οξφόρδη.
- Eitam, D. 1993. 'Between the [olives] rows, oil will be produced, presses will be trod...' (*Job* 24, 11). Στο: Amouretti και Brun (επιμ.) 1993, 65-90.
- Evans, A. J. 1909. *Scripta Minoa*, 1. Οξφόρδη.
- Evans, A. J. 1921-1945. *The Palace of Minos at Knossos*. 4 τόμοι. Λονδίνο.
- Eyraud, J.-M. 1960. *Vin et Santé: Vertus hygiéniques et thérapeutiques du vin*. Soissons.
- Farrington, B. 1961. *Greek Science*. Λονδίνο.
- Flinders Petrie, W. M. 1923. *Social Life in Ancient Egypt*. Βρυξέλλες.
- Forbes, R. J. 1955-1965. *Studies in Ancient Technology*. 9 τόμοι. Leiden.
- Fosdter, E. H. και Heffner (μτφ.). 1941-1965. *Columella, On Agriculture*. Cambridge.
- Foster, E. D. H. 1974. *The Manufacture and Trade of Mycenaean Perfumed Oil*. Ph.D. Thesis. Duke University.
- Fouqué, M. F. 1879. *Santorin et ses éruptions*. Παρίσι.
- Fowler, R. (επιμ.). 1984. *Edward Lear: The Cretan Journal*. Essex.
- Frankel, R. 1984. *The History of the Processing of Wine and Oil in Galilee in the Period of the Bible, the Mishna and the Talmud*. Tel Aviv.
- Georgiou, H. 1973. Aromatics in Antiquity and in Minoan Crete. *Κρητ.Χρον* 25(2): 441-456.
- Godart, L. 1968. Les quantités d'huile de la série Fh de Cnossos. Στο: *Atti e Memorie del Congresso Internazionale di Micenologia*. Ρώμη, 598-610.
- Godart, L. 1969: La série Fh de Cnossos. *SMEA* 8: 39-65.
- Gow, A. S. F. (επιμ.). 1952. *Theocritus*. Cambridge.
- Grace, V. R. 1947. Wine jars (Illustrated). *The Classical Journal* 42: 443-452.
- Grace, V. R. 1956. The Canaanite Jar. Στο: S. S. Weinberg (επιμ.), *The Aegean and the Near East: Studies presented to Hetty Goldmann*. Νέα Υόρκη.
- Güterbock, H. G. 1968. Oil Plants in Hittite Anatolia. *Journal of the American Oriental Society* 88: 66-71.
- Hadjisavvas, S. 1992. Olive Oil Processing in Cyprus from the Bronze Age to the Byzantine Period. *SIMA* 99.
- Haelbeck, H. 1960. The palaeobotany of the Near East and Europe. Στο: R. J. Braidwood και B. Howe (επιμ.), *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan*. Σικάγο.

- Hallager, E. 2002. Wine and pithoi: written and archaeological evidence. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 61-68.
- Hamilakis, Y. 1996. Wine, Oil and the Dialectics of Power in Bronze Age Crete: A Review of the Evidence. *Oxford Journal of Archaeology* 15: 1-32.
- Hansen, J. 2002. Botanical evidence for wine in Prehistoric Crete. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 55-60.
- Heltzer, M. και D. Eitam (επιμ.). 1987. *Olive Oil in Antiquity*. Haifa.
- Hogarth, D. G. 1900-1901. Excavations at Zakro, Crete. *BSA* 7: 121-149.
- Kopaka, K. 1984. *Aménagements intérieurs des habitations et activités domestiques en Crète et à Théra à l'Âge du Bronze*. Thèse de Doctorat. Université de Paris I.
- Kopaka, K. και L. Platon. 1993. Ληνοί Μινωικοί: Installations minoennes de traitement des produits liquides. *BCH* 117: 35-101.
- Lambrou-Phillipson και C. J. Phillipson. 2002. The Use of Resins in Ancient Wines. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 69-74.
- Leroi-Gourhan, A. 1943. *L'homme et la matière*. Παρίσι.
- Leroi-Gourhan, A. 1945. *Milieu et techniques*. Παρίσι.
- Leroi-Gourhan, A. 1964-1965. *Le Geste et la Parole*. 2 τόμοι. Παρίσι.
- Logothetis, B. C. 1961. *Les vignes sauvages (Vitis vinifera L ssp sylvestris Gmel) en tant que matériel primitif viticole en Grèce*. Θεσσαλονίκη.
- Lucas, A. και J. Harris. ²1934. *Ancient Egyptian Materials and Industries*. Λονδίνο.
- Lutz, H. F. 1922. *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*. Λειψία.
- MacGillivray, J. A., L. H. Sackett κ.ά. 1987. Excavations at Palaikastro 1986. *BSA* 82: 135-154.
- MacGillivray, J. A., L. H. Sackett κ.ά. 1992. Excavations at Palaikastro 1991, *BSA* 87, 121-152.
- McGovern, P. E., Fleming και S. Katz (επιμ.). 1995. *The Origins and Ancient History of Wine*. Νέα Υόρκη.
- Matz, F. 1951. *Forschungen auf Kreta, 1942*. Βερολίνο.
- Melena, J. L. 1983. Olive Oil and Other Sorts of Oil in the Mycenaean Tablets. *Minos* 18: 79-123.
- Möbius, M. 1933. Pflanzenbilder der minoischen Kunst in botanischer Betrachtung. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 48: 5-39.
- Montet, P. 1913. La fabrication du vin dans les tombeaux antérieurs au Nouvel Empire. *Recueil de Travaux* 35: 117-124.
- Montet, P. 1925. *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*. Παρίσι.
- Montet, P. 1946. *La vie quotidienne en Égypte au temps de Ramsès*. Παρίσι.
- Moody, J. 1987. *The Environmental and Cultural Prehistory of the Khania Region of West Crete*. Ph.D. Dissertation. University of Minnesota.
- Netolitzky, F. 1936. Pflanzliche Nahrungsmittel und Holzer aus dem prähistorischen Kreta und Kephallonia. *Buletinu Facultati di Stinte din Cernauti* 8: 172-178.
- Olivier, J.-P. 2002. Les signes pour le VIN et la VIGNE dans les écritures minoennes

- (hiéroglyphique, linéaire A et linéaire B). Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 87-93.
- Palmer, L. R. 1963. *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Οξφόρδη.
- Palmer, R. 1994. Wine in the Mycenaean Palace Economy. *Aegaeum* 10.
- Palmer, R. 2002. Wine in Bronze Age Crete: the Textual Evidence. Στο: *Οίνος παλαιός ηδύποτος*, 95-104.
- Pappas, N. G. 1994. *Castellorizo: An illustrated history of the island and its conquerors*.
- Parain, C. 1960. Typologie des pressoirs préindustriels et aires de diffusion des types successifs en Europe occidentale. Στο: *6e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Éthnologiques*. Παρίσι [και στο: Parain 1979, κεφ. 9].
- Parain, C. 1979. *Outils, Ethnies et Développement historique*. Παρίσι.
- Paton, W. και J. L. Myres. 1898. On some Karian and Hellenic oil presses. *JHS* 17: 209-217.
- Popham, M. κ.ά. 1984. *The Minoan Unexplored Mansion at Knossos* (BSA Suppl. 17).
- Raulin, V. 1869. *Description physique de l'île de Crète*. 2 τόμοι. Παρίσι.
- Renfrew, J. M. 1972. The Plant Remains. Στο: Warren 1972, Appendix V.
- Renfrew, C. 1972. *The Emergence of Civilisation: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B.C.* Λονδίνο.
- Robinson, D. M. και J.W. Graham (επιμ.). 1938. *Excavation at Olynthus, VIII. The Hellenic House*. Baltimore.
- Rodinson, M. 1950. *Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine*.
- Rondeau, A. 1963. La vigne en Corse. *Corse Historique*.
- Runnels, C. N. και J. Hansen. 1986. The Olive in the Prehistoric Aegean: the Evidence for Domestication in the Early Bronze Age. *Oxford Journal of Archaeology* 5(3): 299-308.
- Sackett, L. H. και M. Popham. 1970. Excavations at Palaikastro VII. *BSA* 65: 203-242.
- Savignoni, L. 1904. Scavi e Scoperte nelle Necropoli di Festos. *MonAnt* 14.
- Seltman, C. 1957. *Wine in the Ancient World*. Λονδίνο.
- Shaw, J. 1978. Excavations at Kommos (Crete) during 1977. *Hesperia* 47: 111-164.
- Shaw, J. 1982. Excavations at Kommos (Crete) during 1981. *Hesperia* 51: 164-195.
- Shaw, J. 1986. Excavations at Kommos (Crete) during 1984-1985. *Hesperia* 55: 219-269.
- Shelmerdine, C. W. 1985. The Perfume Industry at Mycenaean Pylos (SIMA p.b. 34). Göteborg.
- Singer, C., E. J. Holmyard και A.R. Hall. 1954-1956. *A History of Technology*. 2 τόμοι. Οξφόρδη.
- Stanley, P. 1982. KN Vc 160 and Mycenaean Wine. *AJA* 86: 577-578.
- Sundall, J. 1944. Über Schiff- und Baumkult in den Haghia Triada Urkunden. *Acta Academiae Aboensis, Hum.* 14(10): 1-15.
- Turnball, G. H. 1950. *Fruit of the Vine: As Seen by Many Witnesses of All Times*. Baltimore.
- Ventris, M. και J. Chadwick. 1956. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge.
- Vickery, M. 1936. *Food in Early Greece*. Illinois.
- Warren, P. 1972. *Myrtos: An Early Bronze Age Settlement in Crete*. Οξφόρδη.

Warren, P. 1981. Knossos and its Foreign Relations in the Early Bronze Age. Στο: *Πεπραγμένα Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, 628-637.

Wright, J. W. 1995. Empty Cups and Empty Jugs: The Social Role of Wine in Minoan and Mycenaean Societies. Στο: McGovern, Fleming και Katz (επιμ.) 1995, 287-309.

A Short Review of the Research on Oil and Wine in Bronze Age Crete

KATERINA KOPAKA

This paper briefly traces the main lines of the investigation on oil and wine in Bronze Age Crete, and places it within the wider framework of the related history of technology in the Eastern Mediterranean. An effort is made to co-examine archaeological, palaeoethnobotanic and epigraphic information on these two products, through available bibliographic references on three periods of archaeological excavation and research activity: the end of the 19th and the beginning of the 20th century, as well as the decades 1920-60, then 1970-90.

Αρχιτεκτονική αποκατάσταση των τάφων Ι και ΙΙ του Βόρειου Νεκροταφείου των προϊστορικών Γουρνιών στην Κρήτη*

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΑΒΟΥΡΑΝΑΚΗΣ

«Ω.Ι.»

Εισαγωγή

Το λεγόμενο «Βόρειο Νεκροταφείο» των Γουρνιών αποτελεί ένα από τα καλύτερα σωζόμενα και πλήρως δημοσιευμένα προϊστορικά νεκροταφεία στην ανατολική Κρήτη. Οι τάφοι Ι και ΙΙ αποτελούν το γνωστότερο σύμπλεγμα κτισμάτων της θέσης. Η χρήση τους ανάγεται στην MM¹ περίοδο. Εδώ επιχειρείται για πρώτη φορά μία πλήρης αρχι-

* Το παρόν κείμενο εκπονήθηκε στο πλαίσιο μεταδιδακτορικού ερευνητικού προγράμματος με τίτλο «Τοπογραφία και Αρχιτεκτονική στη Μινωική Κρήτη». Η έρευνα διεξάγεται στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών υπό την επιστημονική εποπτεία της Ε. Μαντζουράνη, αναπλ. καθηγήτριας Προϊστορικής Αρχαιολογίας. Ο Γ. Βαβουρανάκης είναι ο κύριος ερευνητής του προγράμματος, στο οποίο συμμετέχει και ο Χ. Κανελλόπουλος, ο οποίος έχει εκπονήσει τις φωτορεαλιστικές αρχιτεκτονικές αποκαταστάσεις. Η έρευνα χρηματοδοτείται από την Ευρωπαϊκή Ένωση, μέσω του προγράμματος ENTER 2001 της Γενικής Γραμματείας Έρευνας και Τεχνολογίας του Υπουργείου Ανάπτυξης, στο πλαίσιο του Επιχειρησιακού Προγράμματος Έρευνας και Τεχνολογίας ΕΠΑν, Μέτρο 8.3. Βάση της έρευνας αυτής αποτέλεσε η διδακτορική διατριβή του Γ. Βαβουρανάκη, με τίτλο *Funerary landscapes east of Lasithi, Crete, in the Bronze Age*, η οποία εκπονήθηκε στο Τμήμα Αρχαιολογίας και Προϊστορίας του Πανεπιστημίου του Sheffield, με επίτη τον Prof. K. Branigan, σύμβουλο τον Prof. J. Barrett και εξεταστές τους Dr. P. Day και Prof. C. Mee. Για τη διδακτορική του έρευνα ο Γ. Βαβουρανάκης υπήρξε υπότροφος του Ιδρύματος «Π. & Ε. Μιχαηλή» για το ακαδημαϊκό έτος 2000-2001, αλλά και της Ελληνικής Αρχαιολογικής Επιτροπής του Ηνωμένου Βασιλείου και της κυρίας Μ. Egon για τα ακαδημαϊκά έτη 1998-2000. Τις απόψεις και το κείμενο σχολίασαν οι Χ. Κανελλόπουλος, Ε. Μαντζουράνη, Χρ. Μπουλάτης. Γλωσσικά επιμελήθηκε το κείμενο η Μ. Χονδρογιάννη. Ο Γ. Βαβουρανάκης ευχαριστεί όλους τους προαναφερθέντες για τη συμβολή τους στην έρευνά του, αν και η ευθύνη του κειμένου βαρύνει αποκλειστικά τον ίδιο.

1. Χρησιμοποιούνται οι ακόλουθες συντομογραφίες ως προς τη σχετική χρονολόγηση στη Μινωική αρχαιολογία: ΝΑ: Νεολιθική περίοδος, ΠΜ: Πρωτομινωική περίοδος, ΜΜ: Μεσομινωική περίοδος, ΥΜ: Υστερομινωική περίοδος. Για την αντιστοιχία των περιόδων και υποπεριόδων στις οποίες υποδιαιρούνται με την ευρέως αποδεκτή απόλυτη χρονολόγηση βλ. Cadogan 1992.

τεκτονική αποκατάσταση των δύο τάφων ώστε να αποτιμηθούν κριτικά οι υπάρχουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Η προτεινόμενη αποκατάσταση βασίζεται στη δημοσιευμένη εκτενή μελέτη τους², καθώς και νέα επιτόπια και βιβλιογραφική έρευνα. Οι φωτορεαλιστικές αποκαταστάσεις, που συνοδεύουν το παρόν κείμενο, αποτελούν αποτελέσματα της παραπάνω συνδυασμένης μελέτης και αναπλάθουν, όχι μόνο τη μορφή των μνημείων, αλλά και του άμεσου τοπογραφικού τους περιβάλλοντος.

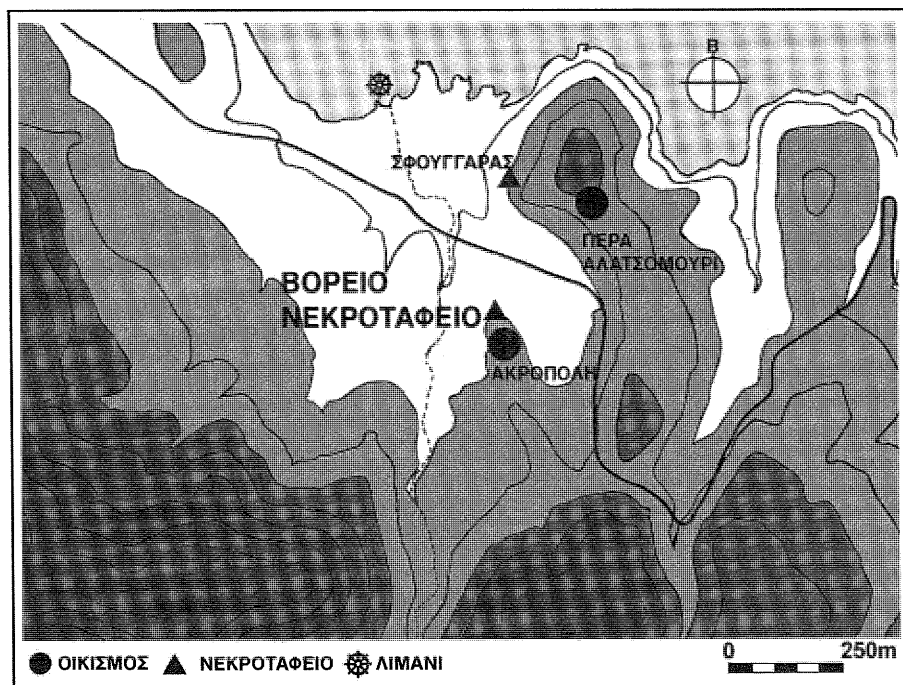
Η ανάπλαση αυτή έχει στόχους σε διάφορα επίπεδα. Καταρχήν στοχεύει να παραγάγει αποκαταστάσεις οι οποίες προσεγγίζουν πιστότερα την πιθανή αρχική εικόνα των τάφων αυτών, μέσα από την αναθεώρηση κάποιων επιμέρους μορφολογικών στοιχείων της υπάρχουσας αποκατάστασης, τα οποία τοποθετήθηκαν κατ' ερμηνεία της εικονογραφίας των μινωικών αρχιτεκτονημάτων. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αναθεωρείται το «όραμα» του κύριου μελετητή των τάφων I και II, δηλαδή η αποκατάστασή τους ως οικιόμορφων τάφων, δηλαδή ταφικών αντιγράφων σύγχρονων MM οικιών. Έχει θεωρηθεί ότι πίσω από την πρακτική οικοδόμησης οικιόμορφων τάφων βρίσκεται μία ελίτ, δηλαδή μία κοινωνική ομάδα που συγκέντρωνε στα χέρια της την εξουσία στα MM Γουρνιά. Με τις νέες αποκαταστάσεις είναι δυνατόν να αναθεωρηθεί η παραπάνω σχέση μεταξύ ταφικής αρχιτεκτονικής και κοινωνικής δομής.

Η σχέση της αποκατάστασης της εικόνας της αρχιτεκτονικής με την αποκατάσταση της εικόνας της κοινωνίας παραπέμπει στο τρίτο επίπεδο στόχων, αυτό του προβληματισμού επάνω στο θέμα της σημασίας και τρόπου χρήσης των αποκαταστάσεων, ιδίως όσων παράγονται με ηλεκτρονικά πολυμέσα. Η ρεαλιστικότητα των πολυμεσιών αποκαταστάσεων αμβλύνει την κριτική ικανότητα του θεατή ως προς το ερμηνευτικό υπόβαθρο των εικόνων αυτών. Οι αποκαταστάσεις του Βόρειου Νεκροταφείου των Γουρνιών προσφέρονται σε διάφορες εναλλακτικές εκδοχές, για να διατηρούν την κριτική εγρήγορση μέσα από τη σύγκριση μεταξύ των εκδοχών αυτών.

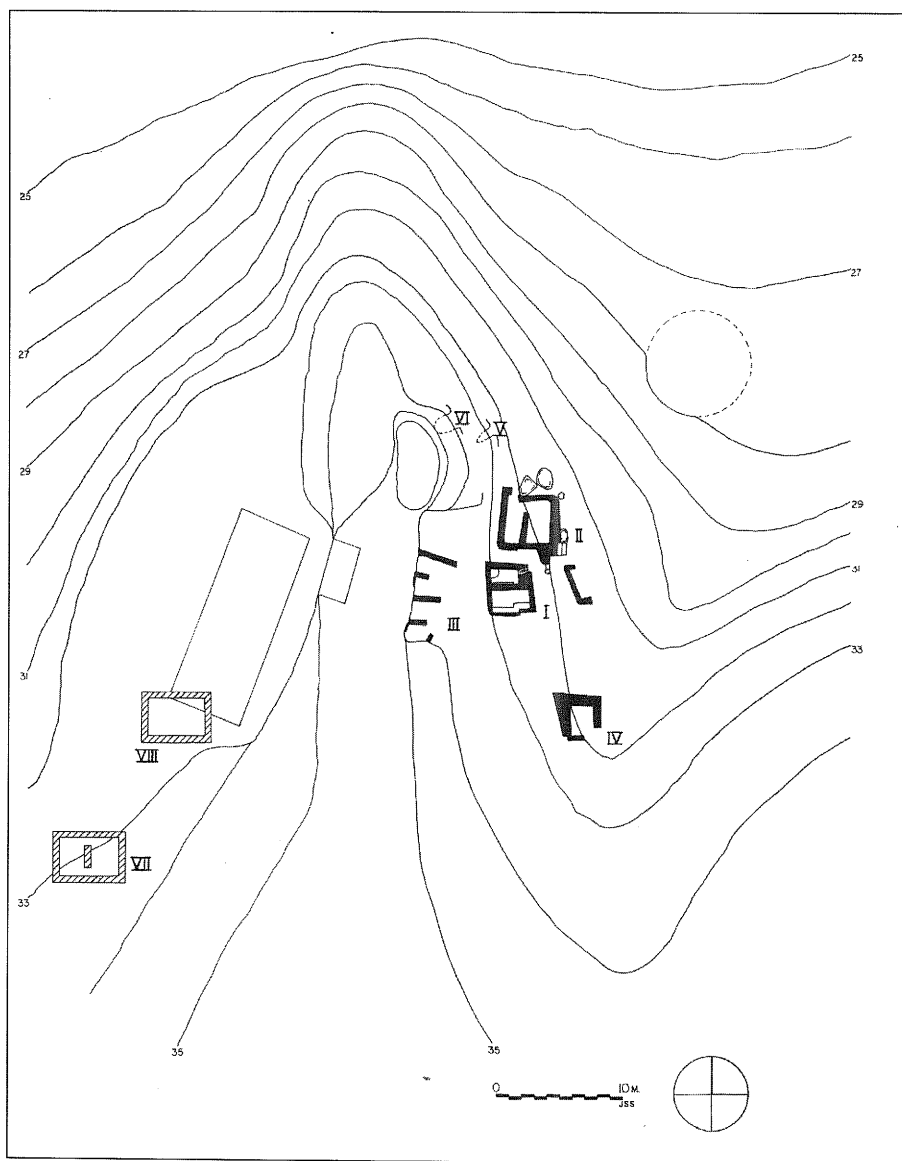
I. Σκαρίφημα της τοπογραφίας και των αρχαιολογικών καταλοίπων της Εποχής του Χαλκού στα Γουρνιά

Η περιοχή των Γουρνιών (εικ. 1) είναι μία επιμήκης, παράκτια, πεδινή και καλλιεργήσιμη ζώνη. Το χώμα περιέχει σε σημαντικό βαθμό μαργαίκο ασβεστόλιθο, ο οποίος καθιστά το χώμα ικανό να κατακρατά νερό και άρα ιδανικό για ξερικές καλλιέργειες. Τα Γουρνιά υδρεύονταν από ένα ποτάμι, που σήμερα είναι ξερό, και, άρα, η γεωργική εκμετάλλευση της περιοχής θα διασφάλιζε την επιβίωση μίας περιορισμένης σε αριθμό κοινότητας, όχι όμως απαραίτητα την εκτεταμένη κοινότητα του σχεδόν αστικών διαστάσεων οικισμού της Ύστερης Εποχής του Χαλκού. Ο τελευταίος θα πρέπει να επιβίωνε είτε λόγω της γεωργικής εκμετάλλευσης του γειτονικού εύφορου Ισθμού της Ιε-

2. Soles 1992, 2-28.



Εικ. 1. Χάρτης της Κρήτης με όλες τις θέσεις που αναφέρονται στο κείμενο και έμφαση στην τοπογραφία των Γουρνιών.



Εικ. 2. Κάτοψη του Βόρειου Νεκροταφείου των Γουρνιών.
(Soles 1992, Plan 2).



Εικ. 3. Άποψη της ανατολικής κλιτύς του Βόρειου Νεκροταφείου των Γουρνιών σήμερα. Λήψη από ανατολικά. Στο βάθος το έξαρμα του φυσικού βράχου και τα λείψανα του ΠΜ II τάφου III. Σε πρώτο πλάνο οι ΜΜ τάφοι I, II και IV.

ράπετρας, είτε μέσα από βιοτεχνικές και εμπορικές δραστηριότητες. Μάλιστα κατάλοιπα προϊστορικών τοίχων, που σήμερα βρίσκονται κάτω από τη θάλασσα³, μαρτυρούν την ύπαρξη εγκαταστάσεων ελλιμενισμού κατά την Εποχή του Χαλκού. Δύο λόφοι κυριαρχούν τοπογραφικά στην περιοχή: η Ακρόπολη, όπου εντοπίζεται το κέντρο του κύριου οικισμού της Εποχής του Χαλκού, και το Πέρα Αλατσομούρι, που ενδεχομένως αποτελούσε σημείο προσανατολισμού για όποιον έπλεε από δυτικά, ακολουθώντας τα ετήσια θαλάσσια ρεύματα⁴. Η πρωιμότερη ανθρώπινη παρουσία τοποθετείται χρονολογικά στη ΝΑ περίοδο. Η ΠΜ II είναι γνωστή από αποθέσεις τεχνέργων στη δυτική κλιτύ του λόφου της Ακρόπολης, πιθανότατα τα κατάλοιπα από ένα περιορισμένο οικισμό⁵, πιθανότατα ανάλογο με τους οικισμούς στις θέσεις Μύρτος – Φούρνου Κορυφή και Βασιλική⁶. Ο οικισμός στην Ακρόπολη επιβίωσε μέχρι το τέλος της Εποχής του Χαλκού. Η μεγαλύτερη περίοδος ακμής του υπήρξε η ΜΜ III – ΥΜ I, όταν εξελίχθηκε σε εκτεταμένο αστικό κέντρο, με οργανωμένο δίκτυο δρόμων και ανάκτορο στην κορυφή του λόφου και πληθυσμό περίπου 400-1.200 ατόμων για την ανεσκαμμένη περιοχή και πιθανώς έως και 3.000 ατόμων συνολικά⁷.

Στην περιοχή των Γουρνιών έχουν εντοπισθεί τουλάχιστον δύο νεκροταφεία, το λεγόμενο Βόρειο Νεκροταφείο⁸ και ο Σφουγγαράς⁹. Το Βόρειο Νεκροταφείο (εικ.

3. Watrous και Blitzer 1999.

4. Agourides 1997.

5. Soles 1979.

6. Warren 1972, Ζώης 1976.

7. Soles 1991, 74. Watrous και Blitzer 1999.

8. Boyd 1904, 42. Boyd 1905, 182-8. Boyd-Hawes κ.ά. 1908, 20, 40, 56. Soles 1992, 1-40.

9. Boyd 1905, 180-3. Hall 1912, 41-73. Soles 1992, 1-3.

2 και εικ. 3), όπως φαίνεται και από το όνομά του, βρίσκεται σε ένα έξαρμα της βόρειας κλιτύς του λόφου της Ακρόπολης. Η ανασκαφική δραστηριότητα έχει φέρει στο φως οκτώ τάφους. Οι προαιμότεροι είναι ΠΜ II. Αυτοί είναι οι βραχοσκεπές V και VI και ο κτιστός τάφος I. Στην ΠΜ III και MM I οι τρεις αυτοί τάφοι εγκαταλείπονται. Τη θέση τους παίρνουν τουλάχιστον πέντε κτιστοί τάφοι. Σήμερα σώζονται μόνοι οι τάφοι I, II και IV, στην ανατολική πλευρά του εξάρματος. Οι κτιστοί τάφοι VII και VIII στη δυτική πλευρά του εξάρματος δεν είναι ορατοί σήμερα. Ο Σφουγγαράς, το δεύτερο νεκροταφείο, εκτείνεται στη δυτική και νότια κλιτύ του λόφου Πέρα Αλατσομούρι. Χρησιμοποιήθηκε αδιάλειπτα από την ΠΜ II έως την ΥΜ I. Οι ταφές γίνονταν αρχικά σε δύο βραχοσκεπές και σε απλούς λάκκους στο έδαφος. Κατά την ΠΜ III οι βραχοσκεπές εγκαταλείπονται, ενώ στη MM I εισάγεται η ταφική πρακτική της τοποθέτησης του νεκρού σε πίθο ή πλήλινη λάρανακα.

II. Οι τάφοι I και II: Τα αρχαιολογικά δεδομένα¹⁰

Οι τάφοι I και II χτίστηκαν στο μέσον του κυρίως πλατώματος του Βόρειου Νεκροταφείου. Μαζί με τον τάφο IV δημιουργούν μία συστάδα, ενώ μάλλον υπήρχαν και άλλοι τάφοι γύρω τους. Ο τάφος I αποτελείται από ένα ορθογώνιο όρυγμα, διαστάσεων 3,92 μ. × 3,72 μ., το οποίο έχει επενδυθεί με τοίχους σε όλες του τις πλευρές. Οι τοίχοι είναι χτισμένοι με μονή σειρά λίθων εντός του ορύγματος, αλλά συνεχίζουν και πάνω από το χείλος του, αυτή τη φορά με διπλή σειρά λίθων. Ο ανατολικός τοίχος σώζεται κατά τρεις σειρές ψηλότερα από το δυτικό. Η διαφορά αυτή εξομαλύνει τη φυσική κλίση του εδάφους από Δ προς Α και δημιουργεί μία ευθεία πιθανώς για την έδραση της ανωδομής. Το βόρειο τμήμα του ανατολικού τοίχου δημιουργεί οδόντωση που διευκολύνει το πέρασμα μεταξύ των τάφων I και II. Τέλος στο ανατολικό τμήμα της νότιας πλευράς το όρυγμα παρουσιάζει μία εσοχή διότι ο φυσικός βράχος δεν έχει εκσκαφεί.

Το πλάτος των τοίχων ποικίλλει από 0,44 μ. έως 0,54 μ., ενώ το βόρειο τμήμα του ανατολικού τοίχου είναι 0,72 μ. πλατύ, διότι στο σημείο αυτό έχει προστεθεί ένας ακόμη τοίχος, ο οποίος δε συμπλέκεται ούτε με τους υπόλοιπους εξωτερικούς τοίχους, ούτε με ένα εσωτερικό εγκάρσιο τοίχο. Αυτός ο εγκάρσιος τοίχος έχει πλάτος 0,43-0,46 μ., και διεύθυνση Α-Δ. Χωρίζει τον τάφο σε δύο δωμάτια. Το βόρειο δωμάτιο είναι εσωτερικά ορθογώνιο, ενώ το νότιο, λόγω της εσοχής του ορύγματος έχει σχήμα «Γ». Το δάπεδο και στα δύο δωμάτια είναι ο φυσικός βράχος. Στο νότιο τοίχο του νότιου δωματίου υπάρχει χτιστό θρανίο, το οποίο στην ανατολική πλευρά έσωξε κατά τον καθαρισμό του 1971 ίχνη κονιάματος¹¹. Στη βορειοδυτική γωνία του βόρειου δωματίου είχε ανοιχθεί ακανόνιστη κοιλότητα με βάθος περίπου 0,75 μ.

Ο τάφος II βρίσκεται στα βόρεια του τάφου I. Τους δύο τάφους χωρίζει διάδρο-

10. Soles 1992, 2-28.

11. Soles 1992, 7.

μος πλάτους 1,02-1,26 μ. Ο τάφος II έχει σχήμα περίπου ορθογώνιο με πλευρά 5 μ. Οι εξωτερικοί τοίχοι έχουν πάχος 0,40-0,68 μ. με εξαίρεση τον ανατολικό που είναι κατά πολύ παχύτερος, δηλαδή 0,70-1,09 μ. Όπως και στον τάφο I, έτσι και εδώ τα σωζόμενα λείψανα δημιουργούν μία σχετικά επίπεδη επιφάνεια και άρα αποτελούν κρηπίδα ανωδομής. Ο βόρειος τοίχος δεν είναι εντελώς παράλληλος προς το νότιο, εξαιτίας δύο ογκολίθων στην εξωτερική του πλευρά. Ογκολίθοι έχουν χρησιμοποιηθεί επίσης στην νοτιοδυτική και στη βορειοανατολική γωνία για μεγαλύτερη συνοχή των τοίχων. Η νοτιοδυτική γωνία δεν είναι ορθή αλλά καμπυλόγραμμη, πιθανώς για να επιτρέψει ανετότερη πρόσβαση στον τάφο II μέσω του διαδρόμου που σχηματίζεται με τον τάφο I. Ο ανατολικός τοίχος είναι εξωτερικά ενισχυμένος με κάποιους ογκολίθους.

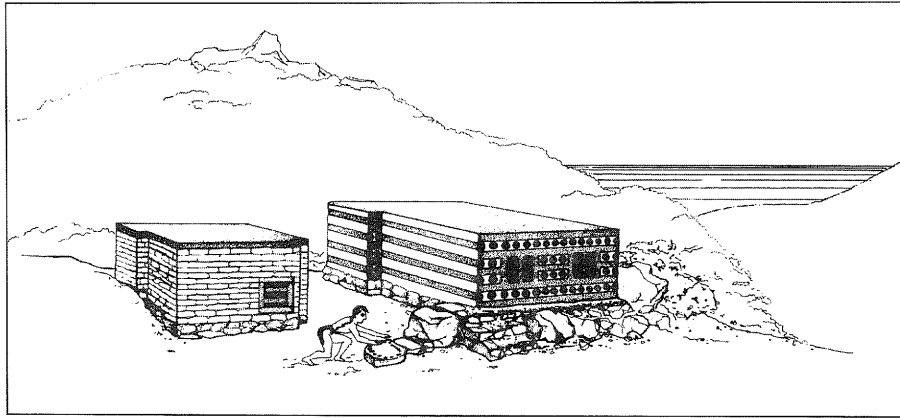
Στο νότιο τοίχο διακρίνεται μία οδόντωση. Αυτή αντιστοιχεί στο σημείο όπου έχει χτιστεί ένας εγκάρσιος διαχωριστικός τοίχος, ο οποίος ορίζει δύο δωμάτια μέσα στον τάφο II. Η οδόντωση μοιάζει σαν να τονίζει εξωτερικά το εσωτερικό διαχωριστικό. Ο τάφος II ήταν προσβάσιμος μέσω ανοίγματος 0,50 μ. περίπου, στη βορειοδυτική γωνία. Εσωτερικά στον τάφο δε διακρίνονται κατασκευές. Το δάπεδό του ενδεχομένως ήταν ψηλότερα από τον ανώμαλο και επικλινή φυσικό βράχο. Πιθανώς αποτελούνταν από πατημένη γη. Εξωτερικά του τάφου υπάρχουν δύο σημαντικές κατασκευές. Στη νότια απόληξη του ανατολικού τοίχου υπάρχουν τρεις αναβαθμοί πλάτους 1 μ. περίπου οι οποίοι οδηγούν από το επίπεδο του εδάφους προς τον τοίχο. Στην άλλη πλευρά της νοτιοανατολικής γωνίας υπάρχουν δύο ογκολίθοι συνδεδεμένοι με πηλοκονίαμα και μικρούς αργούς λίθους, οι οποίοι σχηματίζουν μία μικρή πλατφόρμα. Στη νότια απόληξη της πλατφόρμας έχει τοποθετηθεί ένας κέντρος. Οι δύο κατασκευές της νοτιοανατολικής γωνίας φαίνεται πως σχημάτιζαν ένα μικρό κέντρο τελετουργικής δραστηριότητας στο Βόρειο Νεκροταφείο. Και οι δύο τάφοι είναι δυνατόν να χρονολογηθούν βάσει των κινητών ευρημάτων. Ο τάφος I τοποθετείται στη MM I περίοδο, ενώ ο τάφος II στην ΠΜ III – MM I.

III. Η αρχιτεκτονική αποκατάσταση του Soles

Ο Soles, ο κυριότερος μελετητής του Βόρειου Νεκροταφείου έχει διατυπώσει διάφορες προτάσεις σχετικά με την αρχιτεκτονική αποκατάσταση των δύο τάφων, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό συνοψίζονται σε μία σχετικά ελεύθερη σχεδιαστική αναπαράσταση (εικ. 4)¹². Η ανωδομή και των δύο κτισμάτων θα αποτελούνταν είτε από ωμοπλίνθους, είτε από μικρούς λίθους, με πιθανή ενίσχυση με ξύλινα δοκάρια. Η λύση αυτή υπαγορεύεται αφενός από τις επιφάνειες έδρασης που δημιουργούν οι σωζόμενες λιθόκτιστες κρηπίδες, το μικρό πλάτος των τοίχων, που λογικά θα ήταν αδύνατον να στηρίξει οτιδήποτε βαρύτερο, αλλά και από όσα είναι γνωστά για τη μινωική αρχιτεκτονική γενικότερα¹³.

12. Soles 1992, 4, Fig. 1.

13. Μαντζουράνη 2002, 42-5. Shaw 1973, 78-9, 104-5.



Εικ. 4. Σχεδιαστική αποκατάσταση των τάφων I και II (Soles 1992: 4 Fig. 1).

Οι τοίχοι αυτού του τύπου είναι σχετικά ευπαθείς στις καιρικές συνθήκες. Επομένως, υπάρχει ανάγκη κάλυψής τους με επίχρισμα. Ίχνη επιχρίσματος εντοπίστηκαν εσωτερικά στο θρανίο του τάφου I. Επιπλέον, η χρήση επιχρίσματος μαρτυρείται στους σχετικά σύγχρονους ΠΜ III τάφους στα Μάλια¹⁴ και στο Φουρνί Αρχαίων¹⁵, αλλά και στις ΠΜ II οικίες στη Βασιλική¹⁶ και το Μύρτος¹⁷, δηλαδή οικισμούς σε σχετικά μικρή απόσταση από τα Γουρνιά. Το κονίαμα ήταν πιθανότατα απλή λάσπη από χώμα με πλαστικές ιδιότητες και όχι ασβεστοκονίαμα. Το τελευταίο απαιτεί εκκαμίνευση της πρώτης ύλης για τη δημιουργία ασβέστη¹⁸. Πρέπει να σημειωθεί ότι το επίχρισμα δεν κάλυπτε απαραίτητα ως κάτω τους τοίχους. Οι κρηπίδες θα μπορούσαν να είναι εκτεθειμένες.

14. Van Effenterre 1980, 242.

15. Σακελλαράκης και Σακελλαράκη 1997, 241.

16. Ζώης 1976, 45, 109.

17. M. A. S. Cameron, Appendix IV. The Plasters (Warren 1972, 305-10).

18. Αρχικά είχε υποτεθεί ότι η πλειοψηφία των ΠΜ κονιαμάτων ήταν από ασβέστη. Μάλιστα ο Soles (1992, 214) χρησιμοποιεί τους όρους «ασβεστος» και «stucco». Ο Ζώης (Zois 1990, Ζώης 1998β, 41-8) όμως επισημαίνει ότι στην ΠΜ II Βασιλική ενδεχομένως χρησιμοποιείται ένα ιδιότυπο πηλοκονίαμα από «κούσκουρα», ένα τοπικό χώμα με υψηλή περιεκτικότητα σε ασβεστόλιθο. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τη συγκριτική ανάλυση κονιαμάτων από Μύρτος, Κνωσό και Βασιλική (Cameron, ό.π.). Τα κονιάματα της Βασιλικής υπερέχουν κατά πολύ σε πυρίτιο, γεγονός που υποδηλώνει μάλλον χρήση αργίλου. Αντίθετα, στο Μύρτος και την Κνωσό υπερέχει το ανθρακικό ασβέστιο, και άρα πρόκειται μάλλον για ασβεστοκονίαμα. Η περιοχή των Γουρνιών γειτνιάζει με τη Βασιλική και το χώμα είναι αντίστοιχης σύστασης (Rackham και Moody 1996, 16-7). Επομένως, είναι πολύ πιθανό ότι και στα Γουρνιά ακολουθούνταν, τουλάχιστον κατά την ΠΜ II παρόμοιες πρακτικές με τη Βασιλική. Γύρω από αυτό και ο τάφος III έχει αποκατασταθεί με πηλοκονίαμα, για την αναπαράσταση του οποίου έγιναν συγκρίσεις με φωτογραφίες από τα κτήρια της Βασιλικής (Ζώης 1976, πίνακες 36-41).

Ο τάφος I έχει αποκατασταθεί ανεπίχριστος, ενώ ο τάφος II μάλλον εικονίζεται να φέρει επίχρισμα, εφόσον έχει αποκατασταθεί με ταινιωτή διακόσμηση στους τοίχους. Κονίαμα με ερυθρό χρώμα έχει παρατηρηθεί στο Φουρνί Αρχανών¹⁹ και στην «Ερυθρά Οικία» της Βασιλικής²⁰, ενώ η αποκατάσταση με ταινίες προσομοιάζει στην εικόνα των οικιών του λεγόμενου «Μωσαϊκού της Πόλης» της Κνωσού²¹. Η στέγη έχει αποκατασταθεί επίπεδη.

Όσον αφορά τα παράθυρα, ο Soles έχει τοποθετήσει ένα μεγάλο στον τάφο I και δύο διπλά στον τάφο II. Τα παράθυρα αυτά και πάλι παραπέμπουν στο «Μωσαϊκό της Πόλης», όπως και στη θεωρία του Soles ότι οι τάφοι I και II είναι οικιόμορφοι, δηλαδή πιστές απομιμήσεις της οικιστικής αρχιτεκτονικής. Τέλος, ο Soles δεν τοποθετεί είσοδο στην αποκατάσταση του τάφου I, αν και ο ίδιος έχει υποθέσει ότι θα μπορούσε να βρίσκεται στη θέση του μεγάλου παραθύρου, διότι εκεί ο ανατολικός τοίχος του βορείου δωματίου είναι διπλός, και έτσι δημιουργείται μία πλατιά επιφάνεια, σαν κατώφλι.

IV. Η αποκατάσταση των τάφων I και II ως οικιόμορφων και η κατανόηση της MM κοινωνικής δομής

Η σημασία της αποκατάστασης του Βόρειου Νεκροταφείου που προτείνεται από το Soles, είναι πολλαπλή. Για να γίνει όμως κατανοητή, πρέπει πρώτα να παρατεθεί με λεπτομέρεια και ακρίβεια η καθόλου ευκαταφρόνητη, αν και έμμεση, επίδραση, που ασκεί στην μετέπειτα έρευνα κάθε εικόνα που συμπληρώνει και αναπαριστά αρχιτεκτονήματα του παρελθόντος²². Κάθε τέτοια εικόνα ανήκει στα διαθέσιμα ερμηνευτικά εργαλεία του αρχαιολόγου, η ανάγκη των οποίων προκύπτει καθώς τα αρχαιολογικά δεδομένα είναι πάντα ελλιπή, ενώ ακόμη και η θεωρούμενη απλή καταγραφή των δεδομένων πλέον θεωρείται μερική και όχι απαραίτητα αντικειμενική. Μία κάτοψη ενός κτηρίου αποτελεί μία σύμβαση την οποία έχει καθιερώσει ο σύγχρονος Δυτικός πολιτισμός. Αν και επιτρέπει τη μετάδοση σημαντικού ποσοστού γνώσης σχετικά με το κτήριο που απεικονίζει και προάγει τη μελέτη της αρχιτεκτονικής του, δεν μπορεί να μεταφέρει ούτε την πληροφορία της φωτογραφίας, ούτε την κατανόηση μέσα από την αίσθηση της φυσικής παρουσίας στο χώρο των καταλοίπων, ή τη συνολική εντύπωση που θα ανέδινε το κτήριο κατά τη χρήση του.

Συνήθως, ο αρχαιολόγος κινητοποιεί αναπόφευκτα τη φαντασία για να ξεπεράσει τους περιορισμούς μίας κάτοψης ή μίας τομής, έστω κι αν αυτό συμβαίνει με τρόπο προσεκτικό και μεθοδολογικά καθορισμένο. Εναλλακτικά, μπορεί κανείς να

19. Σακελλαράκης και Σακελλαράκη 1997, 241.

20. Ζώης 1976, 45, 109.

21. Evans 1921, 301-8. Για τη χρήση εικονογραφίας και πηλινών ομοιωμάτων στις αρχιτεκτονικές αποκαταστάσεις βλ. Boulotis 1990, Lempessi 2002, Schoep 1994.

22. Hodder 2000: ειδικά τα κείμενα των Leibhammer (2000), Swogger (2000) και Emele (2000).

δημιουργήσει αναπαραστάσεις ενός κτηρίου. Οι εικόνες αυτές αποκαθιστούν εν μέρει τη γενικότερη εντύπωση και πληρούν το κενό που αφήνει η κάτοψη. Για το λόγο αυτό, οι αναπαραστάσεις πλέον θεωρούνται ουσιαστικά αναπόσπαστα δεμένες με το αρχαιολογικό υλικό, ή, τουλάχιστον, όχι λιγότερο σημαντικές από τα σχέδια κατόψεων, τομών, ή τις φωτογραφίες των καταλοίπων.

Εδώ πρέπει να τονισθεί η ευθύνη του ερευνητή στην παραγωγή των αποκαταστάσεων. Πρέπει να υπάρχει λεπτομερής τεκμηρίωση κάθε απεικόνισης στοιχείων που δεν έχουν εντοπισθεί ανασκαφικά, αλλά συμπληρώνονται κατ' αναλογία με άλλα αρχαιολογικά παράλληλα, είτε πρόκειται για ευρήματα είτε για παραστάσεις σε π.χ. μινωικές τοιχογραφίες ή σφραγιδολίθους, ακριβώς διότι η εικόνα έχει την ισχύ να επιβάλλεται στη σκέψη. Ωστόσο, όσο πιστή και να είναι η απεικόνιση, δεν πρέπει να λησμονάται ότι η ερμηνεία ενυπάρχει και είναι αδύνατον να εξοβελισθεί. Για το λόγο αυτό οι αποκαταστάσεις ακυρώνουν σε μεγάλο βαθμό την κινητοποίηση της φαντασίας και επεμβαίνουν με αυτόν τον τρόπο άμεσα στην ερμηνεία των αρχαιολογικών καταλοίπων. Θα μπορούσε μάλιστα να ισχυρισθεί κανείς ότι οι αποκαταστάσεις είναι πάντα στρατευμένες. Υπηρετούν την αντίληψη του ερευνητή όχι μόνο για τα αρχιτεκτονήματα, αλλά και για το χαρακτήρα τους.

Π.χ. οι αποκαταστάσεις της Κνωσού από τον P. De Jong έγιναν κατά παραγγελία του Evans και εκφράζουν το βικτωριανό «όραμά» του για το Μινωικό πολιτισμό²³. Το κατεξοχήν συνεκτικό τους στοιχείο είναι ο τρόπος με τον οποίο συνδέονται αναπόσπαστα από τη μία η αίσθηση της πραγματικότητας που αποπνέουν, η αίσθηση ότι το παρελθόν είναι τόσο συγκεκριμένο ώστε να είναι σχεδόν απτό, με το ιδεολόγημα που βρίσκεται πίσω από την αίσθηση αυτή της πραγματικότητας και την μπολιάζει. Αίσθηση της πραγματικότητας και «όραμα» καθιστούν την αποκατάσταση ένα δυναμικό σύνολο που εντυπώνεται²⁴ και διαμορφώνει τον τρόπο κατανόησης εν προκειμένω των Μινωικών ανακτόρων και της κοινωνίας όπου αυτά ήσαν ενταγμένα.

Το «όραμα» που προβάλλει η αποκατάσταση των τάφων I και II στα Γουρνιά είναι αυτό των οικιομορφων τάφων, δηλαδή ταφικών κτισμάτων που απομμοούνται οικίες. Αυτοί οι τάφοι αποτελούν μία διακριτή ομάδα κτισμάτων που εντοπίζεται συ-

23. Ο όρος «όραμα» χρησιμοποιήθηκε από το Ζώη για να δηλώσει το σύνολο των αντιλήψεων του ανασκαφέα της Κνωσού, το οποίο χρησίμευσε ως υπόβαθρο για την ερμηνεία των αρχαιολογικών καταλοίπων με πολύ συγκεκριμένο τρόπο (Ζώης 1996). Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης και Bintliff 1984 και MacGillivray 2001. Ειδικά για τις σχεδιαστικές αποκαταστάσεις της Κνωσού βλ. Farnoux 1993, ιδίως 63-91. Τέλος, για τη συντήρηση και αποκατάσταση του ανακτόρου της Κνωσού βλ. Hamilakis 2002, 2-29. Hitchcock και Koudounaris 2002, 40-58.

24. Ο Barthes (1983 [1980]), αναλύοντας τη δύναμη της φωτογραφίας, διαχωρίζει μεταξύ του *studium* και του *punctum*. Το πρώτο αναφέρεται στη γενικότερη εντύπωση που αποκομίζει ο θεατής από μία φωτογραφία. Το δεύτερο αφορά το συγκεκριμένο αυτό στοιχείο, που καθιστά μία φωτογραφία ξεχωριστή, αρεστή και δημοφιλή και που δεν είναι απαραίτητα κατανοητό συνειδητά ή με την πρώτη ματιά. Κάτι ανάλογο μπορεί να υποστηριχθεί και για τις αποκαταστάσεις. Εδώ το *studium* αφορά τα επιμέρους στοιχεία που απεικονίζονται και τονίζουν τα αρχαιολογικά κατάλοιπα. Το *punctum* είναι το μίγμα πραγματικότητας και «οράματος» που εντυπώνεται στο θεατή, επιστήμονα και μη.

χνά στην Ανατολική Κρήτη και σε αρκετές περιπτώσεις, όπως τα Γουρνιά, ο Μόχλος και τα Μάλια, θεωρείται ότι αποτελούν ένδειξη συγκεκριμένης διαμόρφωσης του κοινωνικού ιστού²⁵. Ειδικά για τα Γουρνιά έχει υποστηριχθεί ότι το κόστος της οικοδόμησης και συντήρησης των οικιόμορφων τάφων δείχνουν μνημειακότητα. Ο κέρνος και ο βωμός στη γωνία του τάφου ΙΙ υποδεικνύουν τελετουργική δραστηριότητα. Μνημειακότητα και τελετουργίες, σε συνδυασμό με κάποια κτερίσματα από χρυσό και άργυρο, αντανακλούν την ύπαρξη μίας ελίτ, μίας ομάδας που κατείχε την πολιτική εξουσία και έκανε επίδειξη ισχύος μέσα από την ταφική τελετουργία. Η μάζα των κατοίκων των Γουρνιών, σύμφωνα με τις ίδιες πάντα απόψεις, έθαβε τους νεκρούς της σε απλούς λάκκους, χωρίς πολλά κτερίσματα ή περιοχές ιδιαίτερης δραστηριότητας στο Σφουγγαρά, ακριβώς απέναντι από το βόρειο Νεκροταφείο.

Με βάση την προβληματική που έχει αναπτυχθεί ως τώρα, τίθενται τα εξής ερωτήματα: α) Κατά πόσον είναι ακριβής η υπάρχουσα αποκατάσταση των τάφων Ι και ΙΙ και πώς μπορεί να αποκατασταθεί; β) Κατά πόσον οι τάφοι Ι και ΙΙ αντιγράφουν οικίες; γ) Αναποκρίνεται στην πραγματικότητα η αντίθεση μεταξύ Βόρειου Νεκροταφείου και Σφουγγαρά; δ) Πώς αποκαθίσταται η εικόνα του κοινωνικού ιστού κατά τη ΜΜ περίοδο; ε) Είναι δυνατόν να ξεφύγουν οι φωτορρεαλιστικές αποκαταστάσεις από τη δικτατορία του *punctum*²⁶ της πραγματικότητας και του «οράματος» του ερευνητή και με ποιό τρόπο;

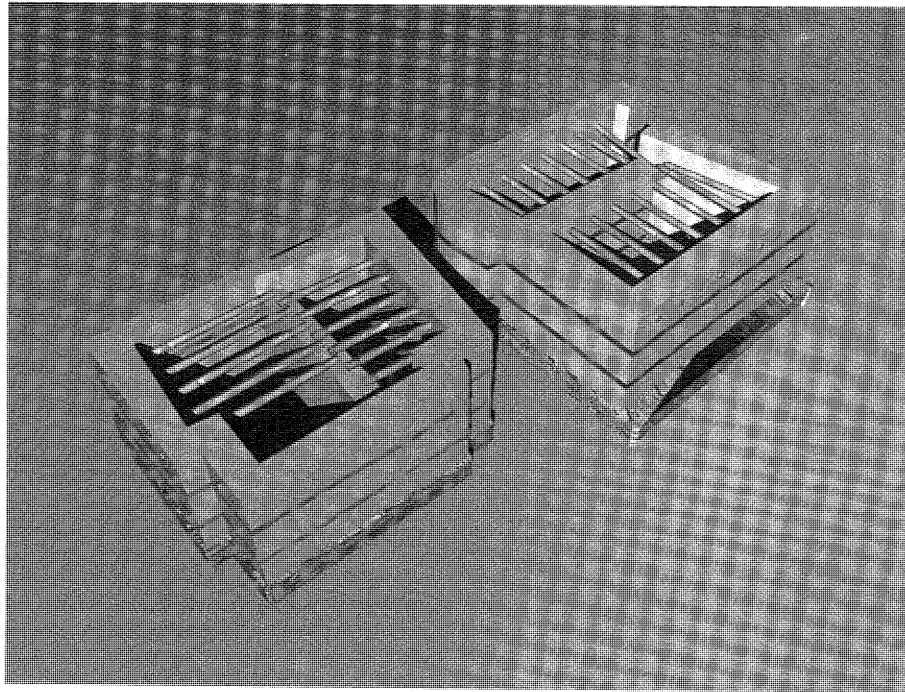
V. Κριτική θεώρηση των κατά Soles αρχιτεκτονικών αποκαταστάσεων και πιθανές εναλλακτικές προτάσεις

Στην αποκατάσταση των τάφων Ι και ΙΙ από το Soles είναι δυνατόν να διατυπωθούν διάφορες αντιρρήσεις ή εναλλακτικές προτάσεις. Αυτές απεικονίζονται στις νέες φωτορρεαλιστικές αποκαταστάσεις, οι οποίες προτείνονται εδώ. Πρώτον, στην εικόνα του Soles δεν είναι σαφής η διακόσμηση του ανατολικού τοίχου του τάφου ΙΙ. Στη σχεδιαστική αποκατάσταση διακρίνονται σκουρόχρωμοι δίσκοι, οι οποίοι θα μπορούσαν να αποτελούν ξυλοδεσιά ή απλά διακοσμημένο κονίαμα. Όποια εναλλακτική υπόθεση και να ακολουθηθεί, η αποκατάσταση είναι σε μεγάλο βαθμό υποθετική. Ωστόσο, αν είναι ξυλοδεσιά, αναρωτιέται κανείς κατά πόσο ήταν απαραίτητο, ή ακόμη και λογικό, να τοποθετούνται τόσο πυκνά ξύλινες δοκοί μέσα στην πλινθοδομία.

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό κατέστη επιτακτική στη δημιουργία των φωτορρεαλιστικών αποκαταστάσεων, διότι η παραγωγή τους στηρίχθηκε σε ακριβή και λεπτομερέστατα, αν και σχηματικά, αρχικά αρχιτεκτονικά μοντέλα (εικ. 5). Εκεί διαπιστώθηκε ότι οι τοίχοι δε θα ήσαν τόσο ισχυροί εάν η πρόταση Soles ερμηνευόταν κατά γράμμα.

25. Soles 1988.

26. Βλ. παραπάνω (Barthes 1983 [1980]).



Εικ. 5. Αρχικό σχηματικό αρχιτεκτονικό μοντέλο αποκατάστασης των τάφων I και II.

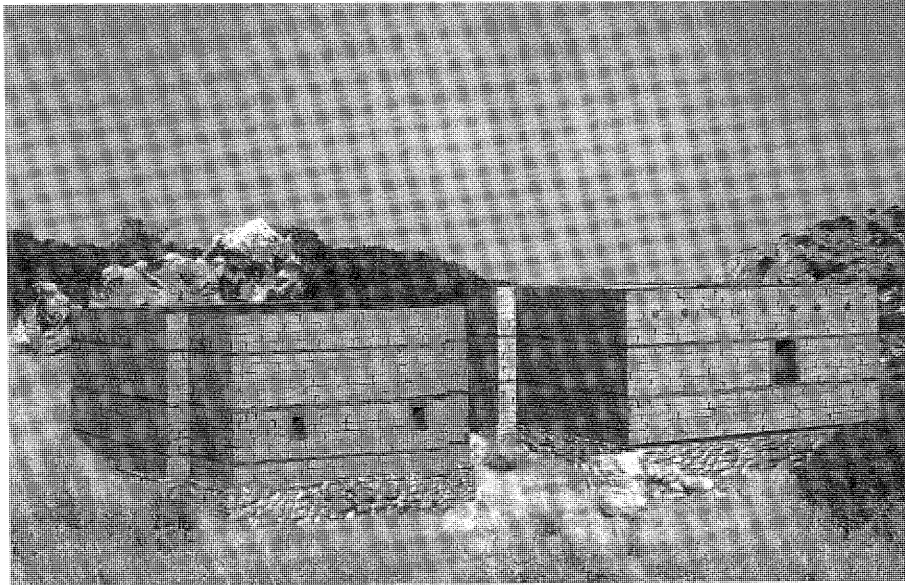
Για το λόγο αυτό προτιμήθηκαν δύο άλλες εναλλακτικές αποκαταστάσεις. Στην πρώτη (εικ. 6) αποδίδονται οι τάφοι μόνο με πηλοπλίνθους, χωρίς καθόλου επίχρισμα. Στη δεύτερη περίπτωση (εικ. 7 και 8) αποδίδονται με λευκωπό επίχρισμα από κούσκουρα. Και στις δύο περιπτώσεις αποδίδονται λίγες οριζόντιες ζώνες ξυλοδεσιάς. Με αυτόν τον τρόπο καλύπτονται και οι δύο πιθανότητες επίχρισης ή μη των τοίχων.

Δεύτερον, οι στέγες στην αποκατάσταση του Soles είναι αδύνατον να ήσαν τόσο λεπτές, εφόσον αυτές αποτελούνταν πιθανότατα από στρώματα κλαδιών καλαμιών και κούσκουρα. Ο Seager²⁷, κατά την ανασκαφή των ΠΜ II τάφων στο Μόγλο, είχε εντοπίσει τμήματα κονιάματος με αποτυπώματα καλαμιών ή κλαδιών και είχε υποθέσει ότι προέρχονταν από την οροφή του τάφου IV/V/VI. Κάτι ανάλογο έχει υποθεθεί για τις ΠΜ II οικίες στο Μύρτος²⁸. Υπάρχουν παράλληλα από τη σύγχρονη παραδοσιακή αρχιτεκτονική της Κρήτης, όπου ο κούσκουρας απλώνεται στη στέγη, καταβρεχόταν και κατόπιν στρωνόταν με λίθινο κύλινδρο²⁹. Στις παρούσες αποκαταστάσεις αποδίδονται

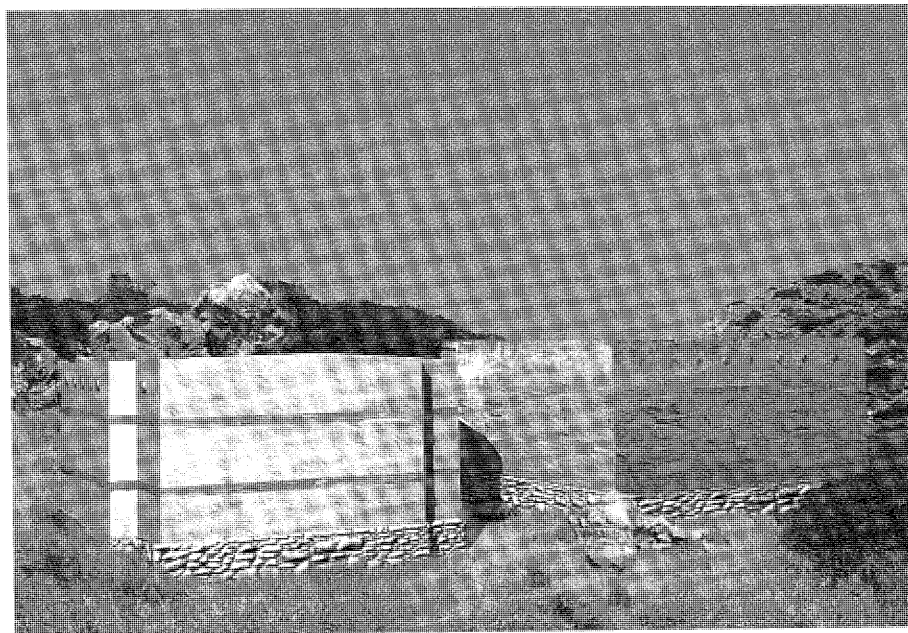
27. Seager 1912, 46.

28. Cameron, ό.π. (σημ. 17).

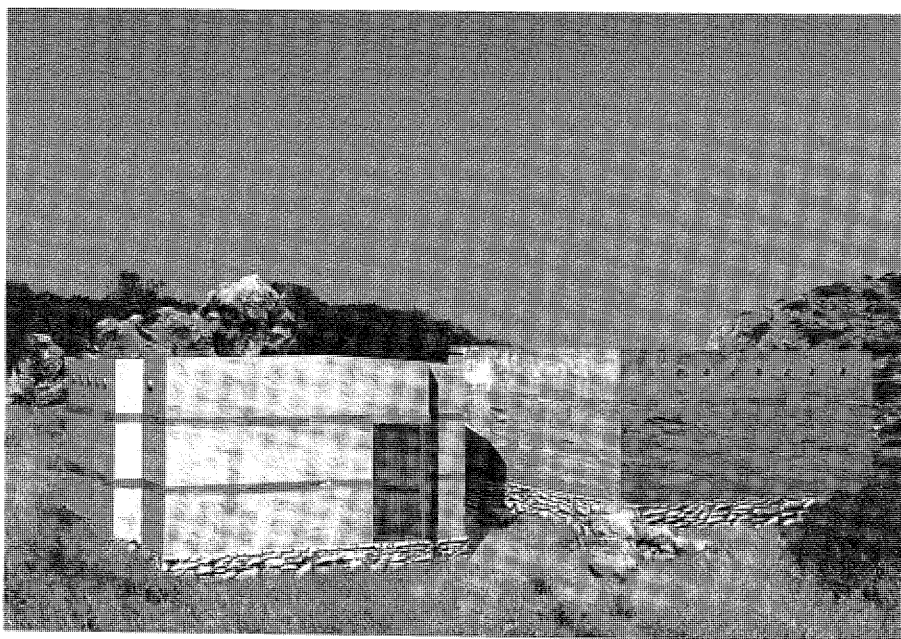
29. Βασιλειάδης 1955, 45-6. Ζαγορησίου 1996, 58-9.



Εικ. 6. Φωτορεαλιστική αποκατάσταση των τάφων I και II με πλινθόκτιστους τοίχους και μικρά παράθυρα.



Εικ. 7. Φωτορεαλιστική αποκατάσταση των τάφων I και II με επιχρισμένους τοίχους.



Εικ. 8. Φωτορρεαλιστική αποκατάσταση των τάφων I και II με αποκατάσταση θύρας εισόδου στον τάφο I.

και οι ξύλινες δοκοί που θα συγκρατούσαν την υπόλοιπη στέγη. Οι άκρες εξέχουν ελαφρά. Οι δοκοί έχουν αποκατασταθεί με κυκλική διατομή, όπως απεικονίζονται και στο πήλινο ομοίωμα οικίσκου από τις Αρχάνες³⁰ ή στα πλακίδια του «Μωσαϊκού της Πόλης». Η κυκλική διατομή υποδηλώνει τη χρήση είτε λεπτών κορμών, π.χ. νεαρών δένδρων, είτε χοντρών κλαδιών, δηλαδή προϊόντων περισυλλογής ή απλής και όχι ιδιαίτερα ενεργοβόρας υλοτόμησης. Και πάλι τα αρχικά σχηματικά μοντέλα υπογράμμισαν το μικρό πάχος των τοίχων που καθιστά τη χρήση μεγάλων κορμών απαγορευτική.

Το κυριότερο ωστόσο θέμα της αποκατάστασης του Soles είναι τα μεγάλα παράθυρα, τα οποία δε βασίζονται πουθενά, παρά μόνο στο «όραμα» των οικιομόρφων τάφων. Επιπλέον, και όσο και αν οι τάφοι μιμούνταν οικίες, αναρωτιέται κανείς κατά πόσο θα ήταν σκόπιμο να μπορεί ο οποιοσδήποτε επισκέπτης να κοιτάξει μέσα από το παράθυρο, ή κατά πόσο θα ήταν σκόπιμη μία τόσο ευρεία δίοδος εξόδου των άσχημων οσμών της αποσύνθεσης της νεκρής σάρκας. Εξαιτίας των παραπάνω επιφυλάξεων, στις φωτορρεαλιστικές εικόνες είτε δεν έχουν αποκατασταθεί παράθυρα (εικ. 7 και 8), είτε έχουν προτιμηθεί μικρά παράθυρα, με πλάτος όχι παραπάνω από 0,50 μ. (εικ. 6). Ένα αντίστοιχο παράθυρο φέρει ο θολωτός τάφος Γ στο Φουρνί Αρ-

30. Λεμπέση 1976.

χανών πάνω ακριβώς από την είσοδο³¹. Μικρά παράθυρα-πυλίδες παρατηρούνται και στο «Μωσαϊκό της Πόλης», ενώ έχουν εντοπισθεί και στις ομολογουμένως υστερότερες οικίες στο Ακρωτήρι της Θήρας³².

Τέλος, δημιουργήθηκε και μία παραλλαγή των αποκαταστάσεων (εικ. 8), στην οποία τοποθετείται θύρα στον τάφο I. Αν και ο τάφος I δεν απέδωσε ενδείξεις για θύρα εκτός από το διπλό ανατολικό τοίχο που μοιάζει με κατώφλι, υπάρχουν τα συγκριτικά παράλληλα τριών MM I στροφών θύρας: ενός λίθινου από το γειτονικό τάφο II³³, ενός χάλκινου από το Χρυσόλακκο στα Μάλια, και ενός ακόμη λίθινου στροφέα από το Μόγλο³⁴.

Με τις νέες αποκαταστάσεις οι τάφοι I και II δεν αποτελούν αντίγραφα οικιών. Άλλωστε, η ομοιότητα τάφων με οικίες έχει αμφισβητηθεί από αρκετούς ερευνητές. Ο Branigan³⁵ έχει τονίσει ότι η κάτοψη των θεωρούμενων οικιόμορφων τάφων μπορεί να παραλληλισθεί μόνο με το νεολιθικό τύπο οικίας but-and-ben, ο οποίος όμως είναι πολύ απλός και έτσι δεν είναι απαραίτητο να αναζητά κανείς μεταφυσικές διασυνδέσεις μεταξύ των δύο τύπων κτισμάτων. Προτιμά μάλιστα τον γενικότερο όρο «ταφικό περίφραγμα» (bone enclosure), ο οποίος αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο αστέγατων τάφων. Η Γεωργουλάκη³⁶ επίσης προτιμά τον όρο «κτιστός τάφος» για να συμπεριλάβει όλους τους υπέργειους τάφους με τετράγωνη κάτοψη. Τέλος και ο Ζώης³⁷ αμφισβητεί την ομοιότητα των τάφων με οικίες και τονίζει την πιθανότητα εισόδου από καταπακτή στην οροφή για αρκετούς τάφους, οι οποίοι δεν έχουν διασώσει σαφείς ενδείξεις εισόδου.

Από την άλλη πλευρά, είναι αδύνατον να αρνηθεί κανείς κάποια ομοιότητα μεταξύ των τάφων I και II και σύγχρονών τους οικιών. Οι κοινές πρακτικές στην τοιχοδομία και τη στέγαση, η διαμόρφωση εισόδων και παραστάδων είναι κοινά σημεία με την οικιστική αρχιτεκτονική. Η διάρθρωση των τάφων σε ένα σύμπλεγμα με κεντρικό ανοικτό χώρο παραπέμπει στις πλατείες και τους εν γένει ανοικτούς χώρους των οικισμών. Τα κοντινότερα παραδείγματα είναι οι ανοικτοί χώροι στους ελαφρώς προωμότερους οικισμούς στο Μύρτος – Φούρνου Κορυφή³⁸ και στη Βασιλική³⁹. Είναι επίσης πολύ πιθανό ότι η μετέπειτα αυλή του YM ανακτόρου στα Γουρνιά λειτουργούσε ήδη από την MM περίοδο ως πλατεία του οικισμού, εφόσον το ρυμοτομικό σχέδιο των Γουρνιών δε φαίνεται να άλλαξε σημαντικά από τη μία περίοδο στην άλλη⁴⁰.

31. Σακελλαράκης και Σακελλαρόκη 1997, 180-1.

32. Παλυβού 1999.

33. Soles 1992, 213.

34. Τάφος Z (Soles 1992, 108).

35. Branigan 1970, 158.

36. Georgoulaki 1996.

37. Ζώης 1998α, 68.

38. Area 45 (Warren 1972, 46, 260).

39. Zois 1992, 276-81.

40. Soles 1979.

Ένα στοιχείο έμμεσης σύνδεσης ταφικής τελετουργίας και οικιστικής πρακτικής είναι ο κέρονος που εντοπίστηκε έξω από τον τάφο II. Οι κέρονι συχνά συνδέονται με την έννοια της γονιμότητας της γης. Στη MM οικία Αα στα Γουρνιά έχουν βρεθεί τρεις κέρονι σε συνάφεια με πίθους⁴¹. Ο κέρονος του Βόρειου Νεκροταφείου αποτελεί ένα κρίκο σύνδεσης των δύο κόσμων, των ζωντανών και των νεκρών. Μάλιστα, κάτι ανάλογο έχει προταθεί ως ερμηνεία για τα ειδώλια ταύρων, ένα αγγείο με παρόμοια γυναικών που χορεύουν και τις ενδείξεις για αυξημένη κατανάλωση φαγητού και ποτού στους θολοτούς τάφους της Μεσσαράς κατά την ίδια περίοδο αλλά και την προηγούμενη ΠΜ III⁴².

Επομένως, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι οι τάφοι I και II δεν αντιγράφουν οικίες, αλλά υπάρχουν μεμονωμένα στοιχεία που δημιουργούν μία έντονη σύνδεση με τον κόσμο των ζωντανών. Μέσα από αυτήν την σύνδεση υπογραμμίζονται οι συνάφειες της ταφικής αρχιτεκτονικής με την οικιστική αρχιτεκτονική, χωρίς ωστόσο να αμφισβητείται ποτέ ο ταφικός χαρακτήρας των κτισμάτων. Δημιουργείται τότε εύλογα το ερώτημα, πώς αλλάζει η κατανόηση της κοινωνικής δομής στα Γουρνιά εφόσον αλλάζει η αποκατάσταση των τάφων και άρα ο τρόπος με τον οποίο κατανοείται η σχέση ταφικής και οικιστικής πρακτικής;

VI. Κριτική θεώρηση της κατά Soles αποκατάστασης της MM κοινωνικής δομής στα Γουρνιά

Η διαφοροποίηση του Soles (οικιόμορφοι τάφοι / ελίτ – λακκοειδείς τάφοι / λαϊκές ομάδες) δεν ισχύει, εφόσον οι τάφοι I και II δε θεωρούνται αντίγραφα οικιών. Επιπλέον, έχει ήδη ασκηθεί κριτική⁴³ σε διάφορα σημεία του κοινωνικού μοντέλου που έχει προτείνει ο μελετητής των τάφων των Γουρνιών. Νέες έρευνες τονίζουν την ύπαρξη τοίχων στο Σφουγγαρά, οι οποίοι είχαν εντοπισθεί με την ανασκαφή του χώρου, αλλά δεν είχαν τύχει της ανάλογης προσοχής⁴⁴. Οι τοίχοι αυτοί ήταν μάλλον αντερρεισματικοί, αν και δεν μπορεί να αποκλειστεί η πιθανότητα κτιστών τάφων. Σε κάθε περίπτωση, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι και το νεκροταφείο στο Σφουγγαρά ήταν διευθετημένο αρχιτεκτονικά. Μάλιστα, το νεκροταφείο στο Σφουγγαρά συνεχίζει να χρησιμοποιείται ακατάπαυστα μέχρι και την ΥΜ I περίοδο. Επιπλέον, οι ύστερες ταφές κατέστρεψαν τις πρωιμότερες. Επομένως, δεν είναι δυνατόν να εκτιμηθεί η μνημειακότητα του Σφουγγαρά, ούτε να αποκλειστεί η πιθανότητα ύπαρξης χώρων τελετουργικής δραστηριότητας. Η συνεχής χρήση του Σφουγγαρά δημιουργεί επιπλέον προβλήματα στο μοντέλο Soles. Αν το Βόρειο Νεκροταφείο

41. Soles 1979, 151-3.

42. Branigan 1993, 127-36.

43. Vavouranakis 2002, 23-4. Vavouranakis υπό δημοσίευση.

44. Cooper 2002. Hall 1912, 46.

ανήκει στην ελίτ. Δεν εξηγείται η εγκατάλειψή του, σε αντιπαράθεση μάλιστα με τη συνεχή χρήση του Σφουγγαρά, εφόσον, άλλωστε, το ΥΜ ανάκτορο είναι μία σαφής ένδειξη σταθερής ύπαρξης ελίτ στα Γουρνιά.

Έχει ήδη υποστηριχθεί⁴⁵ ότι η αναζήτηση κοινωνικών ομάδων ελίτ δεν αποτελεί τον πλέον υποσχόμενο τρόπο ερμηνείας των τάφων των Γουρνιών. Είναι ίσως προτιμότερο να διερευνηθεί η σχέση της κοινωνικής δομής με την ταφική τελετουργική δραστηριότητα μέσα από εναλλακτικές ερμηνευτικές οδούς. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο έχει εξετασθεί η σχέση της αρχιτεκτονικής των τάφων I και II και του τοπογραφικού τους περιγύρου. Οι νέες αποκαταστάσεις βοηθούν στην οπτικοποίηση αυτής της σχέσης και έτσι αποτελούν εφαλτήριο για αναστοχασμό στο εν λόγω θέμα.

Οι τάφοι I και II κατέχουν θέση-κλειδί στην τοπογραφία των Γουρνιών. Βρίσκονται δίπλα στον οικισμό, αλλά χωρίς να υπάρχει οπτική επαφή με αυτόν. Από την άλλη πλευρά, το Βόρειο Νεκροταφείο αποτελεί ένα έξαρμα του εδάφους σχεδόν στο κέντρο της παράκτιας πεδινής ζώνης, μεταξύ του λόφου της Ακρόπολης και του λόφου Πέρα Αλατσομούρι. Επομένως, βρίσκεται στο σταυροδρόμι της κίνησης από και προς το φυσικό λιμάνι της περιοχής δυτικά του Σφουγγαρά, αλλά και της κίνησης από και προς Παχειά Άμμο στα ανατολικά.

Οι τάφοι I και II, αλλά και τάφος IV και οι υπόλοιποι τάφοι του Βόρειου Νεκροταφείου, οι οποίοι σώζονται σήμερα είτε αποσπασματικά είτε καθόλου, θα ξεχώριζαν από τον περιβάλλοντα χώρο τους, διότι είναι κτιστοί και υπέργειοι. Οι νέες αρχιτεκτονικές αποκαταστάσεις των τάφων I και II δε δικαιολογούν το χαρακτηρισμό των τάφων αυτών ως μνημειακών, αλλά, από την άλλη πλευρά, δεν αφήνουν καμμία αμφιβολία ότι ήσαν κτίσματα διακριτά και ευδιάκριτα μέσα στον ευρύτερο περιβάλλοντα χώρο τους και άρα ένα σημείο αναφοράς στο κοινωνικό τοπίο.

Η επιλεκτική χρήση στοιχείων της οικιστικής αρχιτεκτονικής, καθώς και ο κέρνος και ο βωμός, τονίζουν τη σχέση της ταφικής δραστηριότητας με τον υπόλοιπο κοινωνικό ιστό και ενισχύουν τη θέση-κλειδί του Βόρειου Νεκροταφείου. Είναι δυνατόν να υποστηριχθεί, ότι η ταφική τελετουργία αποτελεί οργανικό κομμάτι της κοινωνικής ζωής. Η τελευταία δεν αποτελείται από υποσυστήματα με στεγανά μεταξύ τους όρια. Αντίθετα φαίνεται να αποτελεί ένα ενιαίο φάσμα από διάφορες πρακτικές, σχέσεις και δομές, στενά συνυφασμένες μεταξύ τους.

Τέλος υπάρχουν κάποια στοιχεία που τονίζουν τη συνέχεια της χρήσης του Βόρειου Νεκροταφείου ήδη κατά την ΠΜ II περίοδο. Ένας λάκκος στον τάφο I περιείχε ΠΜ II αντικείμενα. Ο Soles εικάζει ότι αυτά προήλθαν από τον τάφο III και διασώθηκαν κατά την οικοδόμηση του τάφου I, όταν ο τάφος III ήταν ήδη εκτός χρήσης. Αλλά και η συνολική εντύπωση των τάφων I και II δεν απέχει πολύ από την εντύπωση που θα έδινε ο τάφος III. Η συνέχεια μεταξύ ΠΜ II και ΜΜ τάφων στο Βόρειο Νεκροταφείο είναι δυνατόν να ερμηνευθεί ως ένδειξη της σημασίας της παράδοσης, της συλλογικής μνήμης και τελικά της ιστορίας της κοινότητας των Γουρνιών που

45. Vavouranakis 2002, 23-4. Vavouranakis υπό δημοσίευση.

αντιπροσωπεύουν οι ταφές. Η ανάδειξη της ιστορικής παράδοσης θα ήταν πολύ σημαντική για τα ΜΜ Γουρνιά, εφόσον εκείνη την περίοδο ο οικισμός μετασχηματίζεται σε εκτεταμένο και οργανωμένο κέντρο.

Είναι εύλογο να υποθεθεί ότι οι κάτοικοι των Γουρνιών επιδίωξαν να στηρίξουν τη ριζική αυτή ανανέωση μέσα από την ενδυνάμωση στοιχείων όπως οι τάφοι, οι οποίοι αποδείκνυαν την ιστορική συνέχεια της κοινότητας και άρα τους επέτρεπαν να θεμελιώνουν με ουσιαστικό και αδιασάλευτο τρόπο το δικαίωμά τους να βρισκονται στο χώρο των Γουρνιών, να τον κατοικούν και να οργανώνουν τη ζωή τους όπως εκείνοι βούλονται. Αν μάλιστα συνυπολογισθεί ότι η ΜΜ περίοδος φέρνει ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές στην Κρήτη, πιο γνωστή από τις οποίες είναι η οικοδόμηση και χρήση των πρώτων ανακτόρων, γίνεται ακόμη πιο κατανοητή η διάθεση κάποιων κοινοτήτων να τονίσουν τις ιστορικές τους ρίζες μέσα σε ένα κόσμο αλλαγών και ρευστότητας⁴⁶.

VII. Οι φωτορρεαλιστικές αποκαταστάσεις των τάφων I και II και η κατανόηση της κοινωνικής δομής στα ΜΜ Γουρνιά

Με βάση τα παραπάνω, το «όραμα» του Soles σχετικά με την κυριαρχία μίας ελίτ στον κοινωνικό ιστό των ΜΜ Γουρνιών, αντικαθίσταται από το «όραμα» του Βόρειου Νεκροταφείου και της ταφικής τελετουργίας ως κομβικού σημείου της κοινωνικής δράσης στην περιοχή. Αντί για την αναζήτηση ομάδων φυσικών προσώπων, προτείνεται η σκιαγράφηση μηχανισμών που προκύπτουν μέσα από το αρχαιολογικό υλικό. Αυτοί οι μηχανισμοί βέβαια θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν από διάφορες κοινωνικές ομάδες για την ανάπτυξη «Λόγων»⁴⁷ ισχύος και άσκηση εξουσίας μέσα από την αξιοποίηση της ταφικής τελετουργίας.

Πρέπει να υπογραμμισθεί ότι η νέα αυτή προσέγγιση δεν προβάλλεται ως η μοναδική πραγματική και αντικειμενική ερμηνεία. Αντίθετα, προτείνεται ως μία πιθανή εναλλακτική προσέγγιση των τάφων των Γουρνιών, η οποία υπόσχεται αποτελεσματικότερη κατανόηση της αντίστοιχης κοινωνίας του παρελθόντος. Αντίστοιχα, οι φωτορρεαλιστικές εικόνες των τάφων I και II δεν προτείνονται ως οι μοναδικές δυνατές ορθές αποκαταστάσεις. Ήδη στην κριτική της αποκατάστασης του Soles (βλ. παραπάνω) έχει τονισθεί η ικανότητα των εικόνων να πείθουν, διότι εντυπώνονται πολύ πιο έντονα και υποσυνείδητα από το κείμενο.

Έχει ήδη υπογραμμισθεί⁴⁸, ότι οι εικόνες που παράγονται με ηλεκτρονικά πολυμέσα έχουν ακόμη μεγαλύτερη πειθώ, διότι απευθύνονται στους σύγχρονους κώ-

46. Πρβλ. επίσης και μελέτες για νεώτερες και σύγχρονες κοινωνίες οι οποίες μπορούν ακόμη και να επινοούν «παραδόσεις», εφόσον αυτό είναι απαραίτητο για την πραγμάτωση των στόχων τους (π.χ. Hobsbawm και Ranger 1984).

47. Foucault 1970.

48. Emele 2000.

δικες επικοινωνίας. Ο Emele⁴⁹ μάλιστα παρατηρεί ότι κάποιοι ανασκαφείς στο Catalhöyük της Τουρκίας παραπονούνταν ότι έχουν εθιστεί τόσο πολύ σε ηλεκτρονικές αποκαταστάσεις, ώστε πολλές φορές δυσκολεύονται να αντιμετωπίσουν ό,τι ανασκάπτουν ως κατάλοιπα και μόνο. Αντίθετα, ακόμη και την ώρα της ανασκαφής αντιμετωπίζουν υποσυνείδητα τα ευρήματα ως αφορμές για πιθανές αποκαταστάσεις. Οι φωτορρεαλιστικές αποκαταστάσεις των Γουρνιών διατρέχουν ακόμη μεγαλύτερο κίνδυνο να θεωρηθούν υποκατάστατα της πραγματικότητας, διότι το υπόβαθρο είναι φωτογραφικό. Στις εικόνες που προτείνονται εδώ, η απεικόνιση των πραγματικών στοιχείων, των αρχαιολογικών καταλοίπων, συνυφαίνεται με την παραγωγή του πολυμεσικού αρχιτεκτονικού μοντέλου. Επιπλέον, το αρχικό σχηματικό μοντέλο έχει επενδυθεί με «υφές»⁵⁰, οι οποίες έχουν αντιγραφεί από φωτογραφίες πραγματικών αρχιτεκτονικών στοιχείων (π.χ. πλινθόκτιστοι ή λιθόκτιστοι τοίχοι, κονιάματα) είτε από άλλες αρχαιολογικές θέσεις είτε από σύγχρονα αρχιτεκτονικά δείγματα (π.χ. παραδοσιακές οικίες).

Για να αποφευχθεί ακριβώς η υποκατάσταση της πραγματικότητας και να διατηρηθεί κατά το δυνατόν η κριτική εγρήγορση του θεατή, προτιμήθηκε η παραγωγή εναλλακτικών εικόνων⁵¹, όπως και η παράθεση του αρχικού σχηματικού ηλεκτρονικού μοντέλου. Ο θεατής μπορεί να συγκρίνει και έτσι να διακρίνει τη διαφορά μεταξύ ανακατασκευής και αρχαιολογικών καταλοίπων. Ταυτόχρονα, το αρχικό μοντέλο επιτρέπει να γίνει κατανοητή η «γενεαλογία»⁵² των εικόνων αυτών και άρα καθιστά ευκολότερη την κριτική τους προσέγγιση.

VIII. Κατακλείδα

Επιχειρήθηκε η ανασκευή της θεώρησης των τάφων I και II στο Βόρειο Νεκροταφείο των Γουρνιών ως οικιόμορφων. Η ανασκευή επιχειρήθηκε κυρίως με αναθεώρηση της αρχιτεκτονικής τους αποκατάστασης. Οι νέες φωτορρεαλιστικές εικόνες διορθώνουν σε αρκετά σημεία την παλαιά αποκατάσταση και αναθεωρούν την ιδέα ή το «όραμα» του οικιόμορφου τάφου. Έτσι καθίσταται δυνατή η αναθεώρηση των προεκτάσεων του «οράματος» αυτού ως προς την ανασύσταση του κοινωνικού ιστού των ΜΜ Γουρνιών. Προτείνεται μια κριτικότερη θεώρηση του ζητήματος της ύπαρξης ομάδων εξουσίας ή ομάδων ελίτ και αντιπροτείνονται άλλοι όροι κατανόησης της σχέσης ταφικής τελετουργίας και κοινωνικής δομής στα ΜΜ Γουρνιά, ως σχέσης δυναμικότερης και διαλεκτικότερης από ό,τι μέχρι τώρα έχει προταθεί. Οι φωτορρεαλιστικές αποκαταστάσεις στηρίζουν τη νέα αυτή θεώρηση, αν και σκοπός τους δεν εί-

49. Emele 2000.

50. Μετάφραση της αγγλικής λέξης “texture”, η οποία χρησιμοποιείται στο λογισμικό επεξεργασίας εικόνων.

51. Πρβλ. Swogger 2000.

52. Όρος δανεισμένος από το χώρο της φιλοσοφίας: Foucault 1987 [1969], Foucault 1984.

ναι να την παγιώσουν μέσα από την υποσυνείδητη πειθώ της εικόνας. Οι εναλλακτικές αποκαταστάσεις υπογραμμίζουν την ανάγκη της κριτικής εγρήγορσης του θεατή και αναγνώστη. Για το λόγο αυτό προσφέρονται ως υποθέσεις εργασίας και εργατήριο για περαιτέρω ενασχόληση με το ζήτημα των τάφων I και II, παρά ως παγιωμένες εικόνες.

Γιώργος Βαβουρανάκης
Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
e-mail: vavouranakis@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Λεμπέση, Α. 1976. Ο οικίσκος των Αρχανών. *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 12-43.
- Μαντζουράνη, Ε. 2002. *Προϊστορική Κρήτη: Τοπογραφία και αρχιτεκτονική από τη νεολιθική εποχή έως και τους νεοανακτορικούς χρόνους*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- Παλυβού, Κ. 1999. *Ακρωτήρι Θήρας: Η οικοδομική τέχνη* (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 183). Αθήνα: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Σακελλαράκης, Γ. και Ε. Σακελλαράκη. 1997. *Αρχάνες: Μια νέα ματιά στη Μινωική Κρήτη*. Αθήνα: Άμμος – Ίδρυμα Ελένης Νάκου.
- Βασιλειάδης, Δ. Β. 1955. *Εισαγωγή στην αιγαιοπελαγίτικη λαϊκή αρχιτεκτονική*. Αθήνα: Νέα Εστία.
- Ζαγορήσιου, Μ. Γ. 1996. *Λαϊκή αρχιτεκτονική στην Κρήτη*. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.
- Ζώης, Α. 1976. *Βασιλική Ι: Νέα αρχαιολογική έρευνα εις το Κεφάλι πλησίον του χωριού Βασιλική Ιεραπέτρας* (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 83). Αθήνα: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Ζώης, Α. 1996. *Κνωσός, το εκστατικό όραμα: Σημειωτική και ψυχολογία μιας αρχαιολογικής περιπέτειας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Ζώης, Α. 1998α. *Κρήτη - Η Πρώιμη Εποχή του Χαλκού*, τεύχος 2. Αθήνα: Απόδεξις.
- Ζώης, Α. 1998β. *Κρήτη - Η Πρώιμη Εποχή του Χαλκού*, τεύχος 3. Αθήνα: Απόδεξις.
- Agourides, C. 1997. Sea routes and navigation in the third millennium Aegean. *Oxford Journal of Archaeology* 16(1): 1-24.
- Barthes, R. 1983 [1980]. *La chambre claire*. Παρίσι: Cahiers du Cinema, Gallimard, Seuil (1980) [*Ο φωτεινός θάλαμος: Δοκίμιο για τη φωτογραφία*, μτφ. Γ. Κρητικός. Αθήνα: Ράππας, 1983].
- Bintliff, J. 1984. Structuralism and myth in Minoan studies. *Antiquity* 58: 33-38.
- Boulotis, Chr. 1990. Villes et palais dans l' art Égéen du Iie millénaire av. J.-C. Στο: P. Darque και R. Treuil (επιμ.), *L'habitat Égéen Préhistorique (Bulletin de Correspondence Hellenique Supplement XIX)*, 421-459.
- Boyd, H. 1904. Gournia. *Transactions of the Department of Archaeology, University of Pennsylvania I/I*.
- Boyd, H. 1905. Gournia. *Transactions of the Department of Archaeology, University of Pennsylvania I/III*.
- Boyd-Hawes, H. κ.ά. 1908. *Gournia, Vasiliki and other sites on the Isthmus of Hierapetra, Crete*. Φιλαδέλφεια, Πενν.: The American Exploration Society, Free Museum of Science and Art.
- Branigan, K. 1970. *The foundations of Palatial Crete: A survey of Crete in the Early Bronze Age*. Λονδίνο: Routledge.
- Branigan, K. 1993. *Dancing with death: Life and death in Southern Crete, c. 3000-2000 BC*. Amsterdam: A.M. Hakkert.
- Cadogan, G. 1992. Ancient and modern Crete. Στο: J. Wilson Myers, E. E. Myers και

- G. Cadogan (επιμ.), *The aerial atlas of ancient Crete*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 31-43.
- Cooper, J. M. 2002. The cemetery of Sphoungaras: New evidence for social hierarchy in Minoan Crete. Abstract for the 103rd annual meeting of the Archaeological Institute of America. *American Journal of Archaeology* 106: 292.
- Emele, M. 2000. Virtual spaces, Atomic Pig-Bones and Miscellaneous Goddesses. Στο: Hodder (επιμ.) 2000, 219-228.
- Evans, A. 1921. *The Palace of Minos at Knossos*, 1. *The Neolithic and Early and Middle Minoan Ages*. Λονδίνο: Macmillan.
- Farnoux, A. 1993. *L'archéologie d'un rêve*. Παρίσι: Gallimard.
- Foucault, M. 1970. *Η τάξη του λόγου*, μτφ. Χ. Χρησιτίδης και Μ. Μαϊδάτσος. Αθήνα: Ηριδανός.
- Foucault, M. 1984. Nietzsche, genealogy, history. Στο: P. Rabinow (επιμ.), *The Foucault reader: An introduction to Foucault's thought*. Λονδίνο: Penguin, 76-100.
- Foucault, M. 1987 [1969]. *L'archéologie du savoir*. Παρίσι: Gallimard, 1969 [*Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Εξάντας, 1987].
- Georgoulaki, E. 1996. *Burial evidence and its religious connotations in prepalatial and old palace Minoan Crete*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Λιέγη: Université de Liège.
- Hall, E. 1912. Excavations in Eastern Crete: Sphoungaras. *University of Pennsylvania, The Museum, Anthropological Publications* III:2.
- Hamilakis, Y. 2002. What future for the 'Minoan' past? Rethinking Minoan archaeology. Στο: Y. Hamilakis (επιμ.), *Labyrinth revisited: Rethinking "Minoan archaeology"*. Οξφόρδη: Oxbow, 2-29.
- Hitchcock, L. και P. Koudounaris. 2002. Virtual discourse: Arthur Evans and the reconstructions of the Minoan palace at Knossos. Στο: Y. Hamilakis (επιμ.), *Labyrinth revisited: Rethinking "Minoan archaeology"*. Οξφόρδη: Oxbow, 40-58.
- Hobsbawm, E. και T. Ranger (επιμ.). 1984. *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (επιμ.). 2000. *Towards reflexive method in archaeology: The example at Çatalhöyük*. By members of the çatalhöyük teams (British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph 28). Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Leibhammer, N. 2000. Rendering Realities. Στο: Hodder (επιμ.) 2000, 129-142.
- Lempessi, A. 2002. A Minoan architectural model from the Syme sanctuary, Crete. *Athenische Mitteilungen* 117: 1-19.
- MacGillivray, J. A. 2001. *Minotaur: Sir Arthur Evans and the archaeology of the Minoan myth*. Λονδίνο: Pimlico.
- Rackham, O. και J. Moody. 1996. *The making of the Cretan landscape*. Manchester: Manchester University Press.
- Schoep, I. 1994. Home sweet home: Some comments on the so-called models from the Prehellenic Aegean. *Opuscula Atheniensi* 20: 189-210.

- Seager, R. B. 1912. *Explorations in the island of Mochlos*. Βοστώνη και Νέα Υόρκη: The American School of Classical Studies at Athens.
- Shaw, J. 1973. Minoan architecture: Materials and techniques. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* XLIX.
- Soles, J. S. 1979. The early Gournia town. *American Journal of Archaeology* 83: 147-167.
- Soles, J. S. 1988. Social ranking in prepalatial cemeteries. Στο: E. B. French και Κ. Α. Wardle (επιμ.), *Problems in Greek prehistory: Papers presented at the Centenary Conference of the British School of Archaeology at Athens, Manchester April 1986*. Bristol: Bristol University Press, 49-61.
- Soles, J. S. 1991. The Gournia palace. *American Journal of Archaeology* 95: 17-78.
- Soles, J. S. 1992. *The Prepalatial cemeteries at Mochlos and Gournia and the house tombs of Bronze Age Crete (Hesperia Supplement XXIV)*. Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens.
- Swogger, J. G. 2000. Image and Representation: The Tyranny of Representation. Στο: Hodder (επιμ.) 2000, 143-152.
- Van Effenterre, H. 1980. *Le palais de Mallia et la cité minoenne: Étude de synthèse. Incunabula Graeca* LXXVI, I.
- Vavouranakis, G. 2002. *Funerary landscapes east of Lasithi, Crete, in the Bronze Age*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Sheffield: The University of Sheffield.
- Vavouranakis, G. υπό δημοσίευση. Burials and the landscapes of Gournia, Crete, in the Bronze Age. Στο: D. C. Fernandez κ.ά. (επιμ.), *An Odyssey of Space: Proceedings of the 34th Annual Chacmool Conference*. Calgary: Calgary University Press.
- Warren, P. 1972. *Myrtos: An Early Bronze Age settlement in Crete*. Λονδίνο: The British School of Archaeology at Athens / Thames and Hudson.
- Watrous, L. V. και H. Blitzer. 1999. The region of Gournia in the Neopalatial period. Στο: P. P. Betancourt, V. Karageorghis, R. Laffineur και W.-D. Niemeier (επιμ.), *MELETEMATA: Studies in Aegean Archaeology presented to Malcolm H. Wiener as he enters his 65th year (Aegaeum 20)*. Λιέγη: Université de Liège, 905-909.
- Zois, A. 1990. Pour un schéma évolutif de l'architecture minoenne: A. Les fondations. Techniques et morphologie. Στο: P. Darcque και R. Treuil (επιμ.), *L'habitat Égéen Préhistorique (Bulletin de Correspondence Hélienique Supplement XIX)*, 75-93.
- Zois, A. 1992. Vasiliki. Στο: J. Wilson Myers, E. E. Myers και G. Cadogan (επιμ.), *The aerial atlas of ancient Crete*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 276-281.

Architectural reconstruction of tombs I and II at the North Cemetery of prehistoric Gournia in Crete

GEORGE VAVOURANAKIS

The North Cemetery at Gournia is a well-preserved and thoroughly studied burial place in east Crete. Middle Minoan tombs I and II are the best known burial complexes of the site. They have been built above the ground. Each tomb has two rooms. Their foundation is stone rubble, while their superstructure was probably mudbricks reinforced with timber. It is possible that the walls were covered with plaster. A stone with a series of small shallow depressions, just outside the two tombs has been interpreted as a kernos. Along with a stepped altar it provided a focus of ritual activity. Literature review and field research have been combined in order to facilitate a series of computer based photorealistic reconstructions that aim to provide a view of both the monuments and their topographical setting. These reconstructions wish to review the established view of these tombs as house duplicates, with proper doors and doorframes, large double windows and alternating layers of timber rafters and mudbricks. Such view has produced the only architectural reconstruction of these tombs until today. Furthermore, it has allowed to reconstruct the social reality behind the archaeological record and argue that house-tombs I and II were the burial places for the elite of Gournia, in contrast to the simple pit burials at the neighbouring site of Sphoungaras. The assumed elite is supposed to have been able to afford to erect burial buildings, provide the dead with valuable gifts, such as gold jewellery and also to host elaborate ritual happenings around the kernos and the stepped altar. The new photorealistic reconstructions make more modest use of timber reinforcements, allow the possibility of plaster on the walls and provide alternative versions with or without doorways. They illustrate that tombs I and II were not house duplicates. Rather they incorporated several features from domestic architecture in a selective manner. Thus, they did not have to be elite products, as much as they might have been so. Instead of the vision of the thriving power of the few, these tombs may be informative of the mechanisms through which the inhabitants of Gournia collectively created and re-negotiated their attitude towards death. Instead of a single black and white line drawing, and a single

linear mono-causal explanation, the photorealistic reconstructions allow a multiple alternative reconstruction versions as well as a series of alternative approaches to the Minoan social reality behind the funerary edifices. Such multivocality becomes necessary in the age of multi-media applications that are able to generate persuasive images and thus soften the critical ability of the viewer. The alternative reconstructions of Gournia aim to keep such critical ability alert.

Λογικές του μύθου: ο Μελέαγρος στην *Ιλιάδα*

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΑΛΕΞΟΠΟΥΛΟΥ

Πολλοί είναι οι μελετητές¹ που κατανοούν την αποστολή της πρεσβείας στη Γραψοδία της *Ιλιάδας* ως μια παράθεση στοιχείων, για να αναδειχθεί αργότερα η ψυχολογική, ηθική και μυθική δικαίωση της μήνιος του Αχιλλέα. Σε αυτό το επεισόδιο ο ήρωας θα βρει την ευκαιρία να πει ότι η απόφασή του να απομακρυνθεί από τη μάχη δεν οφείλεται σε παράλογο πείσμα, αλλά στην επιδίωξή του να διευθετήσει την τιμή της δικιάς του ύπαρξης και εκείνων που του είναι πολύτιμοι. Στο πλαίσιο αυτού του επεισοδίου θα ξεκαθαρίσει επίσης ότι η προσβολή που υπέστη δεν βρίσκει την ηθική της δικαίωση στην απόκτηση δώρων. Μετά τα τεκταινόμενα της πρεσβείας, ο Αχιλλέας θα αρχίσει με έργα πλέον να παίρνει στάση απέναντι στους φίλους, στο χρέος, στον πόλεμο, στο θάνατο.

Αλλά ας πούμε πρώτα δυο λόγια για τη διηγηματική και επεισοδιακή αξία της ιλιαδικής πρεσβείας. Συνιστά την πιο κοινωνικά συγκροτημένη ευκαιρία που δόθηκε στον Αχιλλέα, προκειμένου να ξανασκεφτεί τη θέση του απέναντι στη συνέχιση του πολέμου και να αντιδράσει. Ο κεντρικός θεματικός της πυρήνας έγκειται στη δυνατότητα να αντιμετωπίσει με *φιλοφροσύνη* την τότε παρουσιαζόμενη πολεμική κατάσταση. Πιο συγκεκριμένα, οι απεσταλμένοι του Αγαμέμνονα, ο Οδυσσέας, ο Φοίνικας και ο Αίας, είναι σημαντικοί φίλοι του Αχιλλέα που κάνουν επίκληση στις «φιλόφρονες» αρχές του, προκειμένου να τον πείσουν να σώσει τους Αχαιούς από το μένος των Τρώων. Ο διάλογος που προκύπτει, αποκαλύπτει διαφορετικές οπτικές πρόσληψης γύρω από το θέμα της δέσμευσης των ανθρώπων που ξεχωρίζουν στην αρχαϊκή κοινωνία απέναντι στην εθική πραγματικότητα της εποχής τους, και πιο συγκεκριμένα γύρω από τον τρόπο χειρισμού της ηρωικής επικής παρακαταθήκης, του *κλέους*. Μετά από αυτήν την πρεσβεία, οι πρακτικές της πορείας του άριστου των Αχαιών τείνουν προς την *ἄφθιτη* δόξα: αποστολή του Πατρόκλου στον πόλεμο και προκληθείσα

1. Rosner, 1976.

επανεμπλοκή του Αχιλλέα μέχρις εσχάτων. Όσον αφορά τη διηγηματική τεχνική του επεισοδίου, η διαλεκτική βρίσκεται στην καλύτερή της ώρα: πιο συγκεκριμένα, αναδεικνύεται η δυνατότητα να μην παραμένει άκαμπτη και μονολιθική η παραδοσιακή ηρωική δομή. Μάλιστα αυτό επιτυγχάνεται με τρόπο αναλογικό: δεν υπάρχει ήρωας που να συνιστά καθολικό μοντέλο, στο βαθμό που δεν υπάρχει ένας τρόπος συρραφής του επικού τραγουδιού της επικής *οίμης*. Μία από τις αποδείξεις, του τρόπου συρραφής της επικής *οίμης* αποτελεί και ο μύθος του Μελέαγρου.

Ας μεταφερθούμε τώρα στην ουσία της μυθικής δικαίωσης της *μήνιος* του επικού ήρωα μέσα από το παράδειγμα του Μελέαγρου. Ο ποιητής το παρουσιάζει μέσα από το λόγο του Φοίνικα, του πνευματικού πατέρα του Αχιλλέα. Το εντάσσει μέσα στο χρόνο και πιο συγκεκριμένα επικαλείται την ιστορική συνείδηση των ακροατών του, εφόσον τους προσδιορίζει ότι το γεγονός που θα τους διηγηθεί ανήκει στο *πάλαι*, δηλαδή σε έναν απροσδιόριστο παρελθοντικό χρόνο, προσιτό όμως σε αυτούς μέσα από τα γνωστά τους *κλέα ανδρών*, δηλαδή φημισμένες ηρωικές πράξεις. Ποια είναι όμως η λογική που διέπει αυτόν το μύθο; Ποιο είναι το μέρος εκείνο του μύθου που θεωρείται κατεξοχήν παραδειγματικό και άξιο να χρησιμοποιηθεί από τον ποιητή και να ενσωματωθεί στο χρόνο της ιλιαδικής προεβείας; Με ποιο τρόπο αναδεικνύεται η χρησιμότητά του; Το παραδειγματικό μέρος του μύθου αποτελεί ένα εργαλείο στα χέρια του ποιητή, προκειμένου να στοιχειοθετηθεί ένας παραινετικός λόγος και να αναδειχθεί ότι η δομή των ηρωικών συμπεριφορών παραμένει σταθερή και επιβιώνει μέσα από την απλή επανάληψή της;

Μας ενδιαφέρει, δηλαδή, να παρακολουθήσουμε τη λογική αυτού του μύθου και τον τρόπο με τον οποίο επικαιροποιείται η λειτουργικότητά του. Και ξεκινάμε με τον «μελεάργειο» χρόνο. Τότε, το βασιλόπουλο της Καλυδώνας στην πόλη Αιτωλία, ο Μελέαγρος, γιος του Οιλέα, κληρονομεί και επωμίζεται το θυμό που κρατά η Άρτεμις εναντίον του πατέρα του, που έχει ξεχάσει να της προσφέρει θυσίες. Έτσι, εμπλέκεται στο κυνήγι ενός άγριου κάπρου που η θεά έχει στείλει για να ρημάξει τα κτήματα του αγνώμονα, σύμφωνα με τη θεά, βασιλιά. Σε αυτό το έργο-άθλο τον βοηθούν οι Κουρήτες, κάτοικοι της γειτονικής πόλης Πλευρώνας, και κυρίως οι εξ αίματος συγγενείς του, που κατοικούν και διοικούν αυτήν τη γείτονα πόλη, τα αδέρφια της μητέρας του. Ο Μελέαγρος καταφέρει και σκοτώνει τον κάπρο, αλλά η διεκδίκηση του κεφαλιού και του δέρματος του σκοτωμένου θηρίου, τα λάφυρα δηλαδή της μάχης, θα αποτελέσουν και την αρχή της διαμάχης μεταξύ των πολεμιστών των γειτονικών πόλεων. Μια διαμάχη που οδηγεί τον Μελέαγρο να σκοτώσει το θείο του, τη μάνα του να καταραστεί το γιο της για την πράξη του, και τον ίδιο τον ήρωα να απομακρυνθεί θυμωμένος, απογοητευμένος και αποφασισμένος πλέον να αφηθεί η πόλη στα χέρια των Κουρητών γειτόνων ή συγγενών, που δεν διεκδικούν το δέρμα ή το κεφάλι του κάπρου αλλά ολόκληρη την πόλη, την όμορφη Καλυδώνα. Με την αποχώρηση του πολέμαρχου Μελέαγρου, ο κίνδυνος γίνεται ορατός. Απανωτές είναι οι προεβείες από συμπολίτες του, που έρχονται να τον μεταπείσουν: σεβάσμιμοι ιερείς με δώρα, στενοί συγγενείς, οι πιο αγαπημένοι φίλοι και, τέλος, η γυναίκα του η Κλεοπάτρα. Η τελευταία, καθώς εξιστορεί τις συνήθειες συμφορές μιας πόλης που την

πατούν οι εχθροί, τον μεταπειθεί. Έτσι, ξαναμπαίνει στη μάχη. Καταφέρνει και σώζει την πόλη, όμως δεν προφταίνει να δεχτεί τα δώρα, γιατί «η ανήμερη Ερινύα, η νυχτοπαρωρίτρια»² είχε ακούσει την κατάρα της μάνας του, της Αλθαίας. Οι μεταομηρικές παραλλαγές του μύθου, που βρίσκονται σε κείμενα του Ησίοδου³, του Ψ-Απολλόδωρου⁴, του Βακχυλίδη⁵, του Πανσανία⁶ και του Οβίδιου⁷, αναδεικνύουν την ηρωική στάση του Μελέαγρου απέναντι στη διαμάχη μεταξύ των πόλεων της Αιτωλίας, αλλά διαφοροποιούνται ως προς τις εξαρτήσεις του νήματος της ζωής του ήρωα και ως προς τον τρόπο και το πρόσωπο που τελικά διευθέτησαν την κατάληξη του νήματος της ζωής του. Πιο συγκεκριμένα, άλλες πηγές⁸ λένε ότι οι μοίρες προείπαν στη μητέρα του την Αλθαία ότι η ζωή του παιδιού της εξαρτάται από το ολοκληρωτικό κάψιμο ενός δαυλού, που εκείνη βάλθηκε να τον φυλάξει και τον οποίο από μόνη της αργότερα, οργισμένη για το θάνατο του αδερφού της, τον έριξε στη φωτιά. Άλλες⁹ αποδίδουν στον Απόλλωνα την αιτία του θανάτου του ήρωα. Ο Θεός, σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή, σκοτώνει το Μελέαγρο δρώντας ως σύμμαχος των Κουρητών ή ίσως γιατί του το είχε ζητήσει η αδερφή του η Άρτεμη. Ο Οβίδιος, μάλιστα, περίτεχνα τραγικοποιεί την εκδοχή όπου η μάνα δίνει τέλος στη ζωή του παιδιού της, έτσι που να μας θυμίζει τη Μήδεια του Ευριπίδη. Επομένως, στην ομηρική-επική της εκδοχή η μοίρα του ήρωα παρουσιάζεται πιο εκλογικευμένη, εφόσον συνδέεται με τη μητρική κατάρα, δηλαδή με το ανθρώπινο στοιχείο, και υποβαθμίζεται η έγνοια για την απόληξη της... Ο Φοίνικας απλώς προειδοποιεί τον Αχιλλέα ότι ο παραδειγματικός του ήρωας δεν πρόλαβε να γίνει αποδέκτης των τιμών-δώρων που του άξιζαν. Δεν συγκεκριμενοποιεί όμως το λόγο της μη απολαβής των δώρων. Η μεταομηρική παράδοση τονίζει το ρόλο του μαγικοθηρησκευτικού στοιχείου στη ζωή του ήρωα (μοίρες-δαυλός) και όχι του ανθρώπινου όπως η ομηρική (κατάρα) και εμμένει στον τρόπο με τον οποίο τέλειωσε η ζωή του, παραλλάσσοντάς τον κατά προτίμηση. Το γεγονός ότι η χρήση του μύθου αποτελεί από τα ομηρικά χρόνια κοινό τόπο και εφεξής επιτρέπει την ελαστικότητα στον τρόπο διαπλοκής του, επιβεβαιώνει την προομηρική του ύπαρξη και μάλιστα ως παραδοσιακής ρήσης, ως θρύλου, ως πανάρχαιου παραμυθιού που ο Ι. Θ. Κακριδής το αναπλάθει¹⁰:

Μια φορά και έναν καιρό ήταν μια γυναίκα που γέννησε ένα αγόρι και ήθελε να μάθει αν θα ζούσε και ποια θα ήταν η τύχη του σα θα μεγάλωνε.

2. *Il.*, I, 572. Για την απόδοση των αποσπασμάτων της *Ιλιάδας* στα νέα ελληνικά χρησιμοποιήθηκε η μετάφραση των Ν. Καζαντζάκη και Ι. Θ. Κακριδή (Αθήνα: Εστία, 1985).

3. Ησίοδος, *Ηοίεσ*, απ. 135 (Πάπ. Οξ. 2075).

4. Ψ-Απολλόδωρος, 1, 65-73.

5. Βακχυλίδης, *Επίνικος*, V, 94-154.

6. Πανσανίας, 10, 31, 4.

7. Οβίδιος, *Metamorphoses*, 8, 463-468 και 486-487.

8. Ψ-Απολλόδωρος, 1, 65-73.

9. Πανσανίας, 10, 31, 4. Ησίοδος, *Ηοίεσ*, απ. 135 (Πάπ. Οξ. 2075). Οβίδιος, *Metamorphoses*, 8, 486-87.

10. Κακριδής³1984, 6.

Παραφύλαξε λοιπόν τις Μοίρες τη νύχτα που θα ερχόντουσαν να το μοιράνουν. Όταν εκείνες έφτασαν, άκουσε την πρώτη να λέει: το αγόρι αυτό θα γίνει όμορφο. Τη δεύτερη: θα γίνει παλικάρι. Η τρίτη όμως φώναξε: κοιτάτε αυτό το δαυλί που καίγεται στο τζάκι, την ίδια τη στιγμή που θ' αποκαεί, το παιδί θα πεθάνει. Μόλις τα είπαν αυτά οι Μοίρες έφυγαν· όρμησε τότε η μητέρα, άρπαξε το μισοκαμένο ξύλο, το έσβησε και το έχωσε βαθιά στην κασέλα της μέσα. Και ούτε και φανέρωσε ποτέ σε κανέναν, τι άκουσε και από τι κρεμόταν η ζωή του παιδιού της. Το παιδί έζησε, μεγάλωσε και έγινε ένα όμορφο και δυνατό παλικάρι. Μια μέρα έτυχε να βγει να κυνηγήσει συντροφιά με τον αδερφό της μητέρας του, γυρνώντας όμως πάνω στη μοιρασιά του κυνηγιού μάλωσε μαζί του. Τον παίρνει τότε ο θυμός, δίνει μια του θείου του και τον σκοτώνει. Όταν η είδηση έφτασε στα αφτιά της μητέρας του, εκείνη ακούγοντας για τον αδερφό της πως σκοτώθηκε από του παιδιού της το χέρι, τρέχει αμέσως, ανοίγει την κασέλα, βγάξει το δαυλί που το είχε τόσο καιρό φυλαγμένο, και το ρίχνει στη φωτιά. Την ίδια την ώρα που το ξύλο χώνεψε, έπεσε και ο γιος της στο χώμα δίχως πνοή.

Επομένως, σύμφωνα με τα προομηρικά και ομηρικά δεδομένα η παραδοσιακή ρήση μετεξελίσσεται σε μύθο και κατόπιν σε επικό επεισόδιο. Ο Όμηρος φαίνεται να διατηρεί το δικαίωμα να διαφοροποιήσει το μύθο, προκειμένου να λειτουργήσει με τρόπο επίκαιρο για τη ροή της επικής διήγησης. Τα επίπεδα της μετεξέλιξης του θα μας βοηθήσουν να διακρίνουμε το μυθικό παράδειγμα και τη σημαντική λειτουργία του στη συγκεκριμένη διηγηματική στιγμή της *Ιλιάδας*. Με δεδομένο ότι έχουμε να κάνουμε με μια πολιτισμική παράδοση που μεταδόθηκε από γενιά σε γενιά ως κοινωνική ανάγκη, θα καταγράψουμε αυτά τα επίπεδα μετεξέλιξης χωρίς να εγκλωβιζόμαστε στη σύγκριση εναλλάξιμων μορφών ενός αρχέτυπου. Δεν θα τα μεταφράσουμε έτσι ώστε να αντικαταστήσουμε τα μαγικοθηρησκευτικά τους σύμβολα με λογοτεχνικές και μεταφορικές προσλήψεις. Τέλος, δεν θα απομονώσουμε τα μυθεύματα που περιέχονται σε αυτόν, όπως είναι το τελετουργικό του κυνηγιού ή ο θάνατος ως δικαίωση (*τίσις*), αλλά θα εμμείνουμε μόνο στη διαχρονική τους αξία. Και αυτό γιατί πιστεύουμε ότι μέσα από τον τροποποιημένο λειτουργισμό του μύθου εκείνο που κάθε φορά κυρίως αναδεικνύεται είναι οι αναμφισβήτητες διαστάσεις της ανθρωπίνης εμπειρίας.

Και ξεκινάμε με τα επίπεδα του μύθου που συνιστούν μυθεύματα και διατηρήθηκαν στις πολλαπλές χρήσεις του:

1ο (επίπεδο) Ο Μελέαγρος ως παραδοσιακό, μυθικό και επικό πρόσωπο αναδεικνύεται σε ήρωα στην περίοδο της ζωής του που διεκδικεί τη θέση του ως ενήλικας αρχαϊκός πολίτης καθώς πραγματοποιεί το τελετουργικό του κυνηγιού και ανταγωνίζεται εκείνους που είναι οι κατεξοχήν καθοδηγητές του σταδίου αυτού της ωρίμανσής του, τους Κουρήτες.

2ο (επίπεδο) Οι πράξεις του παραδοσιακού, μυθικού και επικού «κουρίζοντος» Μελέαγρου προκαλούν και ενέχουν θυμό, έτσι που ανακινούν το θέμα της τιμής και της απόληξης ενός βίου.

3ο (επίπεδο) Η απόληξη ενός βίου που συνδέεται με τη θεματική του θυμού παραδοσιακά, μυθικά και επικά συνοδεύεται από συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές, όπως είναι η επίκληση στη μορφή απεσταλμένης πρεσβείας, και αναδεικνύει δράστες στη λύση του ηρωικού βίου. Όμως, εάν παρατηρήσουμε τις πολλαπλές χρήσεις του μύθου, αυτό το τελευταίο μύθευμα παρουσιάζει τη μεγαλύτερη ευελιξία στο να διαφοροποιείται. Έτσι, η σύσταση των πρεσβειών μεταλλάσσεται ανά περίπτωση, καθώς και οι δράστες στη λύση του ηρωικού βίου άλλοτε είναι ένας μαγικός δαυλός, άλλοτε μια κατάρα, άλλοτε κάποιος θεός.

Αν παρατηρήσουμε πιο διεξοδικά τα προαναφερθέντα μυθεύματα, βλέπουμε ότι παρουσιάζουν μια εσωτερική συνέχεια και αλληλεξάρτηση όσον αφορά την προοπτική συρραφής μιας ιστορίας που τυγχάνει ευρύτερης φήμης. Καθένα από αυτά συμβάλλει στο να συσταθεί μια σταθερή δομή: μύηση, *μήνις*, παρακλητικοί λόγοι. Θυμίζουν τη διάθρωση της τραγωδίας σε δέση, πλοκή και λύση. Ταυτόχρονα παρέχουν το ευέλικτο πρωτογενές υλικό προκειμένου να δημιουργηθούν διηγήσεις που η συγκρότησή τους αναδεικνύει στο πέρασμα του χρόνου διαφορετικά περάσματα, τάσεις, ολισθήσεις, ταλαντεύσεις, με ένα λόγο διαφορετική γραμματική ενεργειών. Έτσι περνάμε από τη μύηση στη διήγηση του μνητικού κυνηγιού του Οδυσσέα, του Βελλερεφόντη, του Ηρακλή, από τη *μήνιν* στη *μήνιν* του Αχιλλέα, του Μελέαγρου, του Αία, από τους παρακλητικούς λόγους στις πρεσβείες επίκλησης απέναντι στον Αχιλλέα, στον Μελέαγρο, στον Έκτορα, στον Βελλερεφόντη¹¹, με διαφορετική κάθε φορά εσωτερική σύσταση. Είναι αξιοσημείωτο ότι όταν αυτές οι διαφορετικές διηγήσεις των ίδιων μυθευμάτων συνυπάρχουν στο ίδιο λογοτεχνικό έργο, όπως συμβαίνει με τις διαφορετικές πρεσβείες για τον κατευνασμό της *μήνιος* του Αχιλλέα και του Μελέαγρου, δεν είναι διαμορφωμένες έτσι ώστε να μας προβληματίσουν για το ποια είναι η πιο σωστά συγκροτημένη σύμφωνα με μια υποτιθέμενη επικρατούσα μορφή, αλλά για να μας υποδείξουν ότι μια κοινωνική νόρμα, όπως είναι η αποστολή πρεσβείας, επιβιώνει μέσα στο χρόνο με το να δρα ανά περίπτωση μορφοποιημένη.

Η αναγκαιότητα, μάλιστα, του να συνυπάρχουν και να δρουν διαφορετικές διηγήσεις των ίδιων μυθευμάτων στο ίδιο λογοτεχνικό έργο συνιστά το δείκτη για την καταλληλότητα επιβίωσης συγκεκριμένων κοινωνικών πρακτικών στο έπος και έρχεται αργός στο να λειτουργήσουν τα σημαίνοντα μιας παράδοσης ως σημαίνοντα για τον παρόντικό διηγηματικό χρόνο του έπους. Αυτές οι συνυπάρχουσες διαφορετικές διηγήσεις ανάλογων μυθευμάτων σηματοδοτούν την καταλληλότητα του μυθολογικού παραδείγματος την ώρα της επαναχρησιμοποίησής του. Και εδώ ο ποιητής έχει κάνει την επιλογή του: είναι ο εγκιβωτισμός των πρεσβειών που θα του δώ-

11. Πλούταρχος, *Γυναϊκών αρεταί*, 248a.

σει το δικαίωμα για την έντεχνη μετατόπιση χρονικής-ιστορικής υφής από τα παραδοσιακά μυθικά κλέα ανδρών που ανήκουν στο *πάλαι* (στ. 527), στο επικό *πρόσθεν* (στ. 524) *οὗ τι νέον* κλέος της *Ιλιάδας*.

Αλλά ας προσεγγίσουμε τα πεπραγμένα στις προκείμενες διηγήσεις. Ο Μελέαγρος, «αυτός που φροντίζει τους αγρούς», σύμφωνα με ετυμολογικές μελέτες¹², ήρθε η στιγμή να πρωτοστατήσει στη σωτηρία της πόλης του, της Καλυδώνας, και σκοτώνοντας τον άγριο κάπρο να επαναφέρει τη γη στην πρότερη καλλιεργήσιμη κατάσταση της. Ο Αχιλλέας ήρθε η ώρα που θα πρέπει, ακούγοντας τις συμβουλές του πνευματικού του πατέρα, του Φοίνικα, να φύγει από την κατάσταση της απομόνωσης και, ακολουθώντας τα όσα εκείνος και ο Χείρωνας του είχαν διδάξει περί αρμονίας μεταξύ λόγων και έργων, να επανενταχθεί στην κοινωνία των πολεμιστών, να διώξει το κακό (*λοιγὸν ἀμύναι*) και να αποτελέσει το σωτήριο μίτο (*λυτήριον μῆχρον*) της συμφοράς, του *πήματος*, που είχε περιπέσει στους Αχαιοούς. Η διεκδίκηση ωστόσο της λείας των λαφύρων και της αξιοκρατικής *δαΐδος* θα αποτελέσουν την αιτία του θυμού του Μελέαγρου και του Αχιλλέα αντίστοιχα. Αν και οι κοινωνικοί χώροι, όπου ο θυμός των δύο ηρώων καλλιεργείται, διαφοροποιούνται, ο ποιητής έντεχνα εξομοιώνει την ένταση του συγκεκριμένου συναισθήματος στο ατομικό επίπεδο. Έτσι, ο Μελέαγρος διεκδικεί και η διεκδίκησή του προκαλεί θυμό και διαμάχη, αρχικά μεταξύ δύο γειτονικών πόλεων που συνδέονται με δεσμούς αίματος. Όταν, στην περίπτωση του Μελέαγρου, το πάθημα του θυμού εξατομικεύεται, τότε προκαλεί διατάραξη των σχέσεων μεταξύ μητέρας και γιου. Ο θυμός του Αχιλλέα ξεκινά από τη διατάραξη της οροθετημένης στο στρατεύμα αξιοκρατίας και όταν κορυφώνεται προκαλεί εμφύλια διαμάχη στους ίδιους τους κόλπους του στρατεύματος. Έχουμε, δηλαδή, θυμούς που αναστατώνουν την επικοινωνία διαφορετικών κοινωνικών τόπων, αλλά που η εξατομικευμένη κορύφωσή τους εκφράζει στάση, εμφύλια σύρραξη. Και του λόγου το αληθές το αποδεικνύει ο ποιητής με γραμματολογική τεχνική: χρησιμοποιεί ταυτόσημη ορολογία για την περιγραφή της έντασής τους. Είναι θυμοί που προκαλούν και στους δύο ήρωες *χολό* και που —σύμφωνα με τα επικά μυθεύματα— βρίσκουν το αντίδοτό τους σε δώρα και *παράρρητα ἔπεα*, δηλαδή στην αποστολή πρεσβειών παράκλησης και προσφοράς. Η αποστολή πρεσβείας, λοιπόν, το παραδειγματικό μέρος του μύθου του Μελέαγρου για την *Ιλιάδα*, είναι αυτή που θα αναδιπλωθεί έντεχνα από τον ποιητή και θα συστήσει μια διαφορετική υποδιήγηση, όπως την ονομάζουν τα σχόλια, μέσα στο ξεδίπλωμα της ιλιαδικής πρεσβείας. Φαίνεται μάλιστα ότι όσο εντονότερη είναι η διαφοροποίηση ανάμεσα στην ιλιαδική πρεσβεία και στην «μελεάγρεια», τόσο περισσότερο κατοχυρώνεται η τελευταία ως επεισοδική πρακτική στην εκ νέου μορφοποίηση του πραγματικού χρόνου του προσώπου στο οποίο απευθύνεται έμμεσα, δηλαδή του επικού χρόνου του Αχιλλέα. Ας παρακολουθήσουμε τις μετατοπίσεις στο εννοιολογικό πεδίο που προκαλεί η συνύπαρξη της διήγησης της «αχιλλειακής» πρεσβείας με την υποδιήγησή της, τη «μελεάγρεια». Από

12. Watkins 1986, 320-8.

την αποτελεσματικότητα της δεύτερης καταλαβαίνουμε ότι ο Μελέαγρος είναι ένας άνθρωπος που ακούει τους γέροντες της πόλης του λιγότερο από τους ιερείς που του φέρνουν δώρα, τους ιερείς λιγότερο από τον πατέρα του, τον πατέρα του λιγότερο από τις αδερφές του, τις αδερφές του λιγότερο από τη μητέρα του, τη μητέρα του λιγότερο από τους φίλους του και τους φίλους του λιγότερο από τη γυναίκα του, την Κλεοπάτρα. Η τελευταία, που με το όνομά της —σύμφωνα με τους μελετητές¹³— θυμίζει τη δόξα των πατέρων του, τον μεταπειθεί, αφού του ισχυροποιεί το συναίσθημα της συλλογικής μνήμης με το να του θυμίζει την εικόνα μιας πόλης σε κατάσταση υποδοúlωσης. Η Κλεοπάτρα από τη μια μοιάζει να εκπροσωπεί την κορύφωση της κοινωνικής πυραμίδας, ενώ από την άλλη με τα λόγια της θυμίζει κτήσεις σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων και λειτουργιών παρά ρόλων όπως αυτός της συζύγου. Η παρατήρηση αυτή συμφωνεί και με τη θέση του E. Benveniste¹⁴ ότι στην αρχαϊκή φιλία αντιστοιχεί το στοιχείο της κτητικότητας. Πιο συγκεκριμένα, πιστεύει, με βάση τις αναγνώσεις του σε κείμενα και πηγές της εποχής, ότι η αρχαϊκή φιλία στοιχειοθετείται από σχέσεις αρκετά πολύμορφες: σχέσεις που έγκεινται στην φιλοξενία, στη γεινίαση των οίκων, σε συναισθηματικούς δεσμούς. Άρα, η επική Κλεοπάτρα, από την οποία μεταπειθείται ο Μελέαγρος, ανακεφαλαιώνει κλέα συναισθηματικής, συγγενικής, ευρύτερα κοινωνικής αξίας. Άλλωστε, και η οικονομική ισχύς των δώρων που προσφέρονται από τους ιερείς, όπως πολύ σωστά διαπιστώνει και ο Finley¹⁵, σε αυτού του είδους τις κοινωνίες, συνιστούν τα διαπιστευτήρια αυτής της πολύπλευρης δόξας. Παρατηρούμε, δηλαδή, την απόλυτη επικάλυψη της εξατομικευμένης και ονοματισμένης δράσης (ονοματισμένα συγγενικά πρόσωπα) από μια φιλικής συγκρότησης κοινωνική σύσταση. Αυτή η διηγηματική πλοκή εντείνει με το δικό της τρόπο την ανάγκη διαφοροποίησης της συμπεριφοράς του Αχιλλέα: ουσιαστικά του δίνεται η ευκαιρία να ξανασκεφτεί τη δράση με γνώμονα το επικό status quo στις σχέσεις της φιλίας με την τιμή, της φιλίας και της τιμής με τη δόξα. Ας παρακολουθήσουμε την πραγμάτωση αυτών των υπονοούμενων δυνατών εννοιολογικών μετατοπίσεων. Ο Αχιλλέας ναι μεν έχει αρνηθεί να λάβει δώρα από τον άδικο και ανάξιο στα μάτια του Αγαμέμνονα, ωστόσο τη συγκεκριμένη στιγμή μιλά με ανθρώπους που έχει καλωσορίσει ως *φιλότες*, δηλαδή ως ανθρώπους *αἰδοίους* και *νεμεσητούς*¹⁶, που σέβεται τη γνώμη τους και που τιμά την παρουσία τους πέρα από οποιαδήποτε προκατάληψη. Άλλωστε η *Ιλιάδα* είναι το κατεξοχήν λογοτεχνικό έργο όπου η τιμή και τα ρηματικά ή τα επιθετικά παράγωγα της φιλίας συνδέονται τόσο στενά¹⁷. Ουσιαστικά οι συνεταιρισμοί φιλίας στο έπος είναι πρόκληση τιμής και ισχυροποιούν τη συλλογική αμυντική δύναμη. Και η πραγματικότητα της τωρινής κατάστασης; Ο Αχιλλέας εδώ και καιρό βιώνει την ισχυρή αυτή δυναμική των κοινωνικών θεμελίων της φι-

13. Schadewaldt ³1966, 139.

14. Benveniste 1969, 1: 335-53. Hamp 1982, 77, 251-62.

15. Finley, 1983.

16. *Il.*, Λ, 649.

17. *Il.*, I, 450, Π, 543, Σ, 81, Ω, 66-7.

λίας με τρόπο εξατομικευμένο, στο πρόσωπο του Πάτροκλου. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η «μελεάγρεια» πρεσβεία δίνει αφορμή για εννοιολογικές αναδιπλώσεις στο έπος όσον αφορά τον τρόπο λειτουργίας ισχυρών κοινωνικών θεσμών όταν εξατομικεύονται. Δεν θα μας απασχολήσουν οι αντικρουόμενες απόψεις του Schadewaldt¹⁸ και του Ι. Θ. Κακριδή¹⁹ για την πιθανή ή όχι αντιστοιχία μεταξύ των ονομάτων Κλεοπάτρα και Πάτροκλος. Και αυτό γιατί θεωρούμε ότι ο ποιητής δεν χρησιμοποιεί τα ονόματα προκειμένου να κωδικοποιήσει την εννοιολογική μετατόπιση που θέλει να προκαλέσει, αλλά προκειμένου να τον βοηθήσουν ώστε να αναδείξει τη διαφορετική ένταση στη λειτουργία αυτής της μετατόπισης.

Μετά από τις σχέσεις φιλίας και τιμής, μια άλλη διάσταση της «μελεάγρειας» πρεσβείας που ενδυναμώνει το ποιητικό αίτημα για αλλαγή του τρόπου δραστηριοποίησης του Αχιλλέα είναι το πέρασμα από το κλέος των ανδρών (δηλ. τη φήμη) που επικαλείται ο Φοίνικας στο κλέος των πατέρων που φέρει η Κλεοπάτρα. Η όποια συγκατάβαση εκ μέρους του ήρωα πρέπει να επαναπροσδιοριστεί με βάση τη συγκεκριμένη λογική του ιλιαδικού γίγνεσθαι, δηλαδή την ιδιαιτερότητα του κλέους του Αχιλλέα²⁰. Είδαμε ότι ο ήρωας έχει στο έπος διαλέξει το δρόμο της φιλίας και της τιμής. Ο Leonard Muellner²¹ ισχυρίζεται ότι στην *Ιλιάδα* το να επιλέξει κανείς το δρόμο της τιμής είναι σαν να επιλέγει το δρόμο της δόξας. Πολλές είναι οι περιπτώσεις που στον επικό κύκλο είναι κοινά τα επίθετα που αξιολογούν την τιμή και τη δόξα²², ενώ ο αρχαϊκός πολίτης μετατρέπεται σε *ἀτίμητον μετανάστην* όταν του στερούν την τιμή και τη δόξα²³. Ο Αχιλλέας είναι ο κατεξοχήν ιλιαδικός ήρωας που από την αρχή του έπους απασχολεί τους θεούς, τη μητέρα του Θέτιδα²⁴ και τον Δία²⁵, για την αποκατάσταση της προσβεβλημένης από τον Αγαμέμνονα τιμής του. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που έχει μετατραπεί ήδη την ώρα που δέχεται την πρεσβεία, σε ήρωα του *άλαστου άχους*, της αλησμόνητης στενοχώριας και πένθους, καταστάσεις άμεσα συνδεδεμένες με το δρόμο της προσωπικής του δόξας. Η πορεία της ζωής του προς το κλέος ενισχύει τη θέση του Η. Fränkel²⁶ που διακρίνει στον όρο κλέος τη λειτουργία του αναμνηστικού δοξαστικού τραγουδιού που συνδέεται με κατορθώματα νεκρών. Και εδώ είναι το σημείο που τα κλέα του μελεάγρειου μύθου επαφίενται σε συγκεκριμένο δράστη και τον προκαλούν να αναλάβει μια συγκεκριμένη πρακτική: δηλ. ο Αχιλλέας καλείται να επαναπροσδιορίσει την πορεία του από το κλέος των πατέρων στο *ἄφθιτον κλέος*. Το συγκεκριμένο είδος δόξας μόλις λίγους στίχους πιο

18. Schadewaldt ³1966.

19. Κακριδής ³1984, 1-53.

20. Nagy 1994, 213-51.

21. Muellner 1996, 162-8.

22. *Ύμνος στη Δήμητρα*, 261 και 263.

23. *Ιλ.*, I, 648 και II, 59. Βλ. επίσης την εννοιολογική πρόσληψη του *ἀτίμητος* και του επιρρήματος *ἀκλειῶς* στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια*.

24. *Ιλ.*, A, 505, 507, 508 και 510.

25. *Ιλ.*, A, 503-10 και 524-30.

26. Fränkel ²1962, 80. Βλ. επίσης Αλεξοπούλου 2004, 43-78.

πριν έχει δηλωθεί από τον ήρωα ότι συνδέεται αποκλειστικά με τη ζωή του. Είναι μια έκφραση ιδιότυπη, που αναιρεί οτιδήποτε φθαρτό στην υπόσταση του ήρωα: δηλώθηκε λίγο πιο πριν, την ώρα της ιλιαδικής πρεσβείας, όταν ο Αχιλλέας μιλούσε με τον Οδυσσέα, και δεν θα την ξαναδούμε στο έπος (*άπαξ*). Πολλές και αντικρουόμενες είναι οι μελέτες²⁷ γύρω από το αν η έκφραση αυτή αποτελεί ένδειξη της τεχνικής νεωτερικότητας (*invention ad hoc*) του ποιητή ή αν μπορούμε να την προσλάβουμε ως συνεπή χρήση μιας παραδοσιακής κληρονομιάς. Πρότασή μας είναι²⁸ ότι το ερώτημα πρέπει να απαντηθεί σε συνδυασμό και με τη σημασιολογική αξία της συγκεκριμένης έκφρασης στο έπος: μέσω αυτής σηματοδοτείται η συνάντηση του διαχρονικού χαρακτήρα της δόξας του ήρωα με τον συγχρονικό, δηλαδή με την εκάστοτε πραγματώση υψηλών επιλογών δράσης²⁹. Εκφράζει και συνιστά μια δυνατότητα, μια επιλογή στα χέρια του Αχιλλέα, μια πρακτική ύψιστης λειτουργικής έντασης που του ανοίγει το δρόμο, προκειμένου να μεταβεί από την παραδοσιακή δόξα των πατέρων του στην επική προσωπική νίκη απέναντι στη φθορότητα. Άρα, η πρεσβεία, όπως τεχνικά διαμορφώθηκε από τον Όμηρο και ειπώθηκε από τον Φοίνικα, δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να θυμίζει στον Αχιλλέα ότι πρέπει να ξανασκεφτεί το δικαίωμά του να ασκήσει σε χρόνο επίκαιρο την πρακτική του *κλέους*. Και ακριβώς αυτή είναι η θέση μας, που μας οδηγεί στο να μην θεωρούμε ότι η Κλεοπάτρα στην «μελεάγρεια» πρεσβεία επιβιώνει αποκλειστικά μέσα από τον επικό Πάτροκλο. Η σχέση του μύθου με το έπος πιστεύουμε ότι σχετίζεται με αλλαγές δράσης και επομένως με τον τρόπο εξέλιξης του διηγηματικού και επικού γίνεσθαι παρά με χρησιμοθηρικές εισαγωγές συμβολικών και κωδικοποιημένων ονομάτων. Πιστεύουμε ότι η παραδειγματική «μελεάγρεια» πρεσβεία δίνει την ευκαιρία στον Αχιλλέα να αναλάβει την ευθύνη για τη διεκπεραίωση αυτής της μετατόπισης από το *κλέος* των πατέρων στο προσωπικό του *ἄφθιτον κλέος*. Και θεωρούμε ότι με βάση αυτόν το σκοπό ο συγκεκριμένος μύθος αναβιώνει, αποκτά αξία την ώρα που λέγεται και ταυτόχρονα συμβάλλει στο να λυθεί το παροντικό πρόβλημα: ο Αχιλλέας θα αναλάβει τη δική του ευθύνη και θα απαντήσει με πρακτικές που παραπέμπουν σε καινούργιους πόλους, σε εννοιολογικά περάσματα, μετατοπίσεις ή ακόμα και αναιρέσεις μιας παράδοσης. Έτσι άλλωστε εξηγείται και το γεγονός ότι ο μύθος του Μελέαγρου έντεχνα δεν λειτούργησε ως παραινετικός λόγος. Ο Αχιλλέας αποδέχτηκε το αρνητικό μοντέλο του ήρωα που ο Φοίνικας του προσέφερε. Ούτε και αυτός μεταπίεσθη ώστε να αποδε-

27. Αλεξοπούλου, 2004, 75-6.

28. Αλεξοπούλου, 2004, 77-8.

29 Σύνγκ. με τα συμπεράσματα της τελευταίας μελέτης του Gr. Nagy (2000, 417-28), όσον αφορά το θέμα της αλληλοεπίδρασης του συγχρονικού με το διαχρονικό στοιχείο στον Όμηρο. Ο συγγραφέας, αφού αποδεικνύει ότι από μόνη της η ομηρική παράδοση μας εμπλέκει στον ελλειπτικό χαρακτήρα του χρόνου που περιγράφει και μας προκαλεί έτσι την πεποίθηση ύπαρξης καλυμμένων καταστάσεων, συνεχίζει: «Μόνο ο έντεχνος συνδυασμός αυτών των δύο χρονικών προοπτικών (συγχρονίας, διαχρονίας) μπορεί χωρίς αμφιβολία να οδηγήσει τον παρατηρητή της ομηρικής λογοτεχνίας στο να πετύχει μια τέλεια και σωστή οπτική της ομηρικής ποίησης».

χθεί τα υλικά ανταλλάγματα που του προσφέρθηκαν. Επιπλέον, ο λόγος του Φοίνικα για την κατάληξη της ζωής του Μελέαγρου εύστοχα τέθηκε ως υπαινιγμός. Μην ξεχνάμε ότι ο ίδιος ο Αχιλλέας έχει λίγο πριν πληροφορήσει ξεκάθαρα το ακροατήριο του ότι αν κάτι μπορεί να αποτελέσει προοικονομία για την ίδια του την ύπαρξη είναι η δυνατότητά του να βιώνει δικές του επιλογές. Αντίθετα, οι μεταομηρικοί χρήστες της «μελεάγρειας» παράδοσης θα επιφορτίσουν σημασιολογικά από το παραδειγματικό μέρος του «μελεάγρειου» μύθου το κομμάτι εκείνο που ασχολείται με το τέλος της ζωής του, προκειμένου να πετύχουν τις εννοιολογικές μετατοπίσεις που χρειάζεται το δικό τους λογοτεχνικό είδος.

Άρα, η υποδιήγηση της ιλιαδικής πρεσβείας, η «μελεάγρεια», έρχεται να προτείνει λύση για την κατάσταση που έχει δημιουργηθεί με την περαιτέρω αδρανοποίηση του θεσμικού πλαισίου του Αγαμέμνονα. Έρχεται, δηλαδή, ως αρωγός στον τρόπο κίνησης του υποκειμένου (δηλ. του Αχιλλέα) κατά την εφαρμογή μιας καινούργιας πρακτικής, όπου το θεσμικό πλαίσιο αντικαθίσταται από παραδοσιακές ιστορίες προγόνων, που επιβιώνουν με το να μορφοποιούνται και να λαμβάνουν υπόψη τους επίκαιρες εννοιολογικές διαστάσεις³⁰: όπως είναι αυτή της δυνατότητας που έχει ο επικός άνθρωπος ώστε να επιλέξει τον τρόπο με τον οποίο θα φτάσει στη δόξα ή στην επωνυμία.

Κατερίνα Αλεξοπούλου

Σίνα 60

106 72 Αθήνα

e-mail: alexopoulou@phl.uoc.gr

30. Βλ. για τη συγκεκριμένη άποψη τις θέσεις των Bremmer, 1998. Calame 1996, 2000. Vernant 1974, 195-250.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αλεξοπούλου, Κ. 2004. *Μορφές χρονικότητας στον Όμηρο*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Κακριδής, Ι. Θ. ³1984. *Ομηρικές έρευνες*. Αθήνα: Εστία.
- Benveniste, É. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 τόμοι. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Bremmer, J. 1998. La plasticité du mythe: Méléagre dans la poésie homérique. Στο: C. Calame (επιμ.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*. Γενεύη, 37-56.
- Calame, C. 1996. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*. Λωζάννη: Payot.
- Calame, C. 2000. *Poétique des mythes dans la Grèce antique*. Παρίσι: Hachette.
- Finley, M. I. 1983. *Economy and society in ancient Greece*. Νέα Υόρκη: Penguin Books.
- Fränkel, H. ²1962. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*. Μόναχο: Beck.
- Hamp, E. P. 1982. Philos. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 77: 251-262.
- Muellner, L. 1996. *The anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Nagy, G. 1994. *Le meilleur des Achéens: La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, μτφ. N. Loraux. Παρίσι: Seuil.
- Nagy, G. 2000. Diachronie et synchronie : poésie homérique. Στο: C. Darbo-Peschanski (επιμ.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Παρίσι: C.N.R.S., 417-428.
- Rosner, J. A. 1976. The Speech of Phoenix: *Iliad* 9, 434–605. *Phoenix* 30: 314-327.
- Schadewaldt, W. ³1966. *Iliasstudien*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vernant, J.-P. 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Παρίσι: La Découverte.
- Watkins, C. 1986. The name of Meleager. *O-O-PE-RO-SI: Festschrift für G. Risch* 75. Βερολίνο: Etter, 320-328.

Logics of Myth: Meleager in *Iliad*

KATERINA ALEXOPOULOU

This article is exploring the logic in the myth of Meleager as it presents itself in the episode of the embassy in *Iliad*. It also endeavors to recover the part of the myth that can be considered as principally paradigmatic and worthy to be reused from Homer and to be incorporated at the time of the embassy in the *Iliad*. It is searching the way that the usefulness of this myth is promoting within the iliadic recitation. And the important question is whether the paradigmatic part of the myth functions as an instrument in the hands of the poet in order to compose an exhortative speech and to demonstrate that the structure of heroic conduct remains stable and revives with the simple repetition in different recitations.

The proposition on which we make our argumentation is that the embassy in the case of Meleager comes to offer a solution in the situation that has been provoked by the inertness of the institutional power of Agamemnon. That means that this part of the myth supports the movement of his indirect recipient, Achilles. And that moment an application of a new manner of action occurs in which the institutional level is replaced by traditional stories of ancestors and these ones can only survive within their transformation and when they take in consideration contemporary dimensions of thought: such as the possibility that the epic man has to choose the manner in which he will achieve glory or eponymy.

Ο θρήνος στους Πέρσες του Αισχύλου: οι απαρχές του επιτάφιου λόγου*

ΕΛΕΝΗ ΠΑΠΑΔΟΓΙΑΝΝΑΚΗ

*ΑΙ. Ἄλλ' ὑμῖν αὐτ' ἐξῆν ἀσκεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τοῦτ' ἐτράπεσθε.
Ἐῖτα διδάξας Πέρσας μετὰ τοῦτ' ἐπιθυμεῖν ἐξεδίδαξα
νικᾶν ἀεὶ τὴν ἀντιπάλους, κοσμήσας ἔργον ἄριστον.
ΔΙ. Ἐχάρην γοῦν, ἦνικ' ἐκώκυσας περὶ Δαρείου τεθνεῶντος,
ὁ χορὸς δ' εὐθύς τὸ ὄδι συγκρούσας εἶπεν ἱανοῖ.*

(Αριστοφάνους Βάτραχοι, 1025-29)

Το παραπάνω σχόλιο του Αριστοφάνη για τους Πέρσες του Αισχύλου¹ διατυπώνεται εβδομήντα χρόνια περίπου (405 π.Χ.) μετά την πρώτη διδασκαλία του έργου (472 π.Χ.). Οι Πέρσες αποτελούν την αρχαιότερη και μόνη ιστορική τραγωδία, που έφτασε ως τις μέρες μας. Αν και το έργο έχει μελετηθεί εκτενώς ως προς ένα πλήθος θεμάτων, (όπως πολιτική και ιστορική διάσταση, χαρακτηρισολογία, περιεχόμενο, δραματική τεχνική, βαρβαρική καταγωγή των ηρώων), δεν έχει συμβεί το ίδιο όσον αφορά στον θρήνο και στη λειτουργία του μέσα στο πλαίσιο της συγκεκριμένης τραγωδίας. Τα θρηνητικά άσματα καταλαμβάνουν το ένα τρίτο περίπου του συνόλου των στίχων του έργου (298 στίχοι σε σύνολο 1078) και παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για δύο κυρίως λόγους: (α) εκτελούνται από Χορό βαρβάρων και μάλιστα ανδρών, ενώ ο τραγικός θρήνος εκτελείται συνήθως από γυναίκες, και (β) το περιεχόμενό τους διαφοροποιείται από τα συνήθη θέματα των τραγικών θρηνητικών ασμάτων. Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να εξετάσει αν, σε σύγκριση με τους σωζόμε-

* Ευχαριστώ τον Γιάννη Τσιφόπουλο για τη σημαντική συμβολή του στη δημοσίευση του παρόντος άρθρου, καθώς και τον Χρήστο Τσαγγάλη για τις παρατηρήσεις του. Επιπλέον, ευχαριστώ θερμά το Κοινωνοφελές Ίδρυμα Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης για την οικονομική του στήριξη κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών.

1. Το κείμενο των Περσών ακολουθεί την έκδοση του Page 1972 και το κείμενο του Επιταφίου του Λυσία την έκδοση του Hude 1989.

νους επιταφίους, κυρίως του Λυσία, στην τραγωδία αυτή, και κυρίως στον κομμό, εμφανίζονται εν σπέρματι μοτίβα, τα οποία αργότερα εντάσσονται ως οργανικά μέλη του επιτάφιου λόγου, λαμβάνοντας υπόψη τις ιδιαιτερότητες των *Περσών* και το ιστορικό πλαίσιο της εποχής.

Ο θρήνος αποτελεί τον κεντρικό άξονα, γύρω από τον οποίο δομείται η συγκροτημένη τραγωδία. Τόσο στο πρώτο λυρικό άσμα (256-89), όσο και στα τρία στάσιμα, ο Χορός είτε καλεί τους Πέρσες να θρηνήσουν, είτε θρηνεί για τον εαυτό του και την πατρίδα του μετά την ήττα του περσικού στόλου στην Σαλαμίνα. Ο θρήνος των Περσών ωστόσο φτάνει στην κορύφωσή του στον καταληκτικό κομμό, όπου λαμβάνουν μέρος ο Χορός και ο Ξέρξης². Πρόκειται για τον δεύτερο σε έκταση κομμό στις σωζόμενες τραγωδίες μετά τον κομμό των *Χοηφόρων*. Μετά το εισαγωγικό μέρος σε αναπαίστους ακολουθεί ο κυρίως κομμός, ο οποίος αποτελείται από επτά στροφικά ζεύγη και μία επωδή και διακρίνεται σε δύο μέρη: μετά το τρίτο στροφικό ζεύγος αλλάζει μορφή, μέτρο και περιεχόμενο.

Το πρώτο μέρος του κομμού αποτελεί απλώς έναν κατάλογο των νεκρών Περσών ηγετών, τους οποίους μνημονεύει ο Χορός με τη μορφή ρητορικών ερωτήσεων προς τον Ξέρξη. Το δ' και ε' στροφικό ζεύγος συνεχίζει τον θρήνο των νεκρών στρατιωτών, αλλά σε διαφορετικό τόνο. Ο Ξέρξης αναφέρεται για άλλη μια φορά στην ήττα του κράτους του και ο Χορός επαναλαμβάνει τα λόγια του. Από τον στίχο 1038 και εξής η γλώσσα γίνεται περισσότερο θρηνητική και περιγράφονται οι θρηνητικές χειρονομίες του Χορού. Ως προς τη σκηνική παρουσίαση, είναι πιθανόν ότι ο Χορός προχωράει σε κάποιον σχηματισμό, προκειμένου να βγει έξω από τη σκηνή³. Από το σημείο αυτό και εξής ο Ξέρξης δίνει οδηγίες στον Χορό, ο οποίος υπακούει, και στον στίχο 1040, ο οποίος επαναλαμβάνεται στους στίχους 1048 και 1066, τονίζει: *βόανυν αντίδουπά μοι*, υπαγορεύοντας τη μορφή του θρήνου, η οποία είναι αντιφωνική⁴ και θεωρείται ότι είχε ασιατική προέλευση. Ο Ξέρξης προστάζει τον Χορό να θρηνήσει με προστακτικές ποικίλων ρηματικών τύπων: *δίαινε* 1038, *βόα* 1040, 1048, 1067, *ἔυξε* 1042, *ἔρεσσε*, *στέναζε* 1046, *ἔπορθίαζε* 1049, *κάπιβόα* 1054, *ἀύτει* 1058, *διαίνου* 1065, *γοᾶσθε* 1073. Στο τελευταίο στροφικό ζεύγος ο Ξέρξης υπαγορεύει τις κινήσεις, οι οποίες συνοδεύουν τον θρηνητικό λόγο:

1054 *καὶ στέρν' ἄρασσε* κάπιβόα τὸ Μύσιον.
 1056 *καί μοι γενεῖου πέρθε* λευκήρη τρίχα.
 1060 *πέπλον δ' ἔρεικε* κολπίαν ἀκμᾶ χειρῶν.
 1062 *καὶ ψάλλ'* ἔθειραν καὶ κατοίκτισαι στρατόν.

2. Για την αποχή της Ατοσσας από τον κομμό βλ. Dworacki 1979, 101-8. Για την Ατοσσα ως δραματικό χαρακτήρα βλ. Michelini 1982, 142-3.

3. Για τη σκηνοθεσία βλ. Hall 1996, ad loc.

4. Η αντιφωνική μορφή θρήνου χρησιμοποιείται ήδη στην *Ιλιάδα*. Πρβλ. Ω 746, 760, 776.

Το χτύπημα στο στήθος, το σκίσιμο των ρούχων και το ξεριζώμα των μαλλιών αποτελούν θρηνητικές χειρονομίες μαρτυρημένες εικονογραφικά και λογοτεχνικά ήδη από τον 6ο αι. π.Χ.⁵ Αντιθέτως, το ξεριζώμα των γενιών δεν συναντάται ως μια τυπική θρηνητική χειρονομία, πιθανόν επειδή ο θρήνος εκτελείται συνήθως από γυναίκες. Ωστόσο, στην *Ιλιάδα* ο Πρίαμος αντιδρά με αυτόν τον τρόπο στο άκουσμα του θανάτου του Έκτορα⁶. Στην επωδό (1066-1077) ο Χορός και ο Ξέρξης αποχωρούν από τη σκηνή άδοντας επιφωνήματα για την ήττα της Περσίας⁷.

Τα θρηνητικά άσματα των *Περσών* παρουσιάζουν μια ιδιομορφία. Σύμφωνα με την Αλεξίου⁸, τα κοινά μοτίβα όλων των θρηνητικών ασμάτων είναι τα ακόλουθα: α) αρχικός δισταγμός και ερωτήσεις, β) αντίθεση παρελθόντος-παρόντος, γ) αντίθεση θρηνούντος-νεκρού, δ) ευχή και κατάρα, ε) έπαινος και μομφή. Από τα μοτίβα αυτά το μόνο που συναντάται στους *Πέρσες* είναι η αντίθεση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, και αυτό ωστόσο χρησιμοποιείται διαφορετικά. Στα θρηνητικά άσματα ο θρηνώ αναφέρεται στον εαυτό του, περιγράφοντας την κατάσταση του πριν και μετά τον θάνατο του νεκρού. Αντιθέτως, ο Χορός των *Περσών* θρηνεί για την κατάσταση της Περσίας και των Περσών στο σύνολό τους μετά την ήττα στη Σαλαμίνα, εκφράζοντας τους φόβους και τις ανησυχίες ολόκληρου του έθνους.

Κυρίως όμως η ιδιαιτερότητα των θρηνητικών ασμάτων στους *Πέρσες* έγκειται στην απουσία συγκεκριμένου νεκρού⁹. Ο θρήνος δεν επικεντρώνεται σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, αλλά αφορά στο κράτος και τις απώλειές του, στην πτώση της προηγούμενης αίγλης του και στον χαμό των πολιτών του, που σκοτώθηκαν στη ναυμαχία. Επομένως, ο Χορός θρηνεί, περιγράφοντας την κατάσταση που επικρατεί¹⁰, μέσα στην οποία εντάσσεται ο γόος των Περσίδων¹¹. Οι γέροντες Πέρσες αναφέρονται στις επιπτώσεις της ήττας και στο μέλλον της χώρας τους, το οποίο προδιαγράφεται δυσοίωνα.

Η Αλεξίου¹² χαρακτηρίζει τον θρήνο των *Περσών* ως ιστορικό θρήνο για την καταστροφή πόλεων, τον οποίο διακρίνει ως χωριστό είδος θρηνητικού άσματος, χωρίς

5. Για τις παραστάσεις σε αγγεία βλ. Shapiro 1991.

6. Πρβλ. *Ιλιάδα* X 74-78. Για τον σχολιασμό της χειρονομίας αυτής βλ. Hall 1996, ad loc.

7. Για την έξοδο του Ξέρξη και του Χορού από τη σκηνή βλ. Taplin 1977, 127-8, ο οποίος σημειώνει στο τέλος: "The procession suggests, perhaps, the final exhaustion of the lamentation: even in defeat life at home must go on".

8. Για την ανάλυση των μοτίβων βλ. Αλεξίου 2002, 265-97.

9. Έχει υποστηριχτεί ότι το δεύτερο μέρος του κομμού αφορά στον ίδιο τον Ξέρξη ως «ζωντανό νεκρό». Γι' αυτό το θέμα βλ. Seaford 1994, 359-60, ο οποίος ωστόσο αντιπαραβάλλει την περίπτωση του Ξέρξη με περιπτώσεις άλλων τραγικών ηρώων, καθώς και του Έκτορα στην *Ιλιάδα*, οι οποίοι γίνονται αποδέκτες θρήνου όσο ζουν, γεγονός το οποίο προοικονομεί τον θάνατό τους. Στην περίπτωση όμως του Ξέρξη δεν συμβαίνει το ίδιο.

10. Για τον θρήνο του Χορού βλ. Holst-Warhaft 1992, 130-3.

11. Ο Χορός στο άσμα του αναφέρεται στον θρήνο των Περσίδων γυναικών, τις οποίες χαρακτηρίζει με το επίθετο *άβρογοί* (541), και λίγο παρακάτω τονίζει: *πενθοῦσι γόοις άκορεστοτάτοις* (545).

12. Πρβλ. Αλεξίου 2002, 152-4.

ωστόσο να προσδιορίζει τα ιδιαίτερα του γνωρίσματα. Είναι γνωστό ότι στην Αθήνα του 5ου αι. π.Χ., μετά και τους νομοθετικούς περιορισμούς του Σόλωνα ως προς την έκφραση του πένθους, είχε θεσμοθετηθεί ο επιτάφιος λόγος ως γέρας της πόλης για τους νεκρούς των πολέμων¹³. Τα βασικά μέρη στη δομή ενός επιτάφιου λόγου, με βάση τους σωζόμενους επιταφίους, είναι το προοίμιο, ο έπαινος, ο θρήνος¹⁴, η παραμυθία και ο επίλογος¹⁵. Βασικοί τόποι του επαίνου ήταν το εγκώμιο της πατρίδας και τα έργα των νεκρών¹⁶. Ο ρήτορας αναφέρεται εκτενώς στην προσφορά της πατρίδας στους πολίτες της, μέσω της αφήγησης των ιστορικών γεγονότων και των πολέμων, οι οποίοι χάρισαν στην πόλη την ελευθερία της, με τη βοήθεια των προγόνων.

Είναι αξιοπρόσεκτοι οι ακόλουθοι στίχοι, όπου ο Χορός δηλώνει προγραμματικά (545-46):

*κἀγὼ δὲ μόρον των οἰχομένων
ἄιδω δοκίμως πολυπενθῆ.*

Ο όρος *δοκίμως*¹⁷ ίσως παραπέμπει στο λεξιλόγιο που προσιδιάζει στο προοίμιο των επιταφίων. Ο Δημοσθένης στο προοίμιο του *Επιταφίου* του τονίζει «ἐπ’ αὐτοῖς, ἐσκόπουν μὲν εὐθὺς ὅπως τοῦ προσήκοντος ἐπαίνου τεύξονται», ενώ ο Θουκυδίδης στον επιτάφιό του σημειώνει ότι ο ρήτορας εκφέρει για τους νεκρούς «ἐπαῖνον τὸν πρόποντα» (B 34.6). Η αντιστοιχία αυτή ίσως αποτελεί ένδειξη για μία υφέροπυσα σχέση των *Περσών* με το είδος του επιτάφιου λόγου, αφού και στις δύο περιπτώσεις τίθεται ως προϋπόθεση η πρόπυσα και συνεπώς γνήσια και αληθινή έκφραση πένθους στη μορφή θρήνου ή αργότερα επαίνου.

Επιπροσθέτως, θα μπορούσαν ίσως να εντοπιστούν κοινά στοιχεία μεταξύ του πρώτου μέρους του κομμού και του δεύτερου τύπου του επιτάφιου λόγου, του επαίνου¹⁸. Ο Χορός, ο οποίος αποτελείται από άνδρες (ας σημειωθεί ότι άνδρες εκφω-

13. Για τη θεσμοθέτηση του επιτάφιου λόγου βλ. Logaux 1986, 17-9. Βλ. επίσης Derderian 2001, 161, για τη λειτουργία του επιτάφιου λόγου στο πλαίσιο της πόλης και τη σύζευξη λόγου-έργου, την οποία επιτυγχάνει.

14. Ο θρήνος δεν αποτελεί βασικό στοιχείο, αλλά συναντάται μόνο στον *Επιτάφιο* του Λυσία. Ο Ziolkowski (1981, 51) υποθέτει ότι οι ρήτορες είχαν μια ευελιξία ως προς τον θρήνο, ο οποίος μπορούσε να παραλειφθεί, αν είχε παρέλθει μεγάλο χρονικό διάστημα από τον θάνατο των νεκρών, προς τιμήν των οποίων εκφωνείται ο επιτάφιος.

15. Για τη διάκριση αυτή βλ. Ziolkowski 1981, 39-57.

16. Για τους τόπους του επαίνου βλ. Ziolkowski 1981, 95.

17. Σύμφωνα με το LSJ s.v., η ερμηνεία της λέξης είναι «γνησίως, αληθινώς». Πρβλ. τη φράση *ἀλκὴν δ’ εὐδόκιμον* στο επίγραμμα για τον Αισχύλο (CEG Hansen). Στους *Πέρσες* απαντάται το επίθετο *εὐδόκιμος* στη φράση *εὐδοκίμους στρατιᾶς* (867) από τον Χορό. Όπως δείχνει η ανασήτηση στο *TLG*, η λέξη αυτή χρησιμοποιείται ευρέως, κυρίως στα ρητορικά κείμενα του 5ου και 4ου αι. π.Χ.

18. Τη σύνδεση αυτή μεταξύ *Περσών* και επιταφίου κάνει η Logaux 2002, 44-50. Η Logaux εξετάζει κυρίως το ιστορικό θέμα των *Περσών* και προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα γιατί οι τραγικοί δεν συνεχίζουν να συνθέτουν ιστορικές τραγωδίες, αλλά στρέφονται σε μυθικά θέματα. Συμπεραίνει ότι έχει να κάνει με τον πολιτικό χαρακτήρα της τραγωδίας, καθώς οι *Πέρσες* θεωρήθηκαν από τους Αθηναίους ως πολιτικό

νούσαν τον επιτάφιο λόγο στην Αθήνα), επαινεί τους Πέρσες στρατιώτες που έπεσαν για την πατρίδα. Επιτελεί, επομένως, την ίδια λειτουργία με τον επιτάφιο λόγο, στόχος του οποίου ήταν να τιμήσει συνολικά τους πολίτες που έδωσαν τη ζωή τους για την πατρίδα τους. Η μόνη διαφορά είναι ότι στον κομμό¹⁹ έχουμε ονομαστική αναφορά των νεκρών αρχηγών του Ξέρξη, ενώ ο επιτάφιος λόγος δίνει έμφαση στη συνολική μνήμη των στρατιωτών, αντιμετωπίζοντάς τους στο σύνολό τους ως οργανικό μέρος της πόλης-κράτους²⁰. Στην αθηναϊκή πρακτική η ονομαστική αναφορά μαρτυρείται μόνο στις κατά φυλές και όνομα επιγραφές, τις οποίες πιθανόν ανακαλεί ο κατάλογος του Αισχύλου²¹. Η τοποθέτηση των ενεπίγραφων αυτών στηλών σε κεντρικά σημεία της Αθήνας εντάσσεται στο πλαίσιο της απότισης φόρου τιμής στους νεκρούς στρατιώτες εκ μέρους της πόλης τους και συνεπώς αποτελεί μία από τις πτυχές της δημόσιας έκφρασης πένθους, συμπληρωματική του επιτάφιου λόγου.

Στο δεύτερο μέρος του κομμού έχουμε αναπαράσταση της θρηνητικής λειτουργίας²², που λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της τραγωδίας και εικάζουμε ότι συνέβαινε και στην πραγματικότητα²³. Το άσμα παίρνει τη μορφή αντιλαβής και ο Ξέρξης στον ρόλο του εξάρχοντος²⁴ δίνει οδηγίες, τις οποίες ο Χορός ακολουθεί, ή διατυπώνει μια φράση, την οποία ο Χορός επαναλαμβάνει. Χρησιμοποιείται θρηνητική γλώσσα και πολλά επιφωνήματα, τα οποία συνοδεύονται από ανάλογες χειρονομίες, τις οποίες μόνο να εικάσουμε μπορούμε. Ο συναισθηματικός τόνος σταδιακά γίνεται έντονος και κορυφώνεται στην τελευταία στροφή και αντιστροφή, καταλήγοντας σε άναρθρο λόγο στην επωδό. Οι χειρονομίες, που περιγράφονται αναλυτικά, εκτελούνταν κυρίως από τις γυναίκες συγγενείς στο πλαίσιο του *γόου*, δηλαδή της ιδιωτικής έκφρασης πένθους²⁵. Συνεπώς, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι στον κομμό

έργο, ενώ η αλλαγή στη θεματολογία των μετέπειτα τραγωδιών οφείλεται αφ' ενός στην αλλαγή της εξωτερικής πολιτικής της πόλης και αφ' ετέρου στην ανάγκη διάκρισης μεταξύ πραγματικού και πλασματικού.

19. Πριν από τον κομμό, στους στίχους 302-330, ο αγγελιαφόρος αναφέρει ονομαστικά όλους τους νεκρούς στρατηγούς του Ξέρξη. Πρβλ. επικούς καταλόγους (κατάλογος νεών *Ιλιάδα* Β 484-877, κατάλογοι νεκρών *Ιλιάδα* Ε 705-707, Π 694-696). Η διαφορά είναι ότι στους *Πέρσες* ο κατάλογος είναι εκτενής, ενώ στον Όμηρο οι κατάλογοι είναι σύντομοι και η έμφαση δίνεται στον θύτη. Βλ. Ebbott 2000, 84-5, κυρίως σημ. 7.

20. Για τη συλλογικότητα του επιταφίου βλ. Logaux 1986, 42-56. Η μη αναφορά στους πεσόντες ονομαστικά είναι σκόπιμη, προκειμένου να αρθεί η διάκριση μεταξύ των αριστοκρατών, στον περιορισμό της επίδειξης των οποίων στόχευαν οι μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα, και των πολιτών.

21. Για λεπτομερή ανάλυση του καταλόγου των νεκρών στους *Πέρσες* βλ. Ebbott 2000, 83-96. Η Ebbott επιχειρηματολογεί υπέρ της άμεσης σχέσης του καταλόγου των *Περσών* με τις κατά φυλές και όνομα Αθηναϊκές επιγραφές των πεσόντων στις μάχες.

22. Για τις χειρονομίες στους *Πέρσες* στο πλαίσιο της τελετουργίας βλ. Murnaghan 1988, 29-31 και Easterling 1988, 89. Στο τελευταίο μέρος του κομμού ο Ξέρξης και ο Χορός συμμετέχουν στην ταφική τελετή που θα έπρεπε να είχε γίνει για τους νεκρούς στρατιώτες.

23. Η εικασία αυτή στηρίζεται σε μαρτυρίες και άλλων κειμένων (ρητορικοί λόγοι [Δημοσθένης, *Προς Μακάρατον*], Πλούταρχος, *Σόλων*), καθώς και παραστάσεων σε αγγεία. Βλ. Shapiro 1991.

24. Ίσως ο Ξέρξης ανακαλεί τον ρόλο των εξάρχοντων στο Ω 719-24 της *Ιλιάδας*. Για σχολιασμό των παραπάνω στίχων βλ. Tsagalis 2004, 10-30.

25. Για τη διαδικασία της πρόθεσης, όπου λάμβαναν χώρα οι γόοι συνοδευόμενοι από τις χειρονομίες βλ. Θουκυδίδου *Επιτάφιος* Β.34 και Garland 1988, 23-31.

των *Περσών* έχουμε τις δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος, τη δημόσια και την ιδιωτική έκφραση πένθους.

Ο *Επιτάφιος* του Λυσία παρουσιάζει αρκετές αντιστοιχίες με τους *Πέρσες*, ενισχύοντας την υπόθεση για την πρόδρομη εμφάνιση στη συγκεκριμένη τραγωδία τεχνικών και μοτίβων τα οποία αργότερα υιοθετούνται στον επιτάφιο λόγο. Η ναυμαχία στη Σαλαμίνα κατέχει κεντρική θέση και στα δύο έργα: στον Λυσία καταλαμβάνει σημαντικό μέρος του τόπου του επαίνου των προγόνων (34-43), ενώ στους *Πέρσες* αποτελεί το κεντρικό θέμα²⁶. Είναι αξιοσημείωτο ότι σε κανέναν άλλον από τους σωζόμενους επιταφίους δεν αφιερώνεται τόση έκταση στη ναυμαχία της Σαλαμίνας. Αναλυτική έκθεση των γεγονότων των Περσικών πολέμων υπάρχει μόνο στον *Επιτάφιο* του Λυσία και στον *Μενέξενο* του Πλάτωνα²⁷, όπου όμως δίνεται έμφαση στη μάχη του Μαραθώνα (241)²⁸. Επιπλέον, η πραγμάτευση της ναυμαχίας από τον Λυσία προσεγγίζει περισσότερο τον Αισχύλο και είναι πολύ πιθανόν ότι πηγή του Λυσία υπήρξε ο Αισχύλος και όχι ο Ηρόδοτος²⁹, αφού συγκεκριμένα χωρία ή λέξεις του επιταφίου παραπέμπουν στην αισχύλεια τραγωδία:

Επιτάφιος 38: ... *ἀκούοντες δ'*

*ἐν ταύτῳ συμμεμειγμένου Ἑλληνικοῦ καὶ βαρβαρικοῦ
παιῶνος, παρακλευσμοῦ δ'*

ἀμφοτέρων καὶ κραυγῆς τῶν διαφθειρομένων, ...

Πέρσαι 392-399: *οὐ γὰρ ὡς φυγὰ παιῶν' ἐφύμνον σεμνὸν Ἑλληνες τότε,*

ἀλλ' ἐς μάχην ὀρμῶντες εὐψύχῳ θρόσει·

σάλπιγξ δ' αὐτὰ πάντ' ἐκεῖν' ἐπέφλεγεν

εὐθύς δὲ κώπης ῥοθιάδος ξυνεμβολᾶ

ἔπαισαν ἄλμην βρύχιον ἐκ κελεύματος,

θοῶς δὲ πάντες ἦσαν ἐφανεῖς ἰδεῖν.

Πέρσαι 406-407: *καὶ μὴν παρ' ἡμῶν Περσίδος γλώσσης ῥόθος*

ὑπηντίαζε, κούκ' ἦν μέλλει ἀκμή.

26. Συγκεκριμένα η διεξαγωγή της ναυμαχίας περιγράφεται αναλυτικά από τον αγγελιαφόρο (στ. 337-433). Υπάρχει, ωστόσο, μία διαφορετική οπτική, λόγω της χρονικής απόστασης και της ειδολογικής διαφορής. Όπως παρατηρεί η Loraux (1986, 54), “the victory of Salamis, which Aeschylus saw as a demonstration of divine anger, was no longer anything but the sign of a wrong-redressing people’s right to hegemony”.

27. Στους άλλους σωζόμενους επιταφίους, του Υπερείδη και του Δημοσθένη, δεν υπάρχει καμία ρητή αναφορά στη Σαλαμίνα. Στον Δημοσθένη ίσως να υπάρχει κάποιος υπαινιγμός στη φράση *στόλον ἔλθοντα* (*Επιτάφιος* 10).

28. Για σύγκριση των δύο επιταφίων ως προς τη ναυμαχία βλ. Frangeskou 1999, 323-4, η οποία στη σημ. 40 διαφωνεί με τη θέση της Loraux (1986, 161-9) ότι ο Λυσίας δεν κάνει κάποια διάκριση μεταξύ Μαραθώνα και Σαλαμίνας. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Λυσίας αφιερώνει λιγότερες παραγράφους στη μάχη του Μαραθώνα (20-26).

29. Για σύγκριση Αισχύλου-Ηροδότου και τις διαφορές μεταξύ τους βλ. Lazenby 1988, 168-85. Βλ. επίσης Morrison κ.ά. (επιμ.)²2000, 55-61. Broadhead 1960, 322-39. Podlecki²1999, 8-26 και 131-41.

Στον Αισχύλο ο ήχος των κουπιών ενώνεται με τον ήχο από τις φωνές των Περσών με τη χρήση της ίδιας λέξης: *ῥόθος*, ενώ ως προς την εικόνα της θάλασσας κατά τη διάρκεια της ναυμαχίας ή αμέσως μετά:

*Ἐπιτάφιος 38: ... καὶ τῆς θαλάττης μεστῆς τῶν νεκρῶν,
καὶ πολλῶν μὲν συμπιπτόντων καὶ φιλίων καὶ πολεμίων
ναυαγίων, ἀντιπάλου δὲ πολὺν ...*

*Πέρσαι 418-420: κύκλω πέριξ ἔθεινον, ὑπτιοῦντο δὲ
σκάφη νεῶν, θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν,
ναυαγίων πλήθουσα καὶ φόνου βροτῶν*

*Πέρσαι 426-428: οἰμωγῇ δ' ὁμοῦ
κωκύμασιν κατεῖχε πελαγίαν ἄλα,
ἕως κελαινῆς νυκτὸς ὄμμ' ἀφείλετο.*

Ο Λυσίας αναφέρεται μόνο στην αρχή και στο τέλος της ναυμαχίας, επιλέγοντας τις δύο κορυφαίες στιγμές της, σε αντίθεση με τον Αισχύλο, ο οποίος περιγράφει αναλυτικά τη διεξαγωγή της. Η διαφοροποίηση αυτή έγκειται στο γεγονός ότι ο στόχος των δύο λογοτεχνικών ειδών είναι διαφορετικός: στον Αισχύλο η ναυμαχία είναι το κεντρικό θέμα, σε αντίθεση με τον Λυσία, όπου η ναυμαχία αξιοποιείται στο πλαίσιο του επαίνου των προγόνων. Είναι αξιοπρόσεκτη η αναφορά του παιάνα στον Λυσία και τον Αισχύλο, λέξη που δεν υπάρχει στον Ηρόδοτο. Ωστόσο, ο Λυσίας αναφέρεται σε παιάνα ελληνικό και βαρβαρικό, ενώ ο Αισχύλος αναφέρει μόνο ελληνικό παιάνα, ενώ για τους Πέρσες χρησιμοποιεί τη λέξη *ῥόθος*³⁰. Στο τέλος της ναυμαχίας η εικόνα της καταστροφής απηχεί τη δραματική ένταση του αισχύλειου κειμένου σε μια προσπάθεια ηθικής εξύψωσης των Αθηναίων του 4ου αι. π.Χ., μέσω της ανάδειξης της νίκης των προγόνων τους απέναντι στους Πέρσες.

Επιπλέον, οι εμφατικές ρητορικές ερωτήσεις, τα ρητορικά σχήματα, ο μακροπερίοδος λόγος, μεταφέρουν το πάθος και την ένταση της περιγραφής, η οποία ανακαλεί τον τόνο και το ύφος της τραγωδίας του Αισχύλου³¹. Η ψυχολογία των ανθρώπων, είτε των νικητών, είτε των ηττημένων, βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος και του ρήτορα και του ποιητή, και αποτελεί το κυριότερο σημείο σύγκλισης. Η στόχευση ωστόσο των δύο ανδρών είναι διαφορετική και υπαγορεύεται από τα διαφορετικά είδη που υπηρετούν. Ο επιτάφιος στοχεύει στον έπαινο της ανδρείας των Αθηναίων, αλλά στους Πέρσες ο έμμεσος έπαινος των Αθηναίων μέσω του υποβιβασμού των εχθρών είναι μόνο επιφανειακός. Ο ουσιαστικός στόχος του ποιητή είναι η ταύτιση των ακροατών με τους χαρακτήρες και η συνειδητοποίηση της τραγικότητας του ανθρώπου, χαρακτηριστικό γνώρισμα του τραγικού είδους³².

30. Βλ. Hall 1996, ad loc.

31. Για σύγκριση Λυσία-Αισχύλου βλ. Frangeskou 1999, 328.

32. Για την ειδολογική διαφοροποίηση βλ. Logaux 2002, 45-6.

Ο Ηρόδοτος, αντίθετα, δεν ασχολείται με τον αντίκτυπο της ήττας σε ανθρώπινο επίπεδο, αλλά δίνει έμφαση στην πολιτική διάσταση του θέματος, στις σχέσεις των Ελλήνων μεταξύ τους και στην πορεία των Περσικών πολέμων. Ενδιαφέρεται για τη σημασία της ναυμαχίας στο πλαίσιο των εχθροπραξιών και τη στρατηγική των δύο αντίπαλων πλευρών μετά την ήττα της Περσίας³³. Είναι επομένως φυσικό στην προσπάθειά του αυτή να δώσει έμφαση στα επιτεύγματα των Αθηναίων στους Περσικούς πολέμους, για να παραδειγματίσει τους συγχρόνους του.

Ο Αισχύλος προσδίδει μεγάλο βάρος στα θρηνητικά άσματα και μάλιστα σε μια τραγωδία με πολλές ιδιαιτερότητες. Πρόκειται για ιστορική τραγωδία με χαρακτηριστικά αποκλειστικά βαρβαρικής καταγωγής, όπου ο Χορός είναι ανδρικός, πράγμα όχι συνηθισμένο, και με βαρβαρική επίσης καταγωγή. Αυτός ο Χορός θρηνεί τους Πέρσες στρατιώτες του Ξέρξη, οι οποίοι ηττήθηκαν, καθώς και τη μοίρα της Περσίας, χρησιμοποιώντας μοτίβα, τα οποία αργότερα θα αποτελέσουν μοτίβα του επιταφίου, ενός αποκλειστικά αθηναϊκού ευρήματος. Οι Πέρσες διδάσκονται το 472 π.Χ. και ο Αισχύλος κερδίζει το πρώτο βραβείο, σε αντίθεση με τον Φρόνιχο, ο οποίος τιμωρήθηκε από τους συμπολίτες του το 476 π.Χ. για την τραγωδία του *Μιλήτου Άλωσις*. Ο Αισχύλος επιλέγει ιστορικό θέμα, τη ναυμαχία της Σαλαμίνας, η οποία είχε λάβει χώρα λίγα χρόνια πριν, αλλά την παρουσιάζει από την πλευρά των ηττημένων, δίνοντας έμμεσα έμφαση στον θρίαμβο των νικητών. Ουσιαστικά όμως η τραγωδία αποτελεί παράδειγμα του ανθρώπινου πεπρωμένου γενικά και όχι μόνο του περσικού³⁴. Κάθε Αθηναίος θα μπορούσε να βρεθεί στη θέση των Περσών, εάν είχε ηττηθεί η Αθήνα. Ο Αισχύλος αντλώντας το υλικό του από τους Περσικούς πολέμους, για τους οποίους έτρεφε ιδιαίτερη συγκίνηση, επειδή πολέμησε στον Μαραθώνα, παρουσιάζει στους Αθηναίους τις συνέπειες του πολέμου. Η ανθρώπινη μοίρα είναι κοινή για όλους και η τύχη είναι ευμετάβολη, εφόσον εύκολα μπορεί να βρεθεί κάποιος από νικητής ηττημένος³⁵.

Η τέχνη βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την κοινωνικο-πολιτική κατάσταση

33. Αξίζει να σημειωθεί ότι και στον Αισχύλο δεν υποβαθμίζεται η πολιτική διάσταση του θέματος. Για παράδειγμα, με το να μην ονομάζει, αντίθετα με τον Ηρόδοτο, αυτόν που μετέφερε το μήνυμα του Θεμιστοκλή στους Πέρσες, το οποίο υπήρξε και η αφορμή για την έναρξη της ναυμαχίας, δίνει έμφαση στον πολιτικό λόγο του Θεμιστοκλή τον οποίο και εξαίρει ως πολιτικό άνδρα. Βλ. Podlecki 21999, 133. Εξάλλου, χρησιμοποιεί για την ενέργεια αυτή του Θεμιστοκλή την λέξη *δόλον* (361), για τον οποίο δεν υπάρχει κανένας υπαινιγμός στην ηροδότεια αφήγηση. Βλ. Lazenby 1988, 170. Πρβλ. τον χαρακτηρισμό του Λυσία για τον Θεμιστοκλή, *ικανώτατον εἰπεῖν καὶ γνῶναι καὶ πράξει* (42), για τον οποίο επηρεάζεται από τον Αισχύλο και τον Θουκυδίδη. Βλ. σχετικά Τζιφόπουλος 1997, 504-7.

34. Για την οπτική αυτή της ανάγνωσης των Περσών βλ. Meier 1997, 97-8.

35. Για να δει κάποιος τον εαυτό του σε κάποιον άλλο απαιτείται απόσταση. Πρβλ. Logaux 2002, 49-53. Στους Πέρσες έχουμε τοπική απόσταση, ενώ στις μυθικές τραγωδίες χρονική. Πρβλ. Meier 1997, 90. Η απόσταση αυτή είναι απαραίτητη για να επιτελέσει η τραγωδία τον σκοπό της και να επιτευχθεί η *κάθαρσις*. Η Hall 1996, 19 τονίζει ότι οι Αθηναίοι συνήθιζαν να αναπαριστούν δυνατά συναισθήματα με την υπόκριση «άλλων» (βαρβάρων, μη Αθηναίων, γυναικών), πράγμα που ίσως συνδέεται με την αλλαγή της ταυτότητας στο πλαίσιο της τελετουργίας.

της εποχής και εν πολλοίς αντικατοπτρίζει τις αλλαγές στην κοινωνία. Οι Περσικοί πόλεμοι, παράλληλα με τις αλλαγές που επιφέρουν σε όλα τα επίπεδα, επηρεάζουν καταλυτικά την αντίληψη των Αθηναίων για τον θάνατο και έχουν άμεσο αντίκτυπο στα ταφικά έθιμα. Ο μαζικός θάνατος πολλών νέων στον πόλεμο δημιουργεί μια νέα πραγματικότητα, η οποία οδηγεί στην καθολική ταφή και στην δημόσια απότιση φόρου τιμής στους νεκρούς με τον θρήνο, τις επιτύμβιες στήλες και τον επιτάφιο λόγο, ο οποίος θεσμοθετείται στην Αθήνα τον 5ο αιώνα π.Χ.³⁶ ως επίσημη έκφραση πένθους της πόλης για τους νεκρούς της, κυρίως τους ήρωες των πολέμων. Εξάλλου, οι αλλαγές στη νομοθεσία σχετικά με την ταφή ανάγονται στον Σόλωνα, σε μια προσπάθεια της πόλης να περιορίσει τις ακρότητες του πένθους των γυναικών³⁷. Όσοι νόμοι περί ταφής εισάγονται στην Αθήνα μετά τον Σόλωνα και μέχρι την εποχή του Δημητρίου του Φαληρέα αφορούν αποκλειστικά στο μέγεθος των τάφων, σε αντίθεση με τον Σόλωνα, του οποίου οι νόμοι αφορούν στα ταφικά έθιμα. Ωστόσο, αξίζει ιδιαίτερης προσοχής το γεγονός ότι, σύμφωνα με τις σωζόμενες πηγές, η Αθήνα τον 5ο αιώνα π.Χ.³⁸ δεν φαίνεται να εισαγάγει κάποιον νόμο σχετικό με την ταφή. Επομένως, στην αρχαϊκή εποχή στόχος της νομοθεσίας είναι η τελετή της ταφής, με βασικό σκοπό τον περιορισμό της επίδειξης των αριστοκρατικών γενών, ενώ η κατασκευή των τάφων απασχολεί τους νομοθέτες μετά τον 5ο αιώνα π.Χ.³⁹.

Σύμφωνα με τις υπάρχουσες ενδείξεις, ο θρήνος εκφράζεται δημόσια, πέραν του επιτάφιου λόγου, μόνο στο πλαίσιο της τραγωδίας, και μάλιστα με τη διαμεσολάβηση του μύθου, δηλαδή έμμεσα και όχι άμεσα. Οι σωζόμενες τραγωδίες περιέχουν θρηνητικά άσματα με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία τα καθιστούν διακριτά ως υπο-είδος⁴⁰. Υπό αυτό το πρίσμα οι *Πέρσες* του Αισχύλου αποτελούν

36. Η ακριβής χρονολογία θεσμοθέτησης του επιτάφιου λόγου είναι πολύ δύσκολο να προσδιοριστεί. Η Logaux (1986, 56) την τοποθετεί γύρω στο 508 π.Χ., ενώ ο Ziolkowski (1981, 20) μεταξύ 479 και 465 π.Χ., άποψη την οποία υιοθετεί εν μέρει ο Clairmont (1983, 13), τοποθετώντας την μετά το 470 π.Χ. Η Derderian (2001, 164) υποστηρίζει ότι ο επιτάφιος συμπληρώνει τον θρήνο και ενώνει για πρώτη φορά *λόγον και έργον*.

37. Για τη σολώνεια νομοθεσία βλ. Garland 1988, 22 κ.ε.

38. Για την επικράτηση της δημόσιας έκφρασης πένθους για τους νεκρούς των πολέμων στην Αθήνα του 5ου αι. π.Χ. ως αποτέλεσμα της δημοκρατικής ιδεολογίας και για τη θετική αντιμετώπιση του θανάτου ως φορέα δόξας, βλ. Sourvinou-Inwood 1995, 191-5.

39. Για την εξέλιξη, που παρατηρείται στη νομοθεσία περί ταφής βλ. Garland 1989, 3-8, 14-5 και Toher 1991, 159-69. Είναι ενδεικτικό ότι, σύμφωνα με την Humphreys (1980), μετά τους περιορισμούς στις τελετές ταφής, οι τάφοι γίνονται πιο μεγαλοπρεπείς. Παράλληλα, αυξάνονται οι παραστάσεις των ληκύθων, που αφορούν σε ιδιωτικές επισκέψεις γυναικών στον τάφο, για τις οποίες βλ. Shapiro 1991. Στην αλλαγή που σημειώνεται στην αρχαϊκή εποχή ως προς τη λειτουργία των ταφικών μνημείων, τα οποία ανεγείρονται με έμφαση στη μνήμη του νεκρού, αναφέρεται η Sourvinou-Inwood 1995, 140-7.

40. Σύμφωνα με τη Foley (2001, 25) η ενσωμάτωση του θρήνου στην τραγωδία είναι πιθανό να συμπίπτει χρονικά με την αποδοχή του δημόσιου θρήνου σε τελετουργίες της πόλης και σε λατρείες θεών στην Αθήνα. Η Simms (1998) επισημαίνει τις ομοιότητες της γιορτής προς τιμήν του Άδωνη με τον τραγικό θρήνο και υποστηρίζει ότι η εισαγωγή των Άδωνείων στην Αθήνα (6ος αι. ή μέσα 5ου αι. π.Χ.) συμπίπτει χρονικά με την εισαγωγή του θρήνου στην τραγωδία. Και στις δύο περιπτώσεις οι γυναίκες βρίσκουν την ευ-

ένα σημείο αναφοράς όπου μεταπλάθονται και εντάσσονται αρμονικά στο τραγικό πλαίσιο διάφορες πτυχές της δημόσιας αλλά και της ιδιωτικής έκφρασης πένθους για τους νεκρούς των πολέμων: θρήνος ανδρών και γόος, επιτάφιος λόγος, ενεπίγραφες στήλες νεκρών. Η αρμονική αυτή συνύπαρξη συνθέτει το ύφος της συγκεκριμένης τραγωδίας. Ο Αισχύλος επιλέγει την οπτική των Περσών, αλλά με τα ήθη των Αθηναίων, στους οποίους απευθύνεται με το έργο του, προκειμένου να διδάξει τους συμπολίτες του τα δεινά του πολέμου και την ψυχολογία του ηττημένου.

Αντιθέτως, ο *Επιτάφιος* του Λυσία, ο οποίος είναι μεταγενέστερος, αντανάκλα την πραγματικότητα της Αθήνας του 4ου αι. π.Χ., οπότε περιορίζονται σημαντικά οι μεγαλοπρεπείς τάφοι δημοσίου χαρακτήρα και αυξάνονται οι ιδιωτικοί. Ο Κεραμεικός αποτελεί αδιάψευστο μάρτυρα μεγαλοπρεπών αναθημάτων ιδιωτών κατά τον 4ο αι. π.Χ., κυρίως γονιών για τα παιδιά τους. Ωστόσο, ο επιτάφιος λόγος φαίνεται ότι συνεχίζει να αποτελεί γέρας της πόλης προς τους νεκρούς των πολέμων.

Τα θρηνητικά άσματα των *Περσών* αποδίδονται αποκλειστικά σε άνδρες, αν και ο θρήνος γενικά ως υπο-είδος, αλλά και στην τραγωδία συγκεκριμένα, εκτελείται συνήθως από γυναίκες⁴¹. Ωστόσο, τόσο η βαρβαρική καταγωγή του Χορού, όσο και η αντιστοιχία του πρώτου μέρους του κομμού με μοτίβα του αθηναϊκού επιτάφιου λόγου, δικαιολογούν την πρωτοτυπία του ποιητή. Ο Αισχύλος συνθέτει μία ιστορική τραγωδία με θέμα από το πρόσφατο παρελθόν με διττό σκοπό: να διδάξει στους Αθηναίους, στο πλαίσιο της δραματικής διδασκαλίας, την ψυχολογία της ήττας και παράλληλα να τιμήσει τους Αθηναίους στρατιώτες για τη μεγάλη νίκη στη Σαλαμίνα. Για την επιτυχία του δεύτερου στόχου μεταπλάθονται και ενσωματώνονται οργανικά στοιχεία και εκδηλώσεις της έκφρασης πένθους της πόλης τα οποία αργότερα θα οδηγήσουν στην εμφάνιση της πρακτικής της ανέγερσης ενεπίγραφων στηλών: *οἶδε ἀπέθανον ἐμ πολέμοι*, και ενός νέου λογοτεχνικού είδους, του επιτάφιου λόγου.

Ελένη Παπαδογιαννάκη

Γιάννη Κουτσοχέρα 8

Άγιος Ιωάννης, 714 09 Ηράκλειο

e-mail: papad@students.phl.uoc.gr

καιρία να θρηνήσουν δημόσια χωρίς κυρώσεις με τη διαφορά ότι τα Αδώνεια, σε αντίθεση με τα Μεγάλα Διονύσια, δεν αποτελούσαν θεσμοθετημένη γιορτή της πόλης, αλλά γιορτή των γυναικών σε σπίτια.

41. Ωστόσο οι ομηρικοί έξαρχοι θρήνων στο Ω της *Ιλιάδας* ίσως να είναι άνδρες. Βλ. σημ. 23.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Τζιφόπουλος, Γ. 1997. Η ρητορική των Περσικών Πολέμων: η ερμηνεία της ιστορίας στις *Ιστορίες* του Θουκυδίδη. Στο: Ι.-Θ. Παπαδημητρίου (επιμ.), *Πρακτικά Πρώτου Πανελληνίου και Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας (23-26 Μαΐου 1995)*. Αθήνα: Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, 497-510.
- Alexiou, M. 2002. *Ο τελετουργικός θρήνος στην Ελληνική Παράδοση*, μτφ. Δ. Γιατρομανωλάκης και Π. Ροϊλός. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Broadhead, H. D. 1960. *The Persae of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clairmont, C. W. 1983. *Patrios Nomos: Public Burial in Athens During the Fifth and Fourth Centuries B.C.: The archaeological, epigraphic-literary and historical evidence*. Οξφόρδη: B.A.R.
- Derderian, K. 2001. *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy* (Mnemosyne Supplement 209). Leiden: Brill.
- Dworacki, S. 1979. Atossa's Absence in the Final Scene of the *Persae* of Aeschylus. Στο: G. Bowersock, W. Burkert και M. Putnam (επιμ.), *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of his 65th Birthday*. Βερολίνο: de Gruyter, 101-108.
- Easterling, P.E. 1988. Tragedy and Ritual: "Cry Woe, woe, but may the good prevail!". *Metis* 3: 87-109.
- Ebbott, M. 2000. The List of the War Dead in Aeschylus' *Persians*. *HSPH* 100: 83-96.
- Foley, H.P. 2001. The Politics of Tragic Lamentation. Στο: H. P. Foley (επιμ.), *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton και Οξφόρδη, 19-55 [= A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson και B. Zimmermann (επιμ.), *Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990*. Bari, 1993, 101-143].
- Frangskou, V. 1999. Tradition and Originality in Some Attic Funeral Orations. *CW* 92: 315-336.
- Garland, R. 1988. *The Greek Way of Death*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Garland, R. 1989. The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives Behind Greek Funerary Legislation. *BICS* 36: 1-15.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Hall, E. 1996. *Aeschylus Persians*. Warminster: Aris & Phillips.
- Holst-Warhaft, G. 1992. *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*. Λονδίνο: Routledge.
- Hude, C. 1989. *Lysiae Orationes* (OCT). Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Humphreys, C. S. 1980. Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? *JHS* 100: 96-126.
- Lazenby, J.F. 1988. Aischylos and Salamis. *Hermes* 116: 168-185.

- Loraux, N. 1986. *The Invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Loraux, N. 2002. *The Mourning Voice: An Essay in Greek Tragedy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Meier, C. 1997. *Η Πολιτική Τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας*, μτφ. Φ. Μα-
νακίδου. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Michelini, A. N. 1982. *Tradition and Dramatic Form in the Persians of Aeschylus*. Leiden: Brill.
- Morrison, J. S., J. F. Coates και Ν. Β. Rankov (επιμ.). ²2000. *The Athenian Trireme*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murnaghan, S. 1988. Body and Voice in Greek Tragedy. *Yale Journal of Criticism* 2(1): 23-43.
- Page, D. L. 1972. *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias* (OCT). Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Podlecki, A. J. ²1999. *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. London: Paperbacks.
- Seaford, R. 1994. *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Shapiro, H. A. 1991. The Iconography of Mourning in Athenian Art. *AJA* 95: 629- 656.
- Sidgwick, A. 1971. *Aeschylus Persae* (OCT). Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Simms, R.A. 1998. Mourning and Community at the Athenian Adonia. *CJ* 93: 121-141.
- Sourvinou-Inwood, C. 1995. *Reading Greek Death to the end of the classical period*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Taplin, O. 1977. *The Stagecraft of Aeschylus: the Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Toher, M. 1991. Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals. Στο: Μ. Α. Flower και Μ. Toher (επιμ.), *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*. Λονδίνο: University of London, Institute of Classical Studies, 159-175.
- Tsagalis, Ch. 2004. *Epic Grief: Personal Laments in Homer's Iliad* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 70). Βερολίνο: de Gruyter.
- Ziolkowski, J. E. 1981. *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*. Νέα Υόρκη: Arno Press.

Lament in Aeschylus' *Persae*: The Beginning of *Epitaphios Logos*?

ELENI PAPADOGIANNAKI

Aeschylus in his *Persae* attributes all lament songs to men, although in most tragedies lament songs are in close relation to women. This is due to the fact that the chorus comprises barbarian males and the origin of lament songs is related to Asia, as style, words, interjections and gestures indicate. Moreover, a comparison between *Persae*'s lament songs and Lysias' *Funeral Oration*, which was delivered by men as public expression of mourning, brings to light a number of resemblances. In contrast to most tragedies, in which the female private expression of grief is emphasized, in the *Persae*, as in the funeral oration, the public male expression of mourning takes precedence and two characteristic elements are presented: the catalogue of the war dead, which recalls the similar catalogues of war dead inscribed on stone and put on public display at Athens, and the motif of the destruction of lands or cities, a peculiarity of this tragedy. Thus, it is probable that the *Persae* may be viewed as a *nascent* funeral oration, the male form for the expression of mourning in Athens, where Aeschylus' tragedy was performed.

Attendance and Divine Manifestation In Dramatic and Non-dramatic Contexts

ATHENA KAVOULAKI

In recent years the concept of performance has aroused considerable scholarly interest in studies of analysis of ancient Greek culture. The present work¹ shares the same broad concern but approaches the subject drawing attention also to the related aspect of attendance, i.e. to an activity which is pragmatically situated in a context of social interaction and which presupposes a preliminary stimulus, an act attracting the senses. The awareness of this fact of interplay seems particularly strong in ancient Greek culture and more specifically in the context of spectacular events and ritual practices, in which (as I would like to stress below) performance and attendance seem to be inseparable and interdependent parts of a broader dynamic process. Performance may sometimes seem to be of primary importance; nonetheless, spectatorship is not made redundant but seems to be inscribed in the organisation and logic of the event, so that the two facets (spectacular stimulus and response), though distinct, can be mutually enforcing and signifying, co-active and complementary.

The wider perspective and potential of this process seems to be evoked in tragic drama and particularly in Euripides' *Bakchai*², in which the force of this interaction proves to be both apocalyptic and destructive, and at the same time points to possible ways in which tragedy (and *Bakchai* in particular) may fulfil its own *telos* as a form of *theoria* in the context of the Dionysiac festival.

1. The present work originates in an oral presentation at the "Viewing and Listening" Conference organised in May 2004 by the Department of Philology of the University of Crete in Rethymnon. I would like to thank the audience at Rethymnon (colleagues from Greece and abroad, as well as students) and especially Dr. I. Rutherford, for the welcoming reception of my arguments and useful comments.

2. I have adopted Hellenized transliteration for Greek names and titles, but in some well-known and established cases (e.g. Socrates) I have retained the conventional Latinized form.

I. *Theasis* in the wider sense: roles, action and reciprocity

Attendance, i.e. the presence and role of spectators and listeners, does not appear to have been an accidental and secondary activity in the course of Greek rites³. Even in the case of rituals with a truly inclusive character and the apparent potential to engage all as active members, as “performers” in a sense, the role of viewers seems to have been anticipated and inscribed in the organisation of the event and to have formed a well defined and complementary part of the procedure. The Dionysiac procession that Dikaiopolis organises in Aristophanes’ *Acharnians*⁴ would seem to provide a unique opportunity for everybody in the house to take part and feast. The proper conduct of the procession, however, necessitates the appointment of roles and Dikaiopolis, who is in charge of this duty, proceeds to make the relevant announcements (253-262): his daughter will be the kanephoros, Xanthias his slave will be the phallos-bearer and he himself will follow singing the *phallikon* (in place of the choral group which normally performed that duty). His wife, however, who had a ritual role earlier in the scene when she brought the first offerings with her daughter (244ff.), is entrusted with a role outside the processional formation: she is going to be the *theates*, the spectator of the *pompe*, and will attend the event from her appointed position away from and in distinction to the group — σὺ δ’ ᾧ γύναι θεῶ μ’ ἀπὸ τοῦ τέγους (263). The viewing place will be the house, since she is a *gyne*; nonetheless, the *theasis* will be complete: it will include not only the visual spectacle (which is self-evident) but also the aural dimension, the acoustic result, as explicitly said: ἐγὼ ᾄσομαι ... / σὺ δ’ ᾧ γύναι θεῶ μ’⁵.

In the *Acharnians* and in other literary examples⁶, viewing stands out as an important activity with a composite character which involves not only sight but a larger variety of senses and perceptions and which is the appropriate reaction to composite spectacles such as processional rituals (which combine various stimuli)⁷. The description of the wedding procession in *Iliad* 18. 491-96 filled with hymenaeal music

3. A significant indication in this direction is the existence of numerous “cultic theatres” (specific spaces for cultic activities presupposing attendance by an audience) within the borders of various temenoi in the Greek world; see recently Nielsen 2002.

4. An important passage for the historical reconstruction of the celebration of the Dionysia in the Attic demes (see e.g. Deubner 1932, 135-7, Parke 1977, 100-2), even though the Aristophanic description cannot be an exact, realistic reflection of the “real-life” ritual (on this see also Kavoulaki 2000, 158). For the place of this scene in the wider ritual nexus of the play see Bowie 1993, 35-44.

5. The object *με* (θεῶ μ’) leaves no doubt that the object of the *theasis* is the singing (ᾄσομαι) — among other things. Parke’s free translation (Parke 1977, 101 “look at the spectacle of the procession”) may create wrong impressions.

6. Some of them also in Aristophanes, e.g. the closing scene of Aristophanes’ *Birds* (1706ff.) or the scene of the entry of the *mystai* in Ar. *Frogs* (316ff.); in the latter case the aural stimuli of the coming procession are combined with olfactory experiences (*Frogs* 337-39).

7. I have explored the issue of the composite character of pompic rituals more fully in Kavoulaki 2000.

and dance and attended by the women at their thresholds, or the wedding ceremony in Sappho 44 [Voigt] abounding in olfactory stimuli are famous and telling examples in this respect.

An activity with such a potential, which could contribute to an overall sense of participation and significant involvement, would have played an important role in historical socio-religious events⁸. Extant historical sources, in particular, point to the fact that attendance through viewing and listening was strategically included and necessary for the *telos* of the ritual process. In the *Hipparchikos* (3.1) Xenophon informs us that one of the duties of the cavalry commander was to make the processions “worth viewing” (*ὅπως τὰς πομπὰς ἐν ταῖς ἑορταῖς ἀξιοθεάτους ποιήσει* 3.1). To help in this direction, Xenophon proposes the route of the choruses in the agora at the Dionysia as a model for the improvement of the performance of cavalry processions:

τὰς μὲν οὖν πομπὰς οἶμαι ἂν καὶ τοῖς θεοῖς κεχαρισμενωτάτας καὶ τοῖς θεαταῖς εἶναι εἰ, ὅσων ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ἐν τῇ ἀγορᾷ ἔστι, ταῦτα ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν Ἑρμῶν κύκλω [περὶ τὴν ἀγορὰν καὶ τὰ ἱερὰ] περιελαύνοιεν τιμῶντες τοὺς θεοὺς. Καὶ ἐν τοῖς Διονυσίοις δὲ οἱ χοροὶ προσεπιχαρίζονται ἄλλοις τε θεοῖς καὶ τοῖς δώδεκα χορεύοντες (3.2)⁹.

The Dionysiac choruses, by processing and dancing around all the altars in the agora, “gratify the gods” (*προσεπιχαρίζονται θεοῖς*)¹⁰. Accordingly, the performance of the cavalry regiments would be most worth viewing to humans and to gods alike, if the riders followed a similar arrangement and route. In this instance, reciprocity of the parts involved in the attendance of the ritual touches on the wider reciprocity between human and divine spheres. Going round all the altars in the agora at the Dionysia, the choruses gratify the gods, renewing the *charis*-based relations during the privileged time of the Dionysia. By following the same pattern of movements in the course of festive processions, the cavalry regiments could reactivate the same process which associates the *performing group* with *two other* parts explicitly and distinctly mentioned, i.e. the gods and the human *theatai*. The gratification of the gods is here complemented by the gratification of the human on-lookers who witness the contact and participate in a

8. For a general but vivid sketch of the cultural experience of being “viewer and listener” in the Greek world see Segal 1984.

9. On this passage and its focus on Dionysiac *pompai* see Pickard-Cambridge 1988, 62; Sourvinou-Inwood (2003, 70) has noticed the importance of the passage for the reconstruction of the Dionysiac festival and especially of the procession.

10. *Προσεπιχαρίζονται* is a xenophonic hapax (Petrocelli 2001, 72) which picks on the notion of *charis* in *κεχαρισμενωτάτας* of the previous period; the latter word is significant in Xenophon and comes up in the first paragraph of the *Hipparchikos*, referring clearly to the favour of the gods (on the exordium see also Petrocelli 2001, 47-8). For a discussion of a much wider *charis*-related perspective in Xenophon’s works see Azoulay 2004.

triadically-structured network of relationships based on *charis* (κεχαρισμενωτάτας, προσεπιχαρίζονται)¹¹.

If in Xenophon we are allowed a glimpse into the effort of the organisers, of the ritually responsible officers, for the correct arrangement of the ritual, so that it succeeds in honouring the gods and in engaging human attendants in an interactive process, in Plato's *Republic* we can trace the stance of the human witnesses in this process. At the beginning of the dialogue (327a-b) Socrates talks of his visit to Piraeus, a religious visit on the occasion of a religious feast which Socrates attended explicitly as a *theates*:

κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλάνκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενος τε τῇ θεῷ¹² καὶ ἅμα τὴν ἐορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες· καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξε εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θοῤᾶκες ἔπεμπον. Προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπήμην πρὸς τὸ ἄστυ.

Socrates' *theasis* is the immediate response¹³ to the event of the newly organised feast (νῦν πρῶτον ἄγοντες) and is characterised by neither passivity nor detachment but rather conscious involvement: spatial transition (the journey to Piraeus), attentiveness and alertness to ritual stimuli (the *pompai* of the ἐπιχώριοι and the Thracians), ritual and aesthetic appreciation (καλὴ ἢ πομπή, οὐ μέντοι ἦττον πρέπειν) and religious response (προσευξάμενοι) are concrete reactions explicitly reported by Socrates and well blended together. Such an involvement underlines the alerting or communicative quality of the ritual and seems to complete and validate the procedure: the frame of communication that the ceremony seems to create (by arousing the interest of the members of the community) can be tested and verified by the human witnesses who, absorbed in a composite religious-aesthetic spectacle, are directed towards and attempt communication with the divine (προσευξάμενοι)¹⁴. Delight (καλή) and religious communication are inextricably blended together, and the whole event which started with a desire for prayer and *theasis* (προσευξόμενος ... καὶ βουλόμενος θεάσασθαι) is completed and concluded with prayer and *theoria* (προσευξάμενοι καὶ θεωρήσαντες).

11. Note that the triadic schema of relationships is also conspicuous in the Aristophanic passage mentioned above: the *theates* is drawn into the ritual through the composite *theasis* (θεῶ μ', *Ach.* 263), while Dikaiopolis, the central performer and organiser, has already called upon the god (ὦ Διώνυσε δέσποτα, *Ach.* 247) and goes on to address directly Phales, and god's *ἑταῖρος*, as the symbol of the god is emphatically paraded and manifested. *Κεχαρισμένως* (*Ach.* 248) is a key-word in this context too.

12. Adam 1975, 1: 62 notes that ἡ θεός in Plato and in other Attic texts refers usually to Athena but he concludes (along with the majority of scholars) that in this case Bendis must be implied, since the *heorte* mentioned is clearly and explicitly the Bendideia (ἐν τοῖς Βενδιδαίοις 354a). On Bendis and the Bendideia see also Pache 2001.

13. Characteristic reaction of Socrates: see also Xen. *Mem.* 1.3.1, 4.3.16.

14. For the inseparability of the religious from the aesthetic appreciation in relation to religious works of art (statues, images) see Elsner 1996.

II. *Theoria*: viewing, spectacle and participation

Theoria is the term which seems to sum up on the level of language this interaction and complementarity brought out on the level of ritual practice. Loaded with both an active and a passive sense and covering a wide semasiological range, *theoria* combines both view (spectacle) and viewing (attending) in its meaning¹⁵ and apparently also in composition. The roots of the words *θέα* and *δράω* seem to lie at the basis of its formation according to standard scholarly opinion¹⁶, although ancient writers insist on detecting the word *θεός* in it, a possibility which is not wholly excluded by modern scholars¹⁷. The association with either (or both) of the roots (*θέα* and *θεός*) would have been facilitated by the standard use of the word to denote participation in a *religious* festival either as a member of an official delegation (with a specific ritual role, e.g. to make a procession, to sacrifice, to sing and to dance, or to inquire with the god), or as a simple (unofficial) *spectator* (viewer and listener at the same time). As a technical term it is customarily used for participation at long-distanced festivals, i.e. for pilgrimage in more contemporary terms¹⁸. Since, however, participation in every celebration involved to some extent the practice of going out and visiting a (religious) sight for religious purposes, then the practice and term of *θεωρεῖν* could be applied to all cases: to celebrations at Piraeus, at Brauron or even closer.

Theatre-going seems to have been also characterised as a *theoria*¹⁹ and the Greek word for the state fund for theatre tickets —*theorikon*²⁰— is an unmistakable testimony. *Theorika* are those which pertain to the *theoria* and their users are the *theoroi* at the Dionysiac festival²¹. If this means anything more than mere “spectators”, i.e. anything more than the ordinary term *θεαταί*, may be difficult to confirm. The chorus, however, who mediates between the audience and the tragic heroes and has been characterised as an “ideal spectator”, often enacts the role of *theoroi* in the dramatic setting, to such an extent that I. Rutherford has proposed the existence of a distinct sub-genre of theoric (or pilgrimage) dramas (“a principal characteristic of which is that the khoros represent pilgrims”²² visiting a religious sight).

15. See basically *LSJ* s.v. (especially *θεωρία* III.1 & III.3).

16. For the standard etymology of the word see e.g. Ziehen 1934, 2243, Chantraine 1968, 1: 433-4.

17. Modern views on the issue of etymology (taking also into account the root *θεός*) are synoptically presented in Rutherford 2000, 136-7; Rutherford includes a systematic presentation of the meanings of the word and comments on its semantic development. For some ancient views on the etymology and meaning of the word see e.g. [Plu.], *De Mus.* 27, Philodem., *De Mus.* 23.8ff., Caecilius 168 [Ofenloch]. For *theoria* from a cultural and philosophical perspective see recently Nightingale 2004.

18. “Special vocabulary for pilgrimage”: Rutherford 2000, 133.

19. Personified in Ar., *Peace* 520-23 (see Rutherford 1998, 141-5).

20. Arist., *Ath.* 43.1, D. 18. 113 etc. *Θεωρικά* (sc. *χρήματα*): D. 3.11 etc.

21. *Ἡ τοῦ Διονύσου θεωρία*: Pl., *Lg.* 650a.

22. Rutherford 1998, 153; see also 135-8.

On the other hand, it is worth emphasizing that the tragic performances were themselves defined and perceived as choruses: to stage a tragic performance, the poet ἤπει χορόν and the archon ἐδίδου χορόν; moreover, τραγωδοί (“members of the tragic chorus”) was the standard term to denote tragedy in the official (and other) texts²³. In the dramatic, mythical setting of the extant plays the choruses may well embody the role of spectators-pilgrims (*theoroi*), but in the context of the festival the plays as choruses constitute the primary *spectacle*—visual and aural at the same time—which attracts attention. Choruses at the Dionysia (as we saw in Xenophon) had the responsibility of inviting *charis*, of inciting that interaction that the cavalry commander should also aim at according to Xenophon. Perceived and organised as tragic Dionysiac choruses, or choral events, the tragic performances could, thus, magnetise the human *theatai* and engage them in an enlarged frame of relations and dialogue involving also the gods (according to the schema that the Platonic and Xenophonic texts above seem to suggest). A possible re-evocation of this process within the dramatic setting would certainly enhance the attentive collaboration of the audience which would be invited to react and follow reactions to alerting stimuli also within the drama. This situation seems indeed to be brought about in the extant plays; besides the responsive stance of the chorus, there is also emphasis on the *alerting* side of the theoric procedure which is often evoked by the tragic χορός in its dramatic persona²⁴ and which complements the aspect of the theoric response, while the dynamic pattern developed in this way acquires a wider significance with a stimulating or even challenging potential.

The exploration of such a full-scale dynamic process seems to acquire prominence in Euripides’ *Bakchai*, a play which has been subjected to all sorts of analysis²⁵ but also one which invites further reflection as regards the interaction between ritual movement and viewing (viewing in the broader sense of the word indicated above and including also the acoustic dimension). In the *Bakchai* showing and viewing, or rather performing and attending in a ritual context become the channel for the fulfilment of Dionysos’ (and the play’s) programmatic scope, explicitly stated in the prologue of the play (22): ἵν’ εἶην ἐμφανῆς δαίμων βροστοῖς – “so that I [sc. Dionysos] become a god manifest to the people”. Set on the mythological plane, the play draws on

23. See Pickard-Cambridge 1988, 84, 101-7.

24. In this case the dramatic persona would duplicate to some extent the ritual persona of the chorus which is never totally neutralised during the plays, as Sourvinou-Inwood has most recently emphasized (Sourvinou-Inwood, *forthcoming*).

25. Segal’s “Afterword” (Segal 1997, 349-93) and his “Introduction” to the Oxford translation of the play (Segal and Gibbons 2001) offer helpful orientation as concerns modern views and approaches; the latter especially is a succinct and well-balanced presentation of the major, currently interesting issues regarding the play. The methodologies applied to the *Ba.* are numerous and the results are often diametrically opposed. The basic commentaries (starting with Dodd’s seminal work, and adding further Roux 1970-72, Seaford 1997, di Benedetto 2004) are also helpful in summarising, criticising or advancing earlier opinions (besides promoting a new approach). Nikolaidou-Arabatzis 1996 gives an overview of earlier, largely nineteenth century views on the play. For recent criticism of some modern interpretative trends see also Radke 2003.

and acts out the inherent tensions and qualities of the process which proves to be located in the structural and dramatic logic of the action. The larger picture that emerges may allow “viewers” a better vision of Dionysos and his theatrical *θεωρία*.

III. *Theoria* and tragic *theon horan*

In the introductory part of the play Dionysos – xenos announces that he has come to Thebes leading his thiasos of Asiatic maenads (56-57). At the end of his rhesis he invites the women of the chorus to come in and start their choral performance beating their drums (59-61): *αἴρεσθε τάπιχώρι' ἐν Φρυγῶν πόλει / τύπανα, ... / βασιλεία τ' ἀμφὶ δάματ' ἔλθοῦσαι τάδε / κτυπεῖτε Πενθέως, ὡς ὄρᾳ Κάδμου πόλις* (61 “so that the city of Kadmos sees”)26. In other words, the entry and performance of the chorus, a composite aural and visual spectacle, functions as an alerting stimulus, as an open invitation to the Thebans (and the wider public) to come and see. It is noteworthy that at this early stage of the play the “viewing” or “seeing” (*ὄρᾶν*) of the city of Kadmos (*ὡς ὄρᾳ Κάδμου πόλις*) is presented as a result of a sonic stimulus, namely the orgiastic sound of the *τυμπαῖον* (*κτυπεῖτε*), beating the rhythm for and accompanying the choral performance of the women27.

That the content of this type of cultural stimulus, i.e. the object of seeing, is the presentation and celebration of Dionysos is neither silenced nor left simply implied: the women of the chorus explicitly describe their entry as *katagein ton Dionyson* (*Διόνυσον κατάγουσαι*, 85), a ritual introduction of Dionysos, celebrated (as often in analogous historical cases) in rhythmical, processional movement and music28. The women of the chorus make their entry into the orchestra in ionic pace, and before taking their positions they explicitly air and proclaim their invitation for viewing, recognition and participation (69-71): *τίς ὀδῶι, τίς ὀδῶι; τίς / μελάθροισ; ἔκτοπος*

26. I have used Diggle’s text of the *Ba.* (Oxford Classical Texts) throughout my analysis.

27. The acoustic stimuli multiply in the course of the play and culminate in the loud voice of Dionysos (*βοή, ἤχη, κελουμός*) in the climactic scene (1079-89) which stirred the maenads to attack and made Pentheus at last “see” and “learn”; see the discussion below.

28. As Seaford 1997, 38 notes, “the ritual escorting Dionysos into the city was known in Ionia as *Καταγωγή*”. Major examples of *katagoria* celebrations: in Ephesos, *Acta S. Tim.*; for the antiquity of the feast cf. also Herakl. fr. 15 D-K; Priene, *Inscr. Priene* 174. Cf. *IG II²* 1368. 111f. for Athens. In Athens the introduction of Dionysos was also celebrated on various occasions, e.g. during the *eisagoge apo tes escharas*, the City Dionysia or the Anthesteria; see Pickard-Cambridge 1988, 60, Burkert 1988, Seaford 1997, 38, Sourvinou-Inwood 2003, 72. The common denominator in all the above cases was the procession, a celebratory mode which seems to be picked up by the entry of the chorus in the *Ba.* (in ionic pace, through the streets of the city, with the symbols of the god and a clear religious goal). In this respect Dodds (1960, 71 and *ad* 68-70) is right in detecting echoes of religious processions in the scene, despite di Benedetto’s (2004, 77) objections which sound paradoxical, especially for a scholar who has effectively analysed “Dioniso per strada” (di Benedetto 2004, 73-6), and which seem not to stress the fact that in tragedy cults are normally presented *in statu nascendi*.

ἔστω, / στόμα τ' εὐφημον ἅπας ἐξοσιούσθω: (“who is in the road? Who is in the palace? Let him come out. And let everybody by keeping sacred silence make himself pure”). The exhortation and invitations to the people of Thebes multiply in the course of the hymnal performance (105 ff.):

ὦ Σεμέλας τροφοὶ Θῆβαι, στεφανοῦσθε κισσῶ
 βρῦετε μίλακι ... καὶ καταβακχιοῦσθε δρυὸς
 ἢ ἐλάτας κλάδοισι,
 στικτῶν τ' ἐνδυτὰ νεβρίδων
 στέφετε ...
 μαλλοῖς· ἀμφὶ δὲ νάρθηκας ὕβριστὰς
 ὄσιοῦσθ'.

The last appeals of the women (referring to symbols and external appearance) seem to receive some response, since Kadmos and Teiresias enter the scenic space *κισσώσαντες κρᾶτα* (“wreathed with ivy” 205), holding *thyrsoi* and wearing *nebroi* (176-77, 249-51). The entry of the two old men (physically contrasted to the age and vigour of the young king soon to enter the stage) seems to mirror the alien appearance and conduct of the women (cf. *χορρεύειν* 184, *κρᾶτα σείσαι* 185, *κροτῶν* 188, *βακχεύοντ'* 251 etc.) and thus to extend further the challenge to sight and hearing, as well as the invitation for viewing and interaction that the chorus' processional entry initiated²⁹.

The incentive given by the chorus' movement and spectacle, orchestrated and announced by the *xenos*, is carried on in the following scenes by a series of sights, sounds and visions which occupy central positions and strengthen the impression that something calls to be viewed and perceived, or better to be made manifest: Kadmos' and Teiresias' transformation and rejuvenation (170ff., 190), the presentation and appearance of the *xenos* (434-60), the miraculous phenomena at the earthquake scene (575-641), and finally the raving Theban women who are seen by and through the messenger's eyes (677-768) and are explicitly called *δεινὸν θέαμα* (760 cf. 667).

The wondrous festive events seem to attract Pentheus' attention: he is puzzled by the sights (248f., 453, 624), angered by the movements of the *xenos* and the women (226-28, 239-41, 246f.), stirred and disturbed by the music of the chorus (511-14). Unlike the situation at the Athenian Bendideia (described by Plato)³⁰, the attraction of attention fails to develop into a condition of communication. Pentheus refuses to accept the terms of communication and tries to suppress and cover completely the spectacle, the visual and acoustic spectacle of the *thiasos* as well as the ensuing provokative spectacles (346-58, 509-14, 616-21, 630-35, 778-86) – although he

29. Cf. 248-249 *τόδ' ἄλλο θαῦμα ... / ὄρω* uttered by Pentheus when he notices the two old men.

30. The comparison with the historical situation at the end of the fifth century and the introduction of foreign cults in Athens may be already implicit in the play; see Versnel 1990, 131-205.

eventually comes to admit to be (like the Platonic Socrates) “eager to view” (“βουλόμενος θεάσασθαι”):

βούλημι σφ’ ἐν ὄρεσι συγκαθημένας ἰδεῖν;
Πε. Μάλιστα, μυρῖόν γε δούς χρυσοῦ σταθμόν (810-11).

The god’s challenge at l. 810 (*βούλημι ἰδεῖν*) reiterates his original invitation to the people of Thebes to come and see (*ὡς ὄρα* 61). Pentheus is eager to view but seeks a position outside the ritual frame (*σιγῇ καθήμενος* 815, *λάθρα* 816, *εἰς κατασκοπήν* 838). The delight of viewing is detached from the frame of ritual communication and signification and the unity of *προσευξόμενος* and *θεασόμενος* (attested in Plato above) is split; the process of communication is under jeopardy.

The undermining of the ritual process is implicitly and perhaps more provokatively pronounced later on, when Pentheus’ attendant coming back from the mountain narrates the events and calls their journey a *theoria*: *ξένος θ’ ὃς πομπὸς ἦν ἡμῖν θεωρίας* (1047). The word *theoria* rings of its religious meanings (religious mission, official religious delegation), and yet it is used for an expedition that has been explicitly described as spying (*κατασκοπή*). The appropriation of the term *theoria*, in conjunction with Pentheus’ idiosyncratic response and monosemic attachment to viewing, casts a negative light onto Pentheus’ attempt: in his effort to come close to the Dionysiac spectacle, Pentheus seems to threaten to appropriate and subvert the Dionysiac *theoria*. At that moment, Dionysos-xenos, master of views and sounds so far in the play, decides to intervene, and by allowing the young king to fulfil his wish, by letting him appropriate the *theoria*, he turns Pentheus’ undue *theoria* (viewing, attendance) into a true Dionysiac *theoria* (view, object of attendance), a Dionysiac spectacle with cries, *mania* and *sparagmos*; he, thus, prevents the disjunction of *horan* (*ὄρα*) from *the-orein* (*θεωρεῖν*, understood as *theon horan*) in a ritual Dionysiac frame.

From that moment onwards Pentheus is gradually transformed into what he wants to see, he is turned into the spectacle that he wishes to enjoy (847-57)³¹. He is dressed like a maenad in his effort to see the maenads (913-16). He wants to come out of the city unnoticed (840) and he is led along the Theban roads, so that he can be seen by all Thebans (854-55, 961). The leader of the journey is the xenos (820, 841, 961, 964, 1047, 1159) who has so far proved to be the mediator of that which is to be viewed and perceived, the leader and conveyor of the thiasos and the Dionysiac spectacle. As he leads Pentheus away from the palace (965-75), after he has dressed him and adorned him and orchestrated his movements and conduct (913-75), he appears to be once again in

31. It must be stressed that Pentheus’ unsolicited assent to viewing (811) and eagerness to be led to the mountain (819 ἄγ’ ὡς τάχιστα) precedes Dionysos’ influence on Pentheus’ mind (850 ἔκστησον φρενῶν). The god’s justification of his entry into the palace — οὐ μὴ θελήσῃ ἐνδύναι — proves that Pentheus’ will (*θέλησις*) functioned up to that point. Cf. also the arguments of Radke 2003, 31ff. on this issue.

control of movements and appearances, the leader of the *θέα*, the mediator of yet another processional spectacle³², a true *πομπὸς θεωρίας* (1047)³³.

In the Greek text *πομπὸς θεωρίας* may signify the leader of the viewing mission, the conveyor of the “viewing delegation” from the point of view of Pentheus and his attendants, as we noticed above. The term *theoria*, however, seems to contain multiple levels of meaning (viewing delegation, spectacle, even perhaps the vision of the god)³⁴, and each time it is the context of the action which directs the “play” of signification. On the way to the mountain, Pentheus forms the spectacular focus of the *pompe*, attracting upon him the sight and negative energy of the attending women of the chorus (977-1023), as well as the mockery of the Thebans (855-56, 961). The culmination of Pentheus’ transformation, however, comes at the point of arrival, when he assumes the full dimensions of a true object of vision: seated on top of a tree (1070) and eager to fulfil his desire to see, “he was seen by the maenads rather than seeing them” (*ὄφθη μᾶλλον ἢ κατεῖδε μαινάδας* 1075).

At that moment at which Pentheus is most ostensibly and magnificently transformed into a kind of *θέα*, Dionysos- xenos is lost out of sight (1077), and the air is suddenly filled with the *βοή*, the loud cry of the god (1079ff.). Dionysos’ role as the mediator of the spectacle has been completed; the spectacle is now fully played out, so he can regain his Olympian hypostasis and return to his superior position, superior in a literal sense: Dionysos stands above the plane of human affairs and becomes a *theoros*, a viewer of human suffering in a truly Homeric manner. Paradoxically, it is at the moment when the god becomes bodily *ἀφανής*, that Pentheus himself at last fulfils his mission as a *theoros*: he can now see deep down and fully (*κατεῖδε* 1075)³⁵, he can understand the coming divine punishment (*ἐμάνθανεν* 1114) and can realise and admit that he was mistaken (*ἐμαῖς ἀμαρτίαισι* 1120-21).

32. Apart from the thiasos of the Lydian women and their entry into Thebes. The choice of the processional pattern for the depiction of Dionysos’ control over Pentheus is suggestive in various ways (see also following note); in art (as Hedreen 2004 argues) Dionysos’ triumph and advent find a symbolic expression in epiphanic processions which provide the model for further analogous visual representations.

33. The various indications in the text make it clear that the leading of the spectacle (which is also the Dionysiac victim) takes place in the context of a *pompe*, a ritual which is closely related to *theosis* (as we saw in Aristophanes, Xenophon and Plato above for example) but which is also tightly connected with *thysia*; in this respect, the interpretation of the scene proposed here complements to some extent other analyses of the scene which stress the sacrificial model (e.g. Foley 1985, 206-38, Seidensticker 1979, Segal ²1997, 36-50; cf. also Seaford’s (1997) note *ad* 1047—a thorough and perceptive comment— where he includes the sacrificial indications in the mystic pattern which is also associated with processional transitions; on the wider issue of the mysteries in the *Ba*. see mainly Seaford 1981, 1994, 280-301, 1997, 39-44 and *passim*; cf. also Segal 1986, 294-312, Leinieks 1996, 123-52). Others (e.g. Leinieks 1996, 172-5 taking the lead from Winnington-Ingram 1948) prefer to stress the athletic and agonistic connotations in *θεωρία* and *πομπὸς θεωρίας*.

34. Cf. Rutherford 2000, 136: “The various meanings of *θεωρία* are not always easy to distinguish; more than one of the senses ... sometimes seem to be present in the same text”. The examples he adduces are Ar., *Peace* 520ff. and Xen., *Hieron* 1.11ff.

35. In a literal and in a metaphorical or symbolical sense.

Pentheus' *theoria* ("viewing", "attending" as a *theoros*, "seeing the god") may seem paradoxical, since it takes place when Dionysos is no longer visible. This may not be so surprising, however³⁶, if we consider that the term *theoros* can also be used to describe the consultant of an oracle³⁷. The *theoria* of the oracular *theoros* is presumably not the direct appearance of the divinity but basically³⁸ the prophetic reply, i.e. divine guidance afforded through words, sounds or even smells³⁹. Likewise, in the tragic context, and particularly in the culminating scene in the *Bakchai*, divine *theoria* (afforded not only to Pentheus but also to internal and external audiences) does not necessitate direct "visions" but is experienced through sounds, words and symbols and, more importantly, through a powerful and distinct tragic means (conveyed through tragic diction), i.e. the sharp contrast between divine invisibility, superiority and control on the one hand and the striking spectacle of human suffering, impotence and late learning (cf. *ἐκμαθεῖν* 39, *ἐμάνθανε* 1113) on the other.

It is this contrast between the two poles that reveals and illuminates each one of them, and it is by this contrast that tragic *θεωρία* hypostasizes its (par)etymological *θεός*-connection, that Dionysos' divinity is made manifest and that the god's programmatic statement —*θεὸς γεγώς ἐν-δείξομαι* (47)— acquires a literal force: Dionysos' divinity is shown and proven *in* the very punishment, death and fragmented body of Pentheus. The internal audience is an indisputable witness to this development: the women of the chorus (who have turned from performers into viewers of the Dionysiac action but are still crucially involved) respond actively and hail the announcement of Pentheus' death with an acknowledgement of Dionysos' revelation: *ᾠναξ Βρόμιε, θεὸς φαίνη μέγας* (1031)⁴⁰. At the same time, the re-introduction of the Dionysiac spectacle —the komastic entry of Agave with Pentheus' head (1166-72) which manifests the power of the god— is saluted as *κῶμος εὐίου θεοῦ* and is accepted by the women (1173). Standing by (or even pointing at) the collected members of his grandson, Kadmos later on admits: *ἐς τοῦδ' ἀθρήσας θάνατον ἡγεί-*

36. Dionysos' invisibility has indeed seemed paradoxical in a context of epiphany and *theoria* (Rutherford 1998, 150 "less than a true epiphany ... he just hears his voice" and 153 "the pilgrimage culminates not in a vision of the deity"). However, Seaford (1997, *ad* 1082-83 and 1084-85 perceptively) shows that a divine *epiphany* does take place in the scene, and —as I am arguing— the process of *theoria* (*theoria* with a marked *theos* compound element) is to be discerned even in such events and "spectacles" (as the *βοή, κελευσμός* etc.). If Burkert (1997) is right, the root of the word *θεός* points to paradoxical and extraordinary experiences, largely associated with noises, voices and smells.

37. See *LSJ* s.v. Examples: Theogn. 805, Soph. *OT* 114, *OK* 413, Thuk. 5.16. In Soph., *OT* 77-86, Kreon, who was sent to Delphi as a *theoros*, returns to Thebes adorned with a laurel wreath, the symbol of the god.

38. But perhaps not solely, as we can infer from E. *Ion* for example (especially *Ion* 183-246).

39. The word *ῥμφαί*, a word used for prophecy (e.g. Soph., *OK* 101-103: *ἀλλά μοι, θεαί, / βίου κατ' ῥμφάς τας Ἀπόλλωνος δότε / πέρασσω*) denotes not only sound (as the other words *θέσφατα, φθέγματα* etc do) but also smell; see *LSJ* s.v. *ῥμφή*.

40. The line is corrupted but there is no doubt about its basic formulaic pattern; for parallels see Roux 1970-72, *ad loc.*

σθω θεούς (1326)⁴¹.

Yet, the ritual and theatrical focus in all these scenes and events is not Dionysos. As noticed above, at the moment when the god is made manifest, he paradoxically becomes *ἄδηλος*, and the “gaze” of the internal and external *theatai* is fixed on the human *theoria*, the spectacle of human suffering (conveyed largely as an *akroama* in the messenger’s speech). Pentheus is viewed and ridiculed by the Thebans (855-56, 961), viewed, listened to and killed by the maenads (1075, 1114, 1117-35), viewed and almost pitied by the chorus (1173, 1184, 1327-28), viewed and mourned by Kadmos and Agave (1216-1326). Even Pentheus’ own “viewing” (*θεωρία*) has himself as a centre: in hearing the god and realising the coming punishment, Pentheus acknowledges his own folly (*ἐμαῖς ἀμαρτίαισι* 1120-21). Attending groups and individuals witness and admit divine power as made manifest via human suffering, so that the ritual frame regains its triadic dimension. Nonetheless, the focus rests on the human condition and, thus, tragic *theoria*, without at the least waiving its *theos* – connection, sustains a fundamental human centre.

In this light, tragic drama (as exemplified by the *Bakchai*) proves to be a human, not a divine drama. In the play this seems to have been so manipulated by Dionysos himself, the god of the theatre, whose statue remained present at the theatre during the performances⁴². The celebrants of the god, who came to the theatre to honour the primary *Theoros*, would have witnessed the god’s powerful deeds, but at the same time they would have been invited to acquire —through pity and fear, intensely aroused in the last part of the play— a better and deeper insight into their own human nature.

Athena Kavoulaki

Department of Philology

University of Crete

GR 741 00 Rethymno

e-mail: kavoulaki@phl.uoc.gr

41. I would like to note that I am interested in bringing out the logic and consequences of the action and not in evaluating possible moral attitudes towards the gods. There is very little hope that we may ever reach consensus over the presentation of the gods in the *Ba.* (or in Euripides in general). It is only worth remembering that we are here dealing with a religiosity radically different from modern equivalents and defined by the element of fear: *σέβω* and *σέβομαι* (“to rever”, whence *εὐσέβεια* “piety”) denotes fear and awe in front of somebody and the original Indo-european root seems to signify “to retreat in front of somebody”; see Frisk 1973, 2: 686-7 and Chantraine 1968, 992-3; also Burkert 1985, 272-5 and Burkert 1996, 30-33. In this frame it is not surprising that the paradigmatic killing of Aktaion by “raw-eating dogs” is adduced early in the play (*Ba.* 337-41) as a precept for reverence towards the gods.

42. See Pickard-Cambridge 1988, 60.

WORKS CITED

- Adam J. 1975. *The Republic of Plato*. 2nd ed. Introduction by D. A. Rees. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azoulay, V. 2004. *Xénophon et les grâces du pouvoir: De la charis au charisme*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Bowie, A. 1993. *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*, trans. J. Raffan. Oxford: Blackwell.
- Burkert, W. 1988. Katagógia-Anagógia and the Goddess of Knossos. In: R. Hägg, N. Marinatos and C. Nordquist (eds), *Early Greek Cult Practice*. Stockholm: Swedish Institute at Athens, 81-88.
- Burkert, W. 1996. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Burkert, W. 1997. From Epiphany to Cult Statue. In: A. B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the nature of Greek Divinity*. London: Duckworth & the Classical Press of Wales, 15-34.
- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. 4 vols. Paris: Klincksieck.
- Deubner, L. 1932. *Attische Feste*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Di Benedetto, V. 2004. *Euripide: Le Baccanti*. Milano: RCS Libri.
- Dodds, E. R. 1960. *Euripides: Bacchae*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Elsner, J. 1996. Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art. *CQ* 46(2): 515-531.
- Foley, H. P. 1985. *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Frisk, J. 1973. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 3 vols. Heidelberg: Carl Winter.
- Hedreen, G.M. 2004. The Return of Hephaistos. Dionysiac processional ritual and the creation of a visual narrative. *JHS* 124: 38-64.
- Kavoulaki, A. 2000. The Ritual Performance of a Pompê: Aspects and Perspectives. In: *Δώρημα: A Tribute to the A. G. Leventis Foundation on the Occasion of its 20th Anniversary*. Nicosia: A. G. Leventis Foundation, 145-158.
- Leinieks, V. 1996. *The City of Dionysos: A Study of Euripides' Bakchai*. Stuttgart: Teubner.
- Nielsen, I. 2002. *Cultic Theatres and Ritual Drama: A Study in Regional Development nad Religious Interchange between East and West in Antiquity* (ASMA 4). Aarhus: Aarhus University Press.
- Nikolaidou-Arabatze, S. 1996 = Σ. Νικολαΐδου-Αραμπατζή, *Η υποδοχή των «Βακχών» κατά τον 19ο και 20ο αιώνα: Ένας μεταθεωρητικός κριτικός απολογισμός*. Diss. Department of Philology, University of Thessalonike.

- Nightingale, A. W. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy – Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pache, C. O. 2001. Barbarian Bond: Thracian Bendis among the Athenians. In: S. R. Asirvatham, C. O. Pache and J. Watrous (eds.), *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in ancient Mediterranean Religion and Society*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 3-11.
- Parke, H. W. 1977. *Festivals of the Athenians*. London: Thames & Hudson.
- Petrocelli, C. 2001. *Senofonte: Ipparchico - Manuale per il Comandante di Cavalleria* (Quaderni di “Invigilata Lucernis” 14). Bari: Edipuglia.
- Pickard-Cambridge, A. W. 1988. *The Dramatic Festivals of Athens*. 2nd ed. revised and reissued with supplement and corrections by J. Gould and D. M. Lewis. Oxford: Clarendon Press.
- Radke, G. 2003. *Tragik und Metatragik: Euripides’ Bakchen und die moderne Literaturwissenschaft*. Berlin: de Gruyter.
- Roux, J. 1970-72. *Euripide: Les Bacchantes*. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Rutherford, I. 1998. Theoria as Theatre: Pilgrimage in Greek Drama. *PLLS* 10: 131-156.
- Rutherford, I. 2000. *Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India*. *CQ* 50(1): 133-146.
- Seaford, R. 1981. Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries. *CQ* 31: 252-275.
- Seaford, R. 1994. *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press.
- Seaford, R. 1997. *Euripides’ Bacchae*. Reprinted with corrections. Warminster: Aris and Phillips.
- Segal, C. 1984. Spectator and Listener. In: J.-P. Vernant (ed.), *The Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 184-217.
- Segal, C. 1986. *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Segal C. ²1997. *Dionysiac Poetics and Euripides’ Bacchae*. Expanded Edition. Princeton: Princeton University Press.
- Segal C. and R. Gibbons. 2001. *Euripides’ Bakkhai*. Oxford: Oxford University Press.
- Seidensticker, B. 1979. Sacrificial Ritual in the *Bacchae*. In: G. Bowersock, W. Burkert and M. C. J. Putnam (eds.), *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*. Berlin: de Gruyter, 181-190.
- Sourvinou-Inwood, C. 2003. *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Sourvinou-Inwood, C. (Forthcoming). Θρησκεία και Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. In: A. Markantonatos and C. Tsagalis (eds.), *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία: Θεωρία και Πρόαξη*. Athens: Gutenberg.
- Versnell, H. S. 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 1. *Ter Unus*. Leiden: Brill.
- Ziehen, L. 1934. Theoroi. *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* V A 2: 2239-2244.

Winnington-Ingram, R. P. 1948 (21997). *Euripides and Dionysus: An Interpretation of the Bacchae*. Cambridge: Cambridge University Press.

Θέαση και θεϊκή αποκάλυψη σε δραματικά και μη δραματικά συμφραζόμενα

ΑΘΗΝΑ ΚΑΒΟΥΛΑΚΗ

Στην παρούσα εργασία εξετάζεται η διαδικασία και δυναμική της θέασης (με την ευρεία έννοια της παρουσίας, παρακολούθησης και συμμετοχής) όχι ως αυτόνομο φαινόμενο, αλλά ως μέρος μίας διαδραστικής λειτουργίας, μέσα σε συγκεκριμένα τελετουργικά πλαίσια στην Αθήνα των κλασικών χρόνων. Επισημαίνεται η σημασία της θέασης ως σύνθετης εμπειρίας, που απευθύνεται στο σύνολο των αισθήσεων, αλλά και ο ρόλος της ως καθοριστικού μέρους της τελετουργικής πράξεως και της επικοινωνιακής διαδικασίας (μέσα στο τρίπολο «θεοί – άνθρωποι λειτουργοί – άνθρωποι θεατές»): ταυτόχρονα, τονίζεται η αλληλεξάρτηση μεταξύ θεάματος (– ακροάματος) και θεωμένων (ακρωμένων, παρισταμένων), μία σχέση που αναδεικνύεται και λεξιλογικά με τη χρήση του όρου *θεωρία*, ενός όρου με αμφισβητούμενη ετυμολογική προέλευση και πολλαπλά σημασιολογικά επίπεδα. Ο όρος αυτός, αλλά και το αλληλένδετο θέασης και θεάματος φαίνεται να έχουν ιδιαίτερη σημασία για το φαινόμενο του θεάτρου και να προβάλλουν επιτατικά στις *Βάκχες* του Ευριπίδη. Όπως φαίνεται από την προλογική ρήση των *Βακχών*, βασικό διακύβευμα δεν αποτελεί η έλευση ή γενικώς η υποδοχή του θεού στη Θήβα, αλλά το *έμφανῆ γενέσθαι τὸν Διόνυσον*, το *ἐνδείξεσθαι*, και γι' αυτό η δυναμική που αναπτύσσεται μεταξύ τελετουργικού θεάματος και θεάσεως αποτελεί το βασικό άξονα της δράσεως στις *Βάκχες*. Όπως υποστηρίζεται, η δυναμική αυτή απεργάζεται την αποκαλυπτική και καταστροφική τροχιά των εξελίξεων, που επιτρέπει την υποστασιοποίηση της τραγικής *θεωρίας* – με τρόπο, βέβαια, παράδοξο, αφού το *ἐμφαίνειν τὸν θεόν* επιτελείται με εστιακό κέντρο τον Πενθέα – πάσχοντα άνθρωπο.

Artemis and Constructs of Meaning in Euripides' *Iphigenia in Tauris**

THALIA PAPADOPOULOU

The purpose of this paper is to explore how the presentation of Artemis in Euripides' *Iphigenia in Tauris* (henceforward *IT*) guides the construction of meaning and determines audience reception¹. The aim is not to investigate Artemis' role from an exclusively or predominantly religious perspective, but to examine her multifarious function among Euripidean dramatic strategies and to discuss its contribution to the dynamics of interpretation². In this respect, Artemis' associations and indeterminacies, as well as the appropriations, re-appropriations and re-definitions, which contribute to her shifting portrayal and thereby challenge conclusiveness, are suggestive of the Euripidean technique of questioning closure³, of implying the instabilities of fixed meaning, and of giving the audience the privilege of a more active and decisive role in the process of interpretation.

* An earlier version of this paper was presented at the literary seminar on "Artemis/Diana", held in the Faculty of Classics at Cambridge during the Lent term of 1999. I wish to thank the participants of that seminar for their feedback. I should also like to express my sincere gratitude to Professor Pat Easterling for much useful discussion and encouragement.

1. For the notion of "constructing" meaning, esp. with regard to characterization, see Easterling 1990 and 1997. It has become an almost technical term to denote that an idea such as that of character or of identity (cf. Miles 1999) is not fixed but open to reevaluation, redefinition, hence open to reconstruction. At the same time, arguing against the almost metaphysical idea of a "fixed" character and shifting the emphasis instead onto the participation of the audience have been particularly influential in critical approaches to Greek tragedy.

2. For an overview of Artemis' associations in myth and religion, see Farnell 1896-1909, vol. 2; Kahil 1984; Burkert 1985, 149-52; Simon 1985, 147-78; Vernant 1991, chs. 11-14; Sourvinou-Inwood 1996a. On Iphigenia and Artemis, the role of sacrifice, Artemis and human sacrifice, ritual elements, see esp. Brelich 1969; Burnett 1971, ch. 3; Whitman 1974, ch. 1; Sansone 1975; Strachan 1978; Lloyd-Jones 1983; Gliksohn 1985; Loraux 1987; Sourvinou-Inwood 1988; Kearns 1989; Dowden 1989, 9-47; Lanza 1989; Hartigan 1991, ch. 5; Synodinou 1996; Sourvinou-Inwood 1997, 171-5 and 2003, 31-40 and 301-8; Aretz 1999; Tzanetou 1999-2000; Scullion 1999-2000, 225-30; Cropp 2000; Ekroth 2003.

3. For closure in Euripidean drama, see Kremer 1971 and esp. Nicolai 1990 and Dunn 1996. For closure in classical literature in general see Fowler 1989 and 1994, and esp. Roberts, Dunn and Fowler (eds.) 1997.

One of the standard characteristics of Greek tragedy is the sense of the ubiquitous presence of the divine and its involvement in human affairs. Without wishing to be too schematic, one might say that divine presence in Greek tragedy may be visible or invisible, concrete and explicit onstage or remote and implicit in words (or hidden “behind” words). Sometimes gods appear themselves as characters visible either only to the audience or both to the audience and to other characters in the play; on other occasions their presence may be conveyed via the religious setting of a scene or more usually via oracles and prophets; what other characters and the Chorus say about gods also offers certain perspectives for an outline of divine presence. The exact status of divine presence is not only multifarious but also typically complex and enigmatic. Divine presence in Greek tragedy is an important element noticed by characters, spectators, and critics, which, however, often denies all attempts to describe it with certainty. There always remains some degree of uncertainty when divine presences and divine workings become the object of human scrutiny in a way which implies the gap that exists between gods and humans.

The nature of divine presence in Greek tragedy is one of the parameters that I would like to consider while thinking about Artemis in Euripides’ *IT*. This entails contrasting *IT* with other plays where the goddess appears in order to establish the different types of information offered to the audience and the different authority that this information conveys. To begin with, Artemis in *IT* does not appear in person and as a result we have to reconstruct her nature and role from what we hear about her from other characters in the play. The situation would understandably be different if our reading of her role was facilitated by her personal appearance in a tragedy. Artemis probably appears on stage in Sophocles’ *Niobe*⁴, only in that case of course there is not even a reading as we have only a few fragments of text. But we may compare Euripides’ *Hippolytus*, where our reading of Artemis, based on references to her throughout the play is also determined by Artemis’ own epiphany at the end⁵. Her appearance is crucial and necessary (comparable in this sense to Athena’s intervention in Euripides’ *Ion*) for she explains things (she in fact explains the entire plot of the play to Theseus) and sets things right (if we may say so) in a way which is almost beyond challenge since she possesses divine authority. It is also this authority which puts all previous references to her (in Hippolytus’ prayer, the Chorus’ speculations, Phaedra’s longings) under a new light and thus tests the validity of their reading of Artemis and in turn the audience’s own reading of the goddess, which is necessarily based on an evaluation of references to her until she actually appears as well as on the audience’s own associations with a goddess so widely worshipped in cult.

In this respect, her intervention to vindicate Hippolytus’ memory signals her concern for her devotee but her eventual withdrawal suggests the impossibility of the

4. See Lloyd-Jones 1996, 228.

5. For Artemis in *Hippolytus* see esp. Segal 1986, 212-9; Goff 1990, 106-13; Hartigan 1991, ch. 3; Sourvinou-Inwood 1997, 175-84 and 2003, 326-32.

kind of reciprocity that Hippolytus had envisaged between the goddess and himself. More importantly, Artemis' appearance and her institution of Hippolytus' cult, a cult which will oversee the ritual transition of the Troezenian *parthenoi* into marriageable *gynaikes*, implies that Hippolytus' view of the goddess was itself a polarized or insufficient construct, based on his idiosyncratic sense of *sophrosyne*, for he emphasized exclusively one aspect of the goddess, that of purity, and completely ignored her role as overseer of the process of maturation or transition into adulthood.

The transition into womanhood in particular was closely linked with childbirth and we know that the protection of childbirth was an important domain of Artemis, expressed for example in her epithet Loch[e]ia (cf. *IT* 1097; *Suppl.* 958) or in her identification with Eileithyia, the goddess of childbirth. Artemis could facilitate birth but also bring death during it, especially as she was believed to be responsible for the sudden death of women. Thus, in *Hippolytus*, while the women of the Chorus speculate about the causes of Phaedra's distress, they wonder whether Phaedra is pregnant, and they recall their own prayers to the goddess to help with their labor (161-69). By contrast, the association of womanhood with childbirth and the role of Artemis as the protectress divinity is entirely ignored by Hippolytus, who, not only associates women exclusively with the goddess Kypris, but also expresses, in his famous denunciation-speech on the evils of women (616-68), the wish that there be no women, no procreative sex and thus no childbirth. In this respect, the fact that Hippolytus' view of Artemis is incomplete, a notion which might, momentarily at least, be suggested to the audience by this contrast between Hippolytus' diction and the Chorus' evocations of a different domain of Artemis, is clarified and corroborated at the end of the play by means of Artemis' own epiphany. In other words, it is this epiphany which sets all previously expressed views or constructs of Artemis into a different perspective and provides the audience with a means to test and to estimate their validity.

The reason why I have been discussing the role of Artemis' epiphany in *Hippolytus*, and, more specifically, the ways in which this epiphany can be used as a means of re-reading the play, is actually to draw attention to the fact that in *IT*, by contrast, we are left without an authoritative voice to help us redefine with more certainty the validity of the views expressed about the goddess throughout the play; there will of course be another divine epiphany, that of Athena as *dea ex machina*, which will give a reading of the events as well as a reading of Artemis, but the important thing is that the lack of Artemis' own appearance and commentary on the dramatic events leaves us, the audience, in a different position than, say, in the case of *Hippolytus*. We may also compare the portrayal of Apollo in Euripides' *Ion*, where although Athena appears in the end and explains some of the things that have happened, yet Apollo's presence and role throughout the tragedy is still notoriously vague⁶.

6. On the role of Apollo and Artemis in *Ion* and *IT* respectively, see Hartigan 1991, chs. 4 and 5. On Euripides' *Ion*, see now Zacharia 2003.

Another parameter to bear in mind while thinking about Artemis in *IT* is her primary association with the wild, but also her marginal position as the divinity who is concerned with the demarcation between wildness and civic space. Vernant (1991, 204) aptly summarizes her role in this respect: “The hunt, the care of the young, childbirth, war, and battle — Artemis always operates as a divinity of the margins, with the twofold power of managing the necessary passages between savagery and civilization and of strictly maintaining the boundaries at the very moment they have been crossed”⁷. In *IT*, Euripides problematizes the very portrayal of Artemis and invites his audience to think what savagery and civilization mean, whether there is a clear-cut demarcation between the two or whether this demarcation is subverted so that the drama exploits the dynamics of the subsequent ambiguity and tension. To begin with, the entire plot of the drama is based upon an almost self-contradictory event: Iphigenia was saved from her sacrifice at Aulis by Artemis, who substituted a deer for the human victim, only to be transferred to the land of the barbarian Taurians, where she became the priestess⁸ of Artemis and where her religious task was to preside over the human sacrifices offered to the same goddess. How can we reconcile the fact that it was Artemis after all who first demanded but eventually prevented the human sacrifice at Aulis, with the human sacrifices to her in the land of the Taurians?⁹ The question could be formulated in terms of the exact relation between the goddess and human sacrifice on the one hand and human motivation and practice on the other.

But before turning to an examination of the relevant passages in our play let us first think about human sacrifice *per se* and its connotations in Greek tragedy, and try to come up with a larger framework within which we can examine the theme with all its divine and human associations more specifically in *IT*. Sacrificial death is a recurrent theme in Euripidean dramas (e.g. *Alcestis*, *Medea*, *Electra*, *Heracles*, *IT*, *Iphigenia in Aulis*, *Phoenissae*, *Heracleidae*, *Hecuba*, *Andromache*, *Bacchae*). Indeed, as Hughes notes (1991, 189), human sacrifice “flourished nowhere in Greece so much as in Athens upon the tragic stage”¹⁰. The sacrifice of Iphigenia is one such case and the substitution of a deer for the human victim by Artemis, not mentioned of course in the *Oresteia* for obvious dramatic purposes, is the prerequisite for the plot in Euripides’ *IT*.

The question that I wish to pose with regard to human sacrifice in Greek tragedy in general is whether it is automatically regarded in negative terms, in a way, that is,

7. Cf. Whitman 1974, who begins his discussion of the play saying “Artemis is one of the most self-contradictory divinities in the Olympian pantheon” (1).

8. On women priests, see Dillon 2002, 73-106.

9. For contradictions in the play, see esp. Luschnig 1972, who attributes them to the fantastic, almost dream-like dramatic world of the play, where, as in the Euripidean *Helen*, it is hard to distinguish illusion from reality. For various similarities between *IT*, *Helen* and *Electra*, see Matthiessen 1964. Contradictions in the play are often associated with Iphigenia’s liminal role both at Aulis and in the Taurian land, on which cf. Buxton 1992.

10. On human sacrifice in Euripides, see O’ Connor-Visser 1987. Cf. O’ Bryhim 2000. On human sacrifice in ancient Greece generally, see Henrichs 1981; Hughes 1991; Bonnechère 1994; Georgoudi 1999.

which would make the repulsive character with which the Taurian human sacrifices to Artemis seem to be invested by Euripides, immediately understandable. If we make a survey of human sacrifice in tragedy, and in particular in Euripides, and think of the way it is in each case presented, we will note that emphasis is always given to the ritual or cultic context, and it is this emphasis which helps take away the repulsion from the event of violent human death. On the other hand, closely connected with the ritual context is the eventual presentation of the human sacrifice as a self-sacrifice¹¹, and we may recall the fundamental importance of the victim's consent in the case of a sacrifice. In this respect, the Taurian human sacrifices to Artemis are an exception, for, whereas the ritual-cultic context is given great emphasis, yet its religious essence seems to be annulled and contaminated by the notion of sacrilege and murder since the victims are strangers who are shipwrecked on the shores of the Taurian land.

The only case in extant Greek tragedy where we seem to have an explicit condemnation of human sacrifice as opposed to animal-sacrifice, is when Hecuba (Eur., *Hec.* 260-61), upon hearing the Greeks' decision to sacrifice her daughter Polyxena, asks whether it was necessity that led them to human sacrifice (260) at a tomb where offering oxen (261) is more appropriate. Although here Hecuba implies that human sacrifice is ritual sacrilege, she goes on to suggest that another human victim, that is, Helen, would have been more fitting (265-70). So, her concern at this point is not so much to condemn the practice of human sacrifice *per se* as to voice her belief that human motivation, in particular the need for revenge, is the true cause hidden behind the request for human sacrifice (262-63). It will be human motivation going hand in hand with the divine role in human sacrifice which is after all also what is emphasized both in the case of Iphigenia's attempted sacrifice at Aulis and in the Taurians' human sacrifices.

Bearing all these examples in mind we can now turn to a close look of the passages in *IT* which are relevant to Artemis. The play opens with Iphigenia's speech, which starts with a selection of events from the family history of the house of Atreus; any attempt to refer to this family's past is surely problematic since it is burdened with impious or at least disturbing events. Thus the choice of a particular event, that is, Pelops' successful contest with Oenomaus and his marriage to Hippodameia may be significant and form in fact an indirect comment or allusion for the reading of the play as a whole;¹² especially since this event will again be referred to by Orestes during the recognition scene (822-6). The second event is of course the one directly relevant to Iphigenia herself, that is, her sacrifice at Aulis. The sacrifice to Artemis before the war is reminiscent of the special association of Artemis, in particular Artemis Agrotera, to whom sacrifices were offered before war in historical times¹³. To return to *IT*, the long

11. On this, see esp. O' Connor-Visser 1987, who associates self-sacrifice with Euripides' praise of young characters and their ideals. For a discussion of sacrificial virgins, see esp. Loraux 1987; Larson 1995, ch. 5.

12. See esp. O'Brien 1988.

13. On Artemis Agrotera, see Burkert 1985, 151-2; Simon 1985, 149, 155, 161; on Artemis and sacrifices to her before battle, see Vernant 1991, ch. 14.

description of events at Aulis, and later references to what happened, need to be examined closely for hints as to the exact role that Artemis and the human agents are given in this sacrifice; our reading will almost inevitably be informed (this is in any case almost inevitable) by the similar questions posed in the case of the same event in *IA* (for us, that is, who are familiar with both tragedies).

“from Atreus sprang Menelaus and Agamemnon who begot me, Tyndareus’ daughter’s child, Iphigenia. (...) my father sacrificed me –so people believe– for Helen’s sake, to Artemis in the famous inlets of Aulis. For at that place lord Agamemnon had assembled an Hellenic expedition of a thousand ships, wanting to get the Achaeans the glorious crown of victory over Troy, and win revenge for Helen’s outraged marriage, so gratifying Menelaus. But when the voyage was dreadfully delayed, and he could not get the winds he needed, he resorted to burnt offerings, and Calchas made this pronouncement: “O you who hold this high command of Hellas, Agamemnon, never will you launch your ships from land till Artemis receives in sacrifice your daughter Iphigenia. You vowed to offer to the light-bearing goddess the fairest product that the year should bear. Your wife Clytemnestra has in your house a child” (thus he awarded me the prize for beauty!) “whom you must offer”. And so through Odysseus’ trickery they took me from my mother on the pretext of marriage with Achilles. When I came to Aulis, I was lifted high in my misery over the altar, ready for the knife — but Artemis stole me away and gave the Achaeans a deer in my place. She brought me through the radiant sky and settled me here in the Taurians’ country, where the land’s ruler, barbarian over barbarians, is Thoas, who runs with wing-swift speed of foot and so has gained a name that answers to his swiftness. She placed me as priestess in her temple here. And so by the festival-laws which please the goddess Artemis, a festival beautiful only in name — but the rest I hold in silence for fear of the goddess; for by the law this community had long before I came, I sacrifice all Hellene men who land on this shore. [I perform the consecration, but the slaughter is a task for others, unspoken of, within the goddess’s precincts here.]¹⁴ (3-41)

This passage associates Artemis’ demand for the sacrifice of Iphigenia with Agamemnon’s non-fulfilment of a vow¹⁵. The emphasis on something which is “the most beautiful”, twice mentioned in Iphigenia’s words (21, 23) is not accidental, but

14. Translations from *IT* will be quoted from Cropp 2000.

15. For the reasons given in other sources, see Sourvinou-Inwood 1996b, 765. For the relation between *IT* and tradition and for Euripides’ innovations, see esp. the introductions to the play by Platnauer 1938; Markantonatos 1996 and Cropp 2000; Burnett 1971, 73-5.

may be said to be alluding to an identification of Iphigenia with Artemis, a standard epithet of whom was in fact Kalliste¹⁶. The identification between the two was after all attested in myth; in Hesiod (Fr. 23a) we learn that Iphigenia became a goddess, a second Artemis; apart from myth, Herodotus (4.103) also tells us that in historical times the Taurians sacrificed Greeks and shipwrecked sailors to “the Virgin”, whom they themselves called the daughter of Agamemnon, Iphigenia. The allusion to an identification between Iphigenia and Artemis seems to draw on the religious context of Attic cult if Iphigenia was also worshipped along with or identified with Artemis in Brauron¹⁷. The cultic context of Brauron was associated with a rite of passage, that of the *arcteia*¹⁸, which prepared young girls for “taming” by marriage by temporarily stressing their wildness in their becoming bears.

Leaving for a moment this contemporary-cultic persona of Artemis¹⁹, let us comment on Artemis and the realm of Greek myth associated with her; and let us examine how the juxtaposition between the Greek Artemis and the barbarian Artemis takes shape. First of all, Artemis is presented as withdrawing the favourable winds at Aulis because of Agamemnon’s neglect of a vow he had made, but the introduction of this cause by Euripides and the way it is described by Iphigenia herself seem to suggest that the association of Artemis with the demand for a human sacrifice is not straightforward. Agamemnon had promised but eventually neglected to offer to the goddess “the loveliest thing the year gave birth to”. The interpretation which held that this “loveliest thing” was indeed Iphigenia was nothing more than a human interpretation, made by the prophet Calchas. It is important to note with regard to Artemis’ involvement in the attempted sacrifice of Iphigenia here that Euripides deviates from other versions, where it is Artemis who asks for a human victim in recompense for the sacred animal of hers which was killed by Agamemnon. Here it is Agamemnon on his own who had decided what he would offer to the goddess, without of course knowing what the object of his vow would turn to be. I think that there is a subtle difference created by Euripides’ deviation from given myth, and it must also be important that what Artemis can unquestionably be credited with, in Iphigenia’s eyes, is her salvation; a salvation, which implies in turn the goddess’s disapproval of human sacrifice.

16. See e.g. Simon 1985, 147, 149, 155.

17. Critics usually take for granted that Euripides’ reference, in the words of Athena, to the future role of Iphigenia at Brauron (1462-6), confirms the evidence of an ancient cult of Iphigenia there (e.g. Cropp 2000, 50-3; Tzanetou 1999-2000), although the difficulty of reconciling what Euripides says with the archaeological evidence has also been pointed out (see Scullion 1999-2000, 228-30 with bibliography, and esp. Ekroth 2003). On the larger issue of Euripidean aetiology, see Dunn 1996; Scullion 1999-2000.

18. See Kearns 1989, 27-35; Sourvinou-Inwood 1988 and 1996a, 183; Dowden 1989, ch. 2; Tzanetou 1999-2000.

19. As Sourvinou-Inwood has pointed out (1997, 171-2 and 2003, 32), the epithet ‘light-bearing’ at 21 was also a cultic epithet of Artemis. For Artemis’ association with light, see Parisinou 2000, 46-8, 81-3, 151-6. In fact, light is often associated with life and salvation (a key-theme in the play), and Artemis was also known as the “saviour” goddess (*soteira*, cf. Bremmer 1994, 17, Vernant 1991, 203). Cf. Burnett 1971, 47: “The verbal surface of the play is heavy with *soteiria* [sic] words”.

Furthermore, the word *ekseklepse*, “stole away”, at 28 for what Artemis did to the Achaeans with the salvation of the human victim suggests that she does to them what they did to Iphigenia; I am referring to the use of deception; the Achaeans tricked Iphigenia by telling her that she would marry Achilles, and in the same way Artemis seems to take the side of Iphigenia and trick the Greeks in turn, by making them believe that they indeed sacrificed the human victim²⁰.

Another point that I wish to raise here is the choice of the vocabulary that Iphigenia employs to describe her sacrifice, which is based primarily on that of *sphazein* (8, 20); this is not without significance, since we know that this term is of course the standard term for the cutting of the throat of a sacrificial victim, but, on the other hand, it can be used outside such a religious context and signify murder²¹. A survey of the sacrificial vocabulary used in Greek tragedy is a helpful guide for our reading of characters’ perspectives with regard to sacrificial acts in tragedy. To mention one case from the description of the sacrifice of Iphigenia in Euripides’ *Iphigenia in Aulis*, Agamemnon refers to this sacrifice standardly as *thusia*. But other characters, who question the religious validity of this death and see it as murder, refer to it as a *sphagē*. And Agamemnon himself uses the vocabulary of *sphazein* at 533, while imagining what Odysseus will tell him, whereas, when he himself hesitates about the act and rejects it, then he uses the vocabulary of *kteinein*²². In this respect, perhaps we should allow for a certain perspective which implies disapprobation or questions the religious context of the act whenever a character, in our case Iphigenia, uses vocabulary based on *sphazein*.

Furthermore, whereas the chorus in *Iphigenia in Aulis* refer to the human sacrifices demanded by Artemis in a way which might (for the audience) also convey a sense of disapproval (1524-5: “taking delight in human victims”), yet this implication, if we read it as such, is suppressed, and in fact, something which can also inform our reading of human sacrifice in *IT*, far from being associated with a barbarian practice (as is constantly the case in *IT*) it is described as anti-barbarian,²³ in the sense of it being the means which will secure the Greek expedition against the barbarian Trojans; this association, made by Agamemnon while trying to persuade his hesitant daughter (1255-75), is what Iphigenia herself stresses when she asserts her decision to be sacrificed; her sacrifice to Artemis will secure Greek victory (1374-401; 1472-3).

20. Note also the word “trickery” at 24 to refer to Odysseus’ trick. The language of *dolos*, trickery or deception dominates the whole tragedy and it is interesting to see in each case how this language is appropriated by different characters. For a reading of the play which focuses on the ideas of deceit and salvation, see Hartigan 1986 and 1991, ch. 5.

21. For the Greek vocabulary about sacrifice, see Casabona 1966.

22. For the range of the vocabulary used to refer to Iphigenia’s sacrifice in *Iphigenia in Aulis*, see 91, 93, 96, 358, 360, 364, 396, 493, 531, 532, 533, 673, 721, 873, 880, 883, 935, 1166, 1178, 1185, 1186, 1232, 1262, 1272, 1317, 1318, 1348, 1360, 1367, 1398.

23. On the polarity between the categories “Greek” and “barbarian” and its frequent deconstruction in Greek tragedy, see Hall 1989, esp. 201-23. Cf. Said 2002. For some of its aspects in *IT*, see more recently Stern-Gillett 2001.

At the same time, Agamemnon's decision to carry out the sacrifice of his daughter is coloured by an emphasis on his own ardent wish for military success; the "if/then" and "if not/then not" formulation of Calchas' divination (92-3) with regard to Artemis' wish, that is, if the ships are to sail then Agamemnon must sacrifice Iphigenia, and, if the sacrifice is not carried out then there will be no expedition, seems to put Agamemnon into a position where his own wish for conquest sets all other considerations aside. In *IT* we may recall the phrase *hōs dokei*, "as it seems" or "so people believe", which is placed as early as l. 8, and implies to the audience that things are not the way they seem to be. There is some similarity here with *Iphigenia in Aulis*, at least a dark shadow seems to be cast over Agamemnon's motivation in our passage in *IT* if we may judge from the order in which the motivation behind the sacrifice and the expedition is presented in Iphigenia's words: l.12: "wanting to get the Achaeans the glorious crown of victory over Troy" comes first, and then follow the revenge for Helen and the favour to Menelaus (13-14).

Iphigenia was carried by Artemis (and the idea of salvation from human sacrifice is strong) to the land of the Taurians (note the emphasis on Artemis: ll. 9, 19, 29, 36). That was a rapid succession not only of places but of whole worlds, from Greece and civilization to the Taurian land and barbarism; the harsh combination of the words "barbarian over barbarians" (*barbaroisi barbaros*, 31) rings unpleasantly also to modern ears (at least the Erasmian ones!) for sure. Iphigenia is the priestess who consecrates the festival, while the sacrifices are left to others to perform. Iphigenia's remark at 36-7 that is "a festival beautiful only in name — but the rest I hold in silence for fear of the goddess" makes a strong allusion to barbarian sacrifices.

Line 40, "I perform the consecration, but the slaughter is a task for others"²⁴, which is necessary because otherwise we wouldn't understand the interpretation of Iphigenia's dream²⁵ at 55-58, exonerates Iphigenia from the actual killing of the human victims and gives this task to the local Taurians, the barbarians. But, with regard to Artemis, we are left with the rather disturbing "she takes pleasure in these rites". In *Iphigenia in Aulis*, the Chorus make a passing reference (1524-25) which is very similar to what Iphigenia says here, namely, that Artemis takes pleasure in human victims. We should also note the aposiopesis in Iphigenia's words in *IT*, when she wishes to say nothing more, and the reason that she gives: the fear of the goddess (37). We are now in the realm of Artemis in a barbarian land, and the goddess's association with the cult that the barbarian Taurians perform is what comes to the fore; but the direct association of the Greek with the Taurian practice with regard to human sacrifice, along with the almost ambivalent involvement of Artemis in both cases, become the central question that the audience are invited to speculate upon.

The juxtaposition between the Greek civilized world and the barbarian Taurian world with its outrageous (always by Greek standards) rituals is further stressed in the dialogue

24. Translation by Cropp 2000. For the text, see Cropp 2000, on *IT* 38-41.

25. On Iphigenia's dream, see esp. Valakas 1993.

between Orestes and Pylades, when they see the altars of the goddess which are drenched with human, indeed Greek, blood and which are adorned with the heads of decapitated victims (69-75); it is this sight that scares Orestes and almost makes him give up the mission which Apollo had sent him to complete in this barbarian land. Euripides here re-writes Aeschylus and gives another version to the end which Aeschylus had given in his *Eumenides*²⁶. According to the Euripidean version, some of the Furies were not persuaded by the verdict of Areopagus and thus continued to hound Orestes; Apollo announced to Orestes that he would be safe only if he completed the task of carrying the statue of Artemis, which had fallen from the sky, from the land of the Taurians to the city of Athens.

Now, we are in the same position as Orestes in not being told why this task would put an end to his troubles; why, in other words, it would stop the Furies from further pursuing him. The description of the whole task that Orestes is asked to perform, in particular the difficulty of the task, the marginal area (barbarian land) where it will take place, the potential use of trickery or of some sort of device, and the reward upon completion of the task, all suggest, of course, a rite of passage²⁷ and ephebic initiation²⁸. But as with the reward that Orestes will secure with regard to the Furies' pursuit, this aspect of his task may perhaps be illuminated in this very progression from barbarism into civilization, if we associate the Furies with the former and Athens with the latter²⁹.

A similar movement from a relatively primitive to an advanced order of things is implied in the third stasimon (1234-83)³⁰, where the Chorus sing the transition, sanctioned by Zeus, from older forms of power to a new divine order (Apollo and the Delphic shrine). In fact the whole play seems to reflect or to dramatize a progression from barbarism to civilization, and this progression is portrayed in the movement of the statue of Artemis from the Taurian land to Attic soil³¹. This act is actually a theft, indeed a serious religious crime if we think of all the implications of a *hierosylia* in the ancient world; but this particular *hierosylia* is apparently justified in following this transition from savagery to civilization. Even the rescue of Iphigenia by Artemis was described, as we noted, with the vocabulary of stealing (28: "stole away")³².

26. On this issue, see esp. Burnett 1971, 70-1; Caldwell 1974-75; Seidensticker 1982, 202-3; Wolff 1992, 328-9; Goff 1999, 116-23.

27. On rites of passage, see esp. van Gennep 1965 (originally published in 1909). Winkler 1990 and Graf 1998 have largely influenced the study of Greek tragedy against the background of rites of passage. See also the collection of essays in Padilla 1999, many of which examine rites of passage in Greek tragedy. For early, influential studies of similar issues in a wide range of texts, cf. Brelich (1969) and Calame (1977).

28. See Belpassi 1988. For Orestes' initiation and the ritual at Halae, cf. Dowden 1989, 20-47; Tzanetou 1999-2000, 209-16. For ephebic initiation, see the pioneering work by Vidal-Naquet (1986).

29. With regard to the association of the Furies with savagery or otherness, cf. the way in which Apollo describes the things the Furies take pleasure in or are associated with, e.g. decapitation of victims etc. in Aesch. *Eum.* 179-97.

30. On this ode, see Cropp 2000, 247-52, with bibliography.

31. On the statue, see Graf (1979).

32. For a discussion of this issue, in relation with stealing as part of initiatory rituals in the Spartan cult

A juxtaposition between the Greek world and the barbarian world with regard to Artemis is also raised by the Chorus, who are Greek female captives, when they invoke the daughter of Leto, Diktyнна³³ of the wild mountains (126-7) and then refer to their exile, from their fatherland to the land of the Taurians (132-6). Here the Chorus evoke a Greek world and a Greek (in fact Cretan) Artemis, trapped within a barbarian context. The juxtaposition between the two worlds is brought to the fore again in Iphigenia's words when she says that instead of performing the acts that she would normally perform in her homeland, she is now involved in human sacrifices in the Taurian land:

I do not sing now for Hera at Argos, nor on the sweet-voiced loom do I pick out with my shuttle the likeness of Attic Pallas and the Titans — no, rather I inflict a bloody fate, unfit for the lyre, on strangers (221-26).

The contrast is sharp, but it becomes sharper especially for the Athenian audience; for whereas it is natural for Iphigenia to recall the cultic practices in honour of Hera, the tutelary goddess of Argos, her homeland, yet the additional reference to the weaving of the peplos by Athenian girls at the Panathenaea highlights for the Athenian audience their own cultic practices. Such references to the weaving of the peplos to be presented at the Panathenaea are used elsewhere in Euripides and serve to evoke an image of Athens as a blessed city³⁴ or in general a city of propriety and respect for norms³⁵. When the Athenian audience hear Iphigenia at this point, the contrast between ritual propriety and barbarian outrage is emphatically stressed, given that the notion of ritual norm is partly exemplified by means of their own familiar rituals.

We may also note the vocabulary used and the contrast made with the word "sweet-voiced" at 222 and the "unfit for the lyre" at 225. At the same time, the victims' cries (227) seem to subvert the sense of ritual norm and almost suggest murder. But, the question is: where does Artemis stand in all these events? After all, the cultic practices performed by the Taurians are in her honour. Iphigenia does not expand, but perhaps we can read between the lines. Or at least we can read between texts. We may compare for example the Homeric *Hymn to Aphrodite*, where it is said (19) that Artemis loves the lyre and also the dances³⁶ and the thrilling cries. There seems to be indeed a juxtaposition between the two, which invites us to suspect a contrast not only between what is proper and what is not (this contrast is obvious) but also to suspect where

of Artemis, see Wolff 1992, 314-6.

33. On Diktyнна, see Cropp 2000, on *IT* 127.

34. Cf. *IT* 1088, where Athens is described by Iphigenia as a city that has good fortune. For a reading of an ironic tone here, in the sense that Athens is called fortunate in a play written during the Peloponnesian war, see Sansone 1975, 294; cf. Synodinou 1996, 23.

35. Cf. Eur., *Hec.* 466-74, where the references are made by the captive Chorus.

36. Artemis' association with dances (along with Apollo, the Muses and the Graces) is also mentioned in the Homeric *Hymn to Artemis* (15-18).

Artemis is implied to stand between the two. But I wish to stress that we are not given a definite or conclusive answer as to where exactly Artemis stands. Also, although this passage immediately follows a reference to the events at Aulis (244, we see again the constant interplay between dramatic past and dramatic present), Artemis is not mentioned there and Iphigenia only refers to her sacrifice in a way which casts a shadow over Agamemnon's honour (211-12: "victim for a father's atrocity, a joyless offering promised by his vow").

Euripides offers his audience another perspective, that is, the Taurian one, on Artemis, by means of the herdsman. I wish to emphasize "perspective" in the sense that, as I stressed at the beginning, we are constantly presented with readings of the goddess and not with the goddess herself. If so far we have heard comments that Artemis may indeed take pleasure in human victims, now the herdsman confirms it; very characteristically he says for example at 243-44 that the captured men (Orestes and Pylades) are a "welcome sacrifice and offering to the goddess Artemis". Here the herdsman introduces his own, that is, the barbarian, perspective on Iphigenia's view of her attempted sacrifice at Aulis. This representative of the barbarian Taurians reverses the distinction 'Greek vs barbarian' as we have had it expressed so far, that is, from the side of the Greeks, and questions the Greeks' very ritual propriety in the case of Iphigenia's attempted sacrifice at Aulis:

young lady, pray to have strangers like these for victims. If you can execute such strangers as these, Hellas will be making amends for your murder and paying the price for your sacrifice at Aulis (336-9).

From the barbarian perspective, then, Iphigenia's attempted sacrifice by the Greeks was a murder, not a ritual act, and the herdsman implies that this perspective is also shared by Iphigenia. Now, the exact status of Iphigenia's view is not straightforward, and it is indeed this uncertainty that is dramatically exploited by Euripides as the plot develops. But for our discussion, the important thing is that Euripides uses the character of the herdsman to give voice to the barbarian, and thus clearly suggests to the audience what they may have been reading between the lines all along; that the distinction is not a clear-cut demarcation between "Greek" and "barbarian", and that the evaluative attributes of the two poles (civilization and Greek side vs savagery and the Taurian side) are not straightforward. This brings again the matter of perspective into play, for each construct originates from and ultimately reflects a certain perspective. This interplay between Greek and barbarian views tellingly hints at the interplay between self and otherness and alerts us to the possible merging of the two.

The closeness between Greeks and barbarians is again suggested in Iphigenia's speech which starts at 344 and recalls the events at Aulis. The inward focus on her psychology at 344-60 shows how her reaction at the idea that Orestes is dead makes her consider the arrival of the captured strangers as an opportunity to compensate for her

plight at Aulis. With regard to the events at Aulis, we should note that Iphigenia does not mention Artemis but shifts the emphasis (356-60) to the human agents (Helen, Menelaus, Agamemnon). There is an important perspective on Iphigenia's view of the goddess in the passage at the end of this speech (380-91), where she accuses Artemis of duplicity in that she requires ritual purity on the one hand and takes pleasure in human sacrifices on the other. But then she attempts to absolve Artemis by using myth as well as rationalizations. Her use of myth is entirely based upon a belief in divine virtue as such; a divinity, in other words, cannot be charged with *amathia*, a word which conveys both intellectual (e.g. Eur., *HF* 347) and moral associations (e.g. Eur., *Ion* 916). But then her move to another myth is problematic; from the negation of divine pleasure in human killings (the case of Artemis) her thought moves to the alleged divine pleasure in eating human flesh (the case of Tantalus' cannibalistic meal to the gods). But, although she offers a rationalizing³⁷ explanation of the impure ritual of human sacrifice, by arguing that it is not Artemis' wish but the projection of the human (the Taurians') murderous instinct onto the goddess, the mythical example of cannibalism remains unexplained; we may recall by contrast, how Pindar in his first *Olympian ode* (36-53) actually corrected his predecessors' version of the cannibalistic feast. The audience are left in doubt whether Iphigenia's thoughts are anything more than mere speculations.

The uncertainty regarding Artemis is also suggested by the Chorus on some occasions. For example, at 402-6 they refer to the inhospitable land where the altars and temples of the goddess are stained with human blood, while at 1097-116 the evocation of and longing for the Greek Artemis are followed by a reference to the barbarian human sacrifices in the Taurian land. It is the Chorus also who seems to bring into question the exact association of Artemis with the practice of human sacrifices when they see Orestes and Pylades, the future human victims to Artemis, and invoke the goddess saying (463-6): "O mistress, if to your satisfaction our community offers you this rite, receive these sacrifices which by the law of our land it is unholy to offer".

We have already mentioned that Iphigenia, when referring to the events at Aulis, suppresses Artemis' involvement in the sacrifice and credits the goddess only with her salvation; this is repeated at 783-84, and also at 1082-88, where the reference to this past salvation forms the grounds for another one, as Iphigenia asks Artemis' help in the escape planned:

O mistress, you who by the dells of Aulis saved me from my father's terrible murdering hand, save me now too, and these — or because of you the word of Loxias will no longer have truth for mortals. Be kind and leave this barbarous land for Athens. It is not proper that you should be living here, when you can possess a city that has good fortune.

37. For this type of approach by Euripidean characters, see esp. Mastronarde 1986.

But in Iphigenia's words, this salvation is reciprocal, for Artemis will also be saved from the barbarian world which is not appropriate for her and transferred to a civilized world, Athens (1086-88). Similarly at 1230-32 she invokes the goddess as follows: "O maiden mistress, child of Zeus and Leto, if I can wash the blood from these men and we can sacrifice where we should, your dwelling will be pure, and we shall enjoy good fortune"; here the place ("where") meant is deliberately left ambiguous, since for Thoas it is the shore of the Taurian land, whereas for Iphigenia herself it is Athens.

However, the audience are left in doubt whether this "salvation" of the goddess from an unfitting barbarian world in fact has her own consent, reflecting the overall ambiguity with which Artemis is portrayed throughout the play. In other words, is Artemis a civilized goddess who is almost trapped within a barbarian setting and unwillingly receives human sacrifices, or is she a wild goddess who indeed takes pleasure in human sacrifices but whom now the gods (Apollo and Athena) want to civilize?³⁸ Iphigenia for example expresses her fear in removing the statue of the goddess at 995-7: "But I fear there is no escaping the goddess's notice, nor the king's when he discovers the stone base stripped of its statue". Whereas the fear for the tyrant is understandable, what about the fear for Artemis? Is the case similar to the fear expressed by Iphigenia at the beginning of the play (37: "but the rest I hold in silence for fear of the goddess"), which would then imply that Artemis is satisfied with the Taurian cultic context and would oppose the divinely inspired plan for the removal of her statue? Again the answer is not conclusive and the role and exact status of Artemis are never clearly stated. For example, Orestes notes that Apollo would not have asked for this removal of the statue of Artemis had this been against the goddess's will (1012-14); but when a strong wave brings the ship back to the shore and thus prevents the escape, Iphigenia invokes Artemis and asks her forgiveness for the stealing of her statue (here we may recall the implications of *hierosylia*) (1398-400); this invocation contrasts with Orestes' belief in Artemis' consent, for here Iphigenia implies that Artemis opposes and tries to prevent the escape.

In the same context, the Taurian Messenger who reports the events of the escape to Thoas gives his own interpretation, according to which it is Poseidon who prevents the escape, and implies that Artemis herself is opposed to it; for Iphigenia, in escaping, betrays her and thus proves her ingratitude to the goddess who had saved her from Aulis (1418-19). Thoas too believes that Artemis is on his side and that she will help (1425: "with help from the goddess") the Taurians capture the Greeks and punish them.

When Athena appears to solve the impasse, she explains to Thoas (1438-41) that it was by destiny and the decrees of Loxias that Orestes came here, fleeing from the Furies' rage, to find his sister and to take her home to Argos, and carry the sacred image

38. The fact that the drama invites the audience to think about this question shows the subtlety in the presentation of Artemis in the play. The complexity with which the Taurian Artemis is portrayed is ignored by Sourvinou-Inwood 1997 and 2003, who assumes a straightforward portrayal of a barbaric Artemis as a foil to the Athenian Artemis' cultic persona (cf. Gliksohn 1985, 48-9).

to Athens. Her main speech consists in orders to Orestes and Iphigenia with regard to cults in Attica; it will be this cultic context which will associate the dramatic present with the cultic reality of the Athenian audience. Orestes is to set up Artemis' statue in a sanctuary which he will find at Halae and where the goddess will then be worshipped as Artemis Tauropolos. The epithet is etymologized from the name of the Taurian land and the wanderings of Orestes (1454-57). At the festival there the ritual practice will be to hold a sword to a man's throat so that some blood is spilled; a practice which will be a compensation for Orestes' evasion of slaughter, and which will make sure that Artemis receives honours (1461). The cultic practice described in *IT* is clearly some sort of initiation ritual for males as part of the Tauropolia³⁹. What is important of course is the connection of this Athenian ritual with the ritual (human sacrifice) in the Taurian land, a connection which is made, apart from the etymology, also by the use of the verb *heortazêi*, "keep a festival", at 1458, which is reminiscent of the word *heortês*, "festival" at 36, where Iphigenia refers to the worship of Artemis by the Taurians.

To return to the aetiology at the end of *IT*, of course in Euripides we often find ritual aetiology in the end of his plays but only the endings of *IT*, *Hippolytus* and *Medea* can be said to be closely linked with the dramatic plot itself and thus in a way to perpetuate it in extra-dramatic, cultic terms. At *Medea* 1381-83 for example Medea speaks about a "solemn festival and rites" which will be established "in place of this impious murder". In both *Medea* and *IT* then we have a cultic practice established 'in place of' something which originates in the dramatic plot; more importantly, in both cases, as is suggested in *Medea*'s words and more obviously outlined in *Athena*'s, this replacement is the substitution of a ritual propriety and norm for an outrageous violence. Ritual functions to neutralize uncontrolled violence, to transfer it into a new context and thus to "civilize" it, with all the ambiguities of course that such a process of making something civilized entails. For the Athenian audience there is in the play, as we have already stressed, a gradual progression from savagery towards civilization, from the barbarian land of the Taurians to the civilized Athens; also, the association of Athenian cultic practices with the savage practice of human sacrifice in terms of this progression seems to emphasize the superiority of their rites over the barbarian otherness⁴⁰.

But is this Euripides' straightforward and conclusive ending? Does the play

39. See e.g. Tzanetou 1999-2000, 209-16; Cropp 2000, 53-6.

40. Many studies see a straightforward movement from barbarity to civilization, as well as a satisfactory conclusion to the problems raised by the drama, hence they read a positive and optimistic ending; For an overview, see Masaracchia 1984, 111 n. 1; Synodinou 1996, 19 n. 2. See more recently Cropp 2000, esp. 31 and Sourvinou-Inwood 2003, who imply that the play reaches a happy and unproblematic end. For studies which raise some doubts about the "happy ending", see esp. Sansone 1975, 294-5; Masaracchia 1984; Synodinou 1996; Goff 1999. These studies, however, question the 'happy ending' in terms especially of the gloomy future of the doomed family of Iphigenia and Orestes; my approach focuses instead on the ways in which the text problematizes the notion of closure in terms of the ambiguity of interpretation and the instability of meaning throughout the play.

achieve unproblematic closure? The foregoing discussion has demonstrated the constant interplay between different and often contradictory perspectives, the ensuing openness with regard to issues raised throughout the play, as well as the emphasis given to the inherent difficulties in establishing meaning; these factors should have already cautioned us against simplistic conclusions which see a straightforward and positive ending. This is also corroborated by an examination of certain features at the end of the drama.

To begin with, Athena and not Artemis is the divinity who oversees this progression from savagery to civilization⁴¹. Artemis again seems to withdraw or at least to stand once again in the marginal position between the two realms. For the cult at Halae will be instituted to honour her as if her deprivation of the Taurian cult of human sacrifices needed to be compensated for. Now Artemis will preside over near-human sacrifices as opposed to real human sacrifices, but from the moment of its very establishment this substitution is always reminiscent of the Taurian associations of the goddess. The movement of the statue from the Taurian land to Athens is almost symbolic of the integration of otherness into the self. Also, with regard to Iphigenia's future, she will be the priestess of Artemis Brauronia and when she dies she will receive (in what seems to be the announcement of a future hero-cult) the clothes of women who die at child-birth⁴². Even the phraselogy used here is reminiscent of the Taurian context, for Iphigenia will "serve as key-keeper" (*klêidouchein*) of the sanctuary of Artemis in Brauron (1463), as she was in the Taurian land (131). This time Iphigenia will not of course preside over human sacrifices but she will still be associated with human death and indeed with Artemis; for we hear about the dedications to her of the clothes of women who die in childbirth (1464-67), and we may recall that it was Artemis who was credited with the sudden death of women. The reference to Iphigenia's future death and her association with the death of women seems to imply indeed that Iphigenia will take on some of the dark or harsh aspects of Artemis.

It seems, then, that the very association of the barbarian Taurian context with the Attic cultic reality does not fully neutralize otherness; integration does not automatically entail annihilation or assimilation. We are still presented with a sense of alterity at the very heart of the Attic self, as we were presented with an evocation of the Attic ritual self at the heart of alterity. In a similar manner, Orestes' speech (951-60) where he explains, actually foretells, how his reception in Athens will lead to the Athenian festival of Choes⁴³, is very unusual, not so much because it gives an aetiology spoken by a mortal (cf. also Medea, Polymestor, Eurystheus), but because it is a rare⁴⁴

41. Athena's epiphany is related to the Athenocentric focus at the end of the play (on Athena's appearances in Greek tragedy, cf. Papadopoulou 2001), but what is left obscure is Artemis' own view regarding what Athena says and foretells.

42. For the dedication of clothes to Artemis, see Dillon 2002, 19-23. For the association with Iphigenia, see Cropp 2000 on *IT* 1464-67.

43. On the Choes festival, see esp. Hamilton 1992; Robertson 1993. On Choes in the context of Athenian rites of passage, see Hamm 1999. On the reference to Choes in the play, see Wolff 1992, 325-8.

44. For other examples, see Aesch., *Eum.* 681-710 (Athena founding the Areopagus); Aesch. *Eum.* 767-

example from Greek tragedy where an aetiology occurs not in the end of a drama, as usual, but in the middle. It may be said that this serves not only to foreshadow (by the parallel between Orestes and Artemis) the Athenian acceptance of Artemis and the overall Athenocentric focus at the end⁴⁵, but also perhaps to interrupt the focus on otherness with a sudden glimpse at Attic cult; this is also in accord with the technique of shifting the focus from the barbarian land to the Greek Aulis, a shift which, as we saw, eventually subverts the contrast between the categories Greek and barbarian and alludes to their underlying similarities.

The reading of *IT* offered in this paper has employed Artemis as a guide for audience reception. It has drawn on a number of parameters which may seem heterogeneous at first, yet contribute to illuminating the various associations of Artemis and their corresponding effects on the audience. These parameters have included real-life functions of Artemis, with specific reference to cult, the association between contemporary ritual and the remote world of myth, the opposition between wildness and civic space, and the problem of human sacrifice. Artemis' associations have been the starting point for an examination of her function as a dramaturgical device, by means of which Euripides explores the inherent indeterminacies of divine presences in Greek tragedy and invites his audience to think about Artemis as a mediating factor which questions distinctions such as that between Greeks and barbarians, or which problematizes the issue of human agency and divine intervention. The elusiveness of Artemis, which has come to the fore also through an intertextual examination of her function, turns out to be an important aspect of Euripides' dramatic technique, which reveals the instability of meaning, denies closure and gives privilege to the audience for "constructing" meaning. This active role given to the audience by Euripides may account for the divergent views that this play, especially its end, invites, and is one important aspect of its everlasting appeal.

Thalia Papadopoulou
Department of Classics
University of Ioannina
e-mail: thaliap@cc.uoi.gr

74 (cf. 289-90, Orestes foretelling his cult at Argos). Cf. Eur., *Hipp.* 29-33 (Aphrodite foretelling a name-action for herself in relation to Hippolytus); Eur., *HF* 1325-33 (Theseus promising honours and cult for Heracles).

45. Cf. Cropp 2000, 231.

WORKS CITED

- Aretz, S. 1999. *Die Opferung der Iphigenia in Aulis: Die Rezeption des Mythos in antiken und modernen Dramen*. Stuttgart and Leipzig: Teubner.
- Belpassi, L. 1988. The Taurean Orestes and the *ephebeia*: Some observations on verses 67-122 of the *Iphigenia Taurica* of Euripides'. *QUCC* 3: 117-121.
- Bonnechère, P. 1994. *Le sacrifice humain en Grèce ancienne (Kernos Suppl. 3)*. Liège.
- Brellich, A. 1969. *Paides e partenoi*. Rome: Ateneo.
- Bremmer, J. N. 1994. *Greek religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Burkert, W. 1985. *Greek religion: Archaic and classical*, transl. J. Raffan. Oxford: Blackwell.
- Buxton, R. 1992. Iphigenie au bord de la mer. *Pallas* 38: 209-215.
- Calame, C. 1977. *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Rome: Ateneo.
- Caldwell, R. 1974-75. Tragedy romanticized: The *Iphigenia Taurica*. *CJ* 70: 21-40.
- Casabona, J. 1966. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à la fin de l' époque classique*. Aix-en-Provence: Ophrys.
- Cropp, M. J. (ed.). 2000. *Euripides: Iphigenia in Tauris*. Warminster: Aris & Phillips.
- Dillon, M. 2002. *Girls and women in classical Greek religion*. London and New York: Routledge.
- Dowden, K. 1989. *Death and the maiden: Girls' initiation rites in Greek mythology*. London: Routledge.
- Dunn, F. M. 1996. *Tragedy's end: Closure and innovation in Euripidean drama*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Easterling, P. E. 1990. Constructing character in Greek tragedy. In: C.B.R. Pelling (ed.), *Characterization and individuality*. Oxford: Clarendon, 83-99.
- Easterling, P. E. 1997. Constructing the heroic. In: C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the historian*. Oxford: Clarendon, 21-37.
- Ekroth, G. 2003. Inventing Iphigeneia? On Euripides and the cultic construction of Brauron. *Kernos* 16: 59-118.
- Farnell, L. R. 1896-1909. *The cults of the Greek states*. 5 vols. Oxford: Clarendon.
- Fowler, D. P. 1989. First thoughts on closure: Problems and prospects. *MD* 22: 75-122.
- Fowler, D. P. 1994. Postmodernism, Romantic irony, and classical closure. In: I. J. F. de Jong and J. P. Sullivan (eds.), *Modern critical theory and classical literature*. Leiden: Brill, 231-256.
- Gennep, A. van 1960. *The rites of passage*, transl. M.B. Vizedom and G.L. Caffee. London: Routledge. [Paris 1909].
- Georgoudi, S. 1999. A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques. *Archiv für Religionsgeschichte* 1: 61-82.
- Gliksohn, J.-M. 1985. *Iphigénie de la Grèce antique à l'Europe des Lumières*. Paris: PUF.
- Goff, B. 1990. *The noose of words: Readings of desire, violence and language in Euripides' Hippolytos*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Goff, B. 1999. The violence of community: Ritual in the *Iphigeneia in Tauris*. In: Padilla (ed.) 1999, 109-128.
- Graf, F. 1979. Das Götterbild aus Tauerland. *AW* 10: 33-41.
- Graf, F. 1998. Die kultischen Wurzeln des antiken Schauspiels. In: G. Binder and B. Effe (eds.), *Das antike Theater: Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 33). Trier, 11-32.
- Hamilton, R. 1992. *Choes and Anthesteria*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hamm, G. L. 1999. The Choes and Anthesteria reconsidered: Male maturation rites and the Peloponnesian war. In: Padilla (ed.) 1999, 201-217.
- Hartigan, K. 1986. Salvation via deceit: A new look at *Iphigeneia at Tauris*. *Eranos* 84: 119-125.
- Hartigan, K. 1991. *Ambiguity and self-deception: The Apollo and Artemis plays of Euripides*. Frankfurt: Peter Lang.
- Henrichs, A. 1981. Human sacrifice in Greek religion. In: J. Rudhardt and O. Reverdin (eds), *Le sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens sur l' antiquité classique 27). Geneva: Vandoeuvres, 195-242.
- Hughes, D. D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London: Routledge.
- Kahil, L. 1984. Artemis. *LIMC*, 2: 618-753.
- Kearns, E. 1989. *The heroes of Attica* (*BICS* Suppl. 57). London: Institute of Classical Studies.
- Kremer, G. 1971. Die Struktur des Tragödienschlusses. In: W. Jens (ed.), *Die Bauformen der griechischen Tragödie*. Munich: W. Fink, 117-141.
- Lanza, D. 1989. Una ragazza offerta al sacrificio. *QS* 22: 5-22.
- Larson, J. 1995. *Greek heroine cults*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lloyd-Jones, H. 1983. Artemis and Iphigeneia. *JHS* 103: 87-102.
- Lloyd-Jones, H. (ed. and transl.). 1996. *Sophocles: Fragments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Loraux, N. 1987. *Tragic ways of killing a woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Luschnig, C. A. E. 1972. Euripides' *Iphigenia among the Taurians* and *Helen*: così è, se vi pare! *CW* 66: 158-163.
- Markantonatos, G. A. (ed.). 1996 = Γ. Α. Μαρκαντωνάτος (επιμ.), *Ευριπίδου, Ιφιγένεια η εν Ταύροις*. Athens: Gutenberg.
- Masaracchia, E. 1984. *Ifigenia Taurica*: Un dramma a lieto fine? *QUCC* 47: 111-123.
- Mastrorarde, D. J. 1986. The optimist rationalist in Euripides. In: M. Cropp, E. Fantham and S. Scully (eds.), *Greek tragedy and its legacy: Essays presented to D. J. Conacher*. Calgary: University of Calgary Press, 201-211.
- Matthiessen, K. 1964. *Elektra, Taurische Iphigenie und Helena: Untersuchungen zur Chronologie und zur dramatischen Form im Spätwerk des Euripides*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Miles, R. (ed.). 1999. *Constructing identities in late antiquity*. London and New York: Routledge.

- Nicolai, W. 1990. *Euripides Dramen mit rettendem Deus ex machina*. Heidelberg: Carl Winter.
- O'Brien, M. J. 1988. Pelopid history and the plot of *Iphigenia in Tauris*. *CQ* 38: 98-115.
- O'Bryhim, S. 2000. The ritual of human sacrifice in Euripides. *CB* 76: 29-37.
- O'Connor-Visser, E. A. M. E. 1987. *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Padilla, M. (ed.). 1999. *Rites of passage in ancient Greece: Literature, religion, society*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Papadopoulou, Th. 2001. Representations of Athena in Greek Tragedy. In: S. Deacy and A. Villing (eds.), *Athena in the Classical World*. Leiden: Brill, 293-310.
- Parisinou, E. 2000. *The light of the gods: The role of light in archaic and classical Greek cult*. London: Duckworth
- Platnauer, M. (ed.). 1938. *Euripides: Iphigenia in Tauris*. Oxford: Clarendon.
- Roberts, D.H., F.M. Dunn and D. Fowler (eds.). 1997. *Classical closure: Reading the end in Greek and Latin literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Robertson, N. 1993. Athens' festival of the new wine. *HSCP* 95: 197-250.
- Said, S. 2002. Greeks and barbarians in Euripides' tragedies: The end of differences? In: T. Harrison (ed.), *Greeks and barbarians*. New York: Routledge, 62-100.
- Sansone, D. 1975. The sacrifice-motif in Euripides' *IT*. *TAPhA* 105: 283-295.
- Scullion, S. 1999-2000. Tradition and invention in Euripides' aetiology. In: M. Cropp, K. Lee and D. Sansone (eds.), *Euripides and tragic theatre in the late fifth century* (Illinois Classical Studies). Urbana-Champaign, Illinois, 217-233.
- Segal, C. 1986. The tragedy of the *Hippolytus*: The waters of ocean and the untouched meadow. In: C. Segal, *Interpreting Greek tragedy: Myth, poetry, text*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 165-221.
- Seidensticker, B. 1982. *Palintonos Harmonia: Studien zu komischen Elementen in der griechischen Tragödien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Simon, E. 1985. *Die Götter der Griechen*. Munich: Hirmer.
- Sourvinou-Inwood, C. 1988. *Studies in girls' transitions: Aspects of the arcteia and age representation in Attic iconography*. Athens: Kardamitsa.
- Sourvinou-Inwood, C. 1996a. Artemis. *OCD*, 3rd edn.: 182-184.
- Sourvinou-Inwood, C. 1996b. Iphigenia. *OCD*, 3rd edn.: 765-766.
- Sourvinou-Inwood, C. 1997. Tragedy and religion: Constructs and readings. In: C. Pelling (ed.), *Greek tragedy and the historian*. Oxford: Clarendon, 161-186.
- Sourvinou-Inwood, C. 2003. *Tragedy and Athenian religion*. Lanham: Lexington.
- Stern-Gillett, S. 2001. Exile, displacement and barbarity in Euripides' *Iphigenia among the Taurians*. *Scholια* 10: 4-21.
- Strachan, J. C. 1978. Iphigenia and human sacrifice in Euripides' *Iphigenia in Tauris*. *RhM* 121: 35-47.
- Synodinou, K. 1996 = K. Συνοδινού, Η *Ιφιγένεια η εν Ταύροις* του Ευριπίδη: Μια ερμηνευτική προσέγγιση. *Dodone* 25,1: 9-25.
- Tzanetou, A. 1999-2000. Almost dying, dying twice: ritual and audience in Euripides'

- Iphigenia in Tauris*. In: M. Cropp, K. Lee and D. Sansone (eds.), *Euripides and tragic theatre in the late fifth century* (Illinois Classical Studies). Urbana-Champaign, Illinois, 199-216.
- Valakas, K. 1993 = Κ. Βαλάκας, Όνειρα και τραγωδία: Το πρόβλημα των προορήσεων στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις* του Ευριπίδη. *Ariadne* 6: 109-139.
- Vernant, J. P. 1991. *Mortals and immortals*, ed. by F.I. Zeitlin. Princeton: Princeton University Press.
- Vidal-Naquet, P. 1986. *The black hunter: Forms of thought and forms of society in the Greek world*, transl. A. Szegedy-Maszak. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Whitman, C. H. 1974. *Euripides and the full circle of myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Winkler, J. J. 1990. The epebe's song: tragōdia and polis. In: J. J. Winkler and F.I. Zeitlin (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social formation*. Princeton: Princeton University Press, 20-62.
- Wolff, C. 1992. Euripides' *Iphigenia among the Taurians*: Aetiology, ritual, and myth, *ClAnt* 11: 308-334.
- Zacharia, K. 2003. *Converging truths: Euripides' Ion and the Athenian quest for self-definition*. Leiden: Brill.

Άρτεμη και παραγωγή νοήματος στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις* του Ευριπίδη

ΘΑΛΕΙΑ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

Η εργασία αυτή εξετάζει πώς η παρουσίαση της Άρτεμης στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις* του Ευριπίδη συμβάλλει στην πρόσληψη του δράματος από το κοινό στο οποίο απευθύνεται. Η εξέταση αξιοποιεί ορισμένες παραμέτρους, οι οποίες ίσως φαίνονται εκ πρώτης όψεως ετερογενείς, ωστόσο συντελούν αποφασιστικά στο να αναδείξουν με τρόπο συνειρμικό διάφορα χαρακτηριστικά και συσχετισμούς της Άρτεμης και τον αντίκτυπό τους στο κοινό. Μερικές από τις παραμέτρους αυτές είναι οι λειτουργίες της θεάς στην καθημερινή ζωή, κυρίως σε λατρευτικό πλαίσιο, η σχέση ανάμεσα στα τελετουργικά στοιχεία και στον μακρινό κόσμο του μύθου, η αντίθεση ανάμεσα στην αγριότητα και τον πολιτισμό, καθώς και η προβληματική σχετικά με την ανθρωποθυσία.

Οι συνδηλώσεις της Άρτεμης αποτελούν αφετηρία για την εξέταση και αξιολόγηση της λειτουργίας της ως δραματουργικού μέσου με το οποίο ο Ευριπίδης αξιοποιεί τις ενυπάρχουσες ασάφειες οι οποίες χαρακτηρίζουν εν γένει τις θεϊκές παρουσίες στην τραγωδία και καλεί το κοινό να προβληματιστεί σχετικά με τη συμβολή της Άρτεμης σε θέματα όπως η αντιπαράθεση Ελλήνων και βαρβάρων ή τα όρια της ατομικής ευθύνης και της θεϊκής παρέμβασης. Η έννοια της απροσδιοριστίας της Άρτεμης, η οποία ενισχύεται και από μία διακεκομμένη αντίληψη της παρουσίας της, αναδεικνύεται σε ένα σημαντικό στοιχείο της Ευριπίδειας δραματικής τέχνης, το οποίο αποκαλύπτει την αστάθεια του νοήματος και δίνει προβάδισμα στο κοινό για τη δημιουργία σημασίας. Ο ενεργός ρόλος τον οποίο δίνει ο Ευριπίδης στο κοινό εξηγεί σε ένα βαθμό τις πολλές και συχνά διστάμενες ερμηνείες που έχει δεχτεί κατά καιρούς το έργο, και αποτελεί ένα σημαντικό παράγοντα του ενδιαφέροντος που προκαλεί στο κοινό κάθε εποχής.

Γένος και φύλο: πρώιμες μαρτυρίες*

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

Οι σημερινοί χρήστες της ελληνικής γλώσσας (όπως και πολλών άλλων γλωσσών) συχνά και ίσως όλο και περισσότερο καταβάλλουν προσπάθεια να εκφράσουν τον σεβασμό τους για την ισότητα των φύλων χρησιμοποιώντας τον κατάλληλο, ή, όπως λέγεται, πολιτικώς ευπρεπή, τρόπο ομιλίας. Η τάση αυτή υποδηλώνει την αντίληψη ότι η αλλαγή του τρόπου με τον οποίο μιλάμε ή μαθαίνουμε να μιλάμε για τα πράγματα μπορεί να επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα. Σε αυτές τις περιπτώσεις η λειτουργία της γλώσσας είναι κατ' εξοχήν ρυθμιστική: η υιοθέτηση της σύμβασης κατά την οποία, π.χ. στις ανακοινώσεις του Πανεπιστημίου μια διατύπωση όπως το «όσοι φοιτητές» δίνει τη θέση της στο, εξαιρετικά διαδεδομένο πια, «όσοι/ες φοιτητές/τήτριες» εκφράζει αλλά και ενισχύει την πεποίθηση ότι αυτό που περιγράφεται δεν είναι πρωτίστως ή αποκλειστικά τα άρρενα μέλη του φοιτητικού πληθυσμού. Η κατάσταση θα ήταν πιο απλή, τουλάχιστον για τους/ις συντάκτες/τριες τέτοιων ανακοινώσεων, αν το όνομα «φοιτητής» δεν είχε αρσενικό και θηλυκό γένος, όπως π.χ. συμβαίνει με το όνομα «άνθρωπος», ή αν οι ανακοινώσεις γράφονταν σε μια γλώσσα όπως η αγγλική, όπου το όνομα «students» περιγράφει τα μέλη τόσο του αρσενικού όσο και του θηλυκού πληθυσμού. Φυσικά το να σπεύσουμε να «διορθώσουμε» την ελληνική γλώσσα υιοθετώντας έναν μη έμφυλο τύπο ίσως να φαίνεται ακραίο — και θα θεωρούσαμε μάλλον αδιανόητη μια επέμβαση κατά την οποία θα επιχειρούσε κανείς να αποδώσει στα ονόματα το γένος που θα πίστευε ότι αντιστοιχεί στη σημασία τους¹.

* Το κείμενο παρουσιάστηκε στην ημερίδα «Οι απαρχές της έμφυλης κοινωνίας», που διοργανώθηκε από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, τον Οκτώβριο του 2000. Θα ήθελα να αναγνωρίσω το χρέος μου σε συναδέλφους και φίλους που με βοήθησαν στα διαφορετικά στάδια σύνταξής του. Η Άννα Μίσσιου και η Κατερίνα Ιεροδιακόνου διάβασαν μια παλαιότερη γραπτή του μορφή, ενώ η Μελίτα Σταύρου και ο Michael Forster μου υπέδειξαν χρήσιμες σχετικές μελέτες. Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε η συμβολή του Σπύρου Μοσχονά και της Ελένης Φουρναράκη.

1. Ο Jacobson (1998, 143) αναφέρει το παράδειγμα των πρώτων χρόνων της ρωσικής επανάστασης,

Η αρχαία ελληνική γραμματεία μας δίνει τουλάχιστον ένα τέτοιο παράδειγμα: στις *Νεφέλες* (659 κ.ε.) του ο Αριστοφάνης εμφανίζει τον Σωκράτη να προσφέρει στον Στρεψιάδη ένα μάθημα για τη σχέση γραμματικού και φυσικού γένους. Ασφαλώς ο Αριστοφάνης δεν είναι ιστορικός της φιλοσοφίας· άλλωστε το ίδιο το λογοτεχνικό είδος που υπηρετεί, η κωμωδία, προσφέρεται για ‘ακρότητες’ αυτού του είδους. Ωστόσο η τάση να αντιμετωπίζουμε τον Σωκράτη των *Νεφελών* ως λιγότερο ή περισσότερο αξιόπιστο φορέα σοφιστικών διδασκαλιών, μας οδηγεί στη σύνδεση αυτής της μαρτυρίας με το ενδιαφέρον ορισμένων Σοφιστών για τη σωστή χρήση της γλώσσας: για την *ὀρθότητα ὀνομάτων* ή *ὀρθοέπειαν*². Ακόμη πιο στενή φαίνεται να είναι η σχέση του καίμενου του Αριστοφάνη με το ενδιαφέρον του Πρωταγόρα για τα γένη των ονομάτων, και, πιο συγκεκριμένα, με τη μαρτυρία κατά την οποία ο περίφημος σοφιστής είχε εισηγηθεί την αλλαγή του γένους σε συγκεκριμένα ονόματα. Στη συνέχεια θα εξηγήσω γιατί, κατά τη γνώμη μου, η απόδοση ενός τέτοιου ενδιαφέροντος στον ίδιο τον Πρωταγόρα —ή σε οποιονδήποτε σοφιστή—, τουλάχιστον με βάση τις σωζόμενες μαρτυρίες, είναι παραπλανητική. Αλλά προτού περάσω στις σχετικές μαρτυρίες, θα ήθελα να σταθώ σε κάποιες βασικές παρατηρήσεις σχετικά με τον ρόλο του γένους στις φυσικές γλώσσες.

Γλωσσολόγοι όπως ο Greville Corbett θεωρούν δεδομένο το σημασιολογικό υπόβαθρο της κατανομής ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό γένος: «το γένος έχει πάντα σημασιολογικό πυρήνα: δεν υπάρχουν συστήματα γενών στα οποία τα γένη να είναι απλώς τυπικές κατηγορίες»³. Άλλοι εντοπίζουν το κλειδί της κατανομής στη μορφολογία και τη σύνταξη⁴. Και άλλοι θεωρούν ότι η ‘κατασκευή’ του γένους, ή μάλλον του ‘έμφυλου λόγου’, γίνεται με διαλογικά (discursive) μέσα⁵. Όποια όμως κατεύθυνση και αν ακολουθήσουμε, πρέπει να δεχτούμε ότι η ταύτιση ανάμεσα στο γραμματικό γένος και το φύλο δεν είναι δεδομένη για όλες τις γλώσσες ή για όλα τα στάδια εξέλιξής τους. Έτσι, διαπιστώνεται ότι στη γλώσσα των Χετταίων η διάκριση

όταν ορισμένοι υποστήριζαν σε σοβιετικά περιοδικά τη ριζική αναθεώρηση της παραδοσιακής γλώσσας και ιδιαίτερα την αποβολή παραπλανητικών εκφράσεων του τύπου «ανατολή ηλίου» ή «ηλιοβασίλεμα». «Ωστόσο», συμπληρώνει ο Jacobson, «χρησιμοποιούμε ακόμα αυτές τις πτολεμαϊκές αναφορές χωρίς να απορρίπτουμε την κοπερνίκεια θεωρία, και μπορούμε εύκολα να μετατρέψουμε την καθημερινή μας ομιλία για την ανατολή και τη δύση του ηλίου σε εικόνα της περιστροφής της γης, για τον απλούστατο λόγο ότι κάθε σημείο είναι μετατρέψιμο σε σημείο που φαίνεται να είναι πληρέστερο και ακριβέστερο.»

2. Για την περίπτωση του Πρωταγόρα βλ. *Κρατύλος* 391c· *Φαίδρος* 267c6, *Πρωταγόρας* 338e-339a· Πλούταρχος, *Περικλής* 36.3· Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί Έλεγχοι* 14 173b17. Ο τίτλος *Ορθοέπεια* παραδίδεται και στον κατάλογο των έργων του Δημόκριτου (DK A33). Για τον Πρόδικο βλ. DK A9 (*τὴν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκριβολογίαν*)· DK A6 (*τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*)· DK A18 (*τὸ διακρίειν τὰ ὀνόματα*). Η πιο εκτενής μαρτυρία για τον Πρόδικο προέρχεται από τον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, 337a1-c4· πρβλ. 340a7-341e7. Για συνολτικό σχολιασμό του ζητήματος στον Πρωταγόρα, τον Πρόδικο και τον Δημόκριτο βλ. Baxter, 1992, 147-60. Πρβλ. Gagarin 2004.

3. Corbett 1991, 307· πρβλ. Lyons, 1968, 284.

4. Ράλλη 2003, με παραπομπές στη βιβλιογραφία.

5. Βλ. Maltz και Borker 1982, 197-8. Πρβλ. και τις εργασίες που συγκεντρώνονται στο Παυλίδου 2002.

ανάμεσα σε έμψυχα και άψυχα είναι εκείνη που καθορίζει τη γραμματική διάκριση προτού εμφανιστεί (στη συγκεκριμένη γλώσσα) η αυτονόητη, για την περίπτωση της ελληνικής, διάκριση ανάμεσα στο θηλυκό και το αρσενικό (η διάκριση υπάρχει ήδη στη γραμμική Β). Με άλλα λόγια, το φύλο δεν αποτελεί μοναδική ή ακόμη και προνομιακή σημασιολογική παράμετρο για τον καθορισμό του γένους. Το γραμματικό γένος μπορεί να καθορίζεται από άλλες ‘φυσικές’ ιδιότητες, όπως είναι το σχήμα, η υφή, το χρώμα ή το αν κάτι είναι ή δεν είναι φαγώσιμο. Αντιστρόφως, πολλές γλώσσες κατατάσσουν στο αρσενικό ή το θηλυκό γένος λέξεις που δηλώνουν άψυχα αντικείμενα. Στην περίπτωση των γαλλικών, τα άψυχα αντικείμενα περιλαμβάνονται κατά κανόνα στα θηλυκά: αντίθετα, μια από τις γλώσσες που μιλιούνται στη νοτιοδυτική Αιθιοπία⁶ κατηγοριοποιεί τα περισσότερα άψυχα αντικείμενα στο αρσενικό γένος, με την εξαίρεση όσων δίνονται στο υποκοριστικό: έτσι, οι λέξεις που δηλώνουν το σκουπάκι ή το κατσαρολάκι είναι θηλυκές, εκείνες όμως που δηλώνουν τη σκούπα ή την κατσαρόλα είναι αρσενικές⁷. Από την άλλη, σε γλώσσες όπως τα αγγλικά, η διάκριση ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό γένος είναι σχεδόν αμελητέα (ο καθορισμός του γένους προκύπτει μόνο από τη χρήση της αντωνυμίας). Στην περίπτωση των αγγλικών, η χρήση του θηλυκού —και όχι του αρσενικού— γένους για πράγματα που κατά κανόνα δηλώνονται με λέξεις του ‘ουδετέρου’ μπορεί να ισοδυναμεί με αναβάθμιση του συγκεκριμένου αντικειμένου (πβ. το κλασικό παράδειγμα της χρήσης του “she” για τα πλοία⁸): ο συναισθηματικός παράγοντας οδηγεί συχνά σε περαιτέρω αποκλίσεις: τα οικιακά ζώα αποκτούν γραμματικό γένος ανάλογα με το φύλο τους· αναφέρονται όμως και παραδείγματα κατά τα οποία η συναισθηματική φόρτιση οδηγεί ομιλητές στο να αλλάζουν το γένος των ονομάτων. Σε άλλες, πάλι, περιπτώσεις, η απόδοση του θηλυκού γένους συνδέεται με χαρακτηριστικά ‘επικινδυνότητας’ του αντικειμένου. Μεγαλύτερες είναι οι δυσκολίες σε γλώσσες που, όπως τα ελληνικά, δεν φαίνονται να ακολουθούν κάποιους συγκεκριμένους κανόνες στην κατανομή ανάμεσα στο θηλυκό και το αρσενικό γένος (με την εξαίρεση των έμψυχων αντικειμένων κατά τα οποία το γραμματικό γένος αντιστοιχεί στο φύλο· αν και στην περίπτωση των ζώων έχουμε πάλι παραδείγματα όπως «ο σκύλος» ή «η γάτα»). Το πρόβλημα όμως περιπλέκεται με τη χρήση ονομάτων αρσενικού ή θηλυκού γένους για τη δήλωση άψυχων αντικειμένων. Εδώ ίσως πρέπει να διακρίνουμε την κατηγορία των ονομάτων που δηλώνουν έννοιες οι οποίες *καταλήγουν* να είναι αφηρημένες, έχοντας, ωστόσο, ξεκινήσει από ένα στάδιο ‘προσωποποίησης’, ταύτισης δηλαδή με μια συγκεκριμένη θεότητα ή άλλο πρόσωπο της μυθολογίας. Μπορεί κανείς να πει ότι λέξεις όπως *αλήθεια*, *δίκη*, *πειθώ*, *ανάγκη* προέρχονται από τις ονομασίες αντίστοιχων μυθολογικών προσώπων. Ανάλογο φαινόμενο παρατηρείται και σε λέξεις όπως ο Ουρανός, η Γη ή η Σελήνη. Έχει υποστηριχτεί η άποψη ότι ο ρόλος που

6. Πβλ. Corbett 1991, 11.

7. Lyons 1968, 284.

8. Corbett 1991, 12.

αποδίδει στα αντίστοιχα πρόσωπα η μυθολογία καθορίζει και το γένος τους⁹. Αλλά η πορεία της αιτιακής σχέσης μπορεί να είναι και αντίστροφη: αν δεχτούμε ότι η μυθική σκέψη μάλλον αντανακλά παρά κατευθύνει τον έναρθο λόγο οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι οι ρόλοι τους οποίους αποδίδει ο μύθος στις συγκεκριμένες υποστάσεις προκαθορίζονται από τα γένη των ονομάτων που δηλώνουν τις υποστάσεις αυτές στη συγκεκριμένη γλώσσα¹⁰.

Η άποψη ότι το γραμματικό γένος δεν είναι παρὰ μια τυπική κατηγορία που δεν καθορίζεται από σημασιολογικά κριτήρια θα έβρισκε ίσως σύμφωνο τον Σέξτο Εμπειρικό. Στο έργο του *Προς γραμματικούς* (146-153), ο Σέξτος χρησιμοποιεί τη διάκριση ανάμεσα στα αρσενικά, τα θηλυκά και τα ουδέτερα για να στηρίξει τη θέση του ότι η σχέση των ονομάτων με τα πράγματα δεν καθορίζεται από τη 'φύση', αλλά είναι προϊόν ανθρωπίνης σύμβασης (*οὐ φύσει ἀλλὰ κατὰ θεματισμόν*). Διαφορετικά, λέει ο Σέξτος, ό,τι είναι από τη φύση αρσενικό θα έπρεπε να δηλώνεται με λέξεις αρσενικού γένους, ό,τι είναι από τη φύση θηλυκό με λέξεις θηλυκού γένους, και ό,τι από τη φύση δεν είναι ούτε αρσενικό ούτε θηλυκό θα έπρεπε να δηλώνεται με λέξεις ουδέτερου γένους. Επιπλέον, ο Σέξτος επισημαίνει λέξεις οι οποίες κατηγοριοποιούνται σε διαφορετικά γένη μέσα στην ίδια γλώσσα, ανάλογα με τον πληθυσμό που τις χρησιμοποιεί: *οἷον Ἀθηναῖοι μὲν τὴν στάμνον λέγουσι θηλυκῶς, Πελοποννήσιοι δὲ τὸν στάμνον ἀρσενικῶς, καὶ οἱ μὲν τὴν θόλον οἱ δὲ τὸν θόλον, καὶ οἱ μὲν τὴν βῶλον οἱ δὲ τὸν βῶλον*. Αποκλίσεις, σύμφωνα με τον Σέξτο, παρατηρούνται και στο εσωτερικό του ίδιου πληθυσμού. Οι ίδιοι ομιλητές μπορεί να μιλοῦν ἄλλοτε για τον λιμόν ἄλλοτε για την λιμόν. Αν όμως τελικά το γραμματικό γένος δεν αντιστοιχεί στο φυσικό, τότε αυτοί που θεραπεύουν τη γραμματική τέχνη δεν μπορούν να διορθώσουν κάποιον που θα ἔλεγε, σύμφωνα με το παράδειγμα του Σέξτου, «η αετός» αντί «ο αετός». Αν δηλαδή η κατανομή των γενών είναι προϊόν ανθρωπίνης σύμβασης, τότε ο γραμματικός δεν έχει κανένα δικαίωμα να ρυθμίσει τη χρήση του γένους, παρὰ μόνο να παρατηρήσει τον τρόπο με τον οποίο τα γραμματικά γένη χρησιμοποιούνται από τα μέλη μιας κοινότητας.

Το επιχείρημα του Σέξτου εκφέρεται στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να αμφισβητήσει την τέχνη των γραμματικών και να δείξει ότι κριτήριο του τι λέγεται σωστά και τι όχι δεν είναι κάποια θεωρία (γραμματικός λόγος) αλλά *ἡ ἄτεχνος καὶ ἀφελὴς τῆς συνηθείας παρατήρησις*. Η γραμματική δεν πρέπει να νοείται ως τέχνη αλλά ως απλή εμπειρία, που καταγράφει αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να ρυθμίζει τους κανόνες της γλώσσας. Από αυτή την άποψη, η κριτική του Σέξτου δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκην την ύπαρξη πρώιμου ενδιαφέροντος για τη σύνδεση ανάμεσα στο γραμματικό γένος και το φύλο. Ας δούμε τώρα γιατί μια τέτοια σύνδεση ανάμεσα στο γραμματικό γένος και το φύλο απουσιάζει και από την περίπτωση του Πρωταγόρα.

Η σχετική μαρτυρία για τον Πρωταγόρα προέρχεται από τους *Σοφιστικούς*

9. Corbett 1991, 10.

10. Για παραδείγματα που στηρίζουν αυτή την άποψη βλ. Jakobson 1998, 147.

Ελέγχους του Αριστοτέλη. Σύμφωνα με αυτήν τη μαρτυρία —την οποία ο Αριστοτέλης αναφέρει εν παρόδω, στο πλαίσιο της δικής του συζήτησης για το πώς οι Σοφιστές αξιοποιούν τον σολοικισμό— ο Πρωταγόρας είχε υποστηρίξει ότι λέξεις όπως η «μῆνις» και η «πήληξ» εσφαλμένα κατατάσσονται στο θηλυκό γένος. Στο βιβλίο του για τη *Σοφιστική Κίνηση* ο G. B. Kerferd αναφέρει, χωρίς ωστόσο και να ασπάζεται, την άποψη ότι η ένσταση του Πρωταγόρα αφορά το νόημα αυτών των λέξεων, την πραγματική τους φύση, που, σύμφωνα τουλάχιστον με τη σκέψη του συγκεκριμένου Σοφιστή, ανήκει στο αρσενικό και όχι στο θηλυκό γένος. Η δυσκολία που προκύπτει από τον περιορισμένο αριθμό των παραδειγμάτων που αναφέρει ο Αριστοτέλης, αντιμετωπίζεται με την προσθήκη μίας ακόμη περίπτωσης: του τύπου «δυναμία» στη θέση του «δύναμις», που απαντά σε κάποια εκδοχή της νομοθεσίας των Θουρίων, της οποίας η αρχική μορφή, κατά την παράδοση, αποδίδεται στον Πρωταγόρα¹¹.

Ωστόσο η ποσοτική αύξηση των παραδειγμάτων των λέξεων οι οποίες, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, κατατάσσονται εσφαλμένα στο θηλυκό ή το αρσενικό γένος δεν μας επιτρέπει να κρίνουμε αν η ουσία της προτεινόμενης ‘μεταρρύθμισης’ συνδέεται εκτός από το γραμματικό και με το φυσικό γένος. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο Πρωταγόρας ήταν ο πρώτος που διέκρινε τα ονόματα σε αρσενικά, θηλυκά, και σε σκεύη, όπως πολύ χαρακτηριστικά ονομάζονται τα ουδέτερα ως την αλεξανδρινή εποχή¹². Αν δεχτούμε ως έγκυρο το παράδειγμα της «δυναμίας» μπορούμε, κάπως αναχρονιστικά, να κάνουμε λόγο για μια απλοποίηση της γραμματικής μορφής, η οποία θα καθιστούσε ευκολότερη την αναγνώριση του γένους (εν προκειμένω του θηλυκού). Αλλά στην περίπτωση των «μῆνις» και «πήληξ» το πρόβλημα είναι διαφορετικό. Κατ’ αρχάς έχουμε να κάνουμε με σπανιότερες λέξεις, που προέρχονται από το λεξιλόγιο της επικής ποίησης. Για λόγους που μας διαφεύγουν, ο Πρωταγόρας στο σημείο αυτό φαίνεται να ζητάει από τους χρήστες της γλώσσας να συμμορφωθούν και να κλίνουν τις συγκεκριμένες λέξεις σύμφωνα με τους κανόνες του αρσενικού γένους, κατ’ αναλογία προς τα *θώραξ*, *πόρπαξ*, *στύραξ*¹³. Σε αυτήν την περίπτωση, το ενδιαφέρον του Πρωταγόρα για το γένος αυτών των λέξεων μοιάζει να εντάσσεται σωστότερα στο ευρύτερο ρεύμα ‘φιλολογικής’ κριτικής ή ερμηνείας των ‘μεγάλων κλασικών’ της εποχής — αν και εδώ πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι αυτού του είδους η κριτική δεν αποτελεί παρά μέρος της γραμματικής τέχνης στην αρχαιότητα. Στο ίδιο πνεύμα φαίνεται να ανήκει και η γνωστή, από την *Ποιητική* του Αριστοτέλη, αντίρρηση του Πρωταγόρα στον Όμηρο, όσον αφορά τους πρώτους στίχους της *Ιλιάδας*. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα στο σημείο αυτό ο Όμηρος δεν θα έπρεπε να προστάζει (*ἄειδε*), αλλά να εύχεται, όπως αρμόζει σε θνητό που απευθύνε-

11. Όπως αναφέρει ο Kerferd (1981, 68-9), το επιχείρημα χρησιμοποιείται από τον I. Lana και αφορά δύο διαφορετικά χειρόγραφα του Προοιμίου στους *Νόμους* του Χαράνδα. Στην ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση κινείται και ο G. Murray (1946).

12. Βλ., π.χ., *Ρητορική* Γ5 1047b6.

13. Πρβλ. Gomperz 1922, 356, που παρατίθεται από τον Σκουτερόπουλο 1991, 92.

ται σε θεά¹⁴. Η παρατήρηση του Πρωταγόρα για την προστακτική «ἄειδε» σε συνδυασμό με τη διαφωνία του για το γένος του ουσιαστικού «μῆνις» θα ισοδυναμούσε με ένα αρκετά ισχυρό πλήγμα στον Όμηρο, καθώς ο σοφιστής θα εντόπιζε δύο λάθη στον πρώτο κιόλας στίχο της *Ιλιάδας*¹⁵. Αυτού του είδους ο ανταγωνισμός ανάμεσα στον ‘σοφιστή’ και τον ‘ποιητή’ γίνεται κατανοητός στο πλαίσιο μιας κοινής διάθεσης στον κύκλο των σοφιστών ή φιλοσόφων της εποχής¹⁶ να αναμετρηθούν με τα σπουδαιότερα πνεύματα της ελληνικής παράδοσης, διεκδικώντας ένα καινούριο, πιο ‘κοσμικό’ είδος γνώσης για τη δική τους διδασκαλία.

Η διάκριση ανάμεσα σε ευχή και προσταγή πιθανότατα να αποτελούσε μέρος του ευρύτερου ενδιαφέροντος που χαρακτηρίζει όχι μόνο τον Πρωταγόρα αλλά και άλλους σοφιστές και ρήτορες της εποχής για τη σωστή χρήση της γλώσσας. Ο Ησύχιος αναφέρει ότι ο Πρωταγόρας χώριζε τις προτάσεις σε τέσσερις τύπους: ερώτηση, απόκριση, προσταγή και παράκληση¹⁷, ενώ, τουλάχιστον σύμφωνα με ορισμένες ερμηνείες, ο Διογένης Λαέρτιος του αποδίδει τη διάκριση των χρόνων του ρήματος¹⁸. Η σύγχρονη αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία περιγράφει αυτού του είδους την ενασχόληση ως πρώιμο ενδιαφέρον για τις γλωσσικές πράξεις (speech-acts)¹⁹. Στο σημείο αυτό ασφαλώς μπορεί κανείς να διατυπώσει επιφυλάξεις για το κατά πόσον ο Πρωταγόρας είχε υπόψη του τη διάκριση ανάμεσα στη γλώσσα όπως τη μιλούν οι χρήστες της και σε αυτό που από την αλεξανδρινή εποχή και μετά περιγράφεται ως γραμματική της. Πιστεύω, ωστόσο, ότι η απουσία του τεχνικού οπλοστασίου της γραμματικής δεν θα εμπόδιζε τον Πρωταγόρα να ενδιαφέρεται με έναν οιονεί εμπειρικό τρόπο για ό,τι εμείς, πράγματι από την αλεξανδρινή εποχή και μετά, περιγράφουμε ως χρόνους ρημάτων, εγκλίσεις και γραμματικά γένη. Από την άλλη, φαίνεται πως η απουσία διάκρισης ανάμεσα στη γραμματική και τη σημασιολογία επέτρεπε στον Πρωταγόρα να εντάσσει στο γενικό του ενδιαφέρον για την *ορθόπειαν* όχι μόνο παρατηρήσεις για τους τύπους των λέξεων αλλά και για τη σημασία τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της προσέγγισης, στο οποίο μάλιστα εμπλέκεται εκτός

14. Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1456b15 = DK A29.

15. Πρβλ. Σκουτερόπουλος 1991, 93 με παραπομπή στα επιχειρήματα του Fehling 1976, 343 κ.ε.: «η παρέμβαση του Πρωταγόρα δεν εντάσσεται σε μια ευρύτερης κλίμακας μεταρρυθμιστική προσπάθεια του σοφιστή για την αποκατάσταση ενός πιο ορθολογικού χαρακτήρα στο λεξιλόγιο αλλά προέρχεται απλά και μόνο από μια σοφιστική επίδειξη».

16. Ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η ερμηνεία του ποιήματος του Σιμωνίδη από τον Πρωταγόρα και τον Σωκράτη (*Πρωταγόρας* 338e κ.ε.). Για το πρόβλημα της οριοθέτησης μεταξύ ‘σοφών’ και ‘σοφιστών’ βλ. Kerferd 1950· για τη σχέση των ποιητών με τους πρώιμους φιλοσόφους βλ., πιο πρόσφατα, Most 1999.

17. *Ονοματολόγος* 678 [Schmidt] = DK A3. Η ίδια πηγή αποδίδει στον Αλκιδάμαντα τη διάκριση του λόγου σε κατάφαση, άρνηση, ερώτηση, προσφώνηση. Η διάκριση ανάμεσα στο *βούλεσθαι* και το *ἐπιθυμείν* αποδίδεται στον Πρωταγόρα και από τον πλατωνικό Σωκράτη (*Πρωταγόρας* 340b).

18. Διογένης Λαέρτιος IX.52 = DK A1. Για τις εναλλακτικές ερμηνείες της φράσης *καὶ πρώτος μέρος χρόνων διώρισε* βλ. Σκουτερόπουλος ad loc.

19. Βλ. π.χ. Bett 1989, 155.

από τον Πρωταγόρα και ο Πρόδικος, είναι η ερμηνεία του ποιήματος του Σιμωνίδη στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα (338ε κ.ε.). Και ασφαλώς δεν είμαστε υποχρεωμένοι να υιοθετήσουμε τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου (IX.50 κ.ε. = DK A1) ότι ο Πρωταγόρας αδιαφόρησε για τη *διάνοιαν* (το πραγματικό νόημα ή τα συμφραζόμενα), απομονώνοντας τη σημασία συγκεκριμένων λέξεων.

Ακόμη όμως και αν παρακάμψουμε το ερώτημα κατά πόσον ο Πρωταγόρας πίστευε σε κάποια βαθύτερη σχέση μεταξύ γραμματικού και φυσικού γένους, το ότι φαίνεται να διαφωνούσε με τον κανόνα (τουλάχιστον) της κλίσης ορισμένων ουσιαστικών είναι ενδεικτικό της πρόθεσής του να δεχτεί (αν όχι να εισηγηθεί) *κανόνες* που, όντας καθολικά αποδεκτοί, θα ρύθμιζαν τη χρήση των ονομάτων για τα μέλη της κοινότητας. Γιατί μιλώντας για το σωστό γένος λέξεων όπως *μήνις* και *πήληξ* ο Πρωταγόρας θα πρέπει να εννοούσε μία από τις εξής απόψεις: είτε (α) ότι *υπάρχει* ένας γραμματικός κανόνας ο οποίος *δεν τηρείται* από τους ανθρώπους —που εσφαλμένα, αλλά με συνέπεια, καταφεύγουν σε έναν διαφορετικό ‘κανόνα’— είτε (β) ότι υπάρχει μεν ένας *γραμματικός κανόνας*, κατά τον οποίο τα συγκεκριμένα ονόματα ‘κλίνονται’ στο θηλυκό γένος, είτε με βάση την αληθινή *φύση* των πραγμάτων —πρβλ. τη δημοκρίτεια *έτεήν*, αν και εδώ φυσικά το επιχείρημα προσκρούει στον σχετικισμό του Πρωταγόρα— είτε με βάση τις αξίες της κοινότητας, οι λέξεις που *κλίνονται* στο γένος X *είναι στην πραγματικότητα*—ή, στην πραγματικότητα όπως την αντιλαμβάνονται οι πολίτες μιας συγκεκριμένης εποχής— γένους Ψ.

Στην πρώτη περίπτωση, η αποδοχή του κανόνα μπορεί να υποδεικνύεται είτε από μορφολογικά κριτήρια (τα ονόματα που έχουν αυτές τις καταλήξεις κλίνονται στο συγκεκριμένο γένος —χωρίς φυσικά να είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι ο Πρωταγόρας υιοθετούσε ρητά τη διάκριση ανάμεσα σε μορφολογία και σημασιολογία) είτε από πραγματολογικά κριτήρια (οι λέξεις *μήνις* και *πήληξ* εξαιτίας του *νοήματος* που τους αποδίδει η ανθρώπινη κοινότητα, δεν μπορούν να θεωρούνται θηλυκού γένους). Και στις δύο περιπτώσεις, ο Πρωταγόρας μοιάζει να δέχεται την ύπαρξη ενός γνώμονα που ρυθμίζει τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να μιλάμε για τα πράγματα· και, ακόμη, να αντιπαραθέτει αυτόν τον γνώμονα σε έναν άλλο, εσφαλμένα αλλά καθολικά αποδεκτό από τους ‘απαίδευτους’ ανθρώπους, κατά τον οποίο αντί του γένους Ψ χρησιμοποιείται —με σχετική τουλάχιστον συνέπεια— το γένος X. Το ότι ο ίδιος ο Πρωταγόρας αντιλαμβανόταν τη γλώσσα ως σύμβαση ενισχύεται και από τη μαρτυρία του *Κρατύλου*. Αν αφαιρέσουμε τα στοιχεία υπερβολής που προσδίδει στην παρουσίαση της σκέψης του σοφιστή η προκατάληψη του Πλάτωνα²⁰, και αν λάβουμε υπόψη μας ότι άλλο γνωρίζουμε για τον Πρωταγόρα μπορούμε να του αποδώσουμε την υπόθεση ότι αυτό που καθορίζει τους κανόνες και το νόημα των λέξεων είναι η

20. Το ότι οι φιλοσοφικές προτεραιότητες του Πλάτωνα καθορίζουν σε σημαντικό βαθμό την παρουσίαση των σοφιστών στους διαλόγους του είναι κοινός τόπος στην πρόσφατη βιβλιογραφία για το θέμα. Η διαπίστωση αυτή έχει οδηγήσει σε ιδιαίτερα γόνιμο προβληματισμό για το περιεχόμενο της διδασκαλίας των σοφιστών (αλλά και σε αμφισβήτηση της τάσης να αντιμετωπίζονται οι σοφιστές σαν ομάδα με κοινούς στόχους και παρόμοιες απόψεις). Για το θέμα αυτό βλ. Wallace 1998 και, πιο αναλυτικά, Wallace 2005.

χρήση τους από την κοινότητα²¹. Το να δεχτούμε πως ο Πρωταγόρας είχε προβληματιστεί για τις αξίες της κοινότητας σχετικά με το φύλο και ότι η συζήτησή του για τα γένη είναι προϊόν ενός τέτοιου προβληματισμού μου φαίνεται ανυπόστατο.

Έτσι, για την περίπτωση του Πρωταγόρα οι σωζόμενες μαρτυρίες μάς οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η συζήτησή του για τα γένη (ορισμένων) ονομάτων δεν εντάσσεται σε κάποια ριζοσπαστική αντίληψη για τη σύνδεση ανάμεσα στο γένος και το φύλο. Πιο πιθανή είναι η σχέση αυτών των παρατηρήσεων με το γενικότερο ενδιαφέρον του ίδιου του Πρωταγόρα και άλλων διανοουμένων της εποχής για τη σωστή χρήση της γλώσσας²².

Τα πράγματα είναι διαφορετικά στην περίπτωση του Αριστοφάνη, στον οποίο, όπως αναφέραμε, οφείλουμε την πρώτη ρητή σύνδεση ανάμεσα στο γραμματικό γένος και το φύλο. Η μεθοδολογική δυσκολία που αντιμετωπίζουμε στην περίπτωση του Πρωταγόρα, όσον αφορά τον αποσπασματικό και διαμεσολαβημένο χαρακτήρα των μαρτυριών μας, δίνει τη θέση της σε μια άλλη δυσκολία, που έχει να κάνει με τις προτεραιότητες του συγκεκριμένου λογοτεχνικού είδους, δηλαδή της κωμωδίας. Για τις περιπτώσεις στις οποίες οι ανεξάρτητες μαρτυρίες δεν επαρκούν, είναι αδύνατον να διακρίνουμε ανάμεσα στο αρχικό ερέθισμα του Αριστοφάνη —εν προκειμένω στην όποια γνώση ή αντίδρασή του στις πραγματικές συζητήσεις των σοφιστών γύρω από το θέμα— και σε αυτό που τελικά επιλέγει να προσφέρει στο κοινό του.

Είτε λόγω των αυξημένων συζητήσεων στα κείμενα της εποχής γενικά και στην κωμωδία ειδικότερα για τις ομοφυλοφιλικές σχέσεις²³, είτε εξαιτίας της αποτελεσματικότητας την οποία θα είχε αυτού του είδους η κριτική στο πλαίσιο του συγκεκριμένου λογοτεχνικού είδους, το στοιχείο που επικρατεί στη διάκριση αρσενικού και θηλυκού εδώ αφορά σχεδόν αποκλειστικά τα χαρακτηριστικά όχι του βιολογικού φύλου αλλά της σεξουαλικής ταυτότητας. Βρισκόμαστε στο σημείο στο οποίο ο Σωκράτης, που εμφανίζεται ως φορέας κάθε είδους νεωτερικής/σοφιστικής διδασκαλίας, ετοιμάζεται να μνησεί τον επίδοξο μαθητή του Στρεψιάδη στην τέχνη της άδικης επιχειρηματολογίας. Ο Σωκράτης αρνείται να προχωρήσει την 'παράδοση' του μαθήματος, προτού πειστεί ότι είναι σε θέση να διακρίνει «ποια από τα τετράποδα είναι *ὄρθῳς*²⁴ ἄρρενα» (στ. 659)²⁵. Ο παιδάριος Στρεψιάδης αυτομάτως επιλέ-

21. Για την απόσταση ανάμεσα στον ιστορικό και τον πλατωνικό Πρωταγόρα ως προς το θέμα της γλώσσας βλ. Sedley 2003, 54.

22. Όσον αφορά τον Πρωταγόρα δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο χρήσης των παραδειγμάτων που μας απασχολούν για εντυπωσιασμό του ακροατηρίου του μέσω της προκλητικής αμφισβήτησης παραδοσιακών αξιών. Για αυτήν τη διάσταση της διδασκαλίας του Πρωταγόρα βλ. πιο πρόσφατα Gagarin 2004· Lee 2005, κεφ. 2.

23. Για το θέμα της ομοφυλοφιλίας κλασική παραμένει η μελέτη του Dover (1978)· για τις μαρτυρίες της κωμωδίας βλ. 135-53. Για επιφυλάξεις σχετικά με τη χρήση του όρου στην αρχαιότητα βλ. Halperin 1990.

24. Είναι εύκολο να θεωρήσουμε ότι στο σημείο αυτό ο Αριστοφάνης παραπέμπει στη σοφιστική διδασκαλία περί ορθότητας. Βλ. Dover 1968, ad 638. Η παρέκβαση μπορεί να θέλει να τονίσει την έκταση της

γει παραδείγματα ζώων κατά τα οποία το φυσικό γένος συμπίπτει με το γραμματικό —ξεκινάει από τα επιτυχημένα παραδείγματα «κρίος», «τράγος», «ταῦρος», στη συνέχεια προσθέτει το «κύων», που χρησιμοποιείται τόσο για το θηλυκό όσο και για το αρσενικό²⁶, αλλά κάνει το λάθος να προχωρήσει, ίσως κατ' αναλογία προς το «κύων», στο επίμαχο, όπως διαπιστώνουμε στη συνέχεια, «ἀλεκτρούων». Ο όρος χρησιμοποιείται εν γένει για το πουλερικό, είτε είναι αρσενικό είτε θηλυκό. Υπάρχει όμως ήδη την εποχή του Αριστοφάνη ο τύπος «ἀλέκτωρ», κι έτσι εδώ ο Σωκράτης, προφανώς χάριν ακριβείας ή 'ορθότητος', απαιτεί από τον συνομιλητή του να εισηγηθεί και τον θηλυκό τύπο «ἀλεκτρούαινα».

Μέχρι στιγμής το δίδαγμα είναι απλό και εκ πρώτης όψεως αξιολογικά ουδέτερο: υπάρχουν στη φύση αρσενικά και θηλυκά και αυτή η διάκριση ανάμεσα στα δύο φύλα είναι αρκετά σοβαρή για να περιγράφεται με όσο μεγαλύτερη πληρότητα επιτρέπεται από την ίδια τη γλώσσα. Η αυθόρμητη υπόσχεση του Στρεψιάδη εις ένδειξη της ευγνωμοσύνης του για την πολύτιμη αυτή πληροφορία να γεμίσει την *κάρδοπον* του Σωκράτη πλιγούρι επιτρέπει στον Αριστοφάνη να προχωρήσει —ομολογουμένως μέσα από έναν κάπως διεστραμμένο συλλογισμό— στον σχολιασμό του φυσικού, πλέον, γένους κάποιου προσώπου του οποίου η έλλειψη ανδρείας —και κατ' επέκταση η θηλυπρέπεια— θα πρέπει να ήταν γνωστές στους θεατές. Ο Σωκράτης, λοιπόν, τώρα κατηγορεί τον Στρεψιάδη ότι διαπράττει το ίδιο σφάλμα στην περίπτωση της *καρδόπου* και σε εκείνην του Κλεώνυμου. Η λέξη «κάρδοπος» (που σημαίνει τη σκάφη μέσα στην οποία τοποθετούσε κανείς τη ζύμη) έχει κατάληξη που συνήθως χρησιμοποιείται σε ονόματα αρσενικού γένους (κατ' αυτήν την έννοια το παράδειγμα είναι ίσως ανάλογο προς τα *μῆνις* και *πήληξ*)· δεν έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι μια τόσο κοινή λέξη θα είχε απασχολήσει τους σοφιστές —αυτό που κατευθύνει τον Αριστοφάνη είναι η οικονομία του έργου του: ακριβώς όπως θα έπρεπε, ακολουθώντας τη συμβουλή του Σωκράτη, να αλλάξουμε το γραμματικό γένος αυτής της λέξης (χάριν απλοποίησης;) και να λέμε η «καρδόπη», έτσι και στην περίπτωση του ονόματος «Κλεώνυμος» θα έπρεπε να αλλάξουμε το γένος του ονόματος, έτσι ώστε, αυτήν τη φορά, το γραμματικό γένος να συμφωνεί με το φυσικό, το οποίο, στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι το αντρικό, αλλά το γυναικείο. Η ίδια

σοφιστικής ενασχόλησης με θέματα ανάξια λόγου και από αυτήν την άποψη πρέπει να θεωρούμε δεδομένο το στοιχείο της υπερβολής στον τρόπο με τον οποίο αντλεί ο Αριστοφάνης από τη διδασκαλία των Σοφιστών. Από την άλλη, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Αριστοφάνης έχει υπόψη του συγκεκριμένες διδασκαλίες — επομένως ότι είτε αποβλέπουν στην παρωδία τους είτε όχι, τα όσα λέγονται στο κείμενο έχουν κάποια αντιστοιχία προς την πνευματική πραγματικότητα της εποχής.

25. Αν στο σημείο αυτό επιλέγαμε να δεχτούμε τη σοβαρότητα του Αριστοφάνη ως μαρτυρίας για τη διδασκαλία των Σοφιστών, η συγγένεια του συγκεκριμένου χωρίου με τους *Σοφιστικούς Ελέγχους* του Αριστοτέλη θα ήταν προφανής. Ο φιλόσοφος αναφέρει την άποψη του Πρωταγόρα για τα *μῆνις* και *πήληξ*, για να αναφερθεί στον τρόπο με τον οποίο οι Σοφιστές αξιοποιούσαν τη σύγχυση στη χρήση του σωστού γραμματικού γένους προκειμένου να προαγάγουν τους στόχους του δικού τους (σοφιστικού) επιχειρήματος.

26. Όπως παρατηρεί ο Dover (1968, ad loc), η λέξη *κύων* χρησιμοποιείται και για το θηλυκό και για το αρσενικό.

‘μέθοδος’ ακολουθείται από τον Σωκράτη για να αποδείξει το πραγματικό γένος ή το φύλο (με την έννοια τώρα της πραγματικής σεξουαλικής ταυτότητας) ενός άλλου ‘άνανδρου’ ανθρώπου, του Αμυνία (στ. 686). Παραφράζοντας το κείμενο, σύμφωνα με τον Σωκράτη, ο σωστότερος τρόπος να αποδώσει κανείς τη φύση αυτού του λιποτάκτη²⁷, θα ήταν χρησιμοποιώντας το όνομά του στην κλητική: *Ἄμυνία*, όπως θα λέγαμε εμείς, κατά το «Μαρία».

Χωρίς καμία επίφαση φιλοσοφικής αυστηρότητας, ο Αριστοφάνης μας καλεί να αλλάξουμε τα γένη (ορισμένων) λέξεων, προκειμένου να είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε μέσα από τη γλώσσα το φυσικό γένος του κάθε πράγματος. Το αρχικά περιέργο παράδειγμα της *καρδόπου* μπορεί να εκληφθεί ως, έστω σατιρική, εισαγωγή σε μια μέθοδο όπως αυτή που προϋποτίθεται από τη συζήτηση των *μῆνις* και *πήληξ*. Και στις τρεις αυτές περιπτώσεις η επιλογή του σωστού (γραμματικού) γένους υποδεικνύεται από έναν μορφολογικό κανόνα, της αναλογίας προς τις αντίστοιχες κλίσεις, ενώ παράλληλα δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε κάποιο σημασιολογικό κριτήριο που θα υποδείκνυε (ανεξάρτητα ή σε συνδυασμό με το μορφολογικό) την επιλογή του ενός από τα δύο γένη παρόλο που, σε αντίθεση με την *καρδοπον*, τα παραδείγματα *μῆνις* και *πήληξ* θα μπορούσαν να προϋποθέτουν και μια θεωρία κατά την οποία πράγματα όπως η οργή ή το τσεκούρι από τη φύση τους —ή, από την αξία που τους προσδίδει η κοινότητα— δεν μπορούν να εκληφθούν ως γένους θηλυκού. Το αν ο Αριστοφάνης έχει υπόψη του μια τόσο τολμηρή θεωρία ασφαλώς παραμένει άγνωστο, ελλείψει όμως στοιχείων που θα συνηγορούσαν υπέρ μιας τέτοιας ερμηνείας νομίζω ότι πρέπει να υιοθετήσουμε το συμπέρασμα ότι η σύνδεση ανάμεσα στο φυσικό και το γραμματικό γένος δεν είναι παρά προέκταση της σοφιστικής σκέψης από τον ίδιο τον Αριστοφάνη. Εδώ, ασφαλώς, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα εύρημα του μεγάλου κωμικού που αναμφισβήτητα θα κέρδιζε το κοινό του. Από αυτήν την άποψη, μπορούμε τουλάχιστον να δεχτούμε ότι οι αξίες που εκφράζονται στη συζήτηση του Αριστοφάνη για τα γένη θα ήταν αντιπροσωπευτικές των πεποιθήσεων της αθηναϊκής κοινωνίας.

Αφήνοντας, λοιπόν, κατά μέρος το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στη σοφιστική ή φιλοσοφική σκέψη και στο συγκεκριμένο χωρίο του Αριστοφάνη μπορούμε να προχωρήσουμε σε κάποιες διαπιστώσεις γύρω από την αξιολογική διάσταση της συζήτησης Σωκράτη και Στρεψιάδη.

Στην πρώτη κιόλας πρόταση, «τῶν τετραπόδων ἅττ’ ἐστιν ὀρθῶς ἄρρενα», διαπιστώνουμε ότι αυτό που τελικά ρωτάει ο Σωκράτης τον Στρεψιάδη, δεν είναι μια ερώτηση που αφορά τη διάκριση ανάμεσα σε θηλυκά και αρσενικά ονόματα αλλά μια διαφορετική ερώτηση που αφορά τη σωστή, ακριβή απόδοση του *αρσενικού* γένους στα μέλη του σωστά νοούμενου, όπως θα φανεί στη συνέχεια, *αρσενικού* πληθυσμού. Ακόμη και το πιο αθώο παράδειγμα της διάκρισης των πουλερικών κρύβει την

27. Βλ. Dover, 1968, σχόλιο στον στίχο 686.

αγωνία της παρεξήγησης του *αρσενικού*, μια που το πρόβλημα προκύπτει από τη χρήση μιας λέξης θηλυκού γένους (*ἀλεκτρονών*) για την περιγραφή τόσο του θηλυκού όσο και του αρσενικού μέλους της ομάδας. Το παράδειγμα των ‘πουλερικών’ είναι κατά βάθος ιδιαίτερα διδακτικό, γιατί μας δείχνει μια αναντιστοιχία ανάμεσα σε κάτι που η γλώσσα θεωρεί γενικότερο (το οποίο εν προκειμένω συμπίπτει με το αριθμητικά επικρατέστερο: η κότα) και σε κάτι που η κοινωνία θεωρεί πιο βασικό (το αρσενικό, εν προκειμένω τον κόκορα). Σε όλα τα παραδείγματα που ακολουθούν, το αρσενικό προβάλλεται ως το ποιοτικά κυρίαρχο, ως αυτό που κινδυνεύει να παρεξηγηθεί. Έτσι ο Αριστοφάνης μας καλεί να πραγματοποιήσουμε έναν ‘καθαρισμό’, ή, για να χρησιμοποιήσουμε μια πιο σύγχρονη αναλογία, αν και κατ’ αντίστροφο τρόπο, έναν ‘ευπρεπισμό’ της γλώσσας, έτσι ώστε το αρσενικό να μην παρεξηγείται σαν να ήταν θηλυκό.

Η αγωνία του Σωκράτη πράγματι μπορεί να παρομοιαστεί με την αγωνία του/της σημερινού/ης οπαδού της ‘πολιτικής ευπρέπειας’ όταν, προκειμένου να αποφύγει την κατηγορία ότι αναφέρεται κυρίως στα αρσενικά μέλη του πληθυσμού, προσθέτει το θηλυκό γένος πλάι στο αρσενικό ή χρησιμοποιεί αντισταθμιστικά μόνο το θηλυκό. Η νοοτροπία του Σωκράτη μπορεί να απέχει από τη δική μας αντίληψη για τη σωστή χρήση των γενών, εναρμονίζεται ωστόσο με την κυρίαρχη αρχαιοελληνική αντίληψη που δίνει στους άντρες προτεραιότητα, θεωρώντας τους κατά κανόνα ακόμη και βιολογικά αρτιότερους από τις γυναίκες²⁸. Αυτή η άποψη αντλεί στήριξη στις μαρτυρίες από την αρχαία επιστήμη. Έτσι, σύμφωνα με το Ιπποκρατικό Corpus τα αρσενικά έμβρυα αναπτύσσονται γρηγορότερα από ό,τι τα θηλυκά²⁹ και προέρχονται από σπέρμα του δεξιού —και προφανώς καλύτερου— όρχεως³⁰ ο Εμπεδοκλής τοποθετεί την κήσή τους στη δεξιά μεριά της μήτρας³¹ ενώ η φυσική νόρμα στη βιολογία του Αριστοτέλη υποδεικνύεται από το ανεπτυγμένο αρσενικό μέλος του είδους —ακόμη και στις περιπτώσεις κατά τις οποίες τα εμπειρικά δεδομένα αποδεικνύουν την ανωτερότητα (π.χ. μεγαλύτερη μακροβιότητα) του θηλυκού³². Πολλά έχουν γραφτεί για το πώς αυτή η αντίληψη κατά την οποία το θηλυκό φύλο αντιμετωπίζεται ως ατελής εκδοχή του αρσενικού έδωσε τη θέση της στη νεότερη διάκριση ανάμεσα στα δύο φύλα. Δεν θα ήθελα και ίσως ούτε θα μπορούσα να περάσω στις λεπτομέρειες της σχετικής συζήτησης· αυτό που έχει σημασία για το ερώτημα που μας απασχολεί εδώ είναι το ότι η διάκριση ανάμεσα στα φύλα είναι ιστορικό φαινόμενο.

28. Με βάση τις μαρτυρίες από την αρχαία ελληνική επιστήμη ο Laqueur (2003, κεφ. 1) υποστηρίζει ότι στην αρχαιότητα δεν υφίσταται διάκριση ανάμεσα σε δύο γενετήσια φύλα: το μοντέλο που επικρατεί βασίζεται σε ένα γενετήσιο φύλο. Αυτό που εμείς αντιλαμβανόμαστε ως θηλυκό είναι για τους αρχαίους η ατελής εκδοχή του αρσενικού.

29. *Περί γονής* 6.1· *Περί φύσιος παιδίου* 18· 31. Πρβλ. Lonie 1981, 190.

30. *Περί επικνήσιος* 31· πρβλ. Lloyd 1991a, 39.

31. Ορειβάσιος VS 31 A83.

32. Πρβλ. Lloyd 1991b, 428-9. Για αντίστοιχα παραδείγματα από τον Ηρόφιλο και από τον Γαληνό βλ. Laqueur 2003, 37, με παραπομπές στον von Staden 1989.

Υποστήριξα ότι οι μαρτυρίες από τη σοφιστική σκέψη που διαθέτουμε δεν πιστοποιούν κανένα ενδιαφέρον εκ μέρους των συγκεκριμένων συγγραφέων για τη σύνδεση γένους και φύλου. Όσοι όμως υποθέτουν την ύπαρξη μιας τέτοιας σύνδεσης, έχουν να αντιμετωπίσουν πέρα από τη δυσκολία της (ποσοτικής και ποιοτικής) ανεπάρκειας μαρτυριών και ένα ακόμη εμπόδιο, που αφορά τις αντιλήψεις διαφορετικών εποχών και κοινωνιών για το φύλο.

Χλόη Μπάλλα

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Κρήτης

741 00 Ρέθυμνο

e-mail: kloni@otenet.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Baxter, T. M. S. 1992. *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*. Leiden: Brill.
- Bett, R. 1989. The Sophists and Relativism. *Phronesis* 34: 139-169.
- Corbett, G. 1991. *Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dover, K. J. 1986. *Aristophanes. Clouds*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Dover, K. 1978. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Fehling, D. 1965. Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: I. Protagoras und die ορθοέπεια. II. φύσις und θέσις. *RM* 108: 212-30 [αναδημοσιευμένο στο: C. J. Classen (επιμ.), *Sophistik*. Darmstadt, 1976, 341-347, από όπου και η παραπομπή].
- Gagarin, M. *Kata ton orthotaton logon: Correct Argument in the Sophists and Early Orators*, <<http://www.fks.uoc.gr/conferences/InterfaceOct2004>> (πρόσβαση 7/1/05).
- Gomperz, T. 1922. *Griechische Denker*, 1. Βερολίνο.
- Halperin, D. M. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Λονδίνο: Routledge.
- Jakobson, R. 1998. Η μετάφραση από τη σκοπιά της γλωσσολογίας. Στο: του ίδιου, *Δοκίμια για τη γλώσσα της λογοτεχνίας*, μτφ. Α. Μπερλής. Αθήνα: Εστία, 141-148.
- Kerferd, G. B. 1950. The First Greek Sophists. *CR* 64: 8-10.
- Kerferd, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lana, I. 1950. *Protagora*. Τορίνο.
- Laqueur, Th. 2003. *Κατασκευάζοντας το φύλο: Σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόντ, μτφ. Π. Μαρκέτου*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Lee, Mi-Kyoung. 2005. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Lloyd, G. E. R. 1991α. Right and Left in Greek Philosophy. Στο: του ίδιου, *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 27-48 [Αρχαία Ελληνική Επιστήμη: Μέθοδοι και προβλήματα, μτφ. Χλ. Μπάλλα. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1996, 69-93].
- Lloyd, G. E. R. 1991β. The Invention of Nature. Στο: του ίδιου, *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 417-434 [Η επινόηση της φύσης, μτφ. Χλ. Μπάλλα. Παλίμψηστον 14/15 (1995) 77-100].
- Lonie, I. 1981. *The Hippocratic Treatises 'On Generation', 'On the Nature of the Child', 'Diseases IV'*. Βερολίνο: de Gruyter.
- Lyons, J. 1968. *Introduction to Theoretical Linguistics*. Λονδίνο: Cambridge University Press.
- Most, G. 1999. The Poetics of Early Greek Philosophy. Στο: A. A. Long (επιμ.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 332-362.

- Murray, G. 1946. *The Beginnings of Greek Grammar*. Στο: του ίδιου, *Greek Studies*. Οξφόρδη: Oxford University Press, 171-191.
- Ράλλη, Α. 2003. Ο καθορισμός του γραμματικού γένους στα ουσιαστικά της νέας ελληνικής. Στο: Α. Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Α. Ράλλη και Δ. Χειλά-Μαρκοπούλου (επιμ.), *Το γένος*. Αθήνα: Πατάκης, 57-99.
- Robins, R. H. 1979. *A Short History of Linguistics*. 2η έκδ. Λονδίνο: Longman.
- Sedley, D. 2003. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. 1991. *Η αρχαία Σοφιστική: Τα σωζόμενα αποσπάσματα*. Αθήνα: Γνώση.
- Staden, H. von. 1989. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, R. H. 1998. The Sophists in Athens. Στο: D. Boedeker και K. Raaflaub (επιμ.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 203-222.
- Wallace, R. H. 2005. Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates. Στο: L. J. Samons II (επιμ.), *The Cambridge Companion to Athens in the Age of Pericles*. Cambridge: Cambridge University Press (υπό έκδοση).

Grammar and Gender: Early Sources

CHLOE BALLA

Aristophanes *Clouds* 659f. provides us with our earliest extant evidence concerning an interest in the relation between grammatical and biological or social gender. There is no doubt that the Sophists' teaching about correct use of speech or *orthoepia* forms the background of Aristophanes' discussion. A few testimonies from Protagoras have led some scholars to suggest that the interest in the relation between grammatical and biological or social gender comes from a Sophistic source. In this paper I argue that such a relation (a) does not square with our evidence on Protagoras, who hardly had in mind any distinction between grammar and semantics; and (b) is further undermined by modern research on gender which shows that the distinction between male and female itself is a historical phenomenon.

Σπάρτη και Αλέξανδρος*

ΗΛΙΑΣ ΚΟΥΛΑΚΙΩΤΗΣ

Η Σπάρτη και ο Μέγας Αλέξανδρος αποτελούν δύο μύθους της Αρχαιότητας που συνήθως δεν συναντάει ο ένας τον άλλον¹. Ο ένας συλλογικός, ο άλλος προσωπικός, δείχνουν να διαγράφουν την πορεία τους μάλλον παράλληλα· ωστόσο σε μερικά σημεία τέμνονται. Θα προσπαθήσουμε εδώ να δώσουμε στοιχεία αυτής της συνάντησης και να τα εντάξουμε στο πολιτικό και πολιτισμικό τους περιβάλλον: θα παρουσιάσουμε στην αρχή το ιστορικό πλαίσιο, και στη συνέχεια θα εξετάσουμε ορισμένες μαρτυρίες που αφορούν την επαφή των δύο στο χώρο της ιστορίας και της μυθολογίας. Τέλος, θα επιχειρήσουμε να διακρίνουμε κάποια ιδεολογικά και ρητορικά χαρακτηριστικά της πρόσληψης της ιστορίας τους στην Αρχαιότητα.

I

Το 346 π.Χ. η συμμετοχή των Σπαρτιατών στο λεγόμενο τρίτο Ιερό πόλεμο άνοιξε το δρόμο για την οριστική επικράτηση του βασιλιά της Μακεδονίας, Φίλιππου Β', στην κεντρική και νότια Ελλάδα και επισφράγισε τη συρρίκνωση της επικρατείας τους.

* Μια πρώτη μορφή της εργασίας αυτής παρουσιάστηκε στο Διεθνές Συνέδριο *The Contribution of Ancient Sparta to the Political Thought and Practice*, που έγινε στη Σπάρτη τον Αύγουστο του 2002. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον κ. Ν. Μπιργάλια και ιδιαίτερα τον κ. Κ. Μπουραζέλη για τη συμβολή τους στην αριότερη παρουσίαση του κειμένου μου.

1. Για τη Σπάρτη βλ. Ollier 1933 και Ollier 1943. Βλ. επίσης Rawson 1969. Tigerstedt 1965. Tigerstedt 1974. Christ 1986. Christien 1992. Birgalias 1999. Rebenich 2002. Για τον Αλέξανδρο βλ. Koulakiotis 2001, 3-10, όπου και παρουσιάζεται η μέχρι τότε βιβλιογραφία. Βλ. επίσης Mossé 2002. Spencer 2002. Cartledge 2005. Για τη σχέση Σπάρτης και Αλέξανδρου βλ. την πολύ καλή παρουσίαση του θέματος από τον Noethlichs 1988. Για μια κριτική επισκόπηση της πρόσφατης βιβλιογραφίας για την ελληνιστική και ρωμαϊκή Σπάρτη: Gengler και Marchetti 2002.

Παράλληλα, η βοήθεια των Σπαρτιατών προς τους Φωκείς φαίνεται πως τους στοίχισε την έδρα τους στο Αμφικτυονικό συνέδριο². Παρόλο το βαρύ χτύπημα για το γόητρό της, η Σπάρτη διατήρησε την υψηλοφροσύνη της. Έκλεισε τις πύλες της στον Φίλιππο και αργότερα αρνήθηκε να αναγνωρίσει τη μακεδονική ηγεμονία και να προσχωρήσει στην Κορινθιακή Συμμαχία, ακόμα και μετά την εισβολή του Φίλιππου στη Λακωνία και την παραχώρηση μέρους της μεθορίου της στους Αργείους, στους Μεγαλοπολίτες και τους Μεσσηνίους³. Ο Φίλιππος θα μπορούσε να την είχε καταστρέψει, ακολούθησε όμως την τακτική του Επαμεινώνδα⁴, δεν εισέβαλε στην πόλη της Σπάρτης και προτίμησε να την αφήσει τόσο δυνατή όσο χρειαζόταν για να αποτελεί κίνδυνο για τις υπόλοιπες πελοποννησιακές πόλεις, οι οποίες με τη σειρά τους θα χρειαζόνταν τη βοήθεια του⁵. Έτσι η Σπάρτη μπορούσε να ισχυρίζεται ότι δεν υπέκυψε στις πιέσεις του βασιλιά της Μακεδονίας, ενώ ο τελευταίος μπορούσε να επικαλείται το σπαρτιατικό προηγούμενο, για να καταδεικνύει ότι η ηγεμονία του στην Ελλάδα στηριζόταν στη συναίνεση των Ελλήνων, και ότι όποιος δεν ήθελε να την αποδεχτεί ήταν ελεύθερος να το κάνει⁶.

Η σχέση μεταξύ Σπαρτιατών και Μακεδόνων την εποχή αυτή δεν θα μπορούσε παρά να γίνει αντικείμενο πραγματεύσης στα γνωστά λακωνικά αποφθέγματα, τα οποία θέλουν να τονίσουν την απροθυμία των Σπαρτιατών να δεχτούν την κυριαρχία του Φίλιππου και των διαδόχων του⁷. Τα αποφθέγματα αυτά έχουν συχνά ανεκδοτολογικό χαρακτήρα· θα πρέπει να κυκλοφορούσαν ήδη πριν από τα μέσα του 3ου αι. π.Χ. και, στο μέτρο που δεν αποτελούν όλα εκφάνσεις του γνωστού 'λακωνίζειν', είναι δύσκολο να εξακριβωθεί η πατρότητα τους⁸. Ίσως όφειλαν τη διάδοσή τους στους Κυνικούς, οι οποίοι θεωρούσαν πως η Σπάρτη και ο σπαρτιατικός μύθος ανταποκρινόταν στις αντιλήψεις τους για την ιδεώδη ζωή, όπως αυτή εκφραζόταν

2. Για τη Σπάρτη και τη θέση της στην Αμφικτυονία: Πανσ., Χ.8.2. Πρβλ. όμως Cartledge 2002, 13 σημ. 29. Βλ. επίσης Momigliano 1992, 109-13. Mari 2002, 83-158.

3. Bosworth 1980, 50.

4. Cartledge 2002, 4. Για την πολιτική του Φίλιππου βλ. τελευταία Brosius 2003.

5. David 1981, 108-9. Ο θάνατος του Αρχίδαμου Γ' στην Ιταλία το 338 π.Χ. θα πρέπει να λειτούργησε επίσης ως ανασταλτικός παράγοντας για οποιαδήποτε προσπάθεια αντίστασης εκ μέρους της Σπάρτης: Bosworth 1980, 51.

6. Cartledge 2002, 15-8. Για τους Λακεδαιμονίους ως *πάσης τῆς Ἑλλάδος προστάται* βλ. Ξεν., *Ελλην.*, III.1.3. Βλ. και Tigerstedt 1965, 79 σημ. 606. Για την οργάνωση της Πελοποννησιακής Συμμαχίας: Baltrusch 2003, 107-10. Βλ. επίσης Birgalias 2003. Lévy 2003, 217-36. Thommen 2003, 51-8.

7. Πλουτ., *Αποφ. Λακ.*, 219E (Δαμίνδας). Πρβλ. *Αποφ. Λακ.*, 219B (Αστυκρατίδας). Val. Max. VI.4 ext. 4.

8. Για τον Tigerstedt (1974, 16-7 και 40-1) εμπνευστές τους θα μπορούσαν να ήταν οποιοιδήποτε εκπρόσωποι των φιλοσοφικών σχολών της ύστερης κλασικής και πρώιμης ελληνιστικής περιόδου. Κοινό τους χαρακτηριστικό ήταν ότι ενδιαφέρονταν για την ηθικο-παιδαγωγική πλευρά της σπαρτιατικής παράδοσης και λιγότερο για την πολιτική. Η μεγαλύτερη συλλογή λακωνικών αποφθεγμάτων —και η πιο χρηστική— αποδίδεται στον Πλούταρχο (*Αποφθέγματα Λακωνικά*). Η συλλογή αυτή διαιρείται σε τρία μέρη (*Αποφθέγματα Λακωνικά*, *Λακεδαιμονίων Επιτηδεύματα* και *Λακωνικών Αποφθεγμάτων*). Στην παρούσα μελέτη χρησιμοποιούνται κυρίως τα δύο πρώτα μέρη. Βλ. επίσης David 1981, 111. Rawson 1968, 81-93. Birgalias 1999, 165-85. Ducat 2002. Hodkinson 2004, 69-77.

μέσα από την απλότητα, την αυστηρότητα των ηθών και την κοινοκτημοσύνη. Υπήρχαν βέβαια και άλλα χαρακτηριστικά, όπως η σταθερότητα του πολιτεύματος, τα οποία δεν ενδιέφεραν τόσο τους Κυνικούς. Γι' αυτούς, η σθεναρή αντίσταση της πόλης απέναντι στους Μακεδόνες, παρόλη την αποτυχία της, αποτελούσε αντικείμενο θαυμασμού. 'Λαϊκοί' φιλόσοφοι όπως ο Αντισθένης, ο Διογένης, ο Κυνικός, ο Βίων, ο Βορουσθενίτης, ή ο Τέλης από τα Μέγαρα, εξέφραζαν τον θαυμασμό τους για την *απάθεια* της πόλης, την υπερηφάνεια, την αδιαφορία της προς τον κίνδυνο, όσο και αν ο πατριωτισμός και ο 'μιλιταρισμός' της τους ήταν ξένοι. Όσο δε για το κυριότερο μέσο έκφρασής τους, τον προφορικό λόγο, αυτός άρμοζε σίγουρα στην έμπνευση και τη διάδοση ενός 'λακωνικού' τρόπου αντίληψης των πραγμάτων.

Ένα από τα γνωστότερα λακωνικά αποφθέγματα, δηλ. το ότι οι Σπαρτιάτες, πιστοί στο πνεύμα του Λυκούργου, δεν ήταν συνηθισμένοι να παίρνουν διαταγές, έχει συνδεθεί εκτός από τον Φίλιππο (Πλούτ., *Αποφ. Λακ.*, 235B) και με τον Αλέξανδρο (Πλούτ., *Αποφ. Λακ.*, 240A-B και Αρριαν., *Ανάβ.*, I.1.2)⁹. Αυτό, αν και μάλλον αποτελεί ένα εύστοχο εύρημα, μαρτυρεί ωστόσο μια συνέχεια της σπαρτιατικής πολιτικής έναντι των Μακεδόνων αλλά και των Περσών, τουλάχιστον μέχρι τα πρώτα χρόνια της βασιλείας του Αλέξανδρου. Πάντως, πέρα από το ιδεολογικό υπόβαθρο που κρύβεται πίσω από αυτήν τη συμπεριφορά, υπήρχε και μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα: Η συμμετοχή σε μια συμμαχία με τη Μακεδονία θα σήμαινε αναγνώριση της Μεσσήνης, πράγμα που ήθελε με κάθε τρόπο να αποφύγει η σπαρτιατική πολιτική¹⁰.

Η πολιτική αυτή, που σε μεγάλο βαθμό είχε σφραγιστεί από τις επιλογές του Αγησίλαου, α) συνέχιζε την αντιπαλότητα με τη Μεγαλόπολη και τη Μεσσήνη, β) προέβαλε αντίσταση στην εκάστοτε ισχυρότερη δύναμη στην κυρίως Ελλάδα και στην Πελοπόννησο ειδικότερα, και —για να πετύχει στους δύο παραπάνω στόχους— γ) έδινε έμφαση στη στρατιωτική ισχύ, κυρίως μέσω μισθοφόρων. Η διπλωματική απομόνωση της Σπάρτης, η οποία προτιμήθηκε από την απεμπόληση των συμφερόντων της που θα σήμαινε η αναγνώριση της Μεσσήνης, μάλλον έδειχνε πως η προσπάθεια για την ανασυγκρότηση της Πελοποννησιακής Συμμαχίας είχε αναβληθεί, όχι όμως εγκαταλειφθεί¹¹. Επειδή λοιπόν μετά την αποτυχία της Κάτω Ιταλίας και τον θάνατο του Αρχίδαμου Γ' η Σπάρτη ήταν αποδυναμωμένη, θεώρησε καλό να μην συμμετάσχει στη Χαιρώνεια, αλλά να αναδιοργανώσει τις δυνάμεις της και να περιμένει μια καταλληλότερη ευκαιρία για δράση¹².

Για τον Αλέξανδρο η Σπάρτη παρέμεινε έως την ήττα του Άγη Γ' στη Μεγαλόπολη το 330 π.Χ. μια εχθρική πόλη (Αρριαν., *Ανάβ.*, II.15.5). Όσον αφορά τις σχέσεις 'διεθνούς δικαίου' της Σπάρτης με τα υπόλοιπα ελληνικά κράτη, και βέβαια με την

9. Για το ρόλο του Λυκούργου στην ιστορία της πόλης: Paradiso 2002. Βλ. επίσης Cartledge 2004, 321-50.

10. Πρβλ. Bosworth 1980, 50. Noethlichs 1988, 397. Cataldi 1996. Από το 392 π.Χ. και μετά υπήρχε σύμπλευση των σπαρτιατικών συμφερόντων με εκείνα του Μεγάλου Βασιλέως: Cartledge 2002, 20.

11. Cartledge 2002, 8. Βλ. επίσης Κολιόπουλος 2001, 292. Cartledge 1987. Roebuck 1948, 84-6.

12. Πρβλ. Πολύβ., XVIII.14.6-8.

Περσία, αυτές φαίνεται να ορίζονταν ακόμα από την Ανταλκίδειο ειρήνη, αφού η Σπάρτη, λόγω του προβλήματος της Μεσσήνης, δεν συμμετείχε στις διαπραγματεύσεις, και δεν δεσμευόταν από την Κορινθιακή συμμαχία¹³.

II

Τα στοιχεία που διαθέτουμε για τις επαφές μεταξύ Αλέξανδρου και Σπάρτης δεν είναι πολυάριθμα· ας τα δούμε χρονολογικά:

1. Στην επιγραφή που συνόδευσε τις τριακόσιες πανοπλίες που αφιερώθηκαν στην Αθήνα μετά τη μάχη στον Γρανικό το 334 π.Χ., αναφέρεται ρητά η απουσία των Λακεδαιμονίων. Παρ' όλα αυτά, όπως έχει ήδη παρατηρήσει ο Wolfgang Will, δε μπορεί κανείς να μην φέρει στο μυαλό του τους τριακόσιους του Λεωνίδα, έτσι ώστε αυτή η χειρονομία του Αλέξανδρου να μην είναι μόνο έργο επανόρθωσης της περσικής ύβρεως απέναντι στην Αθήνα αλλά ίσως και θλιβερή υπενθύμιση απέναντι στη Σπάρτη για τη χαμένη της ευκαιρία να ξεπεράσει την ταπεινωτική φιλοπερσική πολιτική που ακολούθησε τις τελευταίες δεκαετίες και να επανασυνδεθεί με το ένδοξο παρελθόν της¹⁴.

2. Σύμφωνα με τον Αρριανό, σε ένα γράμμα του προς τον Πέρση βασιλιά, ο Αλέξανδρος κατηγορήσε τον Δαρείο πως επιχείρησε να δωροδοκήσει τις ελληνικές πόλεις, από τις οποίες μόνο η Σπάρτη δέχτηκε να πάρει χρήματα. Αυτό μάλλον δεν ευσταθεί, αφού όπως φαίνεται οι Λακεδαιμόνιοι δεν ήταν οι μόνοι που δέχτηκαν περσικά χρήματα¹⁵. Το χρονικό πλαίσιο θα πρέπει να προσδιορίζεται μετά τη μάχη στην Ισσό το 333 π.Χ., όταν ο Αλέξανδρος με ενισχυμένη αυτοπεποίθηση μπορούσε να απευθύνει μια τέτοια επιστολή στον αντίπαλο του. Ήδη από το 335 π.Χ. η Σπάρτη φαίνεται να είχε επαφές με τον Μέμνονα από τη Ρόδο, τον αρχηγό του περσικού στόλου. Αργότερα, το 333 π.Χ., οι Σπαρτιάτες έστειλαν τον Ευθυκλή στα Σούσα (βλ. παρακάτω), ενώ λίγο αργότερα, ίσως το 332 π.Χ., ο Αγης συναντιέται στη Σίφνο με αυτούς που διαδέχτηκαν τον Μέμνονα, ο οποίος στο μεταξύ είχε πεθάνει. Σκοπός όλων αυτών των επαφών ήταν η προώθηση του βασικού στρατηγικού στόχου των Περσών, δηλαδή της μεταφοράς του πολέμου στη Μακεδονία και τη νότια Ελλάδα, τον εξαναγκασμό της διακοπής της εκστρατείας και επομένως της επιστροφής του Αλέξανδρου (πρβ. Αρριαν., *Ανάβ.*, II.1.1). Μέσο για την επίτευξη αυτού του στόχου ήταν προφανώς ο έλεγχος του Αιγαίου και η προσπάθεια για να αποκοπεί η επικοινωνία του Αλέξανδρου με την κυρίως Ελλάδα. Μέρος του ίδιου σχεδίου φαίνεται πως ήταν και ο έλεγχος της Κρήτης, όπου θα μπορούσαν να στρατολογηθούν και οι

13. Bengtson 1975, 242, 285, 292. Βλ. και Bosworth 1980, 50-2.

14. Αρριαν., *Ανάβ.*, I.16.7. Στον Πλούταρχο (*Αλέξ.*, 16, 17) γίνεται λόγος για τριακόσιες *ασπίδες* και η επιγραφή συνοδεύει το σύνολο των λαφύρων. Για την αναλογία βλ. Will 1983, 56.

15. Αρριαν., *Ανάβ.*, II.14.6. Πρβλ., Πλούτ., *Περί της Αλεξ. Τύχης*, 327D. Βλ. επίσης Noethlichs 1987. Για την αποστολή περσικών χρημάτων στην Αθήνα βλ. Bosworth 1980, 332.

απαραίτητοι για τις επιχειρήσεις αυτές μισθοφόροι, παράλληλα με αυτούς που βρισκόταν στο Ταίναρο (βλ. παρακάτω). Παρόλες τις επιτυχίες του Άγη, η προσχώρηση ενός μεγάλου μέρους του περσικού στόλου (κυρίως των Φοινίκων και των Κυπρίων) στο πλευρό του Αλέξανδρου, έκανε δύσκολο το έργο του Σπαρτιάτη βασιλιά. Γι' αυτό και ο Άγης επέστρεψε στην Πελοπόννησο για να συνεχίσει εκεί τον αγώνα του. Για την επίτευξη των στόχων αυτών, λοιπόν, φαίνεται πως ο Άγης δέχτηκε ικανά ποσά από τον Δαρείο, πράγμα που ήθελε να στηλιτεύσει ο Αλέξανδρος, τονίζοντας έτσι τον πανελλήνιο χαρακτήρα της εκστρατείας του.

3. Στην πρώτη παραμονή του Αλέξανδρου στην Τύρο, το καλοκαίρι του 332 π.Χ., σ' ένα λόγο του ο Αλέξανδρος εκφράζει τους φόβους του για τον ανοιχτό πόλεμο με τους Σπαρτιάτες (Αρριαν., *Ανάβ.*, II.17.2), ενώ όταν ξανάρχεται στην Τύρο την άνοιξη του 331 π.Χ. μετά την επίσκεψή του στην Αίγυπτο, έχει πληροφορίες για τα ραχές στην Πελοπόννησο, γι' αυτό και στέλνει ενισχύσεις εκεί για να βοηθήσουν εκείνους τους Πελοποννήσιους που αποδείχτηκαν πιστοί σύμμαχοί του κατά τον πόλεμο εναντίον των Περσών και δεν ακολούθησαν τους Σπαρτιάτες¹⁶. Ο Κούρτιος στο σημείο αυτό (IV.8.15) δεν αναφέρει στρατιωτικά μέτρα εναντίον της Πελοποννήσου, παρά μόνο σπαρτιατικές και περσικές δυνάμεις που στάθμευαν στην Κρήτη. Ίσως λοιπόν τα μέτρα αυτά σκόπευαν στην ανακατάληψη της Κρήτης από τα μακεδονικά στρατεύματα ή απλώς στην εκδίωξη των εκεί πειρατών¹⁷. Αν τα μέτρα του Αλέξανδρου στόχευαν όντως την Πελοπόννησο, τότε πολύ πιθανόν να αφορούσαν το Ταίναρο, όπου είχαν τη βάση τους μισθοφόροι, οι οποίοι θα ήταν έτοιμοι με κάθε καλοπληρωμένο πρόσταγμα να κινηθούν εναντίον των Μακεδόνων. Το Ταίναρο βέβαια ανήκε στη Σπάρτη, κι επομένως οποιαδήποτε κίνηση αυτών των μισθοφορικών στρατευμάτων θα έπρεπε να εγκριθεί από τους Σπαρτιάτες (πρβ. Διόδ., XIX.60.1).

4. Οι επαφές αυτές μεταξύ Σπάρτης και Περσίας γίνονταν με απεσταλμένους, οι οποίοι δεν κατάφεραν να φτάσουν πάντα στον προορισμό τους χωρίς να γίνουν αντιληπτοί από τον αντίπαλο στρατό και τις υπηρεσίες αναγνωρίσεών του¹⁸. Άλλωστε ο ίδιος ο Πέρσης βασιλιάς, όπως και ο Αλέξανδρος, αποτελούσαν έναν 'κινούμενο στόχο', που για να τον πλησιάσει κανείς έπρεπε πρώτα να τον εντοπίσει. Αναφέρονται δύο φορές αντιπροσωπείες ελληνικών πόλεων προς τον Δαρείο, οι οποίες αιχμαλωτίστηκαν από τον Αλέξανδρο, η μία μετά τη μάχη στην Ισσό και η άλλη μετά τα Γαυγάμηλα. Στην πρώτη συμμετείχε ο Λακεδαιμόνιος Ευθυκλής¹⁹, ο οποίος έτυχε και ιδιαίτερης αντιμετώπισης ως αιχμάλωτος. Δεν συνέβη όμως το ίδιο με τους Λακεδαιμόνιους της δεύτερης πρεσβείας, η οποία θα πρέπει να στάλθηκε προς τον Δαρείο μετά την έναρξη των εχθροπραξιών του Άγη εναντίον των Μακεδόνων στην Πελοπόννησο²⁰.

16. Αρριαν., *Ανάβ.*, III.6.3. Πρβλ. Badian 1994, 271.

17. Noethlichs 1988, 400.

18. Πρβλ. Badian 1994, 285-9.

19. Αρριαν., *Ανάβ.*, II.15.2-5. Πρβλ. Κούρτ., III.13.15. Βλ. επίσης Berve 1926, 2: no 312. Poralla και Bradford 1985, no 312.

20. Αρριαν., *Ανάβ.*, III.24.4. Πρβλ. Κούρτ., VI.5.6-10, Bosworth 1998, 329, σημ. 12.

5. Μετά τη μάχη στα Γαυγάμηλα, μάλλον στο τέλος του 331 π.Χ., ο Αρριανός αναφέρει κάποιον Μένητα, απεσταλμένο του Αλέξανδρου που ξεκινάει με 3.000 τάλαντα από τα Σούσα για να βοηθήσει, τουλάχιστον με ένα μέρος του ποσού, τον Αντίπατρο, τον αντιβασιλέα του Αλέξανδρου στη Μακεδονία, στον πόλεμο εναντίον των Λακεδαιμονίων²¹. Πολύ πιθανόν ο πόλεμος αυτός να μην είναι άλλος από την εξέγερση του Άγη, για την οποία θα μιλήσουμε ευθύς αμέσως.

6. Η εξέγερση του Άγη αποτελεί αναμφισβήτητα τη σπουδαιότερη αντιπαράθεση της Σπάρτης με τη Μακεδονία από την εποχή του Ιερού πολέμου. Υπάρχει μια διπλή δυσκολία για την αξιολόγηση των πηγών μας. Από τη μια είναι η σημασία και η χρονική έκταση που ο κάθε συγγραφέας (αναφερόμαστε εδώ κυρίως στους λεγόμενους 'εκτενείς' ιστορικούς του Αλέξανδρου: Διόδωρο, Κούρτιο, Πλούταρχο, Αρριανό και Ιουστίνο) αποδίδει στο γεγονός, και από την άλλη η χρονική αναντιστοιχία μεταξύ του πραγματικού χρόνου των γεγονότων και της πληροφόρησης που είχε γι' αυτά ο Αλέξανδρος. Έτσι, ανάλογα με τον τρόπο της ιστορικής τους αφήγησης και σύνθεσης του έργου τους δημιουργούνται προωθύτερα και προβλήματα χρονολόγησης που δεν είναι πάντα εύκολο να λυθούν²². Σύμφωνα με την επικρατέστερη άποψη, ήδη από το 333 π.Χ.²³ ο Άγης είχε έρθει σε επαφή με τους Πέρσες για να οργανώσει με τη συμπαράταξη του Μέμνονα την ένοπλη αντίσταση στην Ελλάδα. Ο πόλεμος ξέσπασε μέσα στο 331 π.Χ. και μέχρι το τέλος του ίδιου χρόνου ή το αργότερο μέχρι την άνοιξη του 330 π.Χ. ο Αντίπατρος κατάφερε να νικήσει τους Σπαρτιάτες στη Μεγαλόπολη²⁴.

21. Αρριαν., *Ανάβ.*, III.16.10.

22. Ο Διόδωρος (1ος αι. π.Χ.), ο οποίος γράφει παγκόσμια ιστορία, ακολουθεί στην αφήγησή του ένα γεωγραφικό κριτήριο και παρουσιάζει τα γεγονότα της Ευρώπης και την Ασίας. Αντίθετα ο Κούρτιος (μάλλον δεύτερο μισό του 1ου αι. μ.Χ.) φαίνεται πως χρησιμοποιεί ένα θεματικό: χωρίζει τα δέκα βιβλία της αφήγησής του σε δύο πεντάδες, στην πρώτη πραγματεύεται το θέμα της *fortuna* και στη δεύτερη αυτό του *regnum*. Κατά τον τρόπο αυτό παρουσιάζει την εξέγερση του Άγη μόλις στην αρχή του έκτου βιβλίου και χρονολογεί τα γεγονότα πριν τη μάχη στα Γαυγάμηλα. Ο δε Ιουστίνος (μάλλον 3ος αι. μ.Χ.) γράφει την επιτομή των *Φιλιππικών* του Πομπήιου Τρόγου (1ος αι. π.Χ.) με αρκετές ιστορικές ανακρίβειες. Για τον Πλούταρχο (1ος-2ος αι. μ.Χ.) και τον Αρριανό (2ος αι. μ.Χ.) βλ. παρακάτω. Βλ. Baynham 1998, 35-8. Βλ. επίσης Yardley και Heckel 1997, 183-8. Meister 1989. Montgomery 1993. Auberger 2001.

23. Αρριαν., *Ανάβ.*, II.13.4-6. Φαίνεται πως ο πόλεμος του Άγη Γ' θα πρέπει να συνδεθεί με την αποστολή αρκετών δυνάμεων από τη Μακεδονία στην Ασία το 333 π.Χ., πράγμα που θα είχε οπωσδήποτε επιπτώσεις στην ισχύ του Αντίπατρου: βλ. Bosworth 1975, *contra* Badian 1994, 259-68.

24. Τόσο τα χρονικά όρια, όσο και η διάρκεια του πολέμου παραμένουν ασαφή: για τον Κούρτιο (VI.1.21) διήρκεσε λίγο και τελείωσε πριν τη μάχη στα Γαυγάμηλα, άποψη που υιοθετείται από τον Cawkwell 1969. Σύμφωνα με τον Bosworth (1998, 332-3, σημ. 14), αν αυτό ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, είναι δύσκολο να πιστέψουμε πως ο Αλέξανδρος δεν είχε πληροφορηθεί τα νέα όταν έστειλε τον Μένητα από τα Σούσα τον Δεκέμβριο του 331, παρέχοντάς του μεγάλα κεφάλαια για τον πόλεμο εναντίον της Σπάρτης (βλ. παραπάνω). Ο Διόδωρος όμως, ο οποίος δεν δίνει πληροφορίες για τη διάρκεια, αναφέρει (XVII.62) πως η ήττα των Περσών στα Γαυγάμηλα αποτέλεσε το έναυσμα για τον ξεσηκωμό των Πελοποννησίων. Ο Ιουστίνος πάλι (XII.3.1-2) παρουσιάζει τον Αλέξανδρο να πληροφορείται το θάνατο του Άγη λίγο μετά το θάνατο του Δαρείου, δηλ. τον Ιούλιο του 330 π.Χ., όταν ο βασιλιάς της Μακεδονίας ήταν στα Εκβάτανα. Όσον αφορά την πληροφόρηση του Αλέξανδρου, για τον Badian (1994, 274-5), οι *termini inter quos* είναι μεταξύ Δεκεμβρίου 331 π.Χ. και Ιουνίου 330 π.Χ. Όσον αφορά τον πραγματικό χρόνο των γε-

Ο Αρριανός και ο Πλούταρχος δεν φαίνεται να δίνουν ιδιαίτερη βαρύτητα στο γεγονός, γι' αυτό και το παρουσιάζουν συνοπτικά. Στον Αρριανό ιδιαίτερα ακολουθείται η παρουσίαση από την πλευρά του Αλέξανδρου, όταν δηλαδή εκείνος έλαβε γνώση για τις εξελίξεις²⁵. Οι διαστάσεις που δίνουν ο Διόδωρος (XVII.62-63 και 73), ο Κούρτιος (VI.1) και ο Ιουστίνος (XII.1) στην εξέγερση είναι σαφώς μεγαλύτερες, πράγμα που προδίδει μια κοινή πηγή²⁶. Πιο συγκεκριμένα ο Κούρτιος, που προσδίδει τη μεγαλύτερη προσοχή στο γεγονός²⁷, το πραγματεύεται αμέσως μετά το θάνατο του Δαρείου και παρουσιάζει τον Άγη ως τον αντίποδα του Αλέξανδρου. Ο πρώτος υπερασπίζεται την ελευθερία του, ενώ ο δεύτερος επιδιώκει απλά να ισχυροποιήσει την κυριαρχία του (VI.1.8). Η αναμέτρηση μεταξύ Σπαρτιατών και Μακεδόνων περιγράφεται ως ένας από τους πιο ισχυρούς αγώνες που διατήρησε η μνήμη των ανθρώπων: *non aliquid discrimen vehementius fuisse memoriae proditum est* (VI.1.7). Εδώ βέβαια πρέπει να λάβει κανείς υπόψη του τη ρωμαϊκή εικόνα της Σπάρτης²⁸ και τη συγκλητική ιστοριογραφία, στην οποία το θέμα της *libertas* ή *dominatio* έπαιζε πάντα σημαντικό ρόλο²⁹. Για τον Κούρτιο το επεισόδιο του πολέμου του Άγη αποτελεί την αφορμή για να πραγματευτεί τρία θέματα, τα οποία στο δεύτερο μέρος του έργου του φωτίζουν *ex negativo* τον κεντρικό ήρωά του: α) Η *magnitudo animi* του Άγη παραμένει λόγω του ηρωικού του θανάτου αήττητη, παρόλη την τελική του πτώση

γονότων, αυτός κυμαίνεται από το τέλος της εκστρατευτικής περιόδου του 331 έως λίγο μετά την αρχή εκείνης του 330. Ο Αλέξανδρος θα πρέπει να έφτασε στην Περσέπολη τον Ιανουάριο του 330 και μετά από τετράμηνη παραμονή εκεί (Πλουτ., Αλέξ., 37.6) κατευθύνθηκε προς τα Εκβάτανα, καταδιώκοντας τον Δαρείο. Η καταστροφή του παλατιού των Αχαμενιδών έγινε μάλλον προς το τέλος της παραμονής του Αλέξανδρου στην Περσέπολη. Ο Αλέξανδρος, ενώ στην αρχή ίσως το χρησιμοποίησε ως σύμβολο της συνέχειας της αυτοκρατορίας για μια ομαλή *translatio imperii*, στη συνέχεια άλλαξε γνώμη. Αφού μετέφερε όλους τους θησαυρούς του παλατιού στα Σούσα, το πυρπόλησε. Ο λόγος ήταν μάλλον οι πληροφορίες για την επανάσταση στην Πελοπόννησο και η πυρπόλησή του αποτελούσε ίσως ένα 'επικοινωνιακό' τέχνασμα για να υπογραμμισθεί ο πανελλήνιος χαρακτήρας της εκστρατείας. Βλ. Hammond 1992. Βλ. επίσης Sancisi-Weerdenburg 1993.

25. Αρριαν., *Ανάβ.*, II.13.4-6, III.6.3, III.16.10. Ο Bosworth (1980, 223), θεωρεί πως η παράλειψη αυτή του Αρριανού θα πρέπει να οφείλεται στις πηγές του και στη συγκεκριμένη περίπτωση στον Καλλιθένη. Το δημοσιευμένο έργο του τελευταίου θα έπρεπε να φτάνει ως τα γεγονότα του 330, όταν προφανώς τα νέα για την έκβαση του αγώνα στην Πελοπόννησο δεν είχαν ακόμα φτάσει στην αυλή του Αλέξανδρου.

26. Οι συγγραφείς αυτοί είναι γνωστοί και ως η *vulgata* του Αλέξανδρου, οι οποίοι αν και σε γενικές γραμμές εκθειάζουν τον Μακεδόνα βασιλιά, σε αρκετά σημεία που αφορούν τον «εκφυλισμό» του χαρακτήρα του κρατάνε μια πιο κριτική στάση από εκείνη του Αρριανού αλλά και του Πλούταρχου. Είναι χαρακτηριστικό πως αυτή η διπλή ερμηνεία της εξέγερσης του Άγη δεν παρατηρείται μόνο στις αρχαίες πηγές, αλλά περνάει και στη νεότερη βιβλιογραφία. Δυστυχώς δεν υπάρχει εδώ χώρος για να αναφερθούμε εκτενέστερα στο θέμα αυτό, βλ. όμως Heuss 1954. Βλ. επίσης Rawson 1969, 327-9. Vidal-Naquet 1984. Noethlichs 1988, 392-6. Για τους Λακεδαιμονίους και τους Μακεδόνες γενικότερα Christien 1992. Βλ. επίσης Ξυδόπουλος 1998.

27. Δυστυχώς το κείμενο του Κούρτιου στο σημείο αυτό (τέλος πέμπτου και αρχές έκτου βιβλίου) παρουσιάζει κενά, ωστόσο μπορούμε να καταλάβουμε πως η έκταση που ο συγγραφέας αφιέρωσε στο θέμα ήταν μεγαλύτερη από εκείνη των υπόλοιπων ιστορικών. Βλ. Atkinson 1994, 164-8.

28. Spawforth 2002, 190-211.

29. Noethlichs 1988, 393.

(VI.1.3· πρβ. Διόδ., XVII.63)³⁰. Στο σημείο αυτό ο Ιουστίνος/Πομπήιος Τρόγος (XII.1.10-11) παρουσιάζει τη *virtus* του Άγη ως δεδομένη και συγκρίσιμη με εκείνη του Αλέξανδρου: Ο Σπαρτιάτης κατακτά τη *gloria*, υπολείπεται όμως καθώς φαίνεται έναντι του Μακεδόνα όσον αφορά τη *felicitas*. β) Η στρατιωτική επιτυχία του Αντίπατρου στη Μεγαλόπολη αποτέλεσε το έναυσμα για την *invidia* του Αλέξανδρου, και επομένως κάθε αυτοκράτορα απέναντι στους *principes* του. Αυτή η ζηλοφθονία με τη σειρά της θα οδηγούσε αργότερα στις φήμες για τη δολοφονία του βασιλιά από τον αντιβασιλέα (X.10.14-19). Και γ) όσο ο Άγης και ο Δαρείος ζούσαν, και επομένως υπήρχε μια εξωτερική απειλή (πρβ. το ρωμαϊκό *metus hostilis*), αποτελούσαν έναν σταθεροποιητικό παράγοντα για τον Αλέξανδρο, ενώ μόλις ο παράγοντας αυτός εξέλειψε άρχισε ο εκφυλισμός του Αλέξανδρου (VI.1.8)³¹.

Αν στον Κούρτιο έχουμε ένα είδος σύγκρισης του Άγη με τον Αλέξανδρο, με τον Πλούταρχο κάνουμε ένα βήμα παραπέρα. Η σύγκριση, αγαπητό θέμα του Πλούταρχου που διέπει όλο του το έργο, μεταφέρεται από τον Άγη στον παππού του, τον Αγησίλαο. Στη βιογραφία που αφιέρωσε ο Χαιρωνέας στον Αγησίλαο³², υποστηρίζει την παράδοση θέση πως η κατάκτηση της Ασίας οφείλεται στις αρετές ενός Σπαρτιάτη βασιλιά-στρατηγού. Αν το 395 π.Χ. ο Αγησίλαος, ο οποίος παρουσιάζεται ως *παράδειγμα πειθαρχίας και δικαιοσύνης* αποδεικνυόταν ανυπάκουος προς την πατρίδα του, τότε ο Αλέξανδρος μπορεί και να μην ανέβαινε ποτέ στο θρόνο του Δαρείου³³.

Τέτοιου είδους υποθετικά σενάρια φαίνεται πως ήταν προσφιλή κυρίως στους συγγραφείς της αυτοκρατορικής εποχής (μιλάμε για τους δύο πρώτους αι. μ.Χ.): Αποτελούσαν άλλωστε μέρος της εντατικής ενασχόλησης της εποχής με την ιστορία, που πολλές φορές οδηγούσε στην επανερμηνεία της. Ένα άλλο αγαπητό πεδίο σύγκρισης ήταν ο Αλέξανδρος και η Ρώμη: δηλαδή τι θα γινόταν αν ο Αλέξανδρος δεν πέθαινε τόσο νέος και στρεφόταν προς τη Δύση³⁴.

30. Πρβλ. Loraux 1977.

31. Ceausescu 1974. Βλ. και Spencer 2002, 193-5. Για την *invidia* στο έργο του Κούρτιου βλ. Μπουραξέλης 1988, 256-7. Για τον *metus hostilis* ως παράγοντα εσωτερικής συνοχής με ιδιαίτερη ηθική διάσταση βλ. ενδεικτικά Κουτρομπάς 1988.

32. Πλούτ., Αγησ., 15: *Ἀγησίλαφ μέντι οὐδὲν κρείσσον ἢ μείζον ἔστι τῆς ἀναχωρήσεως ἐκείνης διαπεπραγμένον, οὐδὲ γέγονε παράδειγμα πειθαρχίας καὶ δικαιοσύνης ἕτερον κάλλιον. ὅπου γὰρ Ἀννίβας ἤδη κακῶς πράττων καὶ περρωθούμενος ἐκ τῆς Ἰταλίας μάλα μόλις ὑπήκουσε τοῖς ἐπὶ τὸν οἶκοι πόλεμον καλοῦσαν, Ἀλέξανδρος δὲ καὶ προσεπέσκαψε πυθόμενος τὴν πρὸς Ἄγην Ἀντίπατρου μάχην, εἰπών· «Ἔοικεν, ὦ ἄνδρες, ὅτε Δαρεῖον ἡμεῖς ἐνικάμεν ἐνταῦθα, ἐκεῖ τις ἐν Ἀρχαδία γεγονέναι μνομαχία· πῶς οὐκ ἦν ἄξιον τὴν Σπάρτην μακαρίσαι τῆς Ἀγησίλαου τιμῆς πρὸς ταύτην καὶ πρὸς τοὺς νόμους τῆς εὐλαβείας; Σὺμφωνα με τον Cartledge 2002, 18, κάτω από άλλες συνθήκες η Σπάρτη θα ήταν ο ιδανικός σύμμαχος του Φίλιππου εναντίον των Περσών. Οι Σπαρτιάτες, από τον Κλέαρχο έως τον Αγησίλαο, ἤξεραν καλά τι σημαίνει αντιπερσική εσωστρατεία και θα φαινόταν εντελώς φυσική η θέλησή τους για εκδίκηση των περσικών κακών.*

33. Ακόμα και ο Πανσανίας (IV.17.5), κάθε άλλο παρά φιλαλέξανδρος, φαίνεται να δέχεται μια τέτοια ερμηνεία. Ευαίσθητος σε κάθε θέμα που αφορά την ελληνική ταυτότητα, θεωρεί τον περσικό χρυσό και την δωροδοκία των ελληνικών πόλεων που προκάλεσαν τον λεγόμενο Κορινθιακό πόλεμο ως την κύρια αιτία της αναβολής της κατάκτησης της Περσίας. Βλ. Habicht 1985, 95-116. Βλ. επίσης Ameling 1994.

34. Πρβλ. Τίτ. Λιβ., IX.15.5-18.19. Για τον Αλέξανδρο και τη Ρώμη βλ. Ceausescu 1974. Βλ. επίσης

Για να ξαναγυρίσουμε όμως στη Σπάρτη, στο χωρίο του Πλούταρχου που αναφέρουμε, το σημείο παραλληλισμού μεταξύ των δύο βασιλέων, Αγησίλαου και Αλέξανδρου, είναι η (αν-)υπακοή τους προς την πατρίδα και τις ανάγκες της³⁵. Ενώ δηλαδή ο πειθήνιος Αγησίλαος, αν και βρισκόταν να νικάει τους Πέρσες στη δυτική Μ. Ασία, επέστρεψε στη Σπάρτη για να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο που είχε παρουσιαστεί με τον Κορινθιακό πόλεμο στην πατρίδα του και άφησε ουσιαστικά τις νίκες του χωρίς αντίκρισμα, αντίθετα, ο Αλέξανδρος, εμμένοντας στην επίτευξη των προσωπικών του στόχων δεν επέστρεψε από την Ασία, όταν άκουσε για την εξέγερση του Άγη και των συμμάχων του στην Πελοπόννησο. Μπορεί η πραγματικότητα να ήταν διαφορετική και η Μακεδονία να μην χρειαζόταν απόλυτα τον Αλέξανδρο στον ελληνικό χώρο, αυτό όμως δεν εμπόδισε τον Πλούταρχο να θεωρήσει στο σημείο αυτό τον Αλέξανδρο υποδεέστερο του Αγησίλαου και για έναν ακόμη λόγο, που έχει να κάνει μ' ένα σχόλιο του Μακεδόνα για τις εξελίξεις στην Πελοπόννησο: Η σκωπτική αντίδραση του Αλέξανδρου ήταν «όταν εμείς εδώ νικούσαμε τον Δαρείο, φαίνεται πως στην Αρκαδία ελάμβανε χώρα μια ποντικομαχία».

Η σχέση του Αλέξανδρου με τον κόσμο του Ομήρου είναι γνωστή, και η επική συνδήλωση δεν μπορεί παρά να λειτουργούσε για τον αναγνώστη του έργου του Πλούταρχου, αφού πριν φτάσει στο σημείο αυτό ο συγγραφέας έχει φροντίσει να τονίσει τον πανελλήνιο χαρακτήρα του επιχειρήματος του Αγησίλαου, ο οποίος παρουσιάζεται να θυσιάζει στην Αυλίδα και να μιμείται τους ήρωες του Τρωικού πολέμου (Πλούτ., *Αγησ.*, 6.10)³⁶. Το ίδιο άλλωστε κάνει και ο Αλέξανδρος, έτσι ώστε να μπορούμε να πούμε πως εάν ο Μακεδόνας διεκδικούσε για τον εαυτό του τον επικόμανδύα ενός Αχιλλέα, οι παρωδούμενοι αντίπαλοί του να φαντάζονται σαν ήρωες της *Βατραχομυομαχίας*. Μόνο που δεν μπορεί να είναι κανείς σίγουρος, αν αυτή η «ποντικομαχία» αναφέρεται μόνο στους Σπαρτιάτες ή μήπως θέλει επίσης και εμμέσως να υποβιβάσει τον Αντίπατρο (πρβ. Κούρτ. VI.1.17-18).

Η φράση αυτή αναφέρεται μόνο στον Πλούταρχο και κανείς δε μπορεί να γνωρίζει από ποια πηγή την άντλησε και σε ποιο χρονικό πλαίσιο θα πρέπει να ενταχθεί³⁷. Το σίγουρο είναι πως ειπώθηκε *ex eventu* (*πυθόμενος ... γεγονέναι μυομαχία*), και πως μάλλον αποτελεί μια έκφραση ανακούφισης, έναν υποβιβασμό της σημασίας της σύρραξης, για να δικαιολογήσει ακριβώς την απουσία του Αλέξανδρου. Είναι ακόμα πιθανό να προέρχεται από κάποια συλλογή αποφθεγμάτων του Αλέ-

Spencer 2002.

35. Ας σημειωθεί εδώ ότι η πειθαρχία του Αγησίλαου αντιτίθεται στην πραγματικότητα στην ανυπακοή του Κλέαρχου· αυτή θα αποτελούσε ίσως καλύτερο επιχείρημα για να υποστηρίξει ο Πλούταρχος την άποψή του. Ακόμα, ο βασιλιάς της Σπάρτης Αρχίδαμος, ο γιος του Αγησίλαου, υπήρξε ένας από τους αποδέκτες της πρόσκλησης του Ισοκράτη για να ηγηθεί πανελληνίας εκστρατείας εναντίον των Περσών. Βλ. Cartledge 2002, 9.

36. Για το θέμα του Πανελληνισμού στον *Αγησίλαο* του Πλούταρχου βλ. Shipley 1997, 41-6.

37. Shipley 1997, 207. Για την ιστορική μέθοδο του Πλούταρχου γενικότερα βλ. Nikolaidis 1997. Νικολαΐδης 1999. Pelling 2002.

ξανδρου που κυκλοφορούσε στην αρχαιότητα, όπως αυτή που σήμερα είναι γνωστή ως *Gnomologium Vaticanum*. Αν είναι έτσι, ο Αλέξανδρος, ή αυτός που την εφεύρε στο όνομά του, φαίνεται να πληρώνει με το ίδιο νόμισμα την ειρωνεία των Σπαρτιατών απέναντί του, όταν οι τελευταίοι επικαλούμενοι ακριβώς ένα ένδοξο παρελθόν αρνιόνταν τη συμμετοχή τους στην ασιατική εκστρατεία³⁸.

Ο αντίκτυπος της σπαρτιατικής καταστροφής, όπως μπορεί να φανταστεί κανείς, ήταν μεγάλος. Αρκεί να ρίξουμε μια ματιά στα σχόλια των σύγχρονων της εποχής ρητόρων της Αθήνας³⁹. Εδώ δεν μπορεί να περιμένει κανείς αντικειμενικότητα, αφού οι Αθηναίοι δεν φαίνεται να συγχώρησαν τη Σπάρτη για την απουσία της στη Χαιρώνεια. Στον Αισχίνη π.χ. (*Κατά Κτησ.*, 132-133) για μια ακόμα φορά οι Σπαρτιάτες παρουσιάζονται να υφίστανται την τιμωρία για την *ύβριν* που διέπραξαν στον Ιερό πόλεμο, ενώ ο ρόλος του εργαλείου του θεού για την αποκατάσταση της *δίκης* αναλογεί στο Μακεδόνα βασιλιά. Η θλιβερή εικόνα των Σπαρτιατών που ετοιμάζονται να στείλουν αντιπροσωπεία στον Αλέξανδρο για να διαπραγματευτούν την τύχη τους και υποχρεώνονται να στείλουν ομήρους στον Αντίπατρο, περιγράφεται από τον Αισχίνη. Ο ρήτορας αυτός, όπως άλλωστε και οι άλλοι μεγάλοι ρήτορες της κλασικής Αθήνας, αποτέλεσε αντικείμενο μίμησης. Μεταγενέστεροι θεωρητικοί της ρητορικής, όπως ο Αψίνης (3ος αι. μ.Χ.), αναφέρονται στα κλασικά τους πρότυπα και χρησιμοποιούν τη σκηνή της σπαρτιατικής αντιπροσωπείας ως θέμα άσκησης για τη «μεταβολή της τύχης»⁴⁰.

7. Ίσως ένα από τα μέλη εκείνης της αντιπροσωπείας είναι αυτός που αναφέρει ο Πλούταρχος (*Αλέξ.*, 40.4). Εκεί παρουσιάζεται ένας ανώνυμος Λάκων πρεσβευτής, ο οποίος μετά την καταστροφή της Περσέπολης το 330 π.Χ. συγχαίρει τον Αλέξανδρο γιατί κατά τη διάρκεια ενός κυνηγιού σκότωσε ένα λιοντάρι. Η σύνδεση του κυνηγιού του λιονταριού με τη βασιλική ιδεολογία είναι βέβαια προφανής: *ἐπέτεινεν οὖν ἔτι μᾶλλον αὐτὸς ἑαυτόν, ἐν ταῖς στρατείαις καὶ τοῖς κυνηγεσίοις κακοπαθῶν καὶ παραβαλλόμενος, ὥστε καὶ Λάκωνα πρεσβευτήν, παραγενόμενον αὐτῷ λέοντα καταβάλλοντι μέγαν, εἰπεῖν· καλῶς γ' Ἀλέξανδρε πρὸς τὸν λέοντα ἡγώνισαι περὶ τᾶς βασιλείας*. Αν πρόκειται για πραγματικό γεγονός, η αποστολή ενός πρεσβευτή από τη Σπάρτη με τέτοια κολακευτική συμπεριφορά απέναντι στο Μακεδόνα βασιλιά, όπως είδαμε παραπάνω, δεν αποκλείεται για την περίοδο μετά το 330 π.Χ.

38. Για το *Gnomologium Vaticanum* βλ. Sternbach 1963, και γενικότερα για τα γνομολόγια την εισαγωγή του O. Luschnat στο ίδιο έργο. Για τη δικαιολόγηση των αξιώσεων της Σπάρτης για πανελλήνια ηγεμονία βλ. Thommen 2000, 47.

39. Αισχίν., *Κατά Κτησ.*, 132-133 και 165. Βλ. επίσης Δείναρχ., *Κατά Δημοσθ.*, 34. Γενικότερα για την ιστορική ερμηνεία ρητορικών πηγών της εποχής βλ. Efstathiou 2004.

40. Αψίνης, *Τέχνη ρητ.*, 394. Πρβ. Αντιφάνης *apud* Αθίν., *Δειπν.*, XV, 681c. Διόδ., XVII.73.5. Βλ. και Tigerstedt 1974, 79, σημ. 114. Ιδιαίτερη μνεία θα πρέπει να γίνει εδώ για τους πενήντα *παῖδας* που σύμφωνα με τον Πλούτ. (*Αποφ. Λακ.*, 235B) ζήτησε ο Αντίπατρος ως ομήρους, όρο που οι Λακεδαιμόνιοι διά στόματος του εφόρου Ετεοκλή αρνήθηκαν να εκπληρώσουν, με το επιχείρημα πως σε μια τέτοια περίπτωση οι νέοι θα στερούνταν της *πατρίου αγωγής*. Αντ' αυτών ήταν διατεθειμένοι να στείλουν διπλάσιο αριθμό γερόντων και γυναικών, και σε περίπτωση που δεν εισακούγονταν θα προτιμούσαν τον συλλογικό θάνατο.

Είναι όμως πιθανόν, επειδή η σκηνή συνδέεται με την κριτική για την *τροφή* των εταίρων του Αλέξανδρου, να είναι απλό εύρημα του Πλούταρχου. Ποιος άλλος θα μπορούσε να επαινέσει καλύτερα τον νέο μεγάλο βασιλέα για τη μετρημένη του ζωή από έναν Σπαρτιάτη, ο οποίος άλλωστε γνώριζε καλά το θεσμό της βασιλείας λόγω του πολιτεύματος της πατρίδας του;⁴¹ Πάντως ο Πλούταρχος στο σημείο αυτό αποφεύγει την κριτική που ασκείται από τον Κούρτιο (VI.2.1-2) για τον εκφυλισμό του Αλέξανδρου και δεν φαίνεται να τον συνδέει με το θάνατο του Άγη.

8. Η τραγική έκβαση στη Μεγαλόπολη δεν άφηνε πια κανένα περιθώριο για οποιαδήποτε αντιπαράθεση με τον Αλέξανδρο. Έτσι, όταν ο Κοσμοκράτορας μόλις ένα χρόνο πριν από τον θάνατό του άφηνε στις ελληνικές πόλεις να εννοηθεί πως θα του άρεσε να τον αντιμετωπίζουν σαν θεό, η αντίδραση των Σπαρτιατών ήταν γεμάτη από απάθεια και αδιαφορία. Ένας Σπαρτιάτης ονόματι Δάμις λέγεται πως απάντησε: «Αν ο Αλέξανδρος θέλει να είναι θεός, αφήστε τον να είναι»⁴².

Αυτή φαίνεται να είναι η τελευταία λεκτική αντιπαράθεση μεταξύ Σπάρτης και Αλέξανδρου και μοιάζει να σφραγίζει την αμοιβαία περιφρόνηση. Η άλλοτε κραταιά ελληνική πόλις, η μόνη που διεκδικούσε για τον εαυτό της την ιδιότητα του παιδαγωγού, φαίνεται πως δεν ήταν διατεθειμένη να λάβει μαθήματα ηγεμονικής συμπεριφοράς από τον νεαρό Μακεδόνα και τους Διαδόχους του. Το 323/322 π.Χ. δεν συμμετέχει στις εξεγέρσεις που προκάλεσε στην κυρίως Ελλάδα ο πρόωρος θάνατος του Κοσμοκράτορα, στις οποίες πρωτοστάτησαν η Αθήνα, το Άργος και η Μεσσήνη και πεισματικά κλεισμένη στον εαυτό της ακολουθεί για όσο ακόμα μπορεί μια τοπική ηγεμονική πολιτική. Η απομόνωσή της ίσως εκφράζει το φόβο της παλαιάς Ελλάδας για μια ελληνική ταυτότητα που αλλάζει⁴³.

Ωστόσο μια γενιά αργότερα, η πολιτική ορισμένων βασιλιάδων της Σπάρτης φαίνεται πως θα ήθελε να ανταποκριθεί στο πνεύμα της εποχής: η ελληνιστική εποχή είναι μια εποχή βασιλιάδων όπου ο θεσμός της βασιλείας επαναπροσδιορίζεται, και οι βασιλιάδες της Σπάρτης δεν μπορούσαν να παραμείνουν τελείως αμέτοχοι στα μηνύματα της εποχής τους. Περί το 309 π.Χ. βασιλιάς ανακηρύσσεται ο Αρεύς, και

41. Βλ. Carlier 1984, 240-324. Για μια σύγκριση της *τροφής* του Αλέξανδρου με εκείνη του Σπαρτιάτη Πανσάνια βλ. Δούρις *FrGrHist* 76 F 14. Για τη θέση του κυνηγιού στη βασιλική αυλή βλ. Koulikiotis (υπό έκδοση).

42. Πλούτ., *Αποφ. Λακ.*, 219E: *Δάμις πρὸς τὰ ἐπισταλέντα περὶ Ἀλέξανδρον θεὸν εἶναι ψηφίσασθαι, 'συγχωρῶμεν' ἔφη Ἀλεξάνδρω, ἐὰν θέλῃ, θεὸς καλεῖσθαι*. Πρβλ. Αἰλιαν., *Ποικ. Ιστ.*, Π.19. Σύμφωνα με τον Berne (1926, 2: no 239), ίσως το όνομα αυτό να αποτελεί παραφθορά του Ευδαμίδα. Στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να εννοήσουμε τον διάδοχο του Άγη Γ', Ευδαμίδα, τότε όμως θα περιέμενε κανείς και την αναφορά της ιδιότητάς του ως βασιλέα, πράγμα που απουσιάζει στα σχετικά χωρία. Τα *ἐπισταλέντα* που αναφέρονται στο χωρίο του Πλούταρχου, καθώς και η στάση των Σπαρτιατών υπέρ της επιστροφής ορισμένων εξόριστων της Σάμου, ίσως αφήνουν να εννοηθεί πως η Σπάρτη ανήκε την εποχή αυτή στην Κορινθιακή Συμμαχία, πράγμα όμως που δεν επιβεβαιώνεται σε καμία πηγή: Cartledge 2002, 25. Βλ. επίσης Habicht 1975.

43. Hall 2002, 220-5.

λίγο μετά, ο ένας μετά τον άλλο ιδιοποιούνται τον τίτλο του βασιλέως και οι Διάδοχοι του Αλέξανδρου, Κάσσανδρος, Πτολεμαίος και Λυσίμαχος. Οι επιλογές των Σπαρτιατών βασιλιάδων, όπως του Αρέα, ο οποίος ακολουθώντας την παράδοση των Διαδόχων κόβει νομίσματα χρησιμοποιώντας τύπους της νομισματοκοπίας του Αλέξανδρου, δείχνουν μια συμβιβαστική τάση και μια διάθεση προσαρμογής στα καινούργια δεδομένα, που είναι αυτά μιας νεόκοπης αντίληψης για τη βασιλική ιδιότητα, γεγονός όμως που αντανακλά ίσως μια γενικότερη αλλαγή⁴⁴.

Μετά τη ρωμαϊκή κατάκτηση ο ρόλος της πόλης πολιτικά περιορίζεται ακόμη περισσότερο. Στο εξής η πόλη θα ζει κυρίως μέσα από την εξιδανικευμένη εικόνα της, συστατικά στοιχεία της οποίας αποτελούν, εκτός από την ασυμβίβαστη μαχητικότητα και τη λιτότητα στον τρόπο ζωής, η αυστηρότητα στην τήρηση των παραδόσεων και η καχυποψία σε κάθε νεωτερισμό. Στην αποκραυστάλλωση του μύθου αυτού, όπως επίσης και εκείνου του Αλέξανδρου, συνέβαλαν αποφασιστικά και οι επιλογές της νεότερης ιστοριογραφίας, στην οποία δεν μπορούμε, λόγω χώρου, να αναφερθούμε εδώ⁴⁵.

III

Τελειώνοντας μπορούμε να αναφέρουμε συνοπτικά τα θέματα γύρω από τα οποία κινείται η αντιπαράθεση μεταξύ ενός ηγεμόνα και μιας (πρώην) ηγεμονικής πόλης, επιχειρώντας κάποια συμπεράσματα.

Ένα πρώτο θέμα ήταν η διαφθορά της Σπάρτης από τον περσικό χρυσό. Το ότι η Σπάρτη μόνη σε όλη την Ελλάδα δέχτηκε τέτοια δώρα δεν ευσταθεί και θα πρέπει να συνδυαστεί με τη διαδεδομένη αντίληψη πως οι Σπαρτιάτες ήταν οι 'εφευρέτες' αυτής της πρακτικής της δωροδοκίας του αντιπάλου. Η σχέση της Σπάρτης με τα χρήματα αποτέλεσε αντικείμενο εξιδανίκευσης κυρίως μετά το τέλος του 5ου αι. π.Χ., ενώ στην πράξη οι Σπαρτιάτες φαίνεται να ήταν πιο φιλοχρήματοι από όσο θέλανε να τους παρουσιάζουνε (πρβλ. Πλούτ., *Αποφ. Λακ.*, 239E: *ἡ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ*)⁴⁶. Η κατηγορία βέβαια δείχνει να αφορά περισσότερο την πηγή της, τον Πέρση βασιλιά και όχι τόσο το ίδιο το γεγονός της δωροδοκίας. Άλλωστε, από το στόμα ενός βασιλιά της Μακεδονίας, όπου η *Geldpolitik* είχε γίνει πια παράδοση, μια τέτοια κατηγορία θα φάνταζε το λιγότερο υποκριτική.

44. Τα νομίσματα αυτά θα πρέπει να χρονολογηθούν γύρω στο 270 π.Χ.: Bellinger 1963, 89-93. Βλ. και Grunauer-von Hoerschelmann 1978, 1-4, πίν. 1, 1-11. Mørkholm 1991, 149. Cartledge 2002, 28-30.

45. Βλ. ενδεικτικά Demandt 1972. Βλ. επίσης Demetriou 2001. Cartledge 2004. Βλ. ακόμα παραπάνω, τις υποσημ. 1 και 26.

46. David 1979-1980. Βλ. επίσης Hodkinson 1996. Hodkinson 2004. Έμμεση σχέση με τον Αλέξανδρο, αλλά με συμπεριφορά ίσως ενδεικτική της φιλοχρηματίας των Σπαρτιατών, έχει και ένας Σπαρτιάτης αρχηγός μισθοφόρων, ο Θίβρων, ο οποίος καταφέρνει να δολοφονήσει τον Άρπαλο, τον φυγάδα ταμία του Αλέξανδρου, να υποκλέψει όσα χρήματα είχε ο Άρπαλος καταχραστεί και τελικά να σκοτωθεί μάλλον άδοξα στην Κυρηναϊκή: Διόδ., XVIII.19.3. Βλ. επίσης Berne 1926, 2: no 372. Poralla και Bradford 1985, no 375.

Συνυφασμένο με το προηγούμενο είναι το θέμα της *τροπής*. Αυτή φαίνεται να παρουσιάζεται κυρίως μετά την επαφή με την Ανατολή, και όταν ο εξωτερικός εχθρός έχει εκλείψει. Τη σπαρτιατική φοβία για τις ολέθριες συνέπειες που έχει η υπερβολικά μακριά απουσία από την πατρίδα και ο πολύ στενός συγχρωτισμός με τους «βαρβάρους» υιοθετεί, όπως είδαμε, και ένα μέρος της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας. Με τον τρόπο αυτό εκφράζει τις δικές της ανησυχίες για την περιφρόνηση του *mos majorum* από τους ισχυρούς άνδρες της νέας Κοσμοκράτειρας.

Απόρροια της επαφής αυτής με την Ανατολή ίσως μπορεί να θεωρηθεί και η θεοποίηση των ισχυρών ανδρών, αν και η ιερότητα του θεσμού της βασιλείας και των προσώπων που την εκπροσωπούν ήταν δεδομένη ακόμα και στη Σπάρτη. Σίγουρα το ρητό του Δάμη δεν είναι αρκετό για να βγάλουμε συμπεράσματα για τη θρησκευτικότητα των Λακεδαιμονίων. Ωστόσο δεν μπορεί κανείς να ξεχνά πως ήταν ένας Σπαρτιάτης, ο Λύσανδρος, στον οποίο αποδόθηκαν, από άλλους Έλληνες είναι αλήθεια, για πρώτη φορά και με τόση ένταση θεικές τιμές⁴⁷.

Το πιο χαρακτηριστικό θέμα, βέβαια, που συναντήσαμε ήταν η πεισματική εμμονή και των δύο με την ηγεμονία. Για τη Σπάρτη αυτό σημαίνει πως το περιβόητο άρχειν και άρχεσθαι ίσχυε μόνο για τους *ομοίους* εντός της πόλης· στην εξωτερική πολιτική των Λακεδαιμονίων αδιαμφισβήτητα επικρατούσε το άρχειν. Αυτό μας οδηγεί στο θέμα του Πανελληνισμού. Η Σπάρτη, δεχόμενη από τη μια να συνεργαστεί με τον προαιώνιο εχθρό και αρνούμενη να συμπράξει στην εκστρατεία, προσβάλλει τον πανελλήνιο χαρακτήρα που ο Αλέξανδρος ήθελε να αποδώσει στην εκστρατεία αυτή. Πρόκειται προφανώς για διαφορετικές αντιλήψεις ελληνικότητας και κατ' επέκταση σχέσης με το παρελθόν και το παρόν⁴⁸. Η επιμονή της Σπάρτης στο ηρωικό της παρελθόν και η εμμονή του Αλέξανδρου στο ηρωικό του παρόν ως μίμηση ενός ακόμη παλιότερου ηρωικού παρελθόντος⁴⁹ ίσως αποτελούν δύο όψεις του αρχαϊσμού, ενός στοιχείου που χαρακτηρίζει την ελληνιστική εποχή γενικότερα⁵⁰ και δεν είναι παρά εκφάνσεις μιας ιδιαίτερης σχέσης με τη σύγχρονη πραγματικότητα.

Η διάσταση μεταξύ πραγματικότητας και επιθυμίας είναι αυτό που χαρακτηρίζει τη συμπεριφορά των δύο, και που με τη σειρά του αποτελεί συστατικό στοιχείο της ειρωνείας. Και είναι αυτή η ειρωνεία που, κυρίως μέσα από αποφθέγματα που

47. Βλ. Habicht 1970, 3-7. Στο πλαίσιο αυτό, δηλαδή τη σπαρτιατική θρησκευτικότητα, μπορεί να ενταχθεί και η παρουσία του Κλεόμαντη ή Κλεομένη στην αυλή του Αλέξανδρου, ο οποίος μαζί με τον Αρίστανδρο από την Τελμησό προειδοποιούν τον Μακεδόνα βασιλιά πριν από τη δολοφονία του Κλείτου, το 327 π.Χ (Πλούτ., *Αλέξ.*, 50. Βλ. επίσης Berve 1926, 2: no 430. Poralla και Bradford 1985, no 430. Bosworth 1998, 485-8). Η προφητεία αποτελούσε σημαντικό μέρος του τρόπου λήψης αποφάσεων στη Σπάρτη, κι επομένως η παρουσία ενός Λακεδαιμόνιου μάντη στην αυλή του βαθιά θρησκευόμενου Μακεδόνα βασιλιά ήταν απόλυτα δικαιολογημένη. Για τη σχέση των Σπαρτιατών βασιλέων με τη θρησκεία, καθώς και για το ρόλο της μαντείας στην πολιτική ζωή της πόλης: Parker 1989.

48. Πρβλ. Κούρτ., VI.1.8: *Lacedaemonii vetera, Macedones praesentia decora pugnabant*.

49. Thommen 2000. Βλ. και Geyer 1993. Cohen 1995.

50. Cartledge και Spawforth 2002, ii.

αποδίδονται στους δύο πρωταγωνιστές, φαίνεται να επιστρέφει στη σχέση μεταξύ Σπάρτης και Αλέξανδρου⁵¹.

Ηλίας Κουλακιώτης
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
e-mail: koulakiotis@phl.uoc.gr

51. Το στοιχείο της ειρωνείας, τόσο της λεκτικής, όσο και της 'ιστορικής' ή δραματικής, είναι έντονο και σε νεότερες αντιπαραθέσεις μεταξύ Σπάρτης και Αλέξανδρου, όπως σ' αυτή που παρουσιάζεται στο «Στα 200 π.Χ.» του Κ. Καβάφη. Βλ. ενδεικτικά Keeley 1979, 175-96. Βλ. επίσης Σαββίδης 1985, 315-33. Βαγενάς 1997.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Βαγενάς, Ν. 1997. Η ειρωνική γλώσσα. Στο: Πιερός (επιμ.)²1997, 347-359.
- Βελουδής, Γ. 1983. Η ειρωνεία στον Καβάφη. Στο: του ίδιου, *Αναφορές: Έξι νεοελληνικές μελέτες*. Αθήνα: Φιλιππότης, 44-57.
- Κολιόπουλος, Κ. 2001. *Η υψηλή στρατηγική της αρχαίας Σπάρτης*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Κουτρομπάς, Δ. 1988. Ο *metus hostilis* ως παράγων διαμορφώσεως της ρωμαϊκής ιστορίας κατά τον Σαλλούστιο. *Αριάδνη* 4: 81-89.
- Μπουραζέλης, Κ. 1988. Imperium floret.: Η εποχή του Σεπτιμίου Σεβήρου και το έργο του Q. Curtius Rufus. *Αριάδνη* 4: 244-262.
- Νικολαΐδης, Α. 1999. Οι Αρχαίοι Μακεδόνες στον Πλούταρχο. Στο: *Ancient Macedonia: Sixth International Symposium, 2*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, 823-837.
- Ευδόπουλος, Ι. 1998. *Κοινωνικές και πολιτιστικές σχέσεις των Μακεδόνων και των άλλων Ελλήνων: Συμβολή στην έρευνα της γραμματειακής και επιγραφικής παραδόσεως για την Αρχαία Μακεδονία*. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ.
- Πιερός, Μ. (επιμ.).²1997. *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη: Επιλογή κριτικών κειμένων*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Σαββίδης, Γ. 1997. Η πολιτική αίσθηση στον Καβάφη. Στο: Πιερός (επιμ.)²1997, 249-268.
- Ameling, W. 1994. Pausanias und die hellenistische Geschichte. Στο: O. Reverdin κ.ά. (επιμ.), *Pausanias historien* (Entretiens sur l'antiquité classique XLI). Βαντέβο και Γενεύη: Fondation Hardt, 117-160.
- Auberger, J. 2001. *Historiens d'Alexandre*. Παρίσι: Les Belles Lettres.
- Atkinson, J. 1994. *A Commentary on Q. Curtius Rufus' Historiae Alexandri Magni. Books 5 to 7.2*. Άμστερνταμ: Hakkert.
- Badian, E. 1994. Agis III: Revisions and Reflections. Στο: I. Worthington (επιμ.), *Ventures into Greek History*. Οξφόρδη: Clarendon Press, 272-277.
- Baltrusch, E. 2003. *Σπάρτη: Η ιστορία, η κοινωνία και ο πολιτισμός της αρχαίας λακωνικής πόλης*. Αθήνα: Παπαδήμας [*Sparta: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. Μόναχο: Beck, 1998].
- Baynham, Elizabeth. 1998. *Alexander the Great: The Unique History of Quintus Curtius*. Άνν Άρμπορ: The University of Michigan Press.
- Baynham, Elizabeth και A. B. Bosworth (επιμ.). 2000. *Alexander the Great in Fact and Fiction*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Bellinger, A. R. 1963. *Essays on the Coinage of Alexander the Great*. Νέα Υόρκη: American Numismatic Society.
- Bengtson, H. ²1975. *Die Staatsverträge des Altertums, 2. Die Verträge der griechisch-römischen Welt*. Μόναχο: Beck.
- Berve, H. 1926. *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage, 2*. Μόναχο: Beck.

- Birgalias, N. 1999. *L'odyssée de l'éducation spartiate*. Αθήνα: Βασιλόπουλος.
- Birgalias, N. 2003. The Peloponnesian League as a Political Organisation. Στο: Κ. Burazelis και Κ. Zoumboulakis (επιμ.), *The Idea of European Community in History*, 2. Αθήνα: Education Research Center, 19-26.
- Bosworth, A. B. 1975. The mission of Amphoterus and the outbreak of Agis' war. *Phoenix* 29: 27-43.
- Bosworth, A. B. 1980. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, 1. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Bosworth, A. B. 1986. Alexander the Great and the Decline of Macedon. *JHS* 106: 1-12.
- Bosworth, A. B. 1995. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, 2. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Bosworth, A. B. 1998. *Κατακτήσεις και αυτοκρατορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου*, μτφ. Κ. Μακρής. Αθήνα: Οδυσσεύς [*Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1988].
- Bradford, A. S. 1977. *A Prosopography of Lacedaemonians from the death of Alexander the Great, 323 B.C., to the sack of Sparta by Alaric, A.D. 396*. Μόναχο: Beck
- Brosius, Maria. 2003. Why Persia Became the Enemy of Macedon. Στο: W. Henkelman και A. Kuhrt (επιμ.), *Achaemenid History XIII, A Persian Perspective: Essays in Memory of H. Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut voor Nabije Oosten, 227-237.
- Carlier, P. 1984. *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Στρασβούργο: AECR.
- Carlier, P. (επιμ.). 1996. *Le IVe siècle av. J.- C. : Approches historiographiques*. Παρίσι: De Boccard.
- Carlsen, J. κ.ά. (επιμ.). 1993. *Alexander the Great: Reality and Myth*. Ρώμη: L'Erma di Bretschneider.
- Cartledge, P. 1987. *Agesilaos and the crisis of Sparta*. Λονδίνο: Duckworth.
- Cartledge, P. 2002. *Hellenistic Sparta*. Στο: Cartledge και Spawforth 2002, 3-92.
- Cartledge, P. 2004. *Το μεγαλείο της Σπάρτης: Σπαρτιατικοί στοχασμοί*, μτφ. Θ. Δαοβίρη. Αθήνα: Ενάλιος [*Spartan Reflections*. Λονδίνο: Duckworth, 2001].
- Cartledge, P. 2005. *Alexander the Great: The Hunt for a New Past*. Λονδίνο: Macmillan.
- Cartledge, P. και A. Spawforth. 2002. *Hellenistic and Roman Sparta: A tale of two cities*. Λονδίνο: Routledge.
- Cataldi, S. 1996. *Le thème de l'hégémonie et la constitution spartiate au IVe siècle av. J.- C.* Στο: Carlier (επιμ.) 1996, 63-83.
- Cawkwell, G. 1969. The Crowning of Demosthenes. *CQ* 19: 163-180.
- Ceausesku, P. 1974. La double image d'Alexandre à Rome: essai d'une explication politique. *StudClas* 16: 153-168.
- Christ, K. 1986. Spartaforschung und Spartabild. Στο: K. Christ (επιμ.), *Sparta*. Ντάομσταντ: WBG, 1-72.
- Christien, Jacqueline. 1992. Le mythe spartiate: Essai en historiographie. *Λακωνικάί Σπουδαί* 11: 93-104.

- Clauss, M. 1983. *Sparta: Eine Einführung in seine Geschichte und Zivilisation*. Μόναχο: Beck.
- Cohen, Ada. 1995. Alexander and Achilles – Macedonians and Myceneans. Στο: J. B. Carter και S. P. Morris (επιμ.), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin: The University of Texas Press, 483-505.
- David, E. 1979-1980. The influx of money into Sparta at the end of the fifth century B.C. *SCI5*: 430-445.
- David, E. 1981. *Sparta between Empire and Revolution (404- 243 B.C.): Internal problems and their impact on contemporary Greek consciousness*. Νέα Υόρκη: Arno Press.
- Demandt, A. 1972. Politische Aspekte im Alexanderbild der Neuzeit. *AKG* 54: 325-363.
- Demetriou, K. 2001. Historians on Macedonian Imperialism and Alexander the Great. *Journal of Modern Greek Studies* 19: 23-60.
- Devereux, G. 1965. La psychoanalyse et l'histoire Une application a l'histoire de Sparte. *Annales ESC* 20: 18-43.
- Ducat, J. 2002. Pédaritos ou le bon usage des apophthegmes. *Ktéma* 27: 13-34.
- Efstathiou, A. 2004. The 'Peace of Philokrates': The Assemblies of 18th and 19th Elaphebolion 346 B.C. Studying History through Rhetoric. *Historia* 53: 385-407.
- Flower, M. 2000. Alexander the Great and Panhellenism. Στο: Baynham και Bosworth (επιμ.) 2000, 96-135.
- Gengler, O. και P. Marchetti. 2002. Sparte hellénistique et romaine: Dix années de recherche (1989-1999). *Topoi* 10: 57-86.
- Geyer, A. 1993. Geschichte als Mythos: Zu Alexanders 'Perserschlacht' auf apulischen Vasenbildern. *JDAI* 108: 443-455.
- Grunauer - von Hoerschelmann, Susanne. 1978. *Die Münzprägung der Lakedaimonier*. Βερολίνο: de Gruyter.
- Habicht, C. 1970. *Gottmenschentum und Griechische Städte*. Μόναχο: Beck.
- Habicht, C. 1975. Der Beitrag Spartas zur Restitution von Samos während des Lamischen Krieges. *Chiron* 5: 45-50.
- Habicht, C. 1985. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Μπέρκλεϋ: University of California Press.
- Hall, J. 2002. *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Hammond, N. G. L. 1992. The archeological and literary Evidence for the burning of Persepolis. *CQ* 42: 357- 403.
- Heuss, A. 1954. Alexander der Große und die politische Ideologie des Altertums. *A&A* 4: 65-104.
- Hodkinson, S. 1996. Spartan society in the fourth century: crisis and continuity. Στο: Carlier (επιμ.) 1996, 85-101.
- Hodkinson, S. 2004. *Ιδιοκτησία και πλούτος στη Σπάρτη της κλασικής εποχής*, μτφ. Ι. Κράλλη. Αθήνα: Πατάκης [*Property and Wealth in Classical Sparta*. Λονδίνο: Classical Press of Wales, 2000].

- Keeley, E. 1979. *Η καβαφική Αλεξάνδρεια: Εξέλιξη ενός μύθου*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Koulakiotis, E. 2001. *Das griechische Alexanderbild: Studien zur nicht-historiographischen Überlieferung über Alexander den Großen bis zum 3. Jh. nach Chr.* Δημοσίευτη διδ. διατρ. Βερολίνο: Freie Universität Berlin [υπό έκδοση στη σειρά Xenia = Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 47].
- Koulakiotis, E. (υπό έκδοση). *Domination et résistance dans la cour d'Alexandre: Le cas des basilikoi paides*. Στο: *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου 'Πολιτιστικές διαφοροποιήσεις – Κοινωνικές ανισότητες στον Αρχαίο Κόσμο: Γραπτές πηγές και εικονογραφία για τη δουλεία και άλλες μορφές κοινωνικής εξάρτησης' (Μυτιλήνη, Δεκέμβριος 2003)*. Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου/Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας.
- Lévy, E. 2003. *Sparte*. Παρίσι: Editions du Seuil.
- Loraux, N. 1977. *La belle mort spartiate*. *Ktéma* 2: 85-103.
- Mari, Manuela. 2002. *Al di là dell' Olimpo: Macedoni e grandi santuari della Grecia dall' età arcaica al primo ellenismo* (Μελετήματα 34). Αθήνα: Κέντρο Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας.
- Meister, K. 1989. *Das Bild Alexanders des Großen in der Historiographie seiner Zeit*. Στο: W. Dahlheim κ.ά. (επιμ.), *Festschrift Robert Werner* (Xenia 22). Konstanz : Universitätsverlag, 63-79.
- Momigliano, A. 1992. *Philippe de Macédoine*. Combas: Eclat [*Filippo il Macedone*. Milano: Guerini, 21987].
- Montgomery, H. 1993. *The Greek Historians of Alexander as Literature*. Στο: Carlsen κ.ά. (επιμ.) 1993, 93-100.
- Mørkholm, O. 1991. *Early Hellenistic Coinage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mossé, Claude. 2002. *Αλέξανδρος, το πεπρωμένο ενός μύθου*, μτφ. Σ. Βλοντάκης. Αθήνα: Παπαδήμας [*Alexandre, la destinée d' un mythe*. Παρίσι: Payot, 2001].
- Noethlich, Karl L. 1987. *Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Außen- und Innenpolitik vom 7- 2. Jh. v. C.* *Historia* 36: 129-170.
- Noethlich, Karl L. 1988. *Sparta und Alexander: Überlegungen zum 'Mäuserkieg' und zum 'Sparta-Mythos'*. Στο: W. Will (επιμ.), *Zu Alexander dem Großen: Festschrift Gerhard Wirth zum 60. Geburtstag (unter Mitarbeit von J. Heinrichs)*. Άμστερνταμ: Hakkert, 391-412.
- Nikolaidis, A. 1997. *Plutarch's Criteria for Judging his Historical Sources*. Στο: C. Schrader κ.ά. (επιμ.), *Plutarcho y la Historia*. Zaragoza : Universidad de Zaragoza, 239-241.
- Ollier, F. 1933. *Le mirage spartiate*, 1. Παρίσι: De Boccard.
- Ollier, F. 1943. *Le mirage spartiate*, 2. Παρίσι: De Boccard.
- Paradiso, Annalisa. 2002. *Lycurge spartiate: analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé*. Στο: C. Darbo-Peschanski (επιμ.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Παρίσι : CNRS, 373-391.
- Parker, R. 1989. *Spartan Religion*. Στο: Powell (επιμ.) 1989, 142-172.

- Pelling, C. 2002. *Plutarch and History*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Poralla, P. και A. S. Bradford. 1985. *Prosopographie der Lakedaimonier bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*. Σικάγο: Ares Publishers.
- Powell, A. (επιμ.). 1989. *Classical Sparta: techniques behind her success*. Λονδίνο: Routledge.
- Powell, A. και S. Hodkinson (επιμ.). 2002. *Sparta: Beyond the Mirage*. Λονδίνο: Classical Press of Wales.
- Rawson, Elizabeth. 1969. *The Spartan Tradition in European Thought*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Rebenich, S. 2002. *From Thermopylae to Stalingrad: The Myth of Leonidas in German Historiography*. Στο: Powell και Hodkinson (επιμ.) 2002, 323-350.
- Roebuck, C. 1948. The Settlements of Philipp II with the Greek States in 338 B.C. *Classical Philology* 43: 73-92.
- Sancisi-Weerdenburg, H. 1993. Alexander and Persepolis. Στο: Carlsen κ.ά. (επιμ.) 1993, 83-101.
- Shipley, D. R. 1997. *A Commentary on Plutarch's Life of Agesilaos*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Spawforth, A. 2002. Roman Sparta. Στο: Cartledge και Spawforth 2002, 93-215.
- Spencer, Diana. 2002. *The Roman Alexander*. Exeter: University of Exeter Press.
- Sternbach, L (επιμ.). 1963. *Gnomologium Vaticanum*. Βερολίνο: de Gruyter.
- Thommen, L. 2000. Spartas Umgang mit der Vergangenheit. *Historia* 49: 40-53.
- Thommen, L. 2003. *Sparta: Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis* (Historia Einzelschriften 103). Στουτγάρδη: Steiner.
- Tigerstedt, E. 1965. *The legend of Sparta in Classical Antiquity*, 1. Στοκχόλμη: Almqvist & Wiksell.
- Tigerstedt, E. 1974. *The legend of Sparta in Classical Antiquity*, 2. Στοκχόλμη: Almqvist & Wiksell.
- Vidal-Naquet, P. 1984. Flavius Arrien entre deux mondes. Επίμετρο στο: P. Savinel (μτφ.), *Arrien: Histoire d'Alexandre*. Παρίσι: Minuit, 311-394.
- Will, W. 1983. *Athen und Alexander* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 77). Μόναχο: Beck.
- Yardley, J. C. και W. Heckel. 1997. *Justin: Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus, Books 11- 12: Alexander the Great*. Οξφόρδη: Clarendon Press.

Sparte et Alexandre

ELIAS KOULAKIOTIS

La relation de Sparte avec Alexandre oscille entre l'indifférence et la résistance. Avant l'expédition asiatique, la cité des Lacédémoniens refuse de se confronter militairement avec le roi macédonien, puis elle décline ostensiblement toute collaboration avec lui. Pendant l'expédition, elle est la seule *polis* grecque, qui se révolte contre la domination macédonienne. Il nous semble qu'à travers cette relation avec Alexandre, nous pouvons discerner quelques éléments de l'idéologie hégémonique de Sparte du 4^e s. av. J.C. et de son rapport avec son propre passé.

La confrontation entre les deux a été l'objet d'une longue élaboration rhétorique (par ex. Eschine), biographique (par ex. Plutarque) et historiographique (Arrien, Quinte Curce). Nous avons essayé d'examiner les aspects politiques et culturels de cette confrontation, qui pose des problèmes concernant l'identité grecque et le panhellénisme, la corruption politique et la *tryphè*, la religiosité et l'idéologie royale. Il nous semble que le caractère oral, même anecdotique d'une partie de cette tradition, laisse entrevoir quelques aspects du fonctionnement de l'ironie, tant au niveau verbal qu'au niveau 'historique' ou dramatique.

Mit Martial ins Amphitheater*

VINCENT HUNINK

Der römische Dichter Martial (etwa 40-103) ist vor allem bekannt als Verfasser einer Vielzahl derber, erotischer Epigramme. Lange Zeit war die Lektüre seines Werks daher eher Gelehrten und besonderen Leserschaften vorbehalten. Es ist tatsächlich noch nicht so lange her, dass zweisprachige Martial-Ausgaben an bestimmten Stellen eine Übersetzung einfach unterliessen oder eine dritte Sprache benützten¹. In neuerer Zeit sind viele Hemmungen in diesem Bereich verschwunden, und der ganze Martial ist jetzt auch in vielen Sprachen einem breiten Publikum zugänglich gemacht worden.

Wo allerdings der Reiz des Verbotenen nicht länger wirksam ist, ist der Martialischen erotischen Poesie einiges seiner traditionellen Anziehungskraft genommen worden. Das hat aber auch neue, bis vor kurzem fast verschlossene Bereiche dieser Poesie für die Martialforschung eröffnet. Ich nenne hier beispielsweise die Kommentare von T.J. Leary zu den letzten, oft vernachlässigten Büchern 13 und 14 über kleine Geschenke, oder die Studie von Sven Lorenz zu den Domitiangedichten², wobei der Dichter die Kunst des Schmeichelns fast bis zur Perfektion zu beherrschen scheint. Gerade in solchen 'niedrigen' Bereichen, wo man römischen Autoren von jeher eine poetische Inspiration abgesagt hatte, erweist Martial sich als ein selbstbewusster,

* Dieser Aufsatz ist die schriftliche, deutsche Fassung eines Vortrags, der am 7. Mai, 2004 an der Universität Kreta gehalten wurde. Der Vortrag fand statt im Rahmen des Sokratesprogrammes zum Austausch europäischer Universitätslehrer. Ich danke Prof. Stavros Frangoulidis für seinen freundlichen Empfang in Rethymnon und für seine Hilfe. Eine frühere Fassung des Vortrags wurde am 22. Mai 2003 in München während einer Sitzung der Petronian Society München präsentiert. Ich bedanke mich auch mich bei meinem Kollegen dr. Jan van Meegen (RU Nijmegen) für seine Hilfe bei der Korrektur des deutschen Textes.

1. Ein Beispiel ist die alte Loeb-Ausgabe von Ker (Ker 1919-20), wo statt Englisch wenn nötig Italienisch verwendet wird. Die neue Loeb-Ausgabe von Shackleton Bailey (Shackleton Bailey 1993) zeigt hier keine Tabus mehr.

2. Leary 1996 und 2001; Lorenz 2002.

erfinderischer und fachkundiger Dichter³.

In diesem Beitrag möchte ich einem kleinen, relativ wenig bekannten Martialbuch Aufmerksamkeit widmen, dem so genannten *Liber Spectaculorum* ('Buch der Spiele'). Weil dieses Buch nicht zum Normalcorpus der Martialbücher gerechnet wird, steht es ziemlich isoliert da, sowohl in der handschriftlichen Überlieferung als auch in der literarischen Interpretation. In Martialausgaben wird es meistens als Einzeltext den restlichen, nummerierten 14 Büchern vorangestellt. Ich hoffe zeigen zu können, dass es sich lohnt, diesen Text näher zu betrachten.

I. Fakten und Hypothesen

Martials 'Buch der Spiele' wird allgemein als sein erstes veröffentlichtes Werk betrachtet, das aus Anlass der Eröffnung des Kolosseums in Rom durch Kaiser Titus (im Jahre 80 n.Chr.) gedichtet sein soll. Genau betrachtet, können wir hier allerdings nicht so sicher sein, da harte Beweise dafür fehlen, dass die Gedichte tatsächlich im Jahr 80 publiziert worden sind. Wie so oft bei antiken Texten, müssen wir uns mit den Aussagen in den Texten selber zufrieden geben, so mehrdeutig sie auch sind.

Wie dem auch sei, das Büchlein enthält auf jeden Fall nur Epigramme im traditionellen Maß des Distichons, mit einer Länge zwischen zwei und zwölf Zeilen und etwa dreißig an der Zahl. Manche Epigramme müssen vielleicht in zwei Hälften aufgeteilt werden, die selbständig zu lesen sind, aber für den Umfang des Ganzen ist dies von keiner Bedeutung. An sich betrachtet, stellt dieser Umfang freilich ein Problem dar: Das Buch ist nämlich etwa nur halb so groß wie ein normales römisches Poesiebuch, wie z.B. Martials sonstige Bücher. Es liegt daher auf der Hand anzunehmen, dass ungefähr die Hälfte des ursprünglichen Textes irgendwie verloren gegangen ist und dass wir nur die andere Hälfte des Buches besitzen, entweder als eine zusammenhängende Komposition oder als eine Textauswahl.

Die Unsicherheiten gehen leider noch weiter. Um hier noch einiges zu erwähnen: Es besteht keine Gewissheit über die genaue Zuordnung der Zeilen zu den einzelnen Gedichten, indem die Grenzen dazwischen nicht immer klar sind. Auch der genaue Titel des Buches ist nicht bekannt: heißt es *Liber de Spectaculis* oder *Liber Spectaculorum* oder gar *Liber Epigrammaton*?⁴ Und fast unvermeidlich gibt es auch erhebliche Probleme mit der lateinischen Textkonstitution, da die Überlieferung schwach ist⁵. Um die Sache nicht weiter zu komplizieren, übergehe ich hier die in der Forschung

3. Moderne Studien zu Martial gibt es inzwischen viele, darunter auch einige hervorragende Gesamtdarstellungen, namentlich Sullivan 1991 und Holzberg 2002.

4. Vgl. Coleman 1998, 15 n.1. *Liber spectaculorum* scheint manchen Gelehrten passender, zum Unterschied von Tertullians *De spectaculis*. Dies ist allerdings nichts anderes als ein rein praktisches Argument.

5. Für Näheres zu solchen Fragen, siehe Lorenz 2002, 56-7. Ein kurzer Überblick über die wissenschaftlichen Unsicherheiten, die das Buch der Spiele umgeben, wird auch geboten in Holzberg 2002, 39-43.

umstrittenen Punkte und halte mich einfach an die *communis opinio* zum Buch der Spiele. Ich glaube, es lohnt sich kaum, hier neue Hypothesen aufzustellen. Im Grunde halte ich mich an die letzte kritische Edition mit Kommentar des Italieners Francesco Della Corte⁶. Nehmen wir dabei einfach an, die Sammlung sei zur Zeit Martials zwei Mal so groß gewesen und sei irgendwann später gekürzt worden, aus irgendwelchem Grund. Und Martial habe die Sammlung wirklich wohl geschrieben aus Anlass des Baus des Kolosseums und vor allem der Einweihungsfesten im Jahr 80.

Andere Möglichkeiten sind inzwischen sicherlich nicht ausgeschlossen: Das Ganze wäre auch denkbar als reine dichterische Phantasie über ein fiktives Gebäude oder als schmeichelhafte Darstellung späterer Spiele von Domitian⁷, aber der Bau des Kolosseums ist wohl die wahrscheinlichere Möglichkeit.

Es ist nicht allzu schwierig, sich einigermaßen in die soziale und literarische Position Martials einzuleben. Als geborener Spanier für seine höhere Ausbildung 64 nach Rom gekommen, war er nach Abschluss seiner Studien vermutlich in eher dürftige Verhältnisse geraten und von *patroni* abhängig geworden und wollte er sich irgendwie als Schriftsteller beweisen. Sein dichterisches Talent hatte sich vermutlich schon gezeigt, aber breite Anerkennung hatte er sicherlich noch nicht bekommen: Es fehlte einfach eine überzeugende, große, poetische Leistung. Als nun die Bauarbeiten für das Kolosseum liefen, muss der junge, ehrgeizige Dichter die Gelegenheit für günstig gehalten haben. Titus führte den Bau auch wirklich zu Ende und entschied sich zu ganz großen Festlichkeiten anlässlich der offiziellen Eröffnung des Amphitheaters. Es wurde bekannt gegeben, dass es außergewöhnliche Tierkämpfe sowie Massenexekutionen, Gladiatorenkämpfe und Wassershows geben werde, alles in einem Ausmaß, wie es noch nie zuvor von Menschaugen gesehen worden war. Martials Gedanke scheint klar: Jetzt könne er seine dichterischen Fähigkeiten zeigen und dabei gleichzeitig die Gunst des Kaisers erwerben.

II. Interpretation

Es dürfte wohl klar sein, dass man über diesen Text nur sinnvoll sprechen kann, indem man sich damit abfindet, dass es sich von Anfang an eher um Interpretationen und Vermutungen handelt als um objektiv feststellbare Tatsachen. Im Folgenden wird daher oft interpretiert und vor allem über Fragen der literarischen Gestaltung und der weiter liegenden Absichten des Dichters nachgedacht. Dreißig kurze Epigramme bilden ein

6. Della Corte 1986. Dessen Einteilung des lateinischen Textes wurde mit einigen kleineren Interpunktionsänderungen übernommen in Hunink 2003, der aber mit c.31 *da ueniam subitis...* endet.

7. Einer meiner Studenten hat sogar die Hypothese aufgeworfen, das Buch der Spiele sei nicht erst nach den Eröffnungsspielen im Jahr 80 geschrieben worden, sondern kurz davor, als eine Art Probe, die dem römischen Volk einen Vorgeschmack der angekündigten, großartigen Spiele geben sollte. So unwahrscheinlich diese Annahme auch sein mag, (die Gefahr einer vorherigen Überschätzung und späteren Enttäuschung wäre für den Dichter wohl zu groß), ausschließen kann man sie nicht.

recht übersichtliches Corpus, und vielleicht lässt sich doch etwas Vernünftiges zur Komposition sagen⁸.

Die ersten drei Epigramme (1-3) sehen so aus, als seien sie wirklich die Eröffnungsgedichte des originellen Buches, und viele nehmen an, dies sei tatsächlich der Fall. Das erste Gedicht rühmt das neue Gebäude als eines der Weltwunder. Besser gesagt: Keines der Weltwunder wirkt noch beeindruckend neben Caesars Amphitheater. Kein Wunder also, dass alle Völker der Welt nach Rom strömen, um das mitzuerleben (c.3). Das mittlere Öffnungsgedicht (c.2) behandelt die Geschichte der Baustelle, namentlich durch einige politisch geladene Erinnerungen an Neros *Domus Aurea*, und auch hier ist die Lobpreisung schlicht und klar. Zusammengenommen wirken die drei Epigramme ziemlich konventionell und ich gehe hier nicht weiter auf sie ein.

In der weiteren Sammlung finden sich Gedichte mit verschiedenen, zusammenhängenden Themen, die aber nicht einfach gruppiert sind, sondern quer durch die Sammlung zerstreut stehen. Eines der wichtigsten Motive ist das der Tiere. Der Leser erfährt manches über Bären, Stiere, Löwen, Rhinozerosse, ein Schwein mit Jungen, ein anderes Schwein, ein Wildschwein, Elefanten, einen Tiger, einen Panther, einen Büffel und einen Bison, einen Hirsch und Hunde⁹. Das ist immerhin eine beachtliche Liste von wilden Tieren, die sicherlich die Schlussfolgerung zulässt, die Festspiele waren durch besondere Tiershows geprägt¹⁰.

Dazu kann noch bemerkt werden, dass Tierkämpfe sehr üblich waren bei römischen Spielen¹¹, und zwar in zwei Hauptvarianten. Beide sind in Martials Buch, und daher wahrscheinlich auch in den Shows, vertreten. Die erste Variante ist die, bei der Tiere gegen andere Tiere kämpfen¹², die zweite betrifft Einzelkämpfe von Tieren gegen Menschen.

Ein auffälliges Beispiel der letzten Kategorie ist c.6, ein Epigramm in zwei Varianten:

*Belliger inuictis quod Mars tibi seruit in armis,
non satis est, Caesar. Seruit et ipsa Venus.*

8. Moderne Einzelstudien zum *Liber spectaculorum* gibt es relativ wenige: siehe allerdings Carratello 1989, Moretti 1992 und Coleman 1998.

9. Bären: c.7; 8; 11; 15; 21; 22; Stiere: c.5; 9; 16; 19; 22; 23; 28; Löwen: c.6; 10; 15; 18; 23; 28; Rhinozerosse: c.9; 22; ein Schwein mit Jungen: c.12; 13; 14; ein anderes Schwein; c.15; 28; ein Wildschwein: c.28; Elefanten: c.17; 19; ein Tiger: c.18; ein Panther: c.15; ein Büffel und ein Bison: c.23; ein Hirsch und Hunde: c.29; gar zu schweigen von Verweisungen auf Ungeheuer: c.28.

10. Die Tatsache wird von Suet. *Titus* 7 bestätigt: *et tamen nemine ante se munificentia minor, amphitheatro dedicato thermisque iuxta celeriter extractis munus edidit apparatusum largissimumque; dedit et nauale proelium in ueteri naumachia, ibidem et gladiatores atque uno die quinque milia omne genus ferarum.*

11. Im Allgemeinen zu den Spielen, vgl. Meijer 2003.

12. Siehe c.9; 18; 19; 22; 29.

*Prostratum uasta Nemees in ualle leonem
nobile et Herculeum fama canebat opus.
Prisca fides taceat: nam post tua munera, Caesar,
hoc iam femineo Marte fatemur agi.*¹³

Man merkt sofort, dass Martial sich Mühe gibt, vor allem unglaubliche Einzelheiten zu bringen, also Besonderheiten, durch welche die veranstalteten Kämpfe den normalen Vorgang weit hinter sich lassen. So befasst sich c. 6 mit weiblichen Tierkämpfern, ist ein Tiger abnormal wild (c.18) und muss ein Löwe seine Wildheit ablegen (c.10). Auch gibt es einen frommen Elefanten (er erkennt den göttlichen Kaiser an!) (c.17) und überschätzt ein Stier auf lustige Weise seine Kräfte, indem er einen Elefanten aufheben will (c.19). Auch bei den 'normalen' Kämpfen gibt es solche bemerkenswerten Einzelheiten: So bleibt ein Bär wie angeleimt stehen und lässt sich somit fangen wie ein Vogel (c.11), oder wird der heroische Tierkämpfer Carpophorus mit Hercules verglichen (c.28)¹⁴.

Man kann sich freilich fragen, inwieweit es sich hier um realistische Vorgänge handelt. In manchen Fällen vertritt der Text deutlich die poetische Sicht des Dichters. Vielleicht gab es tatsächlich ein bestimmtes Ereignis in der Arena, aber was zählt, ist vor allem die poetische Schilderung oder Deutung im Epigramm. Als Beispiel kann c.22 dienen, wo Dompteure versuchen, einen Rhinoceros aufzuhetzen. Anfangs scheint es nicht zu gelingen, aber dann wird das Tier doch noch wild, nimmt einen großen Bären auf die Hörner und wirft ihn in die Luft, wie ein Stier sein Spielzeug.

Anscheinend ist dies ein einfacher, klarer Text, aber wie soll man sich das vorstellen? Einen Bären in die Luft werfen, kann ein Rhinoceros das überhaupt? Er ist wohl eher auf ihn losgegangen und hat ihn umgeworfen. Es ist aber gerade die unglaubliche Übertreibung, die dem kleinen Gedicht seinen Reiz verleiht. Außerdem wird hier ein kleines literarisches Spiel getrieben, denn Martial hat eben in dieser Sammlung auch ein Epigramm, in dem tatsächlich ein Stier etwas wie ein Spielzeug aufwirft, aufgenommen¹⁵.

Es handelt sich hier also um eine kleine Kette von Epigrammen, die thematisch zusammenhängen und ihre Wirkung vor allem dieser inneren Verknüpfung und

13. 6a: "Dass dir der streitbare Mars inmitten unbesiegbarer Waffen dient, / Caesar, ist nicht genug: Venus selbst dient dir sogar." 6b: "Dass in dem weiten Tal von Nemea der Löwe erlegt wurde, / besang die Sage als berühmte Herkules-Tat. / Das Zeugnis aus der Vorzeit verstumme jetzt! Denn nach den Spielen, die du uns, Caesar, geschenkt hast, / sahen wir: Das konnte schon von Frauenhand geleistet werden." (Übers. Barié/Schindler; in diesem Aufsatz wird auch weiterhin aus dieser Übersetzung zitiert.)

14. Im Buch gibt es, genau betrachtet, noch eine dritte, eher futuristisch anmutende Kategorie der Tierkämpfe: 'Tiere gegen Maschinen' (ein Stier wird von einem Apparat hochgezogen in c.16, und zwar in zwei dichterischen Varianten).

15. Vgl. hier c.19, Z. 1-2. Diesem Stier gelingt es eben nicht, ein anderes Tier hochzuziehen (Z. 3-4). Jenes Epigramm weist an sich wieder auf ein anderes zurück, nämlich c.9, in dem ein Rhinoceros einen Stier wie eine Art Spielzeug hochwirft.

spielerischen Variation der Motive verdanken. Es geht also im Grunde nicht um die 'reellen' Ereignisse, sondern um die geschickte Gestaltung und das schöne Spiel. Etwas Konkretes wird Anlass zu einem kunstvollen Text.

Zwei andere Beispiele solcher 'Ketten' seien hier noch kurz vorgestellt. Eine ganz deutliche dichterische Gestaltung zeigt sich beim Motiv 'Tiere erkennen die Göttlichkeit des Kaisers an'. Der Elefant in c.17, der Hirsch in c.29, vielleicht auch der Löwe in c.10, spüren alle die Macht des Kaisers. Das ist eine offensichtliche Schmeichelei, wozu der Dichter die Fakten gerne auf eine bestimmte Weise darstellt. Das Spiel der literarischen Variation kennt noch eine andere, auffälligere Form, die 'Tema con variazioni' genannt werden dürfte. Ein einziges 'Ereignis' wird auf mehrere Weisen beschrieben, immer mit einer anderen Pointe. Das Prunkstück in diesem Bereich ist die Reihe c.12-13-14, eine dreifache Variation des Motivs des 'trächtigen Mutterschweins', das getroffen wird und stirbt, wobei es zugleich seine Kleinen gebärt. Im Mittelpunkt in allen drei Versen ist der Kontrast zwischen Sterben und Leben, zwischen Leben-lassen und Leben-geben, zwischen Kampf und Geburt. Der Dichter findet hier manche Paradoxe und kluge 'Puns'. Dabei ist es bemerkenswert, dass die Varianten immer kürzer werden: 8, 6 und 4 Zeilen. Wie die theatralischen Ereignisse auch gewesen sein mögen, die Wirklichkeit weicht hinter dem Text zurück: Martial hat sie für etwas Kunstvolles benützt.

III. Hinrichtungen

Eine für uns geradezu noch auffälligere Rolle für wilde Tiere ist bis jetzt noch nicht genannt worden. Gemeint ist die Verwendung von Tieren als Instrumenten zur Hinrichtung von wehrlosen Opfern, wobei also nicht gekämpft, sondern nur abgeschlachtet wird. In vier Epigrammen (c.5, 7, 8, 21) wird dieses Motiv ausgearbeitet. Einige dieser bemerkenswerten Texte seien hier etwas ausführlicher behandelt.

Die Hinrichtung von Gefangenen und geflüchteten Sklaven ist immer ein normaler Teil römischer Spiele gewesen¹⁶, aber Martial konfrontiert den Leser mit einer besonders grausamen, typisch römischen Hinrichtungsweise. Der Verurteilte wird irgendwie festgebunden oder immobilisiert und dann zum Opfer wilder Tiere gemacht, die auf ihn losgehen und ihn, wenn möglich, tödlich verwunden. Das Besondere dabei ist, dass der Verurteilte nach einem mythologischen Muster dargestellt und gekennzeichnet ist. Der Tod wird also 'dramatisiert' und fiktionalisiert, offensichtlich zum Vergnügen der Zuschauer. Martials Gedichte sind die ersten Zeugnisse solcher Hinrichtungen, und nach ihm wird nicht viel häufiger darüber gesprochen¹⁷.

Epigramm 5 gibt mit seinen nur vier Zeilen ein für viele geradezu äußerst schockierendes Bild.

16. Vgl. z.B. Sen., *Ep.* 7,3-5.

17. Vgl. namentlich Coleman 1990, 60-6.

*Iunctam Pasiphaen Dictaeo credite tauro;
uidimus, accepit fabula prisca fidem.
Nec se miretur, Caesar, longaeua uetustas.
Quidquid fama canit, praestat harena tibi.*¹⁸

Der Dichter zieht den Vergleich mit der Geschichte von Pasiphaë heran, die Geschlechtsverkehr mit einem Stier hatte. Gerade dieses Ereignis wird jetzt in der Arena wahr gemacht. Vielen Lesern ist dieses kleine Epigramm ein Stein des Anstoßes, aber es sei trotzdem gestattet, etwas genauer hinzusehen.

Man bekommt den Eindruck, dass in der Arena eine Frau zum Geschlechtsverkehr mit einem Stier gezwungen wird; die Leute lachen darüber und die Frau wird wohl gestorben sein. Die Frage kann aber auch hier lauten: Wie soll man sich das vorstellen? Grausam und ekelhaft muss es schon gewesen sein, aber während der Stier 'sein Vergnügen hat', wird er die Frau wohl nicht haben toten können. Außerdem ist es fast unvorstellbar, dass die Römer eine Bestialität tatsächlich, faktisch auf die Bühne brachten¹⁹.

Das Gedicht wird aber von einigen Interpreten anders erklärt: Die Frau wurde entweder persönlich oder versteckt in einer Art Holzverkleidung mit der Exkretion einer brünstigen Kuh eingestrichen, was den Stier sehr aufregte und wüst machte. Das Tier legte dann auf sie los und sie starb.

Diese zweite Erklärung ist sicherlich besser in dem Sinne, dass das Ereignis im Theater wenigstens vorstellbar ist²⁰. Es kann allerdings noch eine dritte Erklärung gegeben werden, die vom ersten Wort des Epigramms abhängt: *iunctam*. Die sexuelle Konnotation ist hier fraglos sehr stark, aber *iungere* bedeutet nicht nur 'sich sexuell vereinigen', sondern auch einfach 'verbinden', 'festbinden'. Das theatrale Ereignis kann daher folgendes gewesen sein: Die Frau wurde buchstäblich am Stier festgebunden, so dass sie an seiner Unterseite hing. Das Tier wurde durch irgendetwas aufgehetzt, lief herum oder griff etwas an, stieß auf Gegenstände und Wände, womit er die Frau verwundete und wodurch sie in grausamster Weise starb. Der Witz mag dann für das Publikum klar gewesen sein, indem die Frau als Pasiphaë ausgestattet war. Der Mythos wurde so in ironischer Weise parodiert und gesteigert²¹.

18. "Zweifelt nicht mehr daran, dass Pasiphaë sich mit dem diktäischen Stier verband: / Wir sahen es mit eigenen Augen, und glaubhaft wurde die alte Geschichte. / Nicht mehr soll sich die Urzeit noch länger selber bestaunen, Caesar: / Alles, was die Sage besingt, führt dir die Arena vor."

19. Alle möglichen Zeugnisse römischer Bestialität bleiben im Reich der Phantasie, wie z.B. die bekannten Szenen in 10. Buch von Apuleius' *Metamorphosen*, wo Lucius, der Esel, mit einer reichen Dame schläft (10, 19-23) oder mit einer verurteilten Verbrecherin im Theater von Korinth kopulieren muss.

20. So geschah es mit einer 'Pasifaë' bereits bei Spielen unter Nero. Vgl. Suet., *Nero* 12: *taurus Parisphaen ligneo iuuencae simulacro iniit, ut plerique crediderunt*.

21. Es wäre sogar denkbar, dass Martial seinen Punkt vor allem mit Worten macht, als Dichter, also erst durch die bewusste Ambiguität von *iunctam* seinen Spottvers gelingen lässt. Das wäre eine Art 'anblinzeln des Lesepublikums' und ein literarischer Witz höherer Klasse. In diesem Fall wäre im Text nicht nur der Mythos

Im zweiten Hinrichtungsvers, c.7, wird ein Mann, der als der Räuber Laureolus ausgestattet ist, festgebunden (wahrscheinlich: auf ein Kreuz gelegt) und von einem Bären angegriffen. Der Dichter ist mit allem völlig einverstanden: Der Mann verdiene ja nicht besser, er habe ja ‘viel Schlimmeres’ getan als der echte Laureolus²².

Die Hinweisungen auf die Vergangenheit sind hier noch etwas komplizierter. Auf der mythischen Ebene wird die Figur des ‘Laureolus’ mit dem Mythos von Prometheus und seinem Adler verglichen. Das Opfer wird aber auch mit einem historischen Laureolus verglichen, einem Räuber, der unter Caligula lebte und hingerichtet wurde. Außerdem wissen wir²³, dass es einen Mimus über diesen Stoff gegeben hat, womit auch die literarische Ebene mit einbezogen wird. Die theatralische Wirklichkeit übersteigt also nicht weniger als drei andere Ebenen: Die mythischen, historischen und literarischen Beispiele werden übertroffen. Als letzter Schritt, so darf hinzugefügt werden, wird die einmalige theatralische Wirklichkeit an sich wieder von der poetischen Darstellung Martials überboten. Das Epigramm selber bildet also die eigentliche Klimax des ganzen Geschehens.

In Epigramm 8 sieht man vor allem, wie humoristisch der Dichter die grausamen Hinrichtungen betrachtet.

*Daedale, Lucano cum sic lacereris ab urso,
quam cuperes pinnas nunc habuisse tuas!*²⁴

Mit der Figur des Daedalus sind wir inhaltlich nicht weit von dem Pasifaë-Gedicht: Anscheinend handelt es sich um eine Art ‘kretischer’ Gesamtinszenierung. Hier wurde ein Mann wohl aufs Kreuz geschlagen oder in ein ‘Labyrinth’ eingeschlossen (oder gar von einer Maschine hochgezogen und heruntergeworfen) und dann von einem Bären angegriffen. Da das Gedicht im Grunde recht wenig aussagt, ist der Leser gezwungen, die eigene Vorstellungskraft einzusetzen, um sich ein Bild zu machen von dem, was in der Arena passierte. Er wird sozusagen vom Dichter aktiviert und ohne weiteres ins blutige Spiel mit einbezogen. Indessen ist der Spott des Dichters hart und erbarmungslos.

Das vierte und letzte Hinrichtungsgedicht, c.21, ist wieder ein ‘Tema con variazioni’. In ein Mal acht und ein Mal zwei Zeilen wird eine durchaus theatralische Gestaltung geschildert. Ein ‘Orpheus’ wird von einem Bär zerrissen in einem natürlich anmutenden Dekor mit Bäumen, Steinen, goldenen Äpfeln, und weiteren, bekannten

selber parodiert, sondern auch der historisch belegte Fall der Pasifaë-Inszenierung unter Nero; indessen mag die eigentliche Hinrichtung in der Arena dann eher ‘normal’ ausgesehen haben.

22. So wird von diesem Verbrecher gesagt, er habe vielleicht ‘rasende Fackeln an dich, Rom, gelegt’ (Z.10). Man kann dies kaum anders als eine gescheite Verweisung auf den dem Kaiser Nero zugeschriebenen Brand von Rom im Jahr 64 interpretieren.

23. Siehe z.B. Suet., *Cal.* 13 und *Juv.* 8,187.

24. “Wie sehr wünschst du, Dädalus, als der lukanische Bär dich so zerfleischte, / du hättest jetzt deine Flügel gehabt!”

Elementen. Auch hier tritt der schonungslose Spott hervor: Der Bär lässt sich von allem Dargebotenen nicht bezaubern und *ingratus* ('undankbar') zerfleischt er den Sänger. Und auch hier lassen sich mehrere Schichten in der Darstellung unterscheiden, vom Mythos bis zur Malerei und plastischen Kunst. Das Gedicht spielt auf geschickte Weise mit dem Stoff und präsentiert sich selbst als dessen Kulmination²⁵.

In allen vier Hinrichtungsepigrammen fällt auf, wie sehr der Dichter seinen Stoff manipuliert und mit wie viel Ironie und Spott²⁶ er den Leser unterhält und in die Interpretation mit einbezieht. Außerdem fällt hier noch ein deutliches Leitmotiv auf: Es wird betont, wie sehr das in der Arena Präsentierte 'besser ist als alles, was es im Altertum je gegeben hat'. Hier geht es vornehmlich um die antiken Mythen, die nicht so sehr nachgeahmt, sondern eher verbessert werden. Das Motiv lässt sich auch in manchen anderen Gedichten der Sammlung nachweisen²⁷. Dabei kann die Hauptrolle des Kaisers kaum übersehen werden: Als derjenige, der alles leitet und für den alles veranstaltet wird, steht er in diesen Epigrammen, wie auch sonst, zentral. Inzwischen fällt auch auf, wie selbstbewusst sich der Dichter äußert: Durch seine ironische Distanz und sein technisches Können scheint es, als hätte er schon viele Jahre Erfahrung auf poetischem Gebiet. Im vermutlichen Schlussgedicht (c.31) steht zwar noch eine Bescheidenheitsäußerung, aber die lässt selbstverständlich einen großen dichterischen Stolz und Ehrgeiz vermuten.

IV. Andere Motive

Von Tierkämpfen und Exekutionen abgesehen, beschränken sich die sonstigen Motive auf zweierlei: Gladiatorenkämpfe und besondere Shows mit dem Element 'Wasser'. Diese beiden Motive sind vor allem am Ende der Sammlung vertreten, aber in einem eher beschränkten Ausmaß im Vergleich zu den vorigen Themen²⁸. Auch hier lassen sich vergleichbare Beobachtungen machen wie in anderen Bereichen: Der Dichter

25. Die letzten zwei Zeilen des Epigramms (21b) bleiben mehr oder wenig rätselhaft und sind noch nicht befriedigend erklärt worden. Für die Gesamtinterpretation des Gedichts ist das freilich nicht von durchschlagender Bedeutung.

26. Das Fehlen jeglichen Mitleids scheint für viele Leser unakzeptabel; man vergleiche einige Literaturverweisungen bei Lorenz 2002,61. Vielleicht sollten wir trotzdem versuchen, solche typisch römischen Merkmale der Martialischen Epigramme besser zu verstehen, statt sie von Anfang an abzuweisen; vgl. auch die Bemerkungen in Walter 1996, 44-5 zum c. 7. Man könnte, sich in Martial einlebend, sagen: Diese Verbrecher dürfen froh sein, dass ihr Tod noch Anlass zur Freude und sogar zu Gedichten wird. In diesem Sinne sterben sie nicht anonym und ruhmlos.

27. 5, 3-4; 7,12; 21,8. Vgl. unter anderem noch: c.1, 7-8; 6b,3-4; 10,5-6; 12,7-8; 16b, 3-4; 18,4-6; 26,7-8; 27,11-12 und 29,11-12.

28. C.20 (Cäsar lässt beide vom Publikum gewünschten Kämpfer kommen); c.27 (Cäsar lässt zwei Kämpfer beide gewinnen); c.24 (eine Naumachie), c.25 (ein Gedicht über einen Leander) und c.26 (eine tolle Wassershow).

konzentriert sich auf das Einzigartige und Sonderbare, das beschriebene Ereignis ermöglicht einen Lobpreis des Kaisers und übersteigt alles aus dem Altertum. Kleine Witze, Ironie und Distanz zeichnen auch hier die Aussagen des Erzählers aus. So wird am Ende von c.26 sogar eine Göttin spöttisch übertrumpft: Hier wird Thetis eine Lektion erteilt, und zwar vom Kaiser.

Es scheint immerhin merkwürdig, dass wir von diesen in der römischen Arena so wichtigen Bereichen nur so wenige Vertreter im Buch finden. Gladiatorenkämpfe bilden normalerweise sogar den Hauptteil der Spiele, der am Nachmittag stattfand, nachdem am frühen Morgen meist Tierkämpfe und während der Mittagspause Exekutionen stattgefunden hatten. Sonderprogramme wie spektakuläre Wassershows konnten dann noch am frühen Abend folgen. Besonders diese letzte Kategorie hätte man hier doch viel prominenter in den Epigrammen erwartet²⁹.

Zum Schluss dieser Beobachtungen möchte ich daher eine Hypothese formulieren. Da wir im *Liber* zuerst vieles über die Tiere und eigentlich auch über die Exekutionen lesen, dann aber ziemlich wenig über die Zweikämpfe und Wassershows (namentlich wenn man in Betracht nimmt, wie außergewöhnlich die letzten waren), und da der erhaltene Text offensichtlich nicht alles ist, was Martial in diesem Buch geschrieben hat, lässt sich vermuten, dass die theatralische Struktur der Spiele mehr oder weniger den Aufbau des Buches bestimmt haben muss: Zuerst die 'kleinen' Nummern, dann am Nachmittag und Abend die Gladiatorenkämpfe und Sonderspiele. Zweitens darf man davon ausgehen, dass besonders die letzten zwei Bereiche im verlorenen Teil viel besser vertreten gewesen sein müssen. Die Frage, warum und von wem der Rest gekürzt worden ist, kann leider nicht beantwortet werden³⁰.

V. Kaiserlob und Selbstlob

Das Hauptmotiv des Kaiserlobes wurde im Vorgehenden schon mehrfach angedeutet. Es ist, genau genommen, in vielen Dichtungen der römischen Kaiserzeit vorhanden, aber die meisten Leser dieser Dichtungen scheinen sich für diesen Aspekt wenig zu

29. Es lässt sich ziemlich einfach einiges ausdenken, was Martial hätte schreiben können: z.B. ein Matrose stirbt bei einer Seeschlacht den Ertrinkungstod. Das könnte heißen, dass er paradoxerweise allein aber vor tausenden Zuschauern stirbt, oder umgeben durch Feuer ins Wasser sinkt, oder auf dem Land, in der Mitte Roms, den Ertrinkungstod erleidet. Vielleicht hätte Martial dichten können über Schiffe, die durch künstlichen Wind segeln, oder über einen Matrosen, der zwischen zwei Schiffen zermalmt wird (wie in Lucan 3,652-61). Man könnte sich auch besondere Seeschlachten vorstellen, wie z.B. eine Schlacht wie im ersten Punischen Krieg, mit als Punier verkleideten Kämpfern.

30. Vielleicht war es ein spätantiker Exzerptor, dem vor allem die Tierepigramme und Exekutionen gefielen, oder ein christlicher Schreiber, der nur die grausamen Epigramme als Beispiele der dekadenten römischen Kultur ausgewählt hat (diese letzte, zwar attraktive, aber unbeweisbare Idee verdanke ich Herrn Prof. Niklas Holzberg). Es kann selbstverständlich auch eine Frage des Zufalls oder der rein materiellen Umstände gewesen sein: Vielleicht ist die zweite Hälfte der Buchrolle oder des Kodexes einfach verloren gegangen.

interessieren, da man es schnell als Heuchelei und Schmeichelei von Tyrannen wertet und zur Seite schiebt. In letzter Zeit aber wird diesem Motiv unter Gelehrten mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht³¹.

Das Kaiserlob steht im *Liber Spectaculorum* auf natürliche Weise sogar im Vordergrund, da die beschriebenen Spiele vom Kaiser selbst veranstaltet wurden. Nicht weniger als 22 Male liest man den Namen *Caesar* oder das Adjektiv *Caesareus*, entweder in direkter Anrede oder in Beschreibungen. Mit einer gewissen Übertreibung könnte man sagen, dass der Kaiser die eigentliche Hauptperson des Buches ist. Die Tiere, Kriminelle, Kämpfer und Artisten werden zwar mit Einstimmung und Begeisterung beschrieben, aber, wo immer es möglich scheint, lenkt der Dichter den Blick auf den Kaiser.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Martial die gute Gelegenheit im Jahr 80 benützt hat, um einen Traumstart als Dichter zu machen. Sein Werk wird dem Kaiser sicherlich gefallen haben, weil darin ein glänzendes Porträt von ihm geschildert wurde, worauf er mit Recht stolz sein konnte. Man hat in jüngster Zeit sogar den Gedanken geäußert, der Kaiser habe sich aktiv und direkt an der Verbreitung und 'Publikation' der Gedichte beteiligt, z.B. indem er sie durch seine Schreiber vermehren ließ und als Propaganda in die Provinzen schickte, genau wie Erzeugungen der Malerei und Bildhaukunst oft in kluger Weise von Kaisern politisch eingesetzt wurden³².

Bestimmte Aspekte der Gedichte gewinnen einen tieferen Sinn, wenn man sie als mögliches Material zur Kaiserpropaganda liest. Das gilt z.B. für die genannten oder angedeuteten Charakterzüge des Kaisers: Macht, Großmütigkeit, Publikumsfreundlichkeit, Milde und Ehrlichkeit. Der Kaiser macht einen starken Eindruck als Besitzer der besten Tiere, Gladiatoren und Helfer, als strenger, aber gerechter Richter und als Nero-Gegner und Freund des Volkes. Vor allem aber das Element seiner 'Göttlichkeit', die sogar von Tieren anerkannt wird, wäre propagandistisch hochrelevant³³. Leider haben wir keine Spur, die auf Anwesenheit der martialischen Texte in den Provinzen oder auf irgendwelche kaiserliche Beteiligung an ihrer Verbreitung deutet.

Obwohl der Kaiser im *Liber Spectaculorum* durchaus im Vordergrund steht, ist es vielleicht möglich, in der Gesamtinterpretation noch einen kleinen, aber wichtigen Schritt weiterzugehen.

31. Hier sei besonders auf Lorenz 2002 verwiesen, der sich ausführlich mit diesem Thema beschäftigt. Martial gelingt es sogar, stark erotische Epigramme mit Kaiserlob zu verbinden. Zum Kaiserbild und Kaiserlob im *Liber spectaculorum*, siehe besonders S. 55-82.

32. Für diese reizende Idee, siehe vor allem Coleman 1998, 32-4.

33. Für die Göttlichkeit des Kaisers siehe namentlich c.16b,3 (Caesar neben Jupiter genannt); 17 (ein Elefant verehrt die Göttlichkeit des Kaisers); 30 (eine Antilope empfindet gleichfalls Caesars göttliche Kraft). Für weitere Andeutungen, siehe z.B. c.10,5-6, 16,2; 25,2; und 26,8. Vgl. auch Caesar als *Pater Patriae* in c.3,12, oder als denjenigen, der frühere Kaiser übertrifft (z.B. 28,1-3). Der Umstand, dass solche Äußerungen von bestimmten Lesern immer auch ironisch gelesen werden können, ändert nichts an ihrem möglichen propagandistischen Wert.

Das Buch verewigt in humoristischer Weise die Spiele von 80 und die daran Beteiligten, nicht als historische Dokumentation, sondern in einer solchen Weise, dass es zu attraktiver Literatur wird. Sie feiert und verewigt in erster Linie den Gastgeber der Spiele, den Kaiser, und hat damit vermutlich auch ihren praktischen, materiellen Nutzen für den Dichter gehabt. Die eigentliche Verewigung aber gilt dem Dichter selbst. Was wir im *Liber Spectaculorum* lesen, ist vor allem die dichterische Leistung eines großen, selbstbewussten Talents, dem es zu verdanken ist, dass die Welt noch immer von der Eröffnung des Kolosseums redet.

Die Spiele waren bald vorbei, der Kaiser sollte sterben, aber die literarische Gestaltung in den Epigrammen war, glaube ich, auch wirklich für die Ewigkeit gemeint. Es passt natürlich nicht zum Genre des Epigramms, diese weitgehenden Ansprüche explizit zu machen, wie es im Epos üblich war, aber einige Andeutungen dazu gibt es schon³⁴. Es scheint so, als habe Martial mit diesem anscheinend kleinen Buch und seinem 'niedrigen' Stoff, in dem nicht hoch angesehenen Genre des Epigramms, trotzdem sehr bewusst auf eigenen Ruhm und eigene Ewigkeit gezielt³⁵.

Das *Liber Spectaculorum* konfrontiert den Leser nicht nur mit unangenehmen Fragen zur grausamen, römischen Wirklichkeit im Kolosseum und mit vielen unlösbaren philologischen und interpretatorischen Problemen, sondern auch mit relevanten, methodischen Fragen zum Verhältnis von historischer Wirklichkeit und Literatur, und mit Fragen bezüglich des Wesens römischer Kunst. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, darauf tiefer einzugehen, aber man darf davon ausgehen, dass die römische Sicht der Wirklichkeit deutlich von theatralischen Mustern und Elementen geprägt war, und dies in einer Weise, die sich nur mit dem Fernsehen, dem Film und den Computerspielen der modernen Bildkultur vergleichen lässt. In der römischen Literatur nimmt das Theater auf jeden Fall einen bedeutenden Platz ein, wie Forscher anderer römischer Schriftsteller in zunehmendem Maße feststellen³⁶. Martials kleines Buch zeigt es uns nochmals, und es verdient daher die Aufmerksamkeit neuer Leser.

Vincent Hunink

Radboud Universiteit Nijmegen (NL)

e-mail: v.hunink@let.ru.nl

34. Vgl. am Anfang 1,8 *unum pro cunctis fama loquetur opus*, woraus man lesen könnte, dass der Dichter sich für diese *Fama* verantwortlich fühle, und vor allem am Ende 30,12 *hanc norint unam saecula naumachiam*. Die subtile Verweisung auf *saecula* lässt kaum Zweifel an den tieferen Absichten des Dichters bestehen.

35. Das Paradox von Ewigkeitsdrang in einem 'kleinen' Genre passt geradezu in das literarische Klima der flavischen Periode. So spricht Tacitus explizit von der *invidia*, die Verfassern in bestimmten höheren Genres droht (*Agr.* 1). Plinius der Jüngere verwendet gerade das ziemlich unansehnliche Genre des Briefes für ein gezieltes Programm der unauffälligen Selbstporträtierung und fast ungemerkten Selbstverewigung, wie in modernen Studien, z.B. Ludolph 1997, klar gezeigt wird.

36. Man denke hier nur an bestimmte moderne Untersuchungen zu den Romanen des Petronius und Apuleius. Als Beispiele seien hier genannt Panayotakis 1995 und Frangoulidis 2001. Vgl. z.B. auch eine Studie zum Theatralischen in Lukans *Bellum civile*, Leigh 1997. Theatralische Fragen scheinen in zunehmendem Maße gute Anknüpfungspunkte zur Studie der römischen Literatur zu bilden.

BIBLIOGRAPHIE

- Barié, P. und W. Schindler. 2002. *M. Valerius Martialis, Epigramme*, herausgegeben und übersetzt. 2. Auflage. München: Artemis & Winkler.
- Carratello, U. 1989. Riesame di questioni sull' 'epigrammaton liber' di Marziale. *Giornale Italiana di Filologia* 41: 273-289.
- Coleman, K. M. 1990. Fatal charades: Roman executions staged as mythological elements. *The Journal of Roman Studies* 90: 44-73.
- Coleman, K. M. 1998. The *liber spectaculorum*: perpetuating the ephemeral. In: F. Grewing (ed.), *Toto novus in orbe: Perspektiven der Martial-Interpretation*, Stuttgart: Steiner, 1998, 15-36.
- Della Corte, F. 1986. 'Gli spettacoli' di Marziale, tradotti e commentati. Genova: Istituto di Filologia Classica e Medievale (Text aus: Ugo Carratello, M. Valerii, Martialis, *Epigrammaton liber*. Genova 1980; Roma 1981).
- Ehrmann, K. 1987. Martial 'de spectaculis' 8: gladiator or criminal? *Mnemosyne* 40: 422-424.
- Frangoulidis, S. 2001. *Roles and performances in Apuleius' Metamorphoses*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Holzberg, N. 2002. *Martial und das antike Epigramm*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hunink, V. J. C. 2003. *Martialis, De opening van het Colosseum*. Leuven: Uitgeverij P. (Vgl. <http://martial.vincenthunink.nl>).
- Ker, W.C.A. 1919-1920. *Martial, Epigrams, with an English translation*, 2 vols (LCL 94-95). London: Heinemann.
- Leary, T. J. 1996. *Martial Book XIV, the Apophoreta, text with introduction and commentary*. London: Duckworth.
- Leary, T. J. 2001. *Martial Book XIII, the Xenia, text with introduction and commentary*. London: Duckworth.
- Leigh, M. 1997. *Lucan: Spectacle and engagement*. Oxford: Clarendon Press.
- Lorenz, S. 2002. *Erotik und Panegyrik, Martials epigrammatische Kaiser*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Ludolph, M. 1997. *Epistolographie und Selbstdarstellung: Untersuchungen zu den 'Paradebriefen' Plinius des Jüngeren*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Meijer, F. 2003. *Gladiatoren: Volksvermaak in het Colosseum*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep [*Gladiatoren, das Spiel um Leben und Tod*. Düsseldorf: Artemis und Winkler Verlag, 2004; *The Gladiators, History's most deadly sport*. London: Souvenir Press, 2004].
- Moretti, G. 1992. L'arena, Cesare e il mito: appunti sul *De spectaculis* di Marziale. *Maia* 44, 55-63.
- Panayotakis, C. 1995. 'Theatrum Arbitri'. *Theatrical elements in the 'Satyrica' of Petronius*. Leiden: E.J. Brill.
- Shackleton Bailey, D. R. 1993. *Martial, Epigrams, edited and translated*, 3 vols (LCL

- 94-95-480). Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Sullivan, J.P. 1991. *Martial: The unexpected classic, a literary and historical study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walter, U. 1996. *M. Valerius Martialis, Epigramme, ausgewählt, eingeleitet und kommentiert*. Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh.

With Martial to the amphitheatre

VINCENT HUNINK

Martial's *Liber Spectaculorum* is an attractive little volume of epigrams, probably his first book of poetry, composed and published on the occasion of the opening of the Colosseum in Rome in 80 AD. Although the book poses some major philological problems, its poetical subject matter, descriptions of theatrical events, seems to merit closer attention than it is usually given.

In this paper, the main motifs and texts of the book are analysed, particularly the notorious 'execution epigrams' (5, 7, 8, and 21). On the basis of this survey, it is argued that the book originally must have contained more poems about gladiator combats and *naumachiae*. Furthermore, the central role of the Emperor is discussed. Finally, whereas the *Liber spectaculorum* obviously celebrates the games of 80 AD and the Emperor who organised them, the book is suggested to have aimed at everlasting fame of the poet himself.

Learning the Letters of the Alphabet in Byzantine Egypt (*Papyrus Universitatis Cretensis* inv. 5)*

NIKOS LITINAS

Papyrus Universitatis Cretensis inv. 5 is a light brown piece of papyrus of poor quality, well preserved at all sides, although some vertical fibers are somewhat frayed at its top right-hand edge. There are four vertical foldings at the points (a), (b), (c), (d), shown at the photo (pl. 1). The dimensions are 17.5 in width by 7.3 cm in height. Its exact provenance in Egypt is unknown.

There is a *kollesis* (sheet-join) of c. 2.3 cm in breadth, which presents a peculiarity and allows for the possibility that we are dealing with a case of *protokollon* or *eschatokollion* (first or last protecting sheet, respectively) of a papyrus roll¹: Two pieces of papyri of the same quality (from the same papyrus roll?), which measure 4.4 × 7.3 cm and 15.5 × 7.3 cm, were pasted together, so that their fibers run in contrary directions. The writing surfaces are indicated conventionally as Side A (the small piece is the left-hand part and has vertical fibers pasted on top of horizontal ones) and Side B (the small piece is the right-hand part and has horizontal fibers).

Side A is a palimpsest, a previous text having been washed out. Traces of letters are visible of this text, which was written in at least three lines running on both pieces (and of course over the *kollesis*), the same way up. This is an indication that this side was the outside of the roll (Turner 1978, 23, fig. 3). On the same side there is a drawing in the upper right corner of the scrap. This drawing could be compared with some similar designs drawn sometimes in connection with the addresses in the last folding of the exterior surface of private documents dated from the Roman and Byzantine periods².

* The papyrus was acquired by the Workshop of Papyrology and Epigraphy, University of Crete, in 1998.

1. For the terms see Turner 1978, 22-5. In such cases it is difficult to recognize sides using the terms 'Recto' and 'Verso', 'Front' and 'Back' or the symbols of the arrows (*P.Oxy.* XLII, xv).

2. See *P.Oxy.* XLVIII 3396, note to line 32. One could think of a labyrinth-like design, even though there are many differentiations from its typical form (more than one exits etc., as stated in Kern 1982, 14). There are no similar drawings in Horak 1992.

The bottom edge of Side A is regularly cut off and suggests that it was the bottom of a roll, contrary to the top edge, which seems to have been torn (and not cut) from a larger piece. Taken all these features in conjunction, the present scrap seems to have been the lowermost left part of a larger piece of papyrus. Since the washed out text is difficult to resume, we cannot establish its content and, consequently, cannot draw a certain inference about the way the main text and, presumably, the address were written on it. Below the drawing just a few letters could be read with difficulty as]δ̣ο̣ει̣α̣ α̣υ̣[(therefore possibly Αλεξ̣αν̣]δ̣ο̣ει̣α̣?).

Then, both sides of the papyrus were used for school exercises. The papyri were the most frequently used material for such purposes (50% compared to other materials, e.g. ostraca, tablets or parchments) and especially papyri of poorer quality (Cribiore 1996, 58), as here. However, the practice of washing out a previous text was relatively uncommon (Cribiore 1996, 59; 2001, 148) and this papyrus seems to be the latest preserved example of such case. Moreover, the use of both sides of a scrap of papyrus for school exercises is very rare, about 5% (Cribiore 1996, 60-2, 73, Table 1).

The carbon ink on both sides is abraded at some points but the reading is certain. A thick pen was used. The text in Side A contains two lines with the letters of the Greek alphabet followed by the six letters of the Coptic alphabet, ω ϣ ρ ς ϯ ϰ, an easy type of exercise with many parallel examples (Cribiore 1996, nos 71, 72, 75):

ΑΒΓΔΕΖΗΘΙΚΛΜΝΞΟΠΡΤ [drawing]

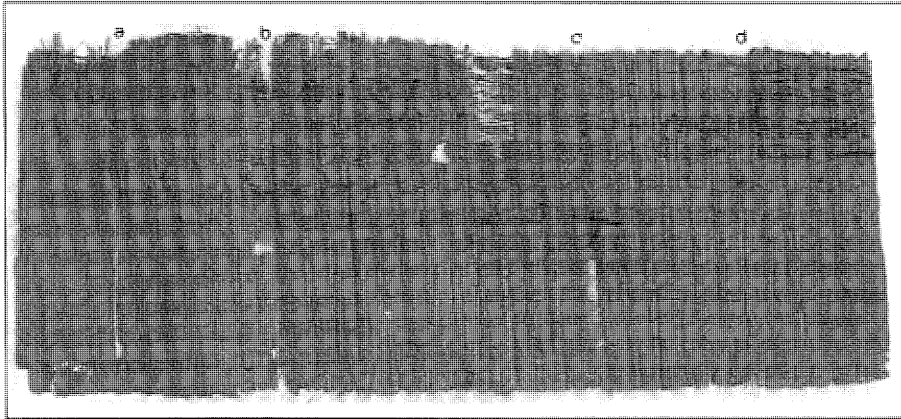
Υ
ΦΧΨΩω ϣ ρ ς ϯ ϰ [traces of washed out letters]

[traces of washed out letters]
[traces of washed out letters]

At the top there is a margin of 0.1 – 1.3 cm and at the bottom 3.3 – 3.7 cm, because both the size of the letters varies and the alignment descends as the text runs towards the end of the lines³. The letter Υ in the beginning of the second line was written below and close to Α of the first line (interlinear space 0.3 mm), but the following letters Φ etc. are written further below keeping an interlinear space of 0.8 mm. The descending alignment could be explained as an attempt of the scribe to avoid the drawing at the end of the first line, which, as said above, seems to pre-exist the school exercise⁴, otherwise, the scribe should have written Υ (at least, or a few more letters) after Τ in the first line. The writing begins at the very left top of papyrus and leaves a large unwritten area at the bottom, which suggests an inexperienced pupil who could not estimate the exact space their exercise would take (Cribiore 1996, 60). The letter C is corrected on top of

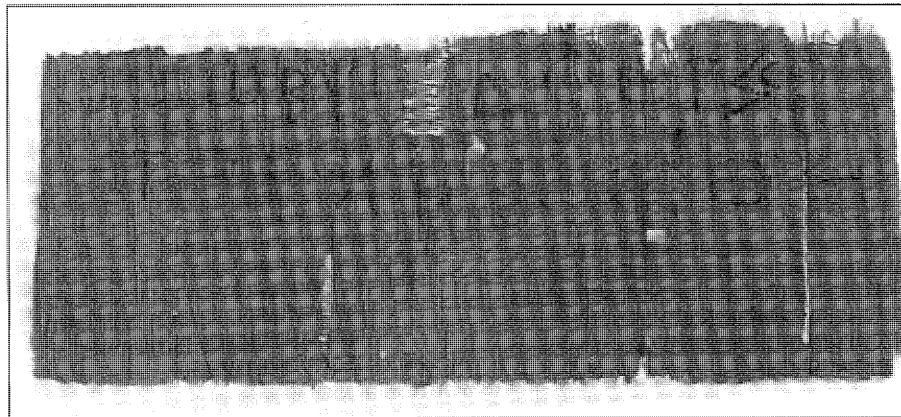
3. For the uniformity of writing see Cribiore 1996, 103.

4. There are some examples of drawings written together with alphabets in Cribiore 1996, 80-1.



Pl. 1. *Papyrus Universitatis Cretensis* inv. 5, Side A.

Copyright: Workshop of Papyrology and Epigraphy, Department of Philology, University of Crete.



Pl. 2. *Papyrus Universitatis Cretensis* inv. 5, Side B.

Copyright: Workshop of Papyrology and Epigraphy, Department of Philology, University of Crete.

another letter, probably *P*, and, if it is that, obviously an error of dittography.

Side B was used for two other types of school exercises. The letters of the Greek alphabet (the six Coptic letters are not involved in such examples) had to be paired in the following model, the first with the last, the second with the last but one, and so on, an exercise which seemed to be much more difficult than the first one of side A (Criboire 1996, 38-9 and parallel examples in nos 44, 79, 83)⁵. Therefore, the pupil after the Coptic cross, which is used in such exercises (Criboire 1996, nos 65, 72) wrote correctly

5. For the practice of pairing the letters and leaving the Coptic letter idle see Criboire 1999, 284-5.

the first four pairs, $A\Omega$, $B\Psi$, ΓX , $\Delta\Phi$, but he paired mistakenly ET and ZP instead of EY , ZT , HC and ΘP . However, these mistakes were corrected by inserting the missing letter Y in the interlinear space below and between E and T , and the letter C huddled up between Z and P . The rest of the letters are written in the second line in reversed order, i.e. from Π to H , which is another (and easier) type of exercise with a few parallel examples (Cribiore 1996, nos 43, 45, 64, 79, 83). However, it is noticeable that even though the order is right, two letters, Ξ and N , are written in a mirror-shape form, which finds a parallel in Z of the previous line⁶. Based on details given in Cribiore (1996, 73, Table 2), the present scrap of papyrus preserves the only exercise on alphabets written on both sides. The text in Side B runs as follows:

†ΑΩΒΨΓΧΔΦΕΤΖϢ

ΠΟΞΝΜΛΚΙ^ΥΘΗ

Pairing the letters or writing them in reversed order were two of the most difficult exercises, whose purpose was to enable pupils both to learn the alphabetic sequence and begin recognizing the letters by their appearance. At the very beginning before memorization, they should certainly need a pattern or a teacher's model to copy (Cribiore 1996, 142). In the present situation it seems that the pupil wrote the exercise in Side B having as a pattern the one in Side A, where the letters were written in the regular sequence. However, because of the position of the letter Y , almost apart from the following letters in the second line, and the omission of the letter C and the dittography of the letter P there, the pupil probably used as pattern the following letters:

ΑΒΓΔΕΖΗΘΙΚΛΜΝΞΟΠ{Ρ}ΡΤ | ΦΧΨΩ.

Pairing this sequence is the result of the first line on Side B. Furthermore, a realistic inference to be drawn is that at the end of the exercise it was the pupil himself or the teacher who corrected it by inserting the two missing letters on Side B and writing the correct C on top of the second mistaken P on Side A⁷. It is also not certain whether it is the same pupil who wrote both sides since there are letters with different shapes on the two sides, e.g. A , E , Λ . The pupil writing on Side B seems to go through his exercise by turning the papyrus and taking a look (quickly or not) at Side A, either because he was ordered to act in this certain way by his teacher or he was trying to cheat⁸.

Finally, following Cribiore's (1996, 112, 131) typology, the handwriting's features reveal a stage between an "alphabetic" and an "evolving" one. It presents (apart from

6. For N written in the same way see Cribiore 1996, no 39.

7. For the methods of corrections see Cribiore 1996, 95-6.

8. For a parallel example see Cribiore 1996, 39.

the uniformity of writing, as described above) letters written in a relatively low speed, formed upright, large, in two or three movements, almost within a square (average size in Side A: 0.5 cm; in Side B: 1 cm) and aiming at their perfection. The letters meet at angles where necessary and do not cross each other.

The school exercises, especially the student's hands, are difficult to date, due to their idiosyncratic characteristics and the lack of persistence (Cribiore 1996, 117). However, a framework for dating is the existence of the Coptic alphabet, which points to the later Byzantine period, VI-VII centuries A.D.⁹ Some letter forms resemble those of *P.Lond.* 483 (= Seider 1967, no 56, lines 92-94; no 63, lines 99-101) dated in A.D. 616. Also, the noticeable broad Θ , the vertical middle stroke of Φ and Ψ , which protrude both below and above, the two somewhat curved bows of B are characteristic of the (Biblical or Coptic) uncial of the same period, used for literary hands, a pattern easily imagined for a pupil¹⁰.

Nikos Litinas

Workshop of Papyrology and Epigraphy

Department of Philology

University of Crete

GR-741 00 Rethymnon

e-mail: litinas@phl.uoc.gr

9. For examples of co-existence of Greek and Coptic letters in school exercises see Cribiore 1996, nos 91, 92, 94, 95, 96, 97. However, it is difficult to say whether this exercise was part of the Greek or Coptic education; see Gribiore 1999, 285.

10. According to Cribiore's (1996) model the papyrus should be catalogued as:

Ed. pr.: N. Litinas, *Ariadne* 11 (2005), p. 181-187

Papyrus Universitatis Cretensis inv. 5

Photo: Plates 1-2

Date: VI-VII A.D.

Provenance: Unknown

Material: Papyrus scrap of poor quality, 17.5 × 7.3 cm

Content: Side 1: Greek Alphabet in two lines followed by the six Coptic letters. A drawing at the end of the first line.

Side 2: (line 1) an attempt to pair the first and last six letters of the Greek alphabet, preceded by a cross and (line 2) the rest of the letters in reverse order. Some corrections (by another hand?).

Hand: or hands, "Alphabetic", Letters of various size, by pupils who know their basic forms.

WORKS CITED

- Cribiore, R. 1996. *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (American Studies in Papyrology 36). Atlanta, Georgia: Scholars Press
- Cribiore, R. 1999. Greek and Coptic Education in Late Antique Egypt. In: St. Emmel, M. Krause, S. G. Richter and S. Schaten (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses. Münster, 20.-26. Juli 1996*, 2. Wiesbaden: Reichert Verlag, 279-286.
- Cribiore, R. 2001. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Horak, U. 1992. *Illuminierte Papyri, Pergamente und Papiere I* (= C.Illum.Pap. I). Wien: Pegasus Oriens I.
- Kern, H. 1982. *Labyrinthe: Erscheinungsformen und Deutungen 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds*. München: Prestel-Verlag.
- Seider, R. 1967. *Paläographie der griechischen Papyri I* (= Seider I). Stuttgart: Hiersemann.
- Turner, E. G. 1978. *The Terms Recto and Verso: The Anatomy of the Papyrus Roll*. Rapport inaugural. Actes du XV^e Congrès International de Papyrologie, Première partie (Papyrologica Bruxellensia 16). Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.

Μαθαίνοντας τα γράμματα της αλφαβήτα
στη Βυζαντινή Αίγυπτο
(*Papyrus Universitatis Cretensis* inv. 5)

ΝΙΚΟΣ ΛΙΤΙΝΑΣ

Ο πάπυρος του Πανεπιστημίου Κρήτης με αριθμό ευρετηρίου 5 (*Papyrus Universitatis Cretensis* inv. 5) προέρχεται από την Αίγυπτο, αλλά δεν αναφέρεται ο ακριβής τόπος εύρεσης. Χρονολογείται στην ύστερη Βυζαντινή περίοδο (6ος – 7ος αι. μ.Χ.). Αποκόπηκε από έναν παλαιότερα χρησιμοποιημένο πάπυρο και είναι παλίμψηστος στη μία του πλευρά. Στην πλευρά Α διασώζει την άσκηση ενός μαθητή κατά την οποία έπρεπε να γράψει τα 24 γράμματα του ελληνικού και τα 6 γράμματα του κοπτικού αλφαβήτου με τη συνήθη ακολουθία τους. Στην πλευρά Β ένας άλλος (ή ο ίδιος) μαθητής δοκιμάστηκε σε έναν άλλο τύπο άσκησης, στο σχηματισμό ζευγών των πρώτων και τελευταίων γραμμάτων, ακολουθώντας μία συγκεκριμένη σειρά, το πρώτο με το τελευταίο, το δεύτερο με το προτελευταίο κτλ. Η άσκηση αυτή τελείωσε μετά το έκτο ζεύγος, έχοντας προβεί σε ορισμένα λάθη (στο πέμπτο και έκτο ζεύγος, *ET* και *ZP* αντί του σωστού *EY*, *ZT*, *HC* και *ΘP*), που δικαιολογούνται μόνο αν υποθέσουμε ότι κοιτούσε (κρυφά, προσπαθώντας να ξεγελάσει το δάσκαλό του ή φανερά, με προτροπή του δασκάλου του) την πλευρά Α, όπου είχε κάποια άλλα λάθη. Στη συνέχεια έγραψε έναν τρίτο τύπο άσκησης: συγκεκριμένα του ζητήθηκε να γράψει με αντίστροφη ακολουθία τα υπόλοιπα γράμματα του ελληνικού αλφαβήτου που δεν είχαν ζευγαρωθεί στην προηγούμενη άσκηση, δηλ. από το *Π* μέχρι το *Η*. Ο πάπυρος αυτός είναι ο μόνος έως σήμερα που διασώζει και τους τρεις διαφορετικούς τύπους ασκήσεων αλφαβήτου και ο μόνος που χρησιμοποιείται και στις δύο πλευρές του για το σκοπό αυτό.

Ἔνας ‘πλατωνικός’ διάλογος τοῦ 12ου αἰῶνος: Θεοδώρου Προδρόμου *Ξενέδημος ἢ Φωναί*

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Γ. ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΠΟΥΛΟΣ

I. Ὁ συγγραφέας καὶ ἡ ἐποχὴ του

Ὁ δωδέκατος αἰῶνας μπορεῖ χωρὶς καμμιά ἀμφιβολία νὰ θεωρηθῆ κομβικὴ περίοδος γιὰ τὴν πορεία τοῦ Βυζαντινοῦ Ἑλληνισμοῦ. Σὲ γεωπολιτικὸ ἐπίπεδο ἡ Αὐτοκρατορία, παρὰ τὴν ἀπώλεια τῆς Μικρασίας καὶ τῆς Ἰταλίας, ἀγωνίζεται μὲ κυμαινόμενη ἐπιτυχία νὰ διατηρήσῃ τὴν ἡγεμονία της στὴ Βαλκανικὴ καὶ τὴν Ἀνατολικὴ Μεσόγειο, ἕως ὅτου ὑποκύψῃ κατακερματισμένη στὴν κατακτητικὴ μανία τῶν Φράγκων. Στὸν κοινωνικοοικονομικὸ τομέα ἡ κοινήνεια στρατιωτικὴ καὶ γαιοκτητικὴ ἀριστοκρατία βαθμιαῖα ὑπονομεύεται καὶ στὸ τέλος καταρρέει πρὸς ὄφελος τῆς πολιτικῆς ἀριστοκρατίας τῆς πρωτεύουσας· ἐνῶ ἡ ἀξανάομενη παραχώρηση προνομίων στοὺς Βενετούς καὶ ἄλλους Ἰταλοὺς ἐμπόρους προοιωνίζεται τὴ συνακόλουθη ἀπώλεια τοῦ ἐλέγχου τῶν θαλασσῶν καὶ τὸν οἰκονομικὸ στραγγαλισμὸ τοῦ Βυζαντίου. Στὸ πολιτισμικὸ πεδίο ἡ ἀμφισβήτηση τῆς πρωτοκαθεδρίας τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀπὸ τὶς ὁμορες ἐθνοφυλετικὲς συσσωματώσεις (Λατίνους, Σλάβους, Τούρκους) ὑποχρεώνουν τὸν λαὸ τῆς Ρωμανίας σὲ ἀγῶνα ὑπεράσπισης τῆς ἰδιοπροσωπίας τους, ὁ ὁποῖος, λίγο μετὰ τὸ κλείσιμο τοῦ αἰῶνα, θὰ μετατραπῆ σὲ ἀγῶνα ἐπιβίωσης, ὅταν ἀρχίσῃ ἡ μακρὰ περίοδος τῆς (διπλῆς ἢ ἐνίοτε καὶ τριπλῆς) ξενικῆς κατοχῆς¹.

Ἀνάλογη εἰκόνα σχηματίζει καὶ ὁ μελετητὴς τῆς σύνολης γραμματείας κατὰ τὴ δεδομένη περίοδο. Τὸ εὔρος καὶ ἡ πολυμορφία τῆς κειμενικῆς παραγωγῆς, σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἐν πολλοῖς ἐνσυνείδητη ἀναφορὰ τῶν συγγραφέων σὲ ἀρχαιοελληνικά πρότυπα, ὠδήγησαν τὴν ἔρευνα στὴν υἰοθέτηση τοῦ ὄρου ‘Κοινήνεια

1. Βλ. Χριστοφιλοπούλου 2001. Πρβλ. ἐπίσης *IEE*, 12-72· Καραγιαννόπουλος 1991· Σαββίδης 1986, 84-73· Kazhdan καὶ Wharton Epstein 1997, 59-191 καὶ 258-98.

Ἐναγέννηση'. Θεολόγοι καὶ θεολογίζοντες ἀναλαμβάνον τὸν ἀγῶνα κατὰ τῶν αἱρέσεων (Εὐθύμιος Ζιγαβηνός, Μανουὴλ Α' Κομνηνός) καὶ τῶν Λατίνων (Νικήτας Θεσσαλονίκης)· καὶ παραλλήλως συνεχίζεται ἡ ἔμνογραφικὴ καὶ ἀγιολογικὴ παράδοση (Νεῖλος Δοξαπατρῆς, Νικόλαος Μεθώνης). Ἡ ἱστοριογραφία (Ἄννα Κομνηνὴ, Ἰωάννης Κίναμος) καὶ ἡ χρονογραφία (Κωνσταντῖνος Μανασσῆς) ἀκμάζουν, ἐνῶ οἱ φιλολογικὲς σπουδὲς ὑπηρετοῦνται ἀπὸ κορυφαῖες πνευματικὲς προσωπικότητες (Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, Ἰωάννης Τζέτζης). Τέλος ἡ ἐπανεμφάνιση τοῦ ἐρωτικοῦ μυθιστορήματος καὶ ἡ σταδιακὴ καθιέρωση τοῦ δεκαπεντασύλλαβου στίχου ἀνοίγουν νέους δρόμους γιὰ τὴ δημῶδη ποίησιν².

Ἐὰν κάποιος ἤθελε νὰ ἐπιλέξῃ χαρακτηριστικὴ περίπτωση λογίου, στὸ ἔργο τοῦ ὁποῖου νὰ συγκεφαλαιώνωνται οἱ κυριώτερες τάσεις τῆς ἐποχῆς, ἕνας ἀπὸ τοὺς ἐπικρατέστερους ὑποψηφίους θὰ ἦταν ἀναμφισβήτητα ὁ Θεόδωρος Πρόδρομος (περ. 1100-1170). Προστατευόμενος τοῦ Ἰωάννη Β' Κομνηνοῦ καὶ πρὸς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του μοναχὸς μὲ τὸ ὄνομα Νικόλαος, ὑπηρέτησε σχεδὸν ὅλα τὰ προαναφερθέντα γραμματειακὰ εἶδη, δημοσιεύοντας κείμενα θρησκευτικοῦ καὶ θύραθεν περιεχομένου, κινούμενος μὲ τὴν ἴδια ἄνεση στὸ χῶρο τόσο τῆς λογίας ὅσο καὶ τῆς δημῶδους λογοτεχνίας. Οἱ ὑψηλὲς κοινωνικὲς του ἐπαφὲς τοῦ ἐπέτρεψαν νὰ ἀπευθύνῃ μία σειρὰ ρητορικῶν ἔργων σὲ πεζὸ ἢ στίχους (ἐγκώμια, ἐπιτάφιοι, μονωδίες) σὲ μέλη τῆς αὐτοκρατορικῆς δυναστείας καὶ ἄλλες σημαίνουσες προσωπικότητες τοῦ καιροῦ του. Ὑπῆρξε συντάκτης ἐνὸς βίου τοῦ Ὁσίου Μελετίου καὶ ὑπομνημάτων στοὺς ἱαμβικοὺς κανόνες τῶν Κοσμᾶ Μελωδοῦ καὶ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ. Στὴ φιλολογικὴ του δραστηριότητα ἐντάσσεται καὶ ἡ ἐνασχόλησή του μὲ τὴ σχεδογραφία (*Σχέδη Μυός*). Ἀνάμεσα στὰ πολλὰ καὶ ποικίλα ποιητικὰ του ἔργα (ἱστορικά, θρησκευτικά, ἐπιγράμματα) ξεχωρίζουν τὸ ἔμμετρο μυθιστόρημα *Τὰ κατὰ Ῥοδάνθη καὶ Δροσικλέα* καὶ ἡ παρωδία τραγωδίας *Κατομνομαχία* (καὶ τὰ δύο σὲ δωδεκασυλλάβους). Τέλος τὸ ταλέντο τοῦ Προδρόμου ὡς σατιρικοῦ ἀποτυπώνεται σὲ διαλόγους λουκιανικοῦ τύπου (*Κατὰ φιλοπόρνον γράος*) καὶ κορυφώνεται στὰ διασημότερα ὅσο καὶ περισσότερο ἀμφιλεγόμενα καὶ ἀμφισβητούμενα ποιήματά του, τὰ γνωστὰ Πτωχοπροδρομικά³.

Σημαντικὴ θέση στὴ συγγραφικὴ του παραγωγὴ κατέχουν ἐπίσης τὰ φιλοσοφικά του ἔργα. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ μαρτυρημένο ἐνδιαφέρον του γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, κυρίως ἀσχολήθηκε μὲ τὸν σχολιασμὸ ἀριστοτελικῶν ἔργων. Ὑπομνημάτισε τὸ

2. Πρβλ. Beck 1989, 171-86· Hunger 1992, 216-81, 442-53, 521-55· *IEE*, 374-5, 384-9· Kazhdan καὶ Wharton-Erstein 1997, 323-48. Τὴ χρονολόγησι τῆς ἀρχαῖης μορφῆς τοῦ *Διγενῆ Ἀκρίτα* στὸν 12ο αἰῶνα ὑποστηρίζουν οἱ Beck 1989, 167· Jeffreys 1998, lvi-lvii. Πὰ τὸ βυζαντινὸ μυθιστόρημα βλ. Macalister 1996, 115-64.

3. Πὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Προδρόμου βλ. Hörandner 1974· Kazhdan καὶ Franklin 1984, 87-114· *Tusculum-Lexikon*, 666-70· *ODB*, 3: 1726-7· Kambylis 1997, 335-6. Στὸ θέμα τῆς πατρότητος τῶν πτωχοπροδρομικῶν ποιημάτων καὶ τῆς συνακόλουθης ἀπόδοσης τῶν προδρομικῶν ἔργων σ' ἕνα πρόσωπο ὑπὲρ τοῦ Θεοδώρου Προδρόμου τάσσονται οἱ Ἀλεξίου 1997, 119, καὶ Alexiou 2001, 128 (πρβλ. καὶ Alexiou 1999, 105-8)· ἐνῶ τὴ θεωρία περὶ Μαγγανείου Προδρόμου ἀναβιώνει ὁ Jeffreys 2003, 87-8 σμ. 1.

δεύτερο βιβλίο τῶν *Ἀναλυτικῶν ὑστέρων*, ἐνῶ στήν πραγματεία του *Περὶ τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ* ἀντέκρουσε ὀρισμένες θέσεις τὶς ὁποῖες εἶχε ὑποστηρίξει ὁ Σταγειριτῆς στὶς *Κατηγορίες* του. Συγχρόνως, συνεχίζοντας τὴν παράδοση τοῦ Ψελλοῦ, δὲν ἔκρυβε τὸν θαυμασμό του γιὰ τὸν Πλάτωνα στὸν ὁποῖον ἀπέδιδε τὰ πρωτεῖα ἀνάμεσα στοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους, χάρι κυρίως στήν ἀνωτερότητα τῆς θεολογικῆς του σκέψης. Δηλωτικὸ τῶν αἰσθημάτων τοῦ Κωνσταντινουπολίτη λογίου εἶναι καὶ τὸ ἐγκώμιο τοῦ ἱδρυτῆ τῆς Ἀκαδημίας στὸν πρόλογο τοῦ διαλόγου *Φιλοπλάτων ἢ σκυτοδέψης*, ὅπου σατιρίζονται οἱ ὄψιμοι καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἀδαεῖς δοκησιλάτρεις τοῦ πλατωνικοῦ λόγου. Μὲ ὄρους τοῦ γνωστοῦ στοῦ Βυζάντιο φιλοσοφικοῦ 'διχασμοῦ' ὁ Πρόδρομος καταγράφεται ὡς πλατωνιστῆς ἀφοσιωμένος στὸν σχολιασμό, ἔστω καὶ ἀπὸ κριτικὴ ἀποψη, τῶν ἔργων τοῦ μεγάλου 'ἀντιπάλου'⁴.

II. Ὁ Διάλογος

Ὁ ἐπαμφοτερισμὸς αὐτὸς στήν πραγματικότητα δὲν πρέπει νὰ ταυτίζεται μὲ παραδοξολόγημα, ἐπειδὴ τόσο ὁ Πλάτων ὅσο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιμετωπίζονταν ὡς στυλοβάτες τῆς κοινῆς Βυζαντινῆς παράδοσης καὶ λιγότερο ὡς παραταξιακά παλλάδια. Ἐνδιαφέρουσα περίπτωση κριτικῆς παρουσίας ἀριστοτελικῶν θέσεων ὑπὸ πλατωνικὸ ἔνδυμα συνιστᾶ καὶ τὸ κείμενο ἀναφορᾶς τοῦ παρόντος ἄρθρου. Στὸν διάλογο μὲ τὸν τίτλο *Ξενέδημος ἢ Φωναὶ* παρακολουθοῦμε τὴ συζήτηση ἀνάμεσα στὸν Ξενέδημο, ἕναν ἐνθουσιώδη μαθητῆ, καὶ τὸν φιλόσοφο Θεοκλῆ, ἀναγνωρισμένη αὐθεντία τοῦ καιροῦ του. Πρόθυμος νὰ ἐπιδείξει τὴν προόδὸ του καὶ ὕστερα ἀπὸ παρακίνηση τοῦ συνομιλητῆ του ὁ Ξενέδημος παραθέτει τοὺς ὀρισμοὺς πέντε ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν (*γένους, εἴδους, διαφορᾶς, ἰδίου, συμβεβηκότος*), ἔτσι ὅπως διατυπώνονται στήν *Εἰσαγωγή* τοῦ Πορφυρίου. Ὁ Θεοκλῆς ὁμως ἀμφισβητεῖ τὴν ἐγκυρότητά τους ἐπισημαίνοντας λογικὲς ἀντιφάσεις σὲ κάθε ἕναν χωριστὰ, ἀφήνοντας τὸν νεαρὸ φοιτητῆ σὲ κατάσταση ἐκτεταμένης καὶ ἐνδεχομένως, μὴ ἀναστρέψιμης ἀπορίας!⁵

Τὸ ἐνδιαφέρον αὐτὸ κείμενο παρουσιάζει ὠρισμένες ἰδιαιτερότητες. Κατ' ἀρχάς, ξεχωρίζει ἀπὸ τὰ λοιπὰ φιλοσοφικὰ ἔργα τοῦ Προδρόμου ὡς πρὸς τὴ μορ-

4. Βιβλιογραφικοὶ ὁδηγοὶ γιὰ τὴ Βυζαντινὴ φιλοσοφία ὑπάρχουν στὰ Τατάκης 1997· *Bibliographie*, 1991, 319-84· Ιεροδιακονοῦ (ἐπιμ.) 2002, 283-8. Στὰ ἔργα ἀναφορᾶς περιλαμβάνονται τὰ Τατάκης 1997· Hunger 1987, 39-122· Νιάρχος 1996. Ιεροδιακονοῦ (ἐπιμ.) 2002· Μπενάκης 2002. Εἰδικώτερα γιὰ τὰ φιλοσοφικὰ κείμενα τοῦ Προδρόμου βλ. Τατάκης 1977, 209· *IEE*, 352β· Hunger 1987, 83· Casouros 1989· Νιάρχος 1996, 50. Τὴν ἱστορία τοῦ πλατωνισμοῦ καὶ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ στοῦ Βυζάντιο πραγματεύονται οἱ Τατάκης 1952, 147-94· Hunger 1987, 50-91· Karamanolis 2002.

5. Τὸ ἔργο παραδίδεται σὲ τρία χειρόγραφα τῆς ὑστεροβυζαντινῆς περιόδου (Codd. Barocciani 131 τοῦ ιδ', 167 τοῦ ιε' αἰ. καὶ 187, ὑστερότερο ἀπόγραφο τοῦ 167) καὶ ἔχει ἐκδοθῆ ἀπὸ τὸν Cramer (1836, 204-15). Οἱ παραπομπὲς στοῦ κείμενο τῆς *Εἰσαγωγῆς* προέρχονται ἀπὸ τὴν ἔκδοσιν τοῦ Busse (1887).

φή. Τὸ αὐστηρὰ ἐπιστημονικὸ ὕφος τῶν ὑπομνημάτων ἐγκαταλείπεται καὶ στῆ θέση του ξεπροβάλλει διαλογικὴ συζήτηση μὲ σαφεῖς λογοτεχνικὲς ἀξιώσεις. Τὸ τελευταῖο μάλιστα στοιχεῖο ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ συγγενὲς μορφολογικὰ γραμματειακὸ εἶδος τῶν ἐρωταποκρίσεων, ὅπου ἡ ἀνάλυση τοῦ ὅποιου θεολογικοῦ ἢ φιλοσοφικοῦ κειμένου πραγματοποιεῖται μὲ τὴν ἐναλλαγὴ ἐρωτήσεων καὶ ἀπαντήσεων διασαφητικῶν. Μόνον πού στὸ εἶδος αὐτὸ δὲν τίθεται θέμα χαρακτηρισολογίας ἐφ' ὅσον οἱ προτάσεις διατυπώνονται κατὰ τρόπο οὐδέτερο, ἀπρόσωπο, ἐνῶ στὸν *Ξενόδημο* ἡ παρουσίαση καὶ ἀνασκευὴ τῶν ὀρισμῶν τοῦ Πορφυρίου ἐντάσσεται σὲ συγκεκριμένη σκηνοθεσία μὲ τὴν ἀξιοποίηση τῆς κατάλληλης ἠθοποιίας⁶.

Ἐὰν στῆ μυθολογία ἀναγνωρίζεται ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ *Ξενόδημου* ἐναντι τῶν λοιπῶν φιλοσοφικῶν κειμένων τοῦ Προδρόμου, ἡ θεματικὴ του τὸν διαφοροποιεῖ ἀπὸ τὰ ἔργα σὲ διαλογικὴ μορφή. Διότι ἀπὸ τὰ σχετικὰ ποιήματα ἡ μὲν *Κατομυμομαχία*, στὴν ὁποία περιγράφονται τὰ 'ἀνδραγαθήματα' τῶν ποντικῶν στὸν πόλεμό τους μὲ τὸν γάτο, ἀποτελεῖ ταυτόχρονη παρώδηση ὀμηρικοῦ ἔπους (ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο) καὶ τραγωδίας (ὡς πρὸς τὴ μορφή), ἡ δὲ *Ἀπόδημος Φιλία*, ὅπου ἡ προσωποποιημένη Φιλία παραπονεῖται στὸν Ξένο ὅτι ὁ ἄντρας τῆς ὁ Κόσμος τὴν ἔχει ἐγκαταλείψει γιὰ τὸ χατῆρι μιᾶς παλιογυναίκας, τῆς Ἐχθρας, κατατάσσεται στὶς ἠθικοπλαστικὲς διηγήσεις. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν πεζογραφικὴ παραγωγή εἴτε πρόκειται γιὰ κείμενα στὸ πνεῦμα τῆς *Κατομυμομαχίας* (*Σχέδη Μυός*), ἢ, συνηθέστερα, γιὰ διαλόγους σατιρικοὺς στὸ πνεῦμα καὶ τὴν παράδοση τοῦ Λουκιανοῦ (*Ἀμαθῆς ἢ παρ' ἑαυτῶ Γραμματικός, Δήμιος ἢ Ἰατρός*). Ὁ *Ξενόδημος*, δηλαδή, εἶναι ὁ μοναδικὸς φιλοσοφικὸς διάλογος τῆς προδρομικῆς συγγραφικῆς παραγωγῆς⁷.

Ἡ ἐνασχόληση μὲ θέματα φιλοσοφικοῦ ἐνδιαφέροντος, μολοντί δηλωτικὴ τῶν προσθέσεων τοῦ βυζαντινοῦ συγγραφέα, δὲν ἀρκεῖ ἀπὸ μόνη τῆς ὥστε νὰ κοινωνήσῃ στὸν ἀναγνώστη τίς εἰδικότερες θεωρητικὲς κατευθύνσεις τίς ὁποῖες προβάλλει τὸ ὅποιο ἔργο. Κι αὐτὸ ἐπειδὴ μὲ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ Λόγου οἱ ἀπαντήσεις καὶ τὰ ἐρωτήματα τὰ σχετικὰ μὲ τὴ φύση τοῦ θεοῦ, τὸ νόημα τοῦ ὄντος, τὴ μεταθανάτια ζωὴ αὐτονομήθηκαν στὴ συνείδηση τοῦ φιλοσοφοῦντος ὑποκειμένου, μετεξελισσόμενα στὴ διδασκαλία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Τὴν αὐτονόμηση αὐτὴ συμβολίζει καὶ ἡ διάκριση τῆς φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο σὲ 'ιερά', μὲ κύριο στόχο τὴ μελέτη καὶ διασάφηση τῶν χριστιανικῶν ἀληθειῶν, καὶ 'θύραθεν', ὅπου ἡ ἔμφραση μετατοπίζεται στὴν κριτικὴ ἐρμηνεία τῆς κληρονομίας τῶν ἀρχαίων⁸.

Στὸν *Ξενόδημο* ἡ ἐπιλογή τῆς λογικῆς ὡς τοῦ βασικοῦ πεδίου φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ ἰσοδυναμεῖ μὲ προγραμματικὴ δήλωση: ὁ ἀναγνώστης καλεῖται

6. Οἱ ἐρωταποκρίσεις συνιστοῦσαν προσφιλῆ μέθοδο διδασκαλίας στὸ Βυζάντιο· γι' αὐτὸ καὶ ἀρκετὰ ἐγχειρίδια εἰσαγωγῆς σὲ θεολογικὰ καὶ φιλοσοφικὰ ζητήματα ἦταν γραμμένα μὲ τὴ μορφή αὐτή. Πρβλ. Treu 1893· Döggie καὶ Dötties 1966.

7. Πὰ τὰ ἔργα τοῦ Προδρόμου σὲ διαλογικὴ μορφή βλ. Podestà 1945 καὶ 1947· Papademetriou 1969· Hunger 1969· Hunger 1992, 559-60· Beaton 1989, 207-14· Πλωρίτης 1998, 209-10 (μὲ τίς σημειώσεις).

8. Πρβλ. Hunger 1987, 41-9· Νιάρχος 1996, 3-16.

νά παρακολουθήσει συγκεκριμένη επιχειρηματολογία σχετική με τὸ θεμελιώδες ὄργανο στοχασμοῦ, ἀπαραίτητο στους θεράποντες τόσο τῆς ἱεραῆς ὅσο και τῆς θύραθεν φιλοσοφίας. Καί μάλιστα αὐτὴ ἡ ἀναζήτηση δὲν ἔχει μόνο θεωρητικὸ ἐνδιαφέρον καθὼς τὸ ὑπὸ ἐξέταση θέμα εἶναι ἡ ἐγκυρότητα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν, ἔτσι ὅπως αὐτὲς κωδικοποιήθηκαν ἀπὸ τὸν Πορφύριου στὴν *Εἰσαγωγή* του. Τὸ νεοπλατωνικὸ κείμενο αποτελοῦσε γιὰ αἰῶνες τὸ βασικὸ διδακτικὸ ἐγχειρίδιο λογικῆς, ὑπομνηματιζόμενο συνεχῶς ἀπὸ τὸν ἔκτο (Ἀμμώνιος, Ὀλυμπιόδωρος) ἕως και τὸν δέκατο τρίτο αἰῶνα (Βλεμμύδης, Παχυμέρης). Ἐπομένως ὅταν διατυπώνονται οἱ ὅποιες ἀμφιβολίες σχετικά με τὴν ἀξία τοῦ ἔργου ἢ ἀμφισβήτηση αὐτὴ ἀποκτᾶ ἕκ προοιμίου βαρύνουσα σημασία.

Τὸ ἀμυγῶς φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ διαλόγου ἐστιάζεται στὸν ἔλεγχο τοῦ περιεχομένου τῆς *Εἰσαγωγῆς*. Καταιγιστικὸς χειριστὴς τοῦ ἐννοιολογικοῦ ὄπλοστασίου ὁ Θεοκλῆς ἀνακαλύπτει λογικὲς ἀντιφάσεις καί θέτει ἐν ἀμφιβόλῳ ἕναν πρὸς ἕναν τοὺς ὁρισμοὺς τοῦ Πορφυρίου ὡς ἀνεπαρκεῖς, ἀσαφεῖς ἢ ἀπλῶς λανθασμένους. Παρατηρεῖ πὼς ἐφ' ὅσον τὸ γένος ὀρίζεται ὡς τὸ κατηγορηματὸν τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται περισσότερο και διαφοροτικῶς ὡς πρὸς τὸ εἶδος τους ὄντα με κριτήριο τὴν οὐσία τους (208.26-28)⁹, τότε και ὅλες οἱ ἀριστοτελικὲς κατηγοριὲς θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθοῦν ὅτι ἀνήκουν στὸ ἴδιο γένος ἐπειδὴ ὅλες καλύπτονται ἀπὸ τὸν ἀνωτέρω ὁρισμὸ, ὅπως φανερώνει ἡ συλλογικὴ τους ὀνομασία «δέκα γένη». Στὴν περίπτωσι αὐτὴ ὅλα τὰ ὄντα θὰ ἀνήκαν σὲ ἕνα και τὸ αὐτὸ γένος, πρᾶγμα βεβαίως ἄτοπο (208.29-209.6). Ὁ ὁρισμὸς τοῦ *εἶδους* κρίνεται ἐξ ἴσου ἀνεπαρκῆς ἐπειδὴ ἕνας ὁρισμὸς ἀφορᾶ τὰ καθόλου και ὄχι τὰ ἐπὶ μέρους, ἄρα δὲν μπορεῖ νὰ ὀριστῆ τὸ εἰδικώτερο εἶδος, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Πορφύριος (210.8), ἀλλὰ τὸ γενικώτατο εἶδος. Τότε ὁμως τὸ κριτήριο ταξινόμησις δὲν θὰ εἶναι ποσοτικὸ, κατὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ εἶδους (*ἀριθμῶ*, 210.9), ἀλλὰ ποιοτικὸ, κατὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ γένους (*τῶ εἶδει*, 211.12): ὁπότε ἐξαφανίζεται τὸ μοναδικὸ διαφοροποιητικὸ στοιχεῖο στὴ διατύπωση τῶν δύο ὁρισμῶν και τὸ γένος ἀπορροφᾶ τὸ εἶδος (210.29-211.9). Με παρόμοιο συλλογισμὸ ὁ πολὺ γενικὸς ὁρισμὸς τῆς *διαφορᾶς* (*διαφορὰ γάρ ἐστιν ὅτι διαφέρει ἕκαστα ὡς ὄλον*, 212.2) κρίνεται ὅτι ἀποτυγχάνει νὰ διασφαλίσῃ τὴν αὐτονομία τῆς ἑναντι τῶν ἄλλων *φωνῶν* και ἰδιαιτέρως αὐτῶν τοῦ γένους και τοῦ εἶδους (212.7-25). Καταδικάζεται ἐπίσης ἡ τετραπλῆ διαίρεσι τοῦ *ιδίου* και θεωρεῖται ἄστοχη ἢ διατύπωση τῶν ἐπὶ μέρους ὁρισμῶν και ἡ ἐπιλογή τῶν ἀντιστοιχῶν παραδειγμάτων: τόσο ἡ δυνατότητα ἀπόκτησις ἐπιστημονικῆς γνώσις ὅσο και ἡ ἔκφρασι τοῦ συναισθήματος μέσῳ τῆς φυσικῆς λειτουργίας τοῦ γέλιου ἀπαντοῦν ἔμφυτες σὲ κάθε ἄνθρωπο, ἀσχέτως τοῦ πόσοι τίς πραγματώνουν. Ἐπομένως οὔτε ἡ κατάταξι τους σὲ χωριστὲς ὑποκατηγοριὲς δικαιολογεῖται οὔτε ὁ

9. *γένος γάρ ... εἶναι τὸ κατὰ πλειόνων και διαφορῶν τῶ εἶδει ἐν τῶ τί ἐστι κατηγορούμενον*. Ἀντὶ γὰρ *διαφορῶν* ὁ Cramer διαβάξει *διαφορῶν*. Ὁμως ἡ διόρθωσι στὴ γενικὴ πληθυντικῶ ὑπαγορεύεται τόσο ἀπὸ τὴ μαρτυρία τῆς ἐπομένης παραγράφου (204.1,4,21), ὅσο και ἀπὸ τὰ χειρόγραφα τῆς *Εἰσαγωγῆς* (*διαφερόντων*, 4.12-13 Busse).

εὔστοχος προσδιορισμός τῆς κατηγορίας τοῦ *ιδίου* ἐπιτυγχάνεται (213.30-214.16). Τέλος, ἐπικρίνεται καί ἡ ἐπιλογή ἀπὸ τὸν Πορφύριο τῶν φυσικῶν χαρακτηριστικῶν ὡς *συμβεβηκότων*, δηλ. ὡς στοιχείων τῶν ὁποίων ἡ παρουσία ἢ ἀπουσία δὲν ἐπηρεάζει τὴν οὐσία τοῦ ὄντος τὸ ὁποῖο προσδιορίζουν. Διότι τότε κανεὶς ζωγράφος δὲν θὰ ἦταν σὲ θέση νὰ ἀλλάξῃ μιὰ ἀπεικόνιση τοῦ Πλάτωνα σ' αὐτὴν τοῦ Σωκράτη προσθέτοντας στὸν μαθητὴ τὴν κοιλίτσα τοῦ δασκάλου (215.5-19).

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ ὀλοκληρωτικὴ ἐπίθεση τοῦ Θεοκλῆ ἐναντίον τῆς *Εἰσαγωγῆς* σκοπὸ ἔχει νὰ προκαλέσῃ στὸν Ξενέδημο αἰσθημα κλονισμοῦ καὶ ἐσωτερικῆς ἀμφισβήτησης. Καὶ τὸ πετυχαίνει. Ὁ νεαρὸς φοιτητὴς τῆς φιλοσοφίας ξεκινάει μὲ τὸν ἐνθουσιασμό τοῦ νεοφώτιστου (*ὑποφθάσας ἐγὼ*) νὰ ἐπιδείξῃ τὴν ἐπιμέλειά του (*ἔτυχον γὰρ οὐκ ἀμελετήτως ἔχων τοῦ βιβλίου*) διατυπώνοντας ἀπὸ μνήμης αὐτολεξεί τὸν ὄρισμό τῆς πρώτης φωνῆς (*τὴν παρὰ Πορφυρίῳ τοῦ γένους ὑπογραφὴν ... ἀπεστομάτισα*, 207.22-24). Ὑστερα ὁμοῦ ἀπὸ τὴν 'κατεδάφιση' καὶ τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ εἶδους ὁ Ξενέδημος βιώνει τὴν πλήρη ἀντιστροφή τῆς πραγματικότητος (*εἰς τὸ ἐναντίον τὸ πρᾶγμα περιετράπη μοι*) καὶ διαπιστώνει μὲ ἔκπληξη (*οἷ ἐγὼ δεῖλαιος ... τῆς ἀγνοίας*) ὅτι, παρὰ τὴν μέχρι τότε πεποίθησή του, περὶ τὰ φιλοσοφικὰ εἶχε πλήρη μεσάνυχτα (*ἡσθόμην τὸ εἶδέναι μηδέν*, 211.9-15). Ἡ ἀνατροπὴ τῆς προηγουμένης αὐτοεικόνας τοῦ νεαροῦ συνεχίζεται μὲ ἀμείωτη ἔνταση ὅσο 'ἀπομυθοποιεῖται' ἡ αὐθεντία τοῦ Πορφυρίου (*οἷός με ... ὑπελάμβανε πλάνης*, 212.26-27). Ἔως ὅτου ὀλοκληρώνεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ διαλόγου μὲ τὴν ὁμολογία του ὅτι ὁ Θεοκλῆς τὸν ἔχει ὀδηγήσει σὲ κατάσταση ἐσχάτης ἀπορίας (*ἐγὼ, δ' ὡς θεοκλωῶδες τοῦτο ... κ' ἄν τι ἀναπόρητον δοκοίη, ἀπορηθήσεται*, 214.22-24).

Τὸ ἐρώτημα ποῦ ἀνακύπτει ἀπὸ τὴ μεταστροφή τοῦ Ξενεδήμου σχετίζεται μὲ τίς ἐνδεχόμενες ἀναφορὲς τῆς σὲ ἐξωκειμενικὸ ἐπίπεδο. Διερωτᾶται κάποιος κατὰ πόσον οἱ ἀντιδράσεις τοῦ νεαροῦ ἀποτελοῦν πρόκριμα συμπεριφορᾶς μὲ ἀποδέκτη τὸν ἀναγνώστη, ὁ ὁποῖος καλεῖται πλέον νὰ ἀσπαστῇ τὸ κατὰ τὰ φαινόμενα συμπέρασμα τοῦ διαλόγου καὶ νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν ἐγκυρότητα τῆς *Εἰσαγωγῆς*. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Πρόδρομος, οἱ ἀπόψεις τοῦ ὁποίου πιθανώτατα ἀπηχοῦνται πιστὰ στὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Θεοκλῆ, ἐπιθυμεῖ νὰ ἀποδείξῃ τὴν ἀνεπάρκεια τοῦ νεοπλατωνικοῦ ἔργου ὡς φιλοσοφικοῦ κειμένου καὶ τὴ συνακόλουθη ἀκαταλληλότητά του ὡς σχολικοῦ ἐγχειριδίου. Ὁρισμένες προσωπικὲς αἰχμὲς κατὰ τοῦ Πορφυρίου (210.29-30, 214.16-17) φαίνεται νὰ ἐνισχύουν τὴν ὑπόθεση ὅτι μὲ τὴ συγγραφὴ τοῦ *Ξενεδήμου* ὁ Πρόδρομος προτείνει τὴ ριζοσπαστικὴ μεταρρύθμιση τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν στὸ Βυζάντιο μὲ πρῶτο βῆμα τὴν ἀναθεώρηση τῆς *Εἰσαγωγῆς*.

Βασικὴ προϋπόθεση αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας εἶναι ἡ ἀπόλυτη σοβαρότητα καὶ ἐγκυρότητα τῶν κριτικῶν ἐπισημάνσεων τοῦ Θεοκλῆ. Ἄλλιῶς ἡ λεπτομερὴς ἀποδόμηση τῶν λογικῶν κατηγοριῶν μένει μετέωρη. Ἐδῶ ἀποκαλύπτεται ἡ ἀχίλλειος πτέρνα μιᾶς παρόμοιας ἀνάγνωσης τοῦ *Ξενεδήμου*. Διότι ὁ συγκεκριμένος διάλογος ἐκμεταλλεύεται ἀκριβῶς τὴν ἀναντιστοιχία ἀνάμεσα στὸν ὁμώνυμο ἥρωα καὶ τὸν ἀναγνώστη. Τὸ κοινὸ στὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται ὁ Πρόδρομος, ἐξοικειωμένο

χωρίς ἀμφιβολία με τὸ ἔργο τοῦ Πορφυρίου καὶ τὰ ζητήματα ἐρμηγείας του, θὰ ἦταν σὲ θέση νὰ ἀμφισβητήση τὸν τελεσίδικο χαρακτήρα τῆς σαρωτικῆς φαινομενικὰ ἀποδόμησης. Ἀπλὴ παραβολὴ μετὰ τὰ χειρόγραφα τῆς *Εἰσαγωγῆς* πείθει ὅτι μερικὰ ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα ἐναντίον τῶν ὀρισμῶν τοῦ Πορφυρίου εἴτε ἔχουν ἤδη διατυπωθῆ στὴν *Εἰσαγωγή* (*Ξεν.* 208.29-209.6 ≈ *Εἰσ.* 6.5-11), εἴτε ἐνισχύονται ἀπὸ τὴν ἑλλιπῆ παρουσίαση τοῦ σχετικοῦ συλλογισμοῦ (*Ξεν.* 210.14-211.8 ≈ *Εἰσ.* 4.21-5.23, 15.15-24· *Ξεν.* 212.7-25 ≈ *Εἰσ.* 14.15-15.9, 18.16-19.4). Αὐτὸ φυσικὰ δὲν συνεπάγεται τὴν ἀπαξίωση τῶν ἐπισημάνσεων τοῦ Θεοκλή ὡς παραπλανητικῶν συλλογιστικῶν πυροτεχνημάτων χωρὶς ἀντίκρουσμα. Ἄλλωστε ὀρισμένες ἀπορίες του σχετικῆς μετὰ τις κατηγορίες τοῦ *ιδίου* καὶ τοῦ *συμβεβηκότος* δύσκολα μποροῦν νὰ ἀπαντηθοῦν μετὰ μιὰ πρώτη ἀνάγνωση τῆς *Εἰσαγωγῆς*. Στὸν *Ξενέδημο* διατυπώνονται ἐν πολλοῖς ἔγκυροι προβληματισμοὶ οἱ ὅποιοι ὅμως δὲν θίγουν τὴν οὐσία τῆς ταξινομήσεως τοῦ Πορφυρίου, πολὺ δὲ περισσότερο δὲν προπαγανδίζουν τὴν ἀντικατάστασή του, ὅπως δηλώνει ἡ ἀπουσία ὁποιασδήποτε ἀντιπρότασης. Μέσα ἀπὸ τὴν προσωπικὴ του ἐμπειρία στὴν ἐγκύκλιο παιδεία καὶ τὴν ἐνδεχόμενη μελέτη τῆς φιλοσοφίας, ὁ μορφωμένος ἀναγνώστης τοῦ δωδεκάτου αἰῶνος γνωρίζει ὅτι ὑπάρχει ἀντίλογος στὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Θεοκλή. Κάτι βεβαίως τὸ ὁποῖο δικαιολογημένα ἀγνοεῖ ὁ νεαρὸς Ξενέδημος. Ἡ ἑτερόλογη σχέση ἀνάμεσα στὸν ἐνδοκειμενικὸ καὶ τὸν ἐξωκειμενικὸ ἀποδέκτη τῶν ἐνστάσεων τοῦ Θεοκλή ἀποδεικνύει ὅτι ἐνδεχόμενον φιλοσοφικὸ ζητούμενον τοῦ Προδρόμου ἦταν ἴσως ἡ ἐπανερμηνεία, ἡ ἐξήγηση, ἀλλὰ ὄχι ἡ ὑποκατάσταση τῆς *Εἰσαγωγῆς*.

Ἐάν λοιπὸν ἡ ἔντονη κριτικὴ στοὺς ὀρισμοὺς τοῦ Πορφυρίου δὲν ὑπαγορεύεται πρωτίστως ἀπὸ φιλοσοφικὰ κίνητρα, θὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθῆ ἡ ἐναλλακτικὴ πειστικὴ ἐξήγηση. Καὶ ἡ ἀπάντηση σχετίζεται μετὰ τὴν κεντρικὴ θέση τῆς *Εἰσαγωγῆς* στὸ βυζαντινὸ ἐκπαιδευτικὸ σύστημα ὡς βασικοῦ διδακτικοῦ ἐγχειριδίου λογικῆς. Ὁ ἐπιλεκτικὸς σχολιασμὸς τοῦ περιεχομένου τῆς παρέχει τὴν ἀληθοφανῆ συνθήκη ὥστε νὰ λάβῃ σάρκα καὶ ὄσθα ἡ σύντομη αὐτὴ ἀλλὰ σχεδὸν ἀρχετυπικὴ ἐπαφὴ ἀνάμεσα στὸν νεαρὸ μαθητὴ καὶ τὸν μεγάλον δάσκαλον. Ὁ Ξενέδημος αἰσθάνεται τόσο περήφανος γιὰ τὴν ἐναρξὴ τῆς μυσθεώσ του στὴ φιλοσοφία, ὥστε δὲν διστάζει νὰ καθυστερήσῃ γιὰ λίγο στὸ μάθημά του γιὰ νὰ ἐπιδείξῃ τὶς νεοαποκτηθεῖσες γνώσεις του ἐνώπιον τοῦ φημισμένου Θεοκλή. Μετὰ τὸν ἐνθουσιασμὸ τοῦ νεοφώτιστου ἀπαντᾷ ἀμέσως καὶ ὀλόσωστα στὶς ἐρωτήσεις ἀπὸ τὴν 'ὑλῆ' τῆς *Εἰσαγωγῆς*. Στὴν πορεία μετὰ ἔκπληξη διαπιστώνει ὅτι ἡ ἀποστήθιση τῶν ὀρισμῶν δὲν ἰσοδυναμεῖ καὶ μετὰ τὴν πλήρη κατανόησή τους καὶ κατὰ συνέπεια ὑποχρεώνεται νὰ παραδεχθῆ τὴν ἄγνοιά του. Ἡ ἀντίδρασή του τότε ἀποδεικνύει ὅτι ἡ δεδηλωμένη ἀγάπη του γιὰ τὴν φιλοσοφία κάθε ἄλλο παρὰ πυροτέχνημα ἦταν. Ὅχι μόνον δὲν ἀπογοητεύεται, οὔτε ἀρνεῖται νὰ συνεχίσῃ, ἀλλὰ καταθέτει ἀνεπιφύλακτα τὸν θαυμασμὸν του γιὰ τὸν συνομιλητὴν του καὶ θέτει ἑαυτὸν στὴν ὑπηρεσία τῆς σοφίας του (211.17-21, 215.3). Ὁ Θεοκλῆς ἀπὸ τῆς μεριάς του δὲν ἐπιδιώκει τὴν συντριβὴν ἀλλὰ τὸν ὑποψιασμὸν τοῦ Ξενεδήμου. Ἐνῶ ἐξαπολύει σφοδρὴν ἐπίθεση κατὰ τῶν ὀρισμῶν τῆς *Εἰσαγωγῆς*, ἐμφανίζεται ἰδιαίτερα προσηκτικῶς ὥστε νὰ μὴ

θείξη τὴν προσωπικότητα καὶ τὶς εὐαισθησίες τοῦ νεαροῦ φοιτητῆ (208.14-18, 215.4). Μὲ συχνές ἐγκωμιαστικὲς ἀναφορὲς (π.χ. 212.4, 213.9) τὸν ἐνθαρρύνει νὰ συνεχίσῃ τὶς προσπάθειές του, ἐνῶ ἡ τελικὴ του ἀποστροφή (215.25-26) ἐπιβεβαιώνει τὴν πεποίθησή του σὲ μιὰ μελλοντικὴ ἐξέλιξη τοῦ φερέλπιδος συνομιλητῆ του. Στὴ συνάφεια ἐπομένως αὐτὴ ἀνάμεσα στὸν δάσκαλο καὶ τὸν μαθητὴ ἀποκρυσταλλώνεται ἡ παιδαγωγικὴ παράμετρος τοῦ *Ξενεδήμου*.

Ἡ ἔμφαση στὴ διαπροσωπικὴ διδακτικὴ πράξη ταιριάζει ἀπόλυτα μὲ τὸν δεδηλωμένο σκοπὸ συγγραφῆς τοῦ διαλόγου — τουλάχιστον σύμφωνα μὲ τὰ ὅσα λέγονται στὸ εἰσαγωγικὸ μέρος. Διότι ἡ συνομιλία τοῦ Θεοκλῆ μὲ τὸν Ξενέδημο δὲν εἶναι παρὰ ἀνάμνηση νιότης ἀγαπημένη (206.17-18), τὴν ὁποία ξαναζωντανεύει ἀρκετὰ χρόνια ἀργότερα ὁ ἴδιος ὁ Ξενέδημος γιὰ τὸ χατῆρι τοῦ φίλου του Μουσαίου, ὅταν ὁ τελευταῖος ἐπιθυμῆ διακαῶς ν' ἀκούσῃ κάτι ἀπ' ὅσα εἶπε ἢ ἔπραξε ὁ μεγάλος φιλόσοφος (206.10-11). Τὸ περιστατικὸ ποὺ διηγεῖται ὁ Ξενέδημος παρέχει αὐθεντικὴ μαρτυρία γιὰ τὴν ἀσύγκριτη ἀνωτερότητα τοῦ Θεοκλῆ ὡς δασκάλου· ἐπομένως ὁ ἐγκωμιαστικὸς χαρακτήρας τῆς ἀφήγησής εἶναι δεδομένος ἐκ τῶν προτέρων. Ἡ χαρισματικὴ του προσωπικότητα ἀποτυπώνεται στὴν εὐκολία μὲ τὴν ὁποία 'ἀποκαλύπτει' στὸν διψασμένο γιὰ γνώση Ξενέδημο 'κρυμμένα' ἐπίπεδα ἐρμηνείας, ἄγνωστα ἀκόμα καὶ σὲ καθηγητὲς φιλοσοφίας. Ὁ ἐνθουσιασμός μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Ξενέδημος 'ἀποκηρύσσει' τὸν μέχρι τότε δάσκαλό του Ἐρμιογένη (212.26-27) ἰσοδυναμεῖ μὲ ἔμμεση ὁμολογία ὅτι ὁ Θεοκλῆς βρισκόταν μιὰ κλάση πάνω ἀπὸ τοὺς συναδέλφους του. Τὸ ὅτι τόσος λόγος γίνεται γύρω ἀπ' τ' ὄνομά του ἀκόμα καὶ μετὰ τὸ θάνατό του ἀποδεικνύει τὴ διαχρονικότητα τῆς ἐπιρροῆς του. Ἀκόμα καὶ ἡ ὑπερβολὴ στὴν ὁποία καταφεύγουν συχνά ὁ Μουσαῖος καὶ ὁ Ξενέδημος ἀναφερόμενοι στὸν Θεοκλῆ (π.χ. 205.22-23, 206.12-14) αἰτιολογεῖται ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ λογοτεχνικοῦ εἴδους τοῦ ἐγκωμίου.

Ὅταν λοιπὸν ὁ Θεόδωρος Πρόδρομος σμίλευε στὸν *Ξενέδημο* τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδανικοῦ δασκάλου, τὴν προωρίζε πιθανώτατα ὡς φόρο τιμῆς σὲ ἓνα ἀγαπημένο του πρόσωπο, στὸ ὁποῖο ἔδινε καινούργια ζωὴ μέσα ἀπὸ τὸν ρόλο τοῦ Θεοκλῆ. Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ διαπιστωθῇ ὅτι τὸ πρόσωπο αὐτὸ ἐνδεχομένως νὰ ταυτίζεται μὲ τὸν Μιχαὴλ Ἰταλικό. Οἰκουμενικὸς Διδάσκαλος στὴν Πατριαρχικὴ Σχολὴ στὰ χρόνια τῆς βασιλείας τοῦ Ἰωάννη Β' Κομνηνοῦ (1118-43), μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως ἐπὶ πατριαρχείας Μιχαὴλ Β' Κουρκούα Ὁξειτίου (1143-46), πιστὸς θεράπων τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ρητορικῆς, ὑπῆρξε ἐπίσης φίλος καὶ δάσκαλος τοῦ Προδρόμου¹⁰. Ἡ ποιότητα τῆς σχέσης τους ἔχει ἀποτυπωθῆ καὶ στίς μεταξὺ τους ἐπιστολές, ὅπου ἀναδύεται διάχυτὴ ἢ ἀμοιβαία ἀγάπη καὶ ἐκτίμησις¹¹. Τὸ σύγραμμά του *Περὶ τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ* ὁ Πρόδρομος τὸ ἀπευθύ-

10. Πὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Μιχαὴλ Ἰταλικοῦ βλ. Treu 1895· Τατάκης 1977, 208-9· Browning 1962α, 194-7· Gautier 1972· Hunger 1987, 200-1· *Tusculum-Lexikon*, 369-70· *ODB*, 2: 1368-9· Νιάρχος 1996, 50.

11. Βλ. Browning 1962β.

νει στον Ίταλικό¹². Δεν χρειάζεται λοιπόν κάποια ιδιαίτερη εξήγηση τὸ ὅτι ὁ Προδρομος ἀποφάσισε νὰ συγγράψῃ ἕνα ἐγκώμιο ὑπὸ μορφήν φιλοσοφικοῦ διαλόγου (ἢ καὶ τὸ ἀντίστροφο) καὶ νὰ δώσῃ τὸν πρωταγωνιστικὸ ρόλο σὲ μιὰ ἐξιδανικευμένη μορφή τοῦ δασκάλου του μὲ τὸ ἐπινοημένο, ἄρα καὶ συμβολικόν, ὄνομα Θεοκλῆς («δόξα τοῦ Θεοῦ»). Φρόντισε μάλιστα ὀρισμένα στοιχεῖα γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ ἥρωά του ποὺ ἀποκαλύπτονται στὸ εἰσαγωγικὸ τμῆμα νὰ εἶναι τέτοιας ποιότητος, ὥστε νὰ λειτουργοῦν σὰν τροχιοδεικτικὰ καὶ ὁ σύγχρονος τοῦ Προδρομοῦ ἀναγνώστης νὰ ὀδηγηθῆται στὸ ἱστορικὸ πρόσωπο πίσω ἀπὸ τὸν ρόλο. Ὁ Θεοκλῆς εἶναι μὲν Πολίτης (*Θεοκλέος ... Βυζαντίου*, 204.1-2), ἡ οἰκογένειά του ὅμως ἔλκει τὴν καταγωγή της ἀπὸ τὴν Ἰταλία (*τὸ γὰρ οἱ γένος ἐξ Ἰταλίας ὠρμῆσθαι ἔλεγε*, 205.31-32). Ἐπίσης ἔχει πλούσια συγγραφικὴ παραγωγή σὲ πεζὸ καὶ ἔμμετρο λόγο, ἡ ὁποία διαιρεῖται σὲ ἔργα ἀπευθυνόμενα σὲ δημόσια πρόσωπα (*πρὸς τοὺς βασιλέας*, 205.10) καὶ σὲ ἰδιώτες (*πρὸς τοὺς ἰδιώτας*, 205.14). Ἀκόμα καὶ ἡ μνεῖα τοῦ ἰδιαίτερου τρόπου ὀμιλίας τοῦ Θεοκλῆ (*κἄν τὴν αὐτὴν ἀνεδίπλου ἐνίοτε συλλαβὴν καὶ φωνήν*, 204.27-28) μοιάζει τόσο ἔντεχνα ὑπογραμμισμένη ὥστε ἡ πιθανότητα ὁ Ἰταλικὸς νὰ ἦταν καὶ ὀλίγον βραδύγλωσσος φαντάζει ἀρκετὰ μεγάλῃ¹³.

III. Τὸ πλατωνικὸ ὑπόβαθρο

Τὸ σίγουρο πάντως εἶναι πὼς ὁ Μιχαὴλ Ἰταλικὸς θαύμαζε τὸν Πλάτωνα καὶ γνώριζε σὲ βάθος τὸ ἔργο τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Παραδίδεται ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Προδρομος τὸν εἶχε ἀποκαλέσει *μιμητὴν Πλάτωνος καὶ δεύτερον Πλάτωνα*¹⁴. Ὅποτε δὲν θὰ μπορούσε νὰ σκεφτῆ καταλλήλοτερο τρόπο γιὰ νὰ τιμήσῃ τὸν δάσκαλό του ἀπὸ τὸ νὰ ἀποδώσῃ στὸ λογοτεχνικὸ εἶδωλο τοῦ Ἰταλικοῦ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ διάσημου πλατωνικοῦ ἥρωα. Κοινὰ στοιχεῖα ἀνάμεσα στὸν Θεοκλῆ καὶ τὸν Σωκράτη ἡ ἔμμομή στὴν ἐξεύρεση καὶ σωστὴ διατύπωση ὀρισμῶν μὲ ἰδιαίτερη ἔμφρα-

12. Πρβλ. Hunger 1987, 83. Ἡ ὑψηλὴ θέση τὴν ὁποία ὁ δάσκαλός του κατέχει στὴν προσωπικὴ μυθολογία τοῦ Προδρομοῦ πιστοποιεῖται καὶ ἀπὸ ὀμολογία τοῦ τελευταίου σὲ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Θεόδωρο Λίτζια, ὅπου ὁ Ἰταλικὸς μνημονεύεται δίπλα στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς σημαῖον πνευματικὸ μέγεθος: *Ἔστιν ἡμῖν εἰς σεμνολογίαν καὶ Πλάτων θεολογῶν καὶ Ἀριστοτέλης φυσικευόμενος, καὶ Ἰταλικὸς διδάσκων καὶ γράφων* (J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 133, 1286B).

13. Δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθῆ μὲ ἀνάλογη βεβαιότητα ἔαν καὶ οἱ ὑπόλοιποι χαρακτῆρες τοῦ διαλόγου ἀντιστοιχοῦν σὲ ὑπαρκτὰ πρόσωπα ἢ ἔαν κάθε πραγματολογικὸ στοιχεῖο ἰσοδυναμῆι μὲ ἱστορικὴ μαρτυρία. Ὁ νεαρὸς Ξενέδημος πιθανώτατα συνιστᾷ τὸ λογοτεχνικὸ ἀπείκασμα τοῦ ἴδιου τοῦ Προδρομοῦ. Δὲν ἔπεται ὅμως ὅτι στὸν Ξενέδημο ὁ συγγραφέας καταγράφει μιὰ παλιὰ συνάντησή του μὲ τὸν Ἰταλικὸ ἀλλάζοντας ἀπλῶς τὰ ὀνόματα ἢ ὅτι συνδεόταν μὲ συγγενικοὺς δεσμοὺς μὲ τὸν δάσκαλό του ὅπως ὁ Ξενέδημος μὲ τὸν Θεοκλῆ (204.11-12). Πὰ τὸν Μουσαῖο, τὸν φίλο τοῦ Ξενέδημου, δὲν ὑπάρχει κανένα στοιχεῖο.

14. Βλ. Treu 1895, 20. Πρβλ. Gautier 1972, 17-9.

ση στην ἐγκυρότητα τοῦ συλλογισμοῦ, καθώς και ἡ ἀνατροπὴ τῶν ἀρχικῶν θέσεων τοῦ συνομιλητῆ τους, μὲ ἀποτέλεσμα ὁ τελευταῖος νὰ καταλαμβάνεται ἀπὸ ἔντονη προσωπικὴ ἀμφισβήτηση καὶ ἀδυναμία νὰ συνεχίσῃ τὸν διάλογο βιώνοντας τὸ ἀδιέξοδο τῆς σωκρατικῆς ἀπορίας. "Ὅταν ὁ Θεοκλῆς ἐπαινῇ τὸν Ἑρμαγόρα, τὸν δάσκαλο τοῦ νεαροῦ Ξενεδήμου, ὡς *πολυμαθέστατον φιλόσοφον* ἐπειδὴ ἔχει χλωμάδα στὸ πρόσωπο καὶ μιὰ γενειάδα που φτάνει μέχρι τὰ γόνατα (207.1-4), ἢ ὅταν ὑποστηρίξῃ ὅτι ὁ Πορφύριος περιορίστηκε σὲ μία κλίμακα μὲ πέντε μόνο *φωνές* ἐπειδὴ φοβήθηκε τὴν τιμωρία τῶν θεῶν (211.18-24), τότε ἀποδεικνύεται ὅτι εἶχε γευτῆ τὸν (ἀπαγορευμένο;) καρπὸ τῆς σωκρατικῆς εἰρωνείας (πρβλ. 213.5, 215.4). Μάλιστα σὲ μία περίπτωση ὅπου ἡ εἰρωνεία ἦταν ἐμφανῆς (*εἰ δὲ σὺ τὰ τηλικαῦτα σοφός, δίδαξόν με, ᾧ πρὸς Ἑρμοῦ*) ὁ Ξενέδημος 'κατηγορεῖ' τὸν Θεοκλῆ ὅτι τὸν κοροϊδεύει (*παίζεις ἔχων*, 213.16-17), ἀντιδρώντας μὲ τὸν ἴδιο ἄκριβῶς τρόπο ὅπως ὁ Ἀλκιβιάδης (*Αλκ.* 124d1) καὶ ὁ Θεάγης (*Θεάγ.* 125e4) σὲ παρόμοιες 'ἀτάκες' τοῦ Σωκράτη.

Ἡ βασικὴ διαλογικὴ σκηνὴ τοῦ προδρομικοῦ κειμένου ἐπομένως ἀκολουθεῖ τὴ θεμελιώδη συνθήκη ὀρισμένων ἀπὸ τοὺς λεγόμενους 'πρώτους' ἢ 'σωκρατικούς' διαλόγους τοῦ Πλάτωνος¹⁵, ὅπου ὁ Σωκράτης συναντᾷ ἕναν ἐνθουσιώδη νεαρό, μέσῳ τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐλέγχου τὸν ὀδηγεῖ σὲ κατάσταση ἀπορίας καὶ στὸ τέλος κερδίζει τὸν ἀνεπιφύλακτο θαυμασμό καὶ ἀποδοχὴ του ὡς ἀξεπέραστος δάσκαλος. Στὴν ὁμάδα αὐτῆ, στὴν ὁποία ἀνήκουν ὁ *Λύσις*, ὁ *Χαρμίδης*, ὁ *Θεαίτητος*, ὁ *Ἀλκιβιάδης Μείζων*, ὁ *Θεάγης*¹⁶, παραπέμπει καὶ ἡ χρῆση ἀπὸ τὸν Πρόδρομο τοῦ ὀνόματος τοῦ νεαροῦ στὸν τίτλο τοῦ ἔργου (*Ξενέδημος*). Ὁ ἴδιος ὁ Ξενέδημος μοιράζεται μὲ τοὺς ὁμολόγους του τοῦ πλατωνικοῦ δραματολογίου τὴν ἡλικία (206.17 ≈ *Θεαίτ.* 143d5, *Χαρμ.* 153b5, *Θεάγ.* 131a9), τὴν ὥραία ἐξωτερικὴ ἐμφάνιση (206.22 ≈ *Χαρμ.* 154c, *Λύσ.* 207a2), τὸν ὑψηλὸ βαθμὸ αὐτοπεποίθησης (207.10 ≈ *Ἀλκ.* 104c3), τὴν ἔφεση πρὸς τὰ γράμματα καὶ τὴ φιλοσοφία (211.11-14 ≈ *Χαρμ.* 154e8-155a1, *Θεαίτ.* 144b3-7, *Θεάγ.* 122e1-3), τὴν ἐπιθυμία τους νὰ προσκολληθοῦν ὡς μαθητὲς στὸν πρεσβύτερο συνομιλητῆ τους (211.29-30 ≈ *Χαρμ.* 176b-d, *Ἀλκ.* 135c-d, *Θεάγ.* 131a πρβλ. *Λύσ.* 207a5-6). Ἡ ἔλλειψη ὁποιουδήποτε καταφατικοῦ συμπεράσματος στὸν ἐπίλογο τοῦ *Ξενεδήμου* θυμίζει τὸ ἀπορητικὸ τέλος τοῦ *Λύσιδος*, τοῦ *Χαρμίδου* καὶ τοῦ *Θεαιτήτου*.

Ἡ βασικὴ διαφορὰ τοῦ *Ξενεδήμου* μὲ τοὺς περισσότερους ἀπὸ τοὺς διαλόγους τῆς ὁμάδας αὐτῆς ἔγκειται στὸ περιεχόμενο καὶ τὴ σκοπιμότητα τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐλέγχου. Στὸν *Λύσι* καὶ τὸν *Χαρμίδη* ἀναζητᾶται ἡ φύση τῆς φιλίας καὶ τῆς σωφροσύνης ἀντιστοίχως, ἐνῶ στὸν *Ἀλκιβιάδη* καὶ τὸν *Θεάγη* ἡ θεματικὴ ἀφορᾷ

15. Πὰ τὴν ἐναλλαξιμότητα τῶν ὄρων στὴ νεώτερη σχετικὴ βιβλιογραφία βλ. Guthrie 1975, 67-70 Vlastos 1993, 91-5.

16. Ἀμφιβολίες ἔχουν διατυπωθῆ γιὰ τὴ γνησιότητα καί, κατ' ἐπέκταση, τὴ χρονολόγησή τοῦ *Ἀλκιβιάδου* καὶ τοῦ *Θεάγου*. Τὰ συμπεράσματα τῆς σύγχρονης ἔρευνας ἀποτυπώνονται ἀντιστοίχως στὶς ἐκδόσεις τῶν Denyer (2001, 11-26) καὶ Joyal (2000, 121-57).

κυρίως τή σχέση μεταξύ τής φιλοσοφικής παιδείας και τής άσκησης πολιτικής έξουσίας. Άντιθέτως τὸ κείμενο τοῦ Προδρόμου άσχολεῖται άποκλειστικά με ζητήματα λογικής και κριτικής διατυπωμένων όρισμών. Ὁ γνωσιολογικός αὐτὸς προσανατολισμός καθιστᾶ ἐγγύτερη τή συνάφεια τοῦ *Ξενεδήμου* με τὸν *Θεαίτητο*. Ἐκεῖ ὁ ὁμώνυμος ἥρωας παρουσιάζεται στὸν Σωκράτη ἀπὸ τὸν δάσκαλό του τὸν Θεόδωρο ὡς τὸ μεγάλο ταλέντο στὸ χῶρο ὄχι τής φιλοσοφίας ἀλλὰ τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν (144a-b, 145c-d). Ἰδιαίτερος τονίζεται ἡ ἔφεσή του στὴ μελέτη εἰδικῶν συγγραμμάτων, ὅπως τὸ ἐγχειρίδιο μαθηματικῶν τοῦ Θεοδώρου καὶ ἡ περαιτέρω ἀξιοποίηση τῶν διδαγμάτων τους (147d-148b), ἐνῶ δὲν τοῦ εἶναι ἄγνωστα καὶ θεωρητικά κείμενα ὅπως ἡ *Άλήθεια* τοῦ Πρωταγόρα (152a). Οἱ διαδοχικές του ἀπόπειρες στὴ διατύπωση ἐπιτυχοῦς ὁρισμοῦ τής γνώσης ἀποσποῦν τὰ ἐπαινετικά σχόλια τοῦ Σωκράτη (πρβλ. 146d3, 151e4, 154d3). Με τὰ σχόλια αὐτὰ ἐπιβραβεύεται ἡ προσπάθεια καὶ ὁ Θεαίτητος ἐνθαρρύνεται νὰ συνεχίσει τὴ συζήτηση. Τὴν ἴδια σκοπιμότητα ἐξυπηρετοῦν καὶ οἱ ἐκρήξεις θαυμασμοῦ τοῦ Θεοκλῆ στὶς ἀπαντήσεις τοῦ Ξενεδήμου (207.25, 213.5· πρβλ. 215.4). Ἡ πρόσδεση τοῦ τελευταίου στὴν αὐθεντία τοῦ βιβλίου τοῦ Πορφυρίου (207.23-24, 210.7-8) ἀντανაკλᾶ τὴν ἐμπιστοσύνη τοῦ Θεαίτητου στὸν γραπτὸ λόγο (*Θεόδωρος ὄδε ἔγραφε* 147d3, *ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις* 152a5). Καὶ οἱ συνεχεῖς ἀναφορὲς στὸν (ἀπόντα) Ἐρμογένη (π.χ. 206.29, 209.25-28) ὑποβάλλουν στὸν ἀναγνώστη τὸ παιδαγωγικὸ τρίγωνο Θεοκλῆς – Ἐρμογένης – Ξενέδημος, προδρομικὸ ἀπείκασμα τής τριανδρίας Σωκράτης – Θεόδωρος – Θεαίτητος.

Στὸν *Θεαίτητο* ἡ σωκρατικὴ διαλεκτικὴ ἔχει ἐποικοδομητικὸ χαρακτήρα ἐπειδὴ, παρὰ τὴν ἀποτυχία νὰ δοθῆ ἐπαρκὴς ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα τί εἶναι ἡ γνώση, ὁ Θεαίτητος ἔχει διατυπώσει μόνος του μιὰ σειρά ὁρισμῶν. Στὸν *Ξενεδήμο* ὅμως ὁ Θεοκλῆς ἀρθρώνει ἕναν ἀποκλειστικὰ ἀντιρρητικὸ λόγο βασιζόμενος στὴν ἀνώτερή του γνώση καὶ ἐμπειρία σχετικὰ με τὶς δαιδαλώδεις ἀποχρώσεις τῶν λογικῶν κατηγοριῶν. Ἐπίσης, ἐνῶ ὁ Σωκράτης διαλέγεται με τὸν Θεαίτητο περισσότερο ὡς ἐρασιτέχνης κυνηγὸς ταλέντων, ἡ ἐπαφή τοῦ Θεοκλῆ με τὸν Ξενέδημο ἐκφράζει τὶς ἀρχὲς τής ἐπαγγελματικῆς ἱεραρχίας, ὅπου τὸ μεγάλο ὄνομα τοῦ χῶρου συναντᾶ τὸν ἐκκολαπτόμενο συνάδελφο καὶ τοῦ ὑποδεικνύει ὁρισμένα ἀπὸ τὰ 'μυστικά' του σιναφιῶ. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς παράμετροι παραπέμπουν σ' ἕναν ἄλλο πλατωνικὸ διάλογο, στὸν ὁποῖον οἱ διαλεκτικοὶ ἀκροβατισμοὶ καὶ ἡ καταξίωση τής φιλοσοφίας ἔχουν πρωτεύοντα ρόλο. Ὁ *Παρμενίδης* ἀφηγεῖται τὴ συνάντηση τοῦ πολὺ νεαροῦ τότε Σωκράτη (127c4-5) με τὸν γέροντα Ἐλεάτη φιλόσοφο (b1-2), ὁ ὁποῖος ἀποδεικνύει τὴ φιλοσοφικὴ ἀνεπάρκεια τής θεωρίας τῶν Ἴδεῶν τοῦ συνομιλητῆ του (130b-134c) ἀλλὰ δέχεται νὰ δώσει στὸν Σωκράτη ἕνα μάθημα διαλεκτικῆς, ἐξετάζοντας ὁ ἴδιος τὶς συνέπειες με τὴ φύση τοῦ ὄντος ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἀπόρριψη τής δικῆς του θεωρίας γιὰ τὸ Ἔν (136a-137b). Τὸ μάθημα αὐτό, με συνομιλητὴ τοῦ Παρμενίδη τὸν νεώτερο τής παρέας Ἀριστοτέλη (137a6), καταλαμβάνει τὸ δεῦτερο καὶ μεγαλύτερο μέρος τοῦ διαλόγου (137c-166c).

Ἀπὸ τὴν περιλήψη τῆς ὑποθέσεως γίνεται ἐμφανὴς ἡ συγγένεια τοῦ *Παρμενίδου* μὲ ἔργα ὅπως ὁ *Χαρμίδης* ἢ ὁ *Λύσις* μὲ τὴ διαφορὰ πὼς ἀντιστρέφεται ὁ ρόλος τοῦ Σωκράτη. Ὁ ἐλεγκτικὸς δάσκαλος ἔχει μεταμορφωθῆ σὲ φιλόδοξο καὶ μάχιμο φιλόσοφο ὁ ὁποῖος προβάλλει μὲ αὐτοπεποίθησις τὶς ἀπόψεις του (127d-130a) μέχρις ὅτου ὁ Παρμενίδης τὸν ἀναγκάσῃ νὰ ὁμολογήσῃ ὅτι βρίσκεται σὲ ἀδιέξοδο (134c7). Αὐτὸ ὀφείλεται ἀπλῶς στὴν ἔλλειψη πείρας: ὁ Σωκράτης εἶναι νέος (130e1), στὸ προστάδιο τῆς φιλοσοφίας (130e) καὶ δὲν ξέρει ἀκόμα νὰ χρησιμοποιήσῃ ἀποτελεσματικὰ τὰ ἐργαλεῖα τῆς τέχνης. “Ὅ,τι τοῦ λείπει εἶναι ἡ ἐξάσκησις στὴ διαλεκτικὴ μέθοδο (*γυμνασία*, 135d7) μὲ τὴν ὁποία θὰ μάθῃ νὰ μεταβαίῃ μὲ ἔγκυρο τρόπο ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ διατύπωση τῆς ὑποθέσεως στὸ τελικὸ συμπέρασμα μέσῳ τῆς διαίρεσις καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν λογικῶν κατηγοριῶν (136a-c). Ἀπὸ τὴν ἴδια οὐσιαστικὰ ἔλλειψη κατηγορεῖται ὅτι πάσχει καὶ ὁ Ξενόδημος ἐφ’ ὅσον καὶ αὐτὸς βρίσκεται στὸ ξεκίνημα τῆς σταδιοδρομίας του (*πρωτόπειρος, ὡς ἔφησθα, ὦν*, 208.15-16) καὶ ὁ φανατισμὸς τοῦ νεοφώτιστου (207.17-20) τὸν ἐμποδίζει νὰ ἐμβαθύνῃ σὲ δευτερο ἐπίπεδο ἀνάγνωσις. Ἡ ἀνακάλυψις (ἢ ἐφεύρεσις) ἀπὸ τὸν Θεοκλῆ σφαλμάτων στὴν *Εἰσαγωγή* τοῦ Πορφυρίου λειτουργεῖ καὶ ὡς μάθημα φιλοσοφικῆς μεθόδου. Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Θεοκλῆ (208.29-209.6) ὅτι ὁ ὀρισμὸς τοῦ *γένους* ταιριάζει καὶ στὶς ὑπόλοιπες κατηγορίες ὥστε ἀκυρώνει τὴ διαφορετικότητά τους καὶ γίνονται ἔτσι ὅλες οἱ φωνές μία (*μετέπεσεν οὖν ἡμῖν ἡ πολυαρχία εἰς μοναρχίαν καὶ εἰς ἐνάδα τὸ πλῆθος*, 209.5-6) δὲν φαίνεται τελείως ἀσύμπτωτο μὲ τὴν ἐξαφάνισις τῶν ὄντων μέσα στὸ παρμενίδειο “Ἐν (*ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τε ἔστι τὸ ἐν*, 160b2). “Ὅταν ἔχη τελειώσει ὁ Ξενόδημος ὁ ἀνυποψίαστος ἀναγνώστης ἐνδέχεται νὰ μείνῃ μὲ τὴν ἐντύπωσις ὅτι ἡ *Εἰσαγωγή* εἶναι ἀχρηστὴ, ἄρα ἡ μελέτη τῆς φιλοσοφίας τινάζεται στὸν ἀέρα. Γιὰ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ ἀνατρεπτικοῦ αὐτοῦ τέλους ἴσως ὁ Προδρομος νὰ εἶχε στὸ μυαλό του τὰ καταληκτικὰ λόγια τοῦ Παρμενίδου στὸν ὁμώνυμο διάλογο, τὰ ὁποῖα μοιάζουν μὲ ἐφαρμογὴ τῶν ἀρχῶν τῆς ἐντροπίας στὴ διαλεκτικὴ καὶ ἰσοδυναμοῦν μὲ τὴ ληξιαρχικὴ πράξις θανάτου τῆς φιλοσοφίας¹⁷.

Ἡ ἀξιοποίησις ἐπὶ παραδειγματι τοῦ *Χαρμίδου* ἢ τοῦ *Θεαιτήτου* ὡς διακειμένων σὲ ἐπίπεδο πλοκῆς καὶ χαρακτήρων δὲν εἶναι ὁ μόνος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον ἡ παρουσία τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου ὑποβάλλεται στὸν ἀναγνώστη τοῦ *Ξενόδημου*. Ἀξιοσημεῖωτη εἶναι ἡ οἰκειοποίησις καὶ ἀφομοίωσις φράσεων καὶ μοτίβων ἀπὸ συγκεκριμένους διαλόγους καὶ ἡ ἐπανανοηματοδότησί τους στὸ προδρομικὸ περιεχόμενο. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἐναρκτήρια σκηνὴ (204.1-14) ἡ ὁποία παρέχει τὴν ἀφορμὴν γιὰ νὰ ξεδιπλωθῇ ὁ διάλογος. Ἐντυπωσιασμένος ἀπὸ τὶς διηγήσεις τῶν κατὰ καιροὺς ἐπισκεπτῶν (*ἰερὰ περὶ τ’ ἀνδρός ὁμφῆ ἐκκεκώφωκεν ὑπὸ τῶν ἐκείθεν καταιρόντων Ἀθήνησιν*, 5-6) γιὰ τὸν φιλόσοφο Θεοκλῆ (*Θεοκλέος ... Βυ-*

17. — *Εἰρήσθω τοῖνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.*

— *Ἀληθέστατα* (Παρμ. 166c2-5).

ξαντίου ... *άνδρὸς φιλοσόφῳ μὲν τοῖς μάλιστα τεθειμένου*, 1-3) ὁ Μουσαῖος ταξίδεψε ἀπὸ τὴν Ἀθήνα στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ νὰ συναντήσῃ τὸν Ξενέδημο, μαθητὴ καὶ συγγενὴ τοῦ Θεοκλή (*καὶ τοῦ ἐξ ἀγχιστείας ... γένους οὐ πόρρω*), μὲ σκοπὸ νὰ μάθῃ ἀπὸ πρῶτο χέρι πῶς ἦταν στὴ ζωὴ καὶ τὴ διδασκαλία του ἡ μεγάλῃ αὐτὴ φυσιογνωμία. Ἐδῶ συνδυάζονται μοτίβα ἀπὸ τὶς εἰσαγωγὲς τοῦ *Παρμενίδου* καὶ τοῦ *Φαίδωνος*. Τὸ ταξίδι στὸν τόπο ὅπου διαδραματίστηκαν ἐπεισόδια ἀπὸ τοὺς βίους φιλοσόφων συναντᾶται στὴν ἀρχὴ τοῦ *Παρμενίδου*: ἐκεῖ μαθαίνουμε ἀπὸ τὸν Κέφαλο τὸν Κλαζομένιο ὅτι μιὰ ὁμάδα συμπατριωτῶν του, θεράποντες τῆς φιλοσοφίας (*μάλα φιλόσοφοι*, b5), ταξίδεψε ἀπ' τὴ Μικρασία στὴν Ἀθήνα γιὰ ν' ἀκούσουν (*δεόμεθα διακούσαι*, c5) ἀπὸ τὸν Ἀντιφῶντα τὴ συζήτηση πού εἶχαν κάποτε ὁ Σωκράτης, ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ζήνων (126b5-c5). Καὶ ἂν στὸν *Παρμενίδη* τὸ ταξίδι ἔχῃ τὸν χαρακτήρα τοῦ φιλοσοφικοῦ 'προσκυνηματος', ἡ φιλία τοῦ Μουσαῖου μὲ τὸν Ξενέδημο (*μήτε σὺ τὸν φίλον ἀποπροσποιοῖο*, 204.13) καὶ ἡ στενὴ σχέση τοῦ τελευταίου μὲ τὸν Θεοκλῆ παραπέμπουν στὸν *Φαίδωνα* καὶ στὸν περισσότερο προσωπικὸ τόνο τοῦ ἀντίστοιχου τριγώνου Ἐχεκράτης – Φαίδων – Σωκράτης. Ἡ ἔλλειψη ὑπεύθυνης ἐνημέρωσης στὴν πόλη τους καὶ ἡ ἀναζήτησις πληροφοριῶν ἀπὸ αὐτόπτη χαρακτηρισίζουσι ἀπὸ κοινοῦ τὸν Ἐχεκράτη (EX. *Αὐτός, ὃ Φαίδων παρεγένου Σωκράτει ... ἢ ἄλλον του ἤκουσας; ΦΑΙΔ. Αὐτός, ὃ Ἐχέκρατες, Φαίδ. 57a1-4*) καὶ τὸν Μουσαῖο (*αὐτήκοον γὰρ σε τῆς ἐκείνου γενέσθαι φιλοσοφίας*, 204.10-11)¹⁸. Καὶ ἡ ὑπόδειξις πρὸς αὐτὸν ὅτι ἡ φυσικὴ ὁμοιότητα Ξενεδήμου καὶ Θεοκλέους λόγῳ συγγενείας θὰ τὸν βοηθήσῃ νὰ φανταστῇ πῶς ἔμοιαζε ὁ τελευταῖος (*οἱ δὲ παρὰ σε ἤκειν ἐκέλευον, εἴτε ἀνθρωπινῶς ἀναθεωρῆσαι βουλοίμην τὸν Θεοκλέα*, 204.9-10) σημαίνει ὅτι ὅταν ὁ Μουσαῖος πῆγε στὴν Πόλιν ὁ Θεοκλῆς δὲν ζοῦσε πιά¹⁹. Ἐπομένως καὶ ὁ *Ξενέδημος* ἀποκτᾶ τὸν φορτισμένο συναισθηματικὰ χαρακτήρα ἑνὸς διαλόγου στὴ μνήμη ἀγαπημένου προσώπου, κατὰ τὸ πρότυπο διαλόγων ὅπως ὁ *Φαίδων* καὶ ὁ *Θεαίτητος*²⁰.

18. Ὁ Πρόδρομος ἀπλῶς ἔχει ἀντιστρέψει τοὺς ρόλους βάζοντας τὸν Μουσαῖο νὰ ἐπισκέπτεται τὸν Ξενέδημο, ἐνῶ ὁ Ἐχεκράτης δέχεται τὴν ἐπίσκεψιν τοῦ Φαίδωνος. Ὑπενθυμίζεται ὅτι στὸν *Παρμενίδη* ὁ Ἀντιφῶν δὲν ἦταν παρὼν στὴ συζήτηση ἀλλὰ εἶχε μάθει τὴν ἱστορίαν ἀπὸ ἕνα μαθητὴ τοῦ Ζήνωνος (*Παρμ. 126b9-c3*).

19. Τὴν ἴδια ἐντύπωση ἀποκομίζει ὁ ἀναγνώστης καὶ ἀπὸ τὴν ἀπάντησιν τοῦ Ξενεδήμου (204.15-205.2), ὁ ὁποῖος ἀναφέρει ὅτι ὁ Θεοκλῆς ἔφτασε μέχρι τὰ βαθιὰ του γεράματα (*περὶ τὴν τρύγα μὲν ἐξέφν τοῦ βίου*, 18), χρησιμοποιοῖ μόνιμῳ παρελθοντικοῦ χρόνου (*ἐξέφν, ἐπιστώσατο, ἀνεδίπλου, ἔλεγε*), ἐνῶ τὸ κρυπτικὸ ἐγκώμιο στὴν φύσιν τοῦ Θεοκλέους θὰ μποροῦσε κάλλιστα νὰ ἐκληφθῇ ὡς περιγραφὴ τῆς μεταθανάτιας ἀναβάσεως τῆς ψυχῆς στοὺς οὐρανοὺς (*φύσιν μὲν αἰθερίαν εἰληχῶς [ἐνν. Θεοκλῆς] καὶ πτηνὴν ... τὴν μὲν γεγραν βασιλικῶ τῷ πήχει ὑπεραναβάσαν οὐσίαν τὸ δὲ ἀέριον ὑπερπτάσα χύμα, καὶ τὴν τοῦ ὑπεκκαύματος λεπτομέρειαν μετὰ δὲ τὴν ἀστρώων φύσιν, καὶ πλανωμένην τῇ ἀπλανεῖ, καὶ ἀνάστρω πελάσασαν, καὶ μετὰ θεοῦ γενομένην*, 19-25).

20. Ἡ διαρκὴς παρουσία τοῦ *Φαίδωνος* ὡς διακεμένου ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν δήλωσιν τοῦ Ξενεδήμου, ὅτι δὲν θὰ τοῦ ἦταν περισσότερο εὐχάριστο νὰ μιλήσῃ ἢ νὰ ἀκούῃ γιὰ κανέναν ἄλλο ἀπὸ τὸν Θεοκλῆ (*περὶ οὗ γὰρ ἄλλον μᾶλλον ἢ ἀκούοιμ' ἂν ἦδιον ἢ δημοίμην ἢ Θεοκλέος*, 204.16-18). Ἡ ὁμοιότητα μὲ τὰ λόγια τοῦ Φαίδωνα (*καὶ γὰρ τὸ μεμνησθαι Σωκράτους καὶ αὐτὸν λέγοντα καὶ ἄλλον ἀκούο-*

Ἡ τεχνική τοῦ Προδρόμου νά προσδίδη νέο νόημα στὰ πλανωνικά μοτίβα καταδεικνύεται ἐναργέστερα στοῦ δεύτερο παράδειγμα. Ὁ Ξενέδημος ἔχει μόλις ἀρχίσει τὴν ἀφήγησή του καὶ περιγράφει πῶς συνάντησε τὸν Θεοκλῆ μιά μέρα ποῦ πήγαινε γιὰ μάθημα (206.20-29). Ἐκεῖ δίνει ἰδιαίτερη ἔμφαση σὲ μιά λεπτομέρεια: ὅτι δηλ. τὴν ὥρα ποῦ ὁ Θεοκλῆς τὸν ρωτοῦσε γιὰ ποῦ τὸ ἴβαλε, τοῦ πείραζε συγχρόνως τὰ μαλλιά:

*καὶ ἅμα ἐπιψῆσας μου τῇ χειρὶ τὴν κόμην· ξανθὴ δὲ μοι τηνικαῦτα μέ-
χρη καὶ ἐπὶ τοὺς ὤμους καθέιτο τῷ ζεφύρῳ παίζουσα· πῆ δὴ καὶ πόθεν,
ἔφη, Ξενεδημήδιον;* (206.23-25).

Ἡ χαριτωμένη αὐτὴ εἰκόνα θὰ μπορούσε ἐνδεχομένως νὰ ἐρμηνευθῆ ἀπλῶς ὡς εὐχάριστο σκηνοθετικό διάλειμμα. Ὅμως ὁ ἐξοικειωμένος μὲ τὰ πλατωνικά κείμενα ἀναγνώστης δὲν θὰ δυσκολευτῆ νὰ ἀναγνωρίσῃ τὸ πρότυπο αὐτῆς τῆς σκηνῆς στὸν *Φαίδωνα*:

*ΦΑΙΔ ... καταψῆσας οὖν μου τὴν κεφαλὴν καὶ συμπίεσας τὰς ἐπὶ τῷ
αὐχένι τρίχας (εἰώθει γὰρ, ὁπότε τύχοι, παίζειν μου εἰς τὰς τρίχας),
«αὔριον δὴ», ἔφη, «ἴσως, ὦ Φαίδων, τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερῆ»
(89b2-5).*

Βεβαίως καὶ στὸν Πλάτωνα τὸ ἐπεισόδιο ἀφήνει εὐχάριστη γεύση καὶ ἴσως γεννᾷ καὶ κάποια χαμόγελα. Ἡ ἐλαφράδα αὐτὴ ὅμως λειτουργεῖ κυρίως ὡς μέσο ἀποφόρτισης, διότι ἐρχεται σὲ μία κρυσιμώτατη καμπὴ τῆς ἀφήγησης τοῦ Φαίδωνος καὶ τοῦ διαλόγου ἐν γένει. Ὁ Σιμμίας καὶ ὁ Κέβης ἔχουν μόλις ἐκφράσει τίς ἐνστάσεις τους καὶ οὐσιαστικά ἀκυρώσει τὴ θέση τοῦ Σωκράτους ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη λόγω τῆς ἐκ φύσεως ὁμοιότητός της μὲ τίς ἀφθαρτες καὶ αἰώνιες Ἰδέες (84c-88b). Ἡ ἀποτυχία μιᾶς μέχρι τότε πειστικῆς ἀποδείξεως γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς προκαλεῖ ἀπογοήτευση καὶ γενικὴ δυσθυμία στοὺς παρισταμένους (88c-89b)²¹. Μέσα στὴ βαριὰ αὐτὴ ἀτμόσφαιρα ὁ Σωκράτης καταφεύγει σὲ μιά οἰκεία του συνήθεια, σὰν νὰ θέλῃ νὰ ἐπιβεβαιώσῃ τὴ συνέχεια τῆς ζωῆς προτοῦ ἐπιχειρήσῃ γιὰ τρίτη καὶ τελευταία φορὰ νὰ πείσῃ τοὺς φίλους του ὅτι ἡ ψυχὴ του θὰ συνεχίσῃ νὰ ζῆ καὶ πέρα ἀπὸ τὸν τάφο. Συγχρόνως ὅμως δὲν ἐθελουφλεῖ καὶ ἀναγνω-

ντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἡδιστον, 585d5-6) εἶναι πραγματικὰ ἀφοπλιστικὴ (πρβλ. καὶ τὴν ἀντίδραση τοῦ Ἐχεκράτη: *ἡδέως γὰς ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι*, 57a6). Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ὑπονοούμενη φυσικὴ ὁμοιότητα τοῦ Ξενέδημου μὲ τὸν Θεοκλῆ ἴσως παραπέμπει στὴν ἀνάλογη σχέση ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ τὸν Θεαίτητο στὸν ὁμώνυμο διάλογο (*Θεαίτ.* 143d8-9).

21. Κάθε φορὰ ποῦ ὁ Πλάτων διακόπτει τὴ ροὴ τῆς διήγησης στοὺς ἀφηγηματικούς διαλόγους του καὶ ἐπανεισάγει τοὺς ὁμιλητὲς τοῦ ἀρχικοῦ, ἐξωτερικοῦ πλαισίου (*Φαίδ.* 102a, *Εὐθδ.* 290e-293a), ἐπιθυμεῖ νὰ ὑπογραμμίσῃ τὴ σημασία τοῦ δεδομένου σημείου γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς δράσης.

ρίζει ὅτι ὁ θάνατος πλησιάζει ὅπως μαρτυροῦν τὰ πρῶτα του λόγια: ξέρει ὅτι τὰ μακριὰ μαλλιά τοῦ φίλου του, σημάδι ζωτικότητας, αὔριο, κομμένα, θὰ γίνουν προσφορά στὸ δικό του κιβούρι, σημάδι πένθους. Ἔτσι τὸ παιχνίδι μὲ τὴ χαίτη τοῦ Φαίδωνος εἶναι μιὰ ἀναλαμπὴ ζωῆς λίγο πρὶν ἀπὸ τὰ σκοτάδια τοῦ Ἄδη, νοσταλγικὴ χειρονομία καλωσορίσματος μὰ καὶ ἀποχαιρετισμοῦ.

Ἀκριβῶς αὐτὸν τὸν μελαγχολικὸ ὀρίζοντα τοῦ ἀναπόδραστου τέλους ἔχει διαγράψει ὁ Προδρόμος κατὰ τὴ μεταφορὰ τῆς εἰκόνας στὸ δικό του κείμενο. Μὲ παρόμοια φρασεολογία (*καταψήσας* ≈ *ἐπιψήσας*, *ἐπὶ τοὺς ὤμους* ≈ *ἐπὶ τῶ ἀυχένι*) καὶ δομὴ (χρῆση παρενθετικοῦ λόγου) ἐξασφαλίζει τὴ συνέχεια καὶ ἀναγνωρισμότητα τῆς σκηνῆς. Συγχρόνως μετατοπίζει τὸ κέντρο βάρους τῆς δράσης καὶ ἀντὶ γιὰ τὸ δρῶν πρόσωπο (Θεοκλῆς ≈ Σωκράτης) ἐστιάζει στὸ ἀντικείμενο. Τὰ ξανθὰ μαλλιά τοῦ Ξενεδήμου πού ἀνεμίζουν χρυσίζοντας τὸν πουνέντε ἀκτινοβολοῦν νιάτα, ὑγεία καὶ ὁμορφιά. Ὁ Προδρόμος δὲν ἐπιτρέπει τὴν παραμικρὴ σκιά νὰ συννεφιάσῃ τὴν εὐχάριστη αὐτὴ εἰκόνα. Ἐχει μάλιστα ἐνισχύσει τὴν ἀνοιξιὰτικὴ ἀτμόσφαιρα τοῦ χωρίου μὲ διακειμενικὲς ἀναφορὲς σὲ παρόμοιες σκηνὲς ἀπὸ ἄλλους πλατωνικοὺς διαλόγους. Ἡ ἐρώτηση τοῦ Θεοκλῆ (*πῆ δὴ καὶ πόθεν ἔφη, Ξενεδημήδιον;*) σχεδὸν ἐπαναλαμβάνει τὰ λόγια τοῦ Ἰπποθάλους ἀπὸ τὴν ἐναρκητήρια σκηνὴ τοῦ Λύσιδος (*Ἔ Σώκρατες, ἔφη, ποῖ δὴ προσεύη καὶ πόθεν;* 203a6-b1)²². Ἐνῶ ἡ ἀμέσως ἐπόμενη εἰκόνα τοῦ Ξενεδήμου νὰ κρατᾶ στὴν ἀγκαλιά του τὸ βιβλίον καὶ νὰ σιγομουρμουρίζει τὸ μάθημά του (*εἰ μὴ με ἢ ὑπὸ κόλπον βίβλος, καὶ τὸ ἐν χεῖρσιν ὑπόψηλμα διαψεύδεται*, 206.26-27) ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τὸ ἀντίστοιχο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν *Φαῖδρο* (228a-d), ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Φαῖδρος λέγεται ὅτι εἶχε πάρει ἕνα βιβλίον μὲ τὸν *Ἐρωτικὸν λόγον* τοῦ Λυσία (*παρὰ λαβὼν τὸ βιβλίον*, b2), τὸ ὁποῖο κρατοῦσε κρυμμένο μέσα στὸ ἱμάτιό του (*τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῶ ἱματίῳ*, d6-7), καὶ προσπαθοῦσε νὰ μάθῃ τὸ κείμενο ἀπ' ἔξω (*εἰς περίπατον ἦει ... ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον*, b4-5). Μάλιστα ὁ Φαῖδρος πρέπει νὰ βρισκόταν στὸ μυαλό τοῦ Προδρόμου νωρίτερα, δεδομένου ὅτι ἡ μεταβατικὴ φράση ἀπὸ τὴν εἰσαγωγὴ στὴν κυρίως ἀφήγησι (*οὐ φθονήσαμι ἂν Μουσαίῳ εἰπεῖν ἢ γὰρ ἔμαντῶ φθονοίην, Μουσαίῳ φθονῶν*, 206.18-20) συγγενεῦει μὲ τὴν ἀτάκα τοῦ Σωκράτη (*Ἔ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἔμαντοῦ ἐπιλέλησμαι*, 228a5-6) τὴν ὁποία ἐπαναλαμβάνει ἀργότερα ὁ Φαῖδρος μὲ περιπαικτικὴ διάθεση (*εἰ ἐγὼ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ καὶ ἔμαντοῦ ἐπιλέλησμαι*, 236c4-6)²³.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ πολύχρωμο ψηφιδωτὸ μὲ τὰ ἐναλασσόμενα πλατωνικὰ μοτίβα ἢ παρουσία τοῦ Πλάτωνος γίνεται αἰσθητὴ καὶ μὲ ἀμεσώτερο τρόπο. Ἡδη

22. Ἡ χρῆσι τοῦ ὑποκοριστικοῦ *Ξενεδημήδιον*, συχνὴ στὸς κωμικοὺς ποιητὲς, προσοδίδει τὸν πειράγματος καὶ οἰκειότητος στὴν ἀποστρέφῃ.

23. Τὸ τέλος τῆς ἀφήγησι στὸν *Ξενεδήμο* παραπέμπει εὐθέως στὸ κλείσιμο τοῦ *Φαίδρου*. Ἡ σύντομη προσειχὴ τοῦ Θεοκλῆ στὶς Χάριτες γιὰ τὸ μέλλον τοῦ Ξενεδήμου (*Ξενεδήμω δὲ πλήρης ὦ Χάριτες παιδεύσεως γένοιτο ἢ φροντίς*, 215.25-26) διαλέγεται μὲ τὴν κάπως πῶ ἐκτενὴ προσειχὴ τοῦ Σωκράτη στὸν Πάνα (279b8-c3).

μνεία στο όνομα του αρχαίου δασκάλου γίνεται για πρώτη φορά από τον Μουσαίο, λίγο πριν αρχίσει ο Ξενέδημος την αφήγηση, όπου ο Πλάτων παρουσιάζεται ως συγγραφέας διαλόγων — και συγκεκριμένα του *Τιμαίου*, του *Φαίδωνος*, των *Νόμων* και της *Πολιτείας*²⁴. Με τρόπο συμμετρικό τελευταία φορά το όνομά του θα άκουστέ λίγο πριν από το τέλος, όταν ο Θεοκλής καταφεύγει στην εικονογραφία του Πλάτωνος και του Σωκράτους για να αντικρούσει τον όρισμό της πέμπτης και τελευταίας κατηγορίας του Πορφύριου. Ένδιαμέσως ο άναγνώστης συναντά τρεις όνομαστί αναφορές σε συνδυασμό με παραπομπές στην *Πολιτεία*²⁵. Στην πρώτη ο Θεοκλής, μη γνωρίζοντας εάν το επίχειρήμα του έχει πείσει τον Ξενέδημο, επαναλαμβάνει *αὐτολεξεῖ* τὰ λόγια του Θρασυμάχου προς τον Σωκράτη σε ανάλογη περίπτωση (*τί σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;* 209.24-25 = *Πολ. Α* 345b5-6). Στο δεύτερο χωρίο ή παραμπλομή είναι λιγότερο συγκεκριμένη και αμφίσημη. Σε κάποια, παιχιδιάρικα εἰρωνική, ἔκρηξη θανμασμοῦ ὁ Θεοκλής ὁμολογεῖ ὅτι ἔχει ἐκπλαγή με τὸ ταλέντο τοῦ νεαροῦ ὁ ὁποῖος τοῦ γεννᾶ τὸν παιδαγωγικό ἔρωτα (*τὸν Πορφύριον, μειράκιον, καταπέπωκας*²⁶, *καὶ οὐκ ἔστιν ὀπως οὐχὶ τέθηπά σε τῆς φύσεως καὶ ὑπερφιλῶ*, 212.3-4). Σπεύδει ὁμως νὰ συμπληρώσει πὼς ἔχει διδαχθῆ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα *τὴν ἀρετὴν οὐ φιλομειράκιον εἶναι* (5). Σε πρώτη ἀνάγνωση ἡ φράση ἐρμηνεύεται ὡς ὑπόμνηση ἠθικοῦ παραγγέλματος, ὅτι δηλ. ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος δὲν βλέπει ἐρωτικά τοὺς ἐφήβους, καὶ ἐπομένως ὡς ἔμμεση μνεία στὴ συζήτηση τοῦ *Συμποσίου*. Σε δεύτερο ἐπίπεδο ἀποδίδεται γνωσιοθεωρητικό περιεχόμενο στὴν ἀρετή, ὁπότε τὸ χωρίο σημαίνει ὅτι ἡ ἀρετὴ δὲν ἀγαπᾶ τοὺς ἐφήβους, δηλ. γνώση καὶ νεότητα δὲν συμβαδίζουν, με ἐμφανῆ τὴν ἀναφορὰ στὸ ἐκπαιδευτικό πρόγραμμα τῆς *Πολιτείας*. Γιὰ τὸ ἴδιο πρόγραμμα κάνει λόγο καὶ τὸ τρίτο χωρίο στὸ ὁποῖο ὁ Θεοκλής ὑπογραμμίζει τὴ θεμελιώδη σημασία τῆς παιδείας (*διδάσκει με ὁ Ἀρίστωνος μέγα μέρος λέγων εἰς ἀρετὴν καὶ κακίαν τὴν ἀνατροφὴν συντελεῖν*, 213.25-27 ≈ Δ423e-424b)²⁷. Ἡ ποιικι-

24. *εἰ μὴ καὶ τὰ Πλάτωνος γνωρίσματα εἴπομεν τυχὸν ἐν Τιμαίῳ φυσικευσάμενον· τὸν ἐν Φαίδωνι περὶ ψυχῆς ἀθανασίας φιλοσοφῆσαντα· τὸν γράψαντα νόμους τὸν οἰκίσαντα πόλεις* (206.5-8).

25. Ἡ ἐπιλογή τῶν συγκεκριμένων χωρίων με ἐμφανῆ παιδευτικό προσανατολισμό ὑπογραμμίζει τὴ σημασία τοῦ διαλόγου αὐτοῦ ὡς ἐγχειριδίου ἀρετῆς καὶ τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη ὡς ἀρχετυπικοῦ παιδαγωγοῦ.

26. Ὁ Cramer διαβάσει *καταπέπωκας* καὶ δὲν στίζει πρὶν ἀπὸ καὶ μετὰ τὴ λέξη *μειράκιον*. Γιὰ νὰ εἶναι ὁμως κατανοητὸ τὸ κείμενό του ἀπαιτεῖται νὰ μεταφρασθῆ τὸ *καταπίπτω* ὡς μεταβατικό καὶ τὸ *μειράκιον* ὡς κατηγορούμενο τοῦ ἀντικειμένου: «ἔχεις καταρρίψει τὸν Πορφύριο ὡς νὰ ἦταν παιδί» ἢ κάπως ἔτσι. Πρόκειται φυσικά γιὰ μὴ ἀποδεκτὴ διατύπωση ἐπειδὴ (α) τὸ *καταπίπτω* εἶναι πάντοτε ἀμετάβατο καὶ (β) τὰ συμφραζόμενα δὲν δικαιολογοῦν ὅποιαδήποτε ὑπόνοια γιὰ ἀντιπαλότητα μετὰξὺ Ξενεδήμου καὶ Πορφύριου. Οἱ δύο αἰτιατικὲς πρέπει ἐπομένως νὰ χωριστοῦν συντακτικά καὶ τὸ *μειράκιον* νὰ θεωρηθῆ κλητικὴ προσφώνηση. Ἡ ἄλλη αἰτιατικὴ, *τὸν Πορφύριον*, ἀπαιτεῖ βεβαίως ῥῆμα μεταβατικό καὶ ὡς τέτοιο προτείνω τὸ *καταπέπωκας*, πρὸς τοῦ *καταπίνω*. Παλαιογραφικὰ εὐσταθεῖ (διαφορὰ ἑνὸς γράμματος) καὶ δίνει κατάλληλο νόημα: ὁ Θεοκλής 'διακηρύσσει' ὅτι ὁ Ξενέδημος ἔχει καταπιεῖ, ἔχει φάει μετὰ τὰ ἐξώφυλλα τὴν *Εἰσαγωγή*, κάτι γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ νεαρός δήλωνε ἔξ ἀρχῆς περήφανος.

27. Παρασυρόμενος ἀπὸ τὴ μετοχὴ *λέγων* ὁ Cramer θεώρησε λανθασμένα ὅτι ἡ πρόταση αὐτὴ

λία μὲ τὴν ὁποία μνημονεύεται ὁ φιλόσοφος (τὸ *Πλατωνικὸν* 209.24, *παρὰ Πλάτωνος* 212.5, ὁ *Ἀριστῶνος* 213.25-26) καὶ ἐνσωματώνονται τὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τοὺς διαλόγους του στὸ προδρομικὸ κείμενο μαρτυρεῖ τὴν ἐξοικείωση μὲ τὸν Πλάτωνα ἐκ μέρους τοῦ συγγραφέα ἀλλὰ καὶ τοῦ κοινοῦ στὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται.

Ὁ Πρόδρομος δὲν διαλέγεται μὲ τὸν Πλάτωνα μόνον σὲ ἐπίπεδο περιεχομένου. Τὰ μορφολογικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ *Ξενεδήμου* τὸν ἐντάσσουν εὐθέως στὴν πλατωνικὴ παράδοση. Ἡ χρῆση τοῦ ὀνόματος τοῦ νεαροῦ συμπρωταγωνιστῆ ὡς τίτλου τοῦ ἔργου (πρβλ. *Λύσις*, *Ἀλκιβιάδης*, *Χαρμίδης*), ὅπως καὶ ἡ ἐναλλακτικὴ ὀνομασία (πρβλ. *Κριτίας* ἢ *Ἀτλαντικός*) ἀποτελοῦν σταθερὴ πρακτικὴ τοῦ Πλάτωνος²⁸. Σὲ ἐπίπεδο ὀνοματολογίας ὁ Θεοκλῆς συγγενεὺς μὲ τοὺς Θεόδωρο καὶ Θεαίτητο, ἐνῶ ὁ Ξενέδημος παραπέμπει στοὺς Μενέξενο καὶ Εὐθύδημο²⁹. Ἀπὸ εἰδολογικὴ ἄποψη τὸ προδρομικὸ κείμενο ἀνήκει στοὺς μικτοὺς διαλόγους, ὅπου ἔνα εἰσαγωγικὸ τμήμα σὲ εὐθὺ λόγῳ ὁδηγεῖ στὸ κυρίως ἀφηγηματικὸ μέρος (*Φαίδων*, *Θεαίτητος*, *Συμπόσιον*, *Εὐθύδημος*, *Πρωταγόρας*). Ἡ κατηγορία αὐτὴ, συνδυασμὸς τοῦ καθαρὰ διηγηματικοῦ (π.χ. *Πολιτεία*) καὶ τοῦ δραματικοῦ (π.χ. *Νόμοι*) εἴδους ἐπιτρέπει πολλαπλὲς ἀφηγηματικὲς ἀναγωγές, καθὼς προϋποθέτει διπλὰ ἀκροατήρια καὶ δίδυμη χωροχρονικὴ ἀναφορὰ³⁰. Τὸ ὅτι ὁ Ξενέδημος ξαναθυμᾶται μιὰ παλιὰ του συνάντηση μὲ τὸν Θεοκλῆ σημαίνει πὼς ἔχει ἄμεση ἐμπλοκὴ στὴν ἱστορία τὴν ὁποία διηγεῖται· ἐνῶ ἡ ἀποστροφή του στὸν Μουσαῖο στὸ κλείσιμο τοῦ διαλόγου (215.26-28) σηματοδοτεῖ τὴν ἐπαναφορὰ μὲ τὴ μορφή τῆς κυκλικῆς σύνθεσης στὸν σκηNIKὸ χῶρο τῆς εἰσαγωγῆς, ὥστε ἡ ἀφήγησις νὰ ἐγκιβωτισθῆ πλήρως στὸ παρὸν τῶν ὁμιλητῶν. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς παράμετροι τοποθετοῦν τὸν *Ξενέδημο* πλησιέστερα πρὸς τὸ μορφολογικὸ σχῆμα τοῦ *Φαίδωνος*³¹.

Ἡ γλῶσσα τοῦ *Ξενεδήμου* εἶναι φυσικὰ ἢ ἀπτικὴ διάλεκτος τῆς κλασσικῆς περιόδου διανθισμένη ἐδῶ καὶ ἐκεῖ μὲ πλατωνικὲς πινελιές. Γιὰ παράδειγμα, τὰ ἀφηγηματικὰ *ἦ δ' ὅς / ἦν δ' ἐγὼ* ἀπαντῶνται ἀρκετὰ συχνά (207.17· 209.29· 212.3, 26· 213.5, 15· 215.5, 12), ἐνῶ δὲν ἀπουσιάζει καὶ ὁ προσφιλὴς στὸν Πλάτωνα δυκτικὸς ἀριθμὸς (211.4-6). Δύο φορὲς ὁ Μουσαῖος ἀποκαλεῖ τὸν Ξενέδημο γιὰ τοῦ Ἀριστάνδρου (204.1, 205.22 ≈ *Λύσις*. 204b5-6, *Κρατ.* 384a8) καὶ αὐτὸς μὲ τὴ σειρά του τὸν προσφωνεῖ

εἶναι παράθεμα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα.

28. Πρβλ. Hoerber 1957, 10-20.

29. Ἐπίσης, τὸ ὄνομα τοῦ δασκάλου τοῦ Ξενεδήμου Ἐρμαγόρα, ὁ ὁποῖος δὲν ἐμφανίζεται στὸ ἔργο, μοιάζει μὲ σύνθεση τῶν ὀνομάτων τοῦ Ἐρμογένη (*Κρατύλος*) καὶ τοῦ Πρωταγόρα (*Πρωταγόρας*). Φυσικὰ τὸ ὄνομα τὸ ὁποῖο ἔρχεται πρῶτο στὸ νοῦ εἶναι αὐτὸ τοῦ Μενεδήμου, ἐριστικοῦ φιλοσόφου, μαθητῆ τῆς Ἀκαδημίας καὶ διαδόχου τοῦ Φαίδωνος στὴν ἀρχηγία τῆς σχολῆς τῆς Ἡλίδος.

30. Αὐτὸ διαφοροποιεῖ τοὺς μικτοὺς ἀπὸ τοὺς διαλόγους μὲ ἐκτενῆ μόνολογο (π.χ. *Τίμαιος*, *Κριτίας*), ὅπου ἡ ἀφήγησις δὲν εἰσάγει ἐσωτερικὸ σκηNIKὸ χῶρο.

31. Ἀπὸ τοὺς ἄλλους μικτοὺς διαλόγους, τὸ *Συμπόσιον* καὶ ὁ *Πρωταγόρας* τελειώνουν χωρὶς ἐπαναφορὰ στὸ εἰσαγωγικὸ πλαίσιο· στὸν *Εὐθύδημο* ἡ ἐπιστροφή λαμβάνει τὴ μορφή ὄχι μονομεροῦς ἀποστροφῆς ἀλλὰ πλήρους διαλόγου μεταξὺ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Κρίωνα. Ἐπιπλέον οἱ ἀφηγήσεις στὸ *Συμπόσιον* καὶ τὸν *Θεαίτητο* εἶχαν ἔμμεση γνώσις τοῦ ἀφηγούμενου περιστατικοῦ.

μέ τὰ πλατωνικῶν ἀποχρώσεων ὡς ἴσως (205.7 ≈ Γοργ. 467b11, Νόμοι Α 638a1), ὡς φίλ' ἐταῖρε (206.12 ≈ Εὐθφρ. 5c4, Κρίτ. 54d2, Φαῖδ. 91b1), ὡς δαμόνιε (211, 17-18 ≈ Φαῖδρ. 235c 5, Συμπ. 223a1), ὡς θανμάσιε (211.29 ≈ Εὐθφρ. 3b1, Θεαίτ. 151c6, Ἰππ. Μ. 288b4). Ὑστερα ἀπ' ὅλα αὐτὰ δὲν ἐκπλήσσει τὸ γεγονός ὅτι στὸ λεξιλόγιο τοῦ Ξενεδήμου ἀπαντοῦν ὄχι λιγότερα ἀπὸ ἐπτὰ πλατωνικά ἄπαξ λεγόμενα: Βυζαντίου 204.2 ≈ Φαῖδρ. 266e5, ἐκκεκώφωκεν 204.5 ≈ Λύσ. 204c7, αὐτήκοον 204.10 ≈ Νόμοι Β 658c6, γεηράν 204.22 ≈ Πολ. Ι 612a1, ὑποστειλαμένους 209.32 ≈ Ἀπολ. 24a6, ἀκροσφαλῆς 211.27 ≈ Πολ. Γ 404b2, ἀμφιλαφεῖ 212.27 ≈ Φαῖδρ. 230b3³².

Κατὰ τὸ πρότυπο τῶν πλατωνικῶν διαλόγων ὁ Ξενέδημος ἔχει ἐμπλουτισθῆ με παραθέματα ποιητικῶν ἔργων. Τρεῖς περιπτώσεις ἀπαντοῦν συσσωρευμένες στὸ τελευταῖο τμήμα τοῦ διαλόγου. Ὁ Ξενέδημος παραλληλίζει τὴ συντριπτικὴ εὐχέρεια τοῦ Θεοκλῆ στὴ διαλεκτικὴ μὲ τὴν ἐξαιρετικὴ εὐνοία τῆς τύχης πρὸς τὸν Μ. Ἀλέξανδρο, ἔτσι ὅπως τὴν διακωμωδοῦσε ὁ Μένανδρος (214.14-25 = *PCG* VI 2 598, 308-9). Ὅταν ὁ Θεοκλῆς ἀποποιῆται εὐγενικὰ καὶ παρακάμπτη τις ὑπερβολὲς τοῦ νεαροῦ καὶ τὸν καλῆ νὰ προχωρήσουν στὴν ἐξέταση τοῦ ἐπόμενου ὀρισμοῦ, ὁ Ξενέδημος διακηρύσσει τὴν πεποίθησή του νὰ φτάση μέχρι τὸ τέλος παραθέτοντας κι ἓναν στίχο τοῦ Ἡσιόδου (214.32-215.1 ≈ *Ἔργα* 368)³³. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι μὲ τὴν ἀπαγγελία τῶν στίχων ὁ Ξενέδημος ἐπιθυμεῖ νὰ ἐπιδείξει τὸ εὖρος τῶν διαβασμάτων του. Δὲν εἶναι μόνο ἀφοσιωμένος μελετητῆς τῆς φιλοσοφίας ἀλλὰ καὶ ἀτοχὸς εὐρύτερης ἐγκύκλιος παιδείας, γνώστης τῶν μεγάλων δασκάλων τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς παραδόσεως. Ἴσως γι' αὐτὸ ὁ Θεοκλῆς ἐπιλέγει νὰ κλείσει τὴ συζήτησή τους μ' ἓναν στοχασμὸ τοῦ Ἀναξάρχου σχετικὰ μὲ τὸν ἀμφίσημο χαρακτήρα τῆς εὐρυμάθειας (215.21-25 ≈ Στοβαίου *Ἀνθολόγιον* 34.19, 586-7 [Hense]). Ἡ ἀποψη τοῦ ποιητῆ ὅτι τὸ νὰ ἀπευθύνῃς τὰ κατάλληλα λόγια στὸ κατάλληλο ἀκροατήριον εἶναι σημάδι σοφίας συνιστᾷ τὴν πρώτη καὶ τελευταία, ἔστω καὶ ἐμμέσως διατυπωμένη, συμβουλή τοῦ Θεοκλῆ τὴν ὁποία ἀφήνει στὸν συνομιλήτη του, λίγο πρὶν χωριστοῦν, ἐν εἶδει παρακαταθήκης.

Λίγο διαφορετικὰ ἔχουν τὰ πράγματα μὲ μιὰ ἄλλη ὁμάδα παραθεμάτων στὴν ἀρχὴ τοῦ διαλόγου. Ὁ Θεοκλῆς ἔχει μόλις καταρρίψει τὸν ὀρισμὸ τοῦ γένους καὶ ἡ συζήτηση ἔχει πρὸς στιγμὴν σταματήσει (*καὶ δὴ μικρὸν ἡρεμήσας*, 209.22). Φοβούμενος μήπως ὁ νεαρὸς τρομοκρατημένος ἀρνηθῆ νὰ συνεχίσῃ, ἐπιχειρεῖ νὰ τὸν πείσῃ ὅτι ἡ κριτικὴ σὶς αὐθεντίες εἶναι ἀπολύτως θεμιτῆ. Πὰ τὸν λόγο αὐτὸ καταφεύγει κι ὁ ἴδιος στὰ λόγια παλαιῶν σοφῶν. Ἐνα ἀταύτιστο πεζὸ ἀπόσπασμα³⁴ ἀκολουθεῖται ἀπὸ ἓνα ἐξάμετρο δίστιχο (210.3-4) τοῦ Δημοκρίτου, ὅπως

32. Πὰ τὰ ἄπαξ λεγόμενα στὸν Πλάτωνα βλ. Fossum 1931. Δὲν ἀποκλείεται ἐπίσης ἡ παρουσία μερικῶν ἀθησαύριστων λέξεων (*ἀπαρρορῶτους* 208.8, *ὑπόψηγμα* 206.27) νὰ ὀφείλῃται στὴν ἐπιθυμία τοῦ Προδρόμου νὰ ὑπενθυμίσῃ ἀνάλογες λεξιπλαστικὰς ἐπιδόσεις τοῦ Πλάτωνος.

33. Φυσικὰ τὸ δέδοκται δὲν ἀνήκει στὸν Ἡσιόδειο στίχο ὅπως λανθασμένα σημειώνει ὁ Cramer.

34. *οὐκ οἰμὰί τινα σὺτως εὐτυχῆ γραφὴν ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον, ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ ἐλλόγως* (209.33-210.1).

αναφέρεται (τό *Δημοκρίτειον ἐκεῖνο*, 210.1), στην πραγματικότητα όμως από το Υ της *Ιλιάδος* (Υ 248-49). Και μόλις ο Ξενέδημος διατυπώνει τον όρισμό του *εἶδους* ή πρώτη αντίδραση του Θεοκλή συνεχίζει στο ίδιο έπικό κλίμα, καθώς λαμβάνει τή μορφή ενός ακόμα έξαμέτρου διστίχου (210.12-13). Το δίστιχο αυτό, σύνθεση του Προδρόμου καμωμένη από το πάντρεμα λογοτυπικών όμηρικών φράσεων με λέξεις του πεζού ύφους, αντιπροσωπεύει τυπικό δείγμα όμηροκέντρων³⁵.

Δέν περνάει επίσης άπαρατήρητη ή έφεση του Ξενεδήμου να καταφεύγει στον παροιμακό λόγο. Όταν μιλάει για πρώτη φορά άρχίζει με δύο παροιμίες για να καταδείξει πόσο ευχάριστο και οικείο του είναι να λήη ιστορίες για τον Θεοκλή (τόν *Ίππον άγεις εις τό παιδίον και τῷ παροιμακῷ δελφῖνι δίδως τήν θάλατταν*, 204.15-16) και τελειώνει με μία άκόμη, κάπως δυσσεμνήνευτη παροιμία, αναπάντεχο έγκώμιο στη βραδυγλωσσία του Θεοκλή (*τιμῶν καν τούτω τήν παροιμίαν, διό τά καλά παραγγέλλουσιν γίνεσθαι*, 204.30-205.2). Με άνάλογο τρόπο αντιδρά και όταν ο Μουσαῖος του ζητά να εκθέσει τή φιλοσοφία του Θεοκλή, αίτημα του όποιου ή πραγματοποίηση, κατά τον Ξενέδημο, είναι τόσο πιθανή όσο και τό να λαξευθί τό Άγιο Όρος ή να μετρηθί ή διάμετρος του άκεανού (*Τόν Άθω με ... άνορύττειν κελεύεις, ή τήν στεφάνην τής γής διαμετρεῖν τόν άκεανόν*, 206.12-13)³⁶. Και βεβαίως ο άναγνώστης δέν εκπλήσεται όταν διαπιστώνη πώς ο διάλογος κλείνει με τή γνωστή παροιμία τή σχετική με τά νυχοπόδαρα του λόντα (*και έξ όνύχων μόνον ειδέναι τόν λέοντα*, 215.28). Ούτε άπορεί για τή συγκεκριμένη έπιλογή του Προδρόμου, έφ' όσον και ο Πλάτων άρεσκόταν να διανθίσει τά έργα του με ρήσεις λαϊκής σοφίας και γνωμικά. Κλασσικό παράδειγμα τά πρώτα λόγια του Σωκράτη στην άρχή του *Γοργία*: *Άλλ' ή, τό λεγόμενον, κατόπιν έορτής ήκομεν και ύστεροϋμεν;* (447a3-4)³⁷.

Ο Ξενέδημος τέλος μοιράζεται δύο έπιπλέον δομικές κεμενικές μονάδες, δηλωτικές τής θεατρικής ύφης τών πλατωνικών διαλόγων. Κατ' άρχάς, τό ρητορικό σχήμα τής ύποφοράς, δηλ. τής εισαγωγής ενός συνήθως άνωνύμου, φανταστικού όμιλητή και του συντόμου διαλόγου μαζί του σε ευθύ λόγο. Στην ύποφορά

35. *οὐ δέ σοι βέλος ἄλιον ἔκπεσε γλώσσης / ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἔμφρονα μῦθον δπάσεις*. Στόν πρώτο στίχο ο Προδρόμος άντιστρέφει τό *ἄλιον βέλος* (E 18, Λ 380), μεταγράφει τό *ἄλιον ἔπος* (Σ 324, Ω 92, 224), άφοῦ *ἔπος* = *βέλος γλώσσης*, και παραπέμπει στους καταληκτικους λογοτύπους *ἔκπεσε δίφρου* (N 339, E585), *ἔκπεσε χειρός* (Γ 363, Ο 421). Ο δεύτερος στίχος είναι μετάπλαση του όμηρικού *ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνί φρεσὶ βάλλεο σῆσιν* (A 297, I 611, Φ 94 κ.ά.). Τό πρώτο ήμιστίχο έχει διατηρηθί αὐτούσιο, ενώ στο δεύτερο συνδυάζεται ο πλατωνίζων *ἔμφρων μῦθος* με τό όμηρικό *δπάσω* (Δ 321, I 483, N 416). Πά τους όμηροκέντρωνες βλ. Usher 1998, 35-56, 81-111· Πρβλ. επίσης Hunger 1992, 495-508· Vermeyen και Witting 1991.

36. Τό πρώτο αδύνατο ίσως σχετίζεται με τό μεγαλόπνοο, έως και άλαζονικό, σχέδιο να σμιλευθί όλος ο Άθως με τέτοιο τρόπο ώστε να παριστάνη τόν Άλέξανδρο να ρίχνη νερό από πρόχου σε φιάλη ως σπονδή, όπου τό σχήμα τών άγγείων θά δινόταν σε δύο ειδικά διαμορφωμένες πόλεις, ενώ ο μεταξύ τους ποταμός θά έπαιζε τό ρόλο του σπενδομένου ύγρου (Πλούτ., *Βίος Άλεξάνδρου* 72).

37. Πά τις παροιμακές φράσεις στον Πλάτωνα χρήσιμα είναι τά άρθα τής Taggant (1946. 1958).

καταφεύγει ὁ Θεοκλῆς γιὰ νὰ ἀντικρούσῃ τὸ ἐνδεχόμενον ἀντεπιχειρήμα ὅτι τὸ γένος εἶναι λογικὴ κατηγορία διαφορητικῆς τάξεως ἀπὸ τὶς ἄλλες, ἢ ὅποια στερεῖται αὐθυπαρξίας καὶ ὑποστασιάζεται σὲ κάθε μία φωνὴ κατὰ περίπτωσιν (209.7-9). Στὴν ἀπάντησή του ἐπισημαίνει τὸ ἀδύνατον τοῦ ἰσχυρισμοῦ, ἐφ' ὅσον κάθε κατηγορία εἶναι ἄρρηκτα δεμένη μὲ τὴν ἐμπράγατο ἀναφορά της, ἀπ' τὴν ὅποια προκύπτει ὡς ἀφαίρεση (10-21). Τὸ πρῶτο μισὸ τῆς ἀπάντησης, τὸ σὲ εὐθύ λόγῳ ἐκφερόμενο (9-13), ἔχει ὕψος καὶ λεξιλόγιον ἔντονα πλατωνικόν³⁸.

Οὐσιαστικώτερη ἐπαφή μὲ τὴ θεατρικότητα μαρτυρεῖ ἡ παρουσία στὸν Ξενέδημο πληροφοριῶν, οἱ ὁποῖες στὴν περίπτωσιν ἔργων σὲ διαλογικὴ μορφή ἐπέχουν τὴ θέση ἐνσωματωμένων «σκηνοθετικῶν ὁδηγιῶν». Τέτοιου εἴδους ὁδηγίες ἀφθονοῦν κυρίως στὰ ἀφηγηματικὰ μέρη τῶν πλατωνικῶν κειμένων, ὅπου ἐνημερῶνουν τὸν ἀναγνώστη γιὰ τὴ σκηνικὴ παρουσία, τὴ δράσιν καὶ ἐνίοτε τὴ σκέψιν τῶν διαλογικῶν προσώπων. Ἀνάλογες εἶναι καὶ οἱ προθέσεις τοῦ Προδρόμου, μὲ τὴν ἰδιαιτερότητα ὅτι ὁ Θεοκλῆς ἀποτελεῖ τὸ μόνιμο πρόσωπον ἀναφορᾶς ὄλων τῶν σχετικῶν χωρίων. Ἔτσι μαθαίνουμε ὅτι ὁ Θεοκλῆς ἔπαιζε μὲ τὰ μαλλιά τοῦ Ξενεδήμου (*ἐπιπήσας μου τῶ χειρὶ τὴν κόμην*, 206.23), ἔμεινε γιὰ λίγο σιωπηλὸς καὶ ὕστερα κοίταξε τὸν νεαρὸ μὲ γουρλωμένα μάτια (*καὶ δὴ μικρὸν ἠρεμήσας κᾶτα ὄλοις βλεφάροις πρὸς ἐμὲ ἀφεωρακῶς*, 209.22-23) καὶ συχνὰ χαμογελοῦσε ὅταν ἔκανε τὶς ἐρωτήσεις του (*ἐπιμειδιάσας*, 207.6, 211.16). Μάλιστα σὲ μία σπάνια ἔξαρση ρεαλισμοῦ, ὁ συγγραφέας βάζει τὸν ἡρώα του νὰ ἀπευθύνῃ τὴν πρώτη του ἐρώτησιν στρίβοντας συγχρόνως τὸ μουστάκι του (*τοῦ μύστακος ἅμα ἐπιλαβόμενος*, 207.5-6). Μ' ἄλλα λόγια, ὁ Θεοκλῆς μᾶς προέκλυσε καὶ θεριακλῆς!

III. Ὁ ἑπιπλατωνικὸς Ξενέδημος

Ὁ Ξενέδημος μπορεῖ κάλλιστα νὰ ὀρισθῇ ὡς ἐγκώμιον μὲ τὴ μορφή φιλοσοφικοῦ διαλόγου. Οἱ κατηγορίες τῆς *Εἰσαγωγῆς* τοῦ Πορφυρίου παρέχουν τὴν ἀφορμὴν γιὰ ἓνα μάθημα διαλεκτικῆς μεθόδου καὶ συγχρόνως ἐπίδειξιν ἐννοιολογικῶν ἀκροβατισμῶν, ἀμφότερα ἀντάξια τῆς φήμης ἐνὸς καθηγητῆ φιλοσοφίας. Ἡ εὐγένεια, ἢ εὐτράπελη διάθεσις καὶ ἡ ἀγάπη πρὸς τοὺς νέους συνθέτουν τὴν προσωπογραφία ἐνὸς φωτισμένου δασκάλου. Ὁ ἀνυπόκριτος θαυμασμὸς τοῦ Ξενεδήμου ἐπιβεβαιώ-

38. πρῶτα μὲν τῆς ἀντιθέσεως *κατειρωνευσάμενοι*, ἀφιλόσοφος οὖν ὁ Πορφύριος φῶμεν, ὃ ἔξενε, ἀνυπόστατον φωνὴν ὀρισάμενος· τὸν γὰρ ἕκαστον ὄρον τῆς τούτων φύσεως εἶναι δηλωτικόν, ἠγγνώση, μὴ ὑπὸ σοὶ γε ὡς ἔοικε *παιδαγωγηθεὶς καὶ τελεσθεὶς τὰ ἀπόρρητα*. Ἡ εἰρωνεία, τὴν ὅποια ὁ Πρόδρομος ἀποδίδει στὸν Θεοκλῆ, στὸν Πλάτωνα ἀντιστρόφως χαρακτηριστίζει κατὰ κανόνα τὸν ὑποθετικὸν διμηλητῆ (πρβλ. *Μέν.* 71a, *Πρωτ.* 361a). Ἡ κλητικὴ προσφώνησις ὃ ἔξενε, σὲ τρία ἀπὸ τὰ πέντε χωρία ὅπου ἀπαντᾷ (μὲ τὴν ἐξαίρεσιν βεβαίως τοῦ *Σοφιστοῦ*, τοῦ *Πολιτικοῦ* καὶ τῶν *Νόμων*), ἀφορᾷ περιπτώσεις ὑποφορᾶς (*Κρατ.* 429e4, *Μέν.* 71a3, *Ἰππ. Μ.* 287c1· πρβλ. *Νόμ.* 817a-b). Τέλος, ἡ χρῆσις μυστηριακῆς ὀρολογίας θυμίζει τὶς ἀνάλογες ἀναφορὰς στὸ *Συμπόσιον* καὶ τὸν *Φαῖδρο*.

νει τὸ χαρισματικὸν τῆς προσωπικότητος τοῦ τιμωμένου προσώπου. Τὸ ὁποῖο ἐνδέχεται νὰ μὴ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸν δάσκαλο καὶ φίλο τοῦ συγγραφέα, τὸν Μιχαὴλ Ἴταλικό. Ἄν καὶ ὁ χρόνος συγγραφῆς τοῦ ἔργου εἶναι ἄγνωστος, δὲν φαντάζει ἀπίθανο ἀφορμὴ γιὰ τὴ δημιουργία του νὰ στάθῃ ὁ θάνατος τοῦ Ἴταλικοῦ. Στὴν περίπτωσιν αὐτὴ τὸ ἐγκώμιον ἐρμηνεύεται ὡς φόρος τιμῆς στὴ μνήμη ἀγαπημένου νεκροῦ³⁹.

Ἡ ἐπιλογή τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλόγου ὡς τοῦ ὀχήματος ἐκφορᾶς τοῦ ἐγκωμίου σχετίζεται κατ' ἀρχὰς μὲ τὴν ιδιότητα τοῦ τιμωμένου προσώπου. Ἡ ἀκαδημαϊκὴ σταδιοδρομία καὶ οἱ φιλοσοφικὲς συμπάθειες τοῦ Ἴταλικοῦ φαίνεται ὅτι καθώρισαν ἐν πολλοῖς τὸ περιεχόμενον καὶ τὶς διακειμενικὲς συνιστώσες τοῦ *Ξενεδήμου*. Ἡ ἰσοπεδωτικὴ κριτικὴ στὸ βασικὸ διδακτικὸ ἐγχειρίδιον λογικῆς ἐπιτρέπεται μόνον σ' ὅποιον ἔχει φτάσει στὴν κορυφὴ τῆς φιλοσοφικῆς ἱεραρχίας καί, ὡς ἐκ τούτου, κινεῖται τόσο ἄνετα στὸν χῶρον τῆς διαλεκτικῆς ὥστε νὰ φαίνεται ὅτι ἐπιχειρηματολογεῖ καὶ ὑπὲρ ἀπόψεων ἀκραίων, ἰκανῶν νὰ ἀμφισβητήσουν βασικὰ ἐργαλεῖα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Τὸ δίπολο ὠριμος διαλεκτικός / φέρελπις νέος, ἢ τυχαία μεταξὺ τους συνάντησις καὶ τὸ ἀπορητικὸ τέλος τῆς συζητήσεως τους ἀπηχοῦν τὴ συνθήκη συγκεκριμένων πλατωνικῶν διαλόγων (*Λύσις*, *Χαρμίδης*, *Ἀλκιβιάδης*, *Μεῖζων*, *Θεάγης*). Στὸ ἴδιον κεμενικὸ περιβάλλον παραπέμπουν οἱ προσωπογραφίαι τοῦ Θεοκλή καὶ τοῦ Ξενέδημου ὡς σωκρατικοῦ ρόλου καὶ πλατωνικοῦ ἐφήβου ἀντιστοιχίως. Ἡ δόμησις τοῦ *Ξενεδήμου* μὲ πλατωνικὰ ὑλικά συνιστᾷ τὴ μεγαλύτερη φιλοφρόνησις πρὸς τιμὴν τοῦ πνευματικοῦ ἐκείνου ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος εἶχε ἀποκληθῆ *μιμητὴς Πλάτωνος*.

Ὁ *Ξενεδήμος* ὅμως ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὰ ὅρια τοῦ ρητορικοῦ ἐγκωμίου. Μὲ ἀφορμὴ τὸν ἔπαινον πρὸς τὸν Ἴταλικὸ ὁ Προδρόμος ὑποβάλλει τὰ διαπιστευτήριά του ὡς συγγραφέας διαλόγων πλατωνικῆς ἀποχρώσεως. Ἡ ἐνσωμάτωσις μοτίβων, οἱ δομικὲς ἀντιστοιχίαι καί, κυρίως, ἡ διαρκὴς ὑπόμνησις ὅτι ὁ *Φαίδων*, ὁ *Θεαίτητος* καὶ ὁ *Παρμενίδης* συγκροτοῦν τὰ κεμενικὰ ὑποστρώματα ἐπὶ τῶν ὁποίων βλασταίνει ὁ *Ξενεδήμος*, μαρτυροῦν τὴν πρόθεσις τοῦ Προδρόμου νὰ θεωρηθῆ νόμιμος συνεχιστὴς τοῦ Πλάτωνος ὡς λογοτέχνη⁴⁰. Καὶ τὸ σπουδαιότερον, καταθέτει

39. Χωρὶς βεβαίως νὰ θεωρηθῆ ἀδιάσειστο ἀποδεικτικὸ στοιχεῖο, οἱ ὁμοιότητες καὶ τὰ παράλληλα μὲ τὸν *Φαίδωνα* ὑποψιάζουν τὸν ἀναγνώστη πρὸς τὴν κατεύθυνσιν αὐτὴν. Δεδομένου ὅτι ὁ Ἴταλικὸς πέθανε πρὶν ἀπὸ τὸ 1157 (*ODB*, 2: 1368), ἐὰν ὁ *Ξενεδήμος* ἐπέχη θέσις 'μνημοσύνου', θὰ πρέπη νὰ θεωρηθῆ ὕστερον ἔργο τοῦ Προδρόμου, γραμμένο μεταξὺ τοῦ 1157 καὶ τοῦ 1170 περίπου.

40. Ἡ σύνθεσις διαλογικῶν ἔργων, κληρονομία τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος, συνεχίστηκε καθ' ὅλη τὴ διάρκειαν ζωῆς τῆς Αὐτοκρατορίας, συχνὰ στὸ πλαίσιον τῆς φιλοσοφικῆς ἢ/καὶ ἀντιρητικῆς γραμματείας. Ὁ βυζαντινὸς συγγραφέας διαλόγων, ἀνάλογα μὲ τὴ θεματικὴν του,μποροῦσε νὰ θεωρηθῆ εἴτε ὅτι ἐντασσόταν στὴν εἰκονοκλαστικὴ σχολὴ τοῦ Λουκιανοῦ εἴτε ὅτι ἀκολουθοῦσε τὴν πολιτικὴν-φιλοσοφικὴν συγγραφικὴν παράδοσιν μὲ γενάρχη τὸν Πλάτωνα. Ὁ Προδρόμος φρόντισε νὰ καταστήσῃ σαφές ὅτι ὁ *Ξενεδήμος* ἀνῆκε στὴ δευτέρῃ κατηγορίᾳ, καὶ μάλιστα ὡς αὐτοπροβαλλόμενον μνημεῖον ἀναβάπτισις τοῦ προδρομικοῦ λόγου στὰ πλατωνικὰ νάματα. Πὰ τὴ μελέτη τοῦ διαλόγου ὡς λογοτεχνικοῦ εἴδους στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή ὕστερον ἀπὸ τὴν Ρωμαιοκρατίαν ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα ἔχει ἐπιδείξει ἀδικαιολόγητα μικρὸ ἐνδιαφέρον. Οἱ ὁποῖες σχετικὲς πληροφορίες ἀντλοῦνται ἀπὸ τὸ κλασσικὸν (καὶ ὑπεραιωνόβιον!)

τήν πρότασή του χωρίς να καταφεύγει στην εύκολη λύση τῆς δουλικῆς μίμησης. Ὁ *Ξενόδημος* γεφυρώνει τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὸ ἀρχαῖο παρελθὸν καὶ τὸ βυζαντινὸ παρὸν μὲ ἀμοιβαῖο σεβασμὸ στὰ ἐπὶ μέρους διακριτὰ στοιχεῖα. Ἐν, γὰρ παράδειγμα, ἡ χρῆση τῆς ἀπτικῆς διαλέκτου καὶ ὀρισμένων ἐπικλήσεων (*ὦ Ἡράκλειε* 205.3, *ὦ Μοῦσαι καὶ Χάριτες* 212.26) ἀνήκουν στὴν κλασσικὴ ἀρχαιότητα, ἡ ἀπουσία τοῦ Σωκράτη, οἱ βιογραφικὲς πληροφορίες γιὰ τὸν Ἰταλικὸ καὶ οἱ ἐγκωμιστικὲς ἀναφορὲς στὴ Βασιλεύουσα (205.28-30) ὑπενθυμίζουν τὸν ἱστορικὸ ὀρίζοντα τοῦ προδρομικοῦ διαλόγου. Ἐπίσης, ἡ ἀναφορὰ στὸ θεῖο μὲ τρόπο κεκαλυμμένα χριστιανικὸ γιὰ νὰ μὴ θιγῆ καὶ τὸ προχριστιανικὸ ἐρμηνευτικὸ πλαίσιο σκοπεύει στὴν ἀποφυγὴ ἀναχρονισμῶν διαλυτικῶν τῆς ἐπιδιωκόμενης ἁρμονίας⁴¹.

Μὲ τὸν *Ξενόδημο* ὁ συγγραφέας του θέλησε νὰ μιλήσῃ στὸ κοινὸ του μὲ τὴ γλῶσσα τοῦ Πλάτωνος μέσα σὲ συνθήκες τοῦ δωδεκάτου αἰῶνα. Πέρα ἀπὸ τὰ ὅποια προσωπικὰ κίνητρα, ἡ ἐπιλογή του αὐτὴ ἀνταποκρινόταν καὶ σὲ ἓνα γενικώτερο αἶτημα τῶν μορφωμένων συνειδήσεων τῆς ἐποχῆς του γιὰ τὴ διατήρηση τῆς πολιτιστικῆς πρωτοκαθεδρίας τοῦ Γένους. Διαλογικὰ ἔργα ὅπως ὁ *Ξενόδημος* καὶ ὁ *Τιμαρίων*, σύγχρονες ἐπαναδιατυπώσεις τῆς πλατωνικῆς καὶ λουκιανικῆς γραφῆς ἀντιστοίχως⁴², ἀλλὰ καὶ ποιήματα σὲ δεκαπεντασύλλαβο ὑπηρετοῦν ἀπὸ διαφορετικὴ ἀφετηρία τὸ αἶτημα αὐτό. Στὸ πλαίσιο τῆς πλούσιας συγγραφικῆς του παραγωγῆς ὁ Θεόδωρος Πρόδρομος θέτει στὸν ἑαυτὸ του τὸ στοίχημα νὰ ἀναβιώσῃ τὸν πλατωνικὸ διάλογο. Καὶ τὸ κερδίζει⁴³.

Νικόλαος Γ. Χαραλαμπόπουλος

Τμῆμα Φιλολογίας

Πανεπιστήμιο Κρήτης

741 00 Ρέθυμνο

e-mail: nikos_charalabopoulos@hotmail.com

ἔργο τοῦ Hirzel 1895, 2: 366-76 καὶ 381. Πρβλ. ἐπίσης Hermann καὶ Bardy 1957, 945-55· Anastasi 1971· Ἀγγελίδη 1977-78· Baldwin 1982· O'Meara 2002.

41. Ἡ ψυχὴ τοῦ Θεοκλή λέγεται ὅτι σταματᾷ τὸ ταξίδι τῆς ὄταν φτάσῃ στὸν Θεὸ, *μετὰ θεοῦ γενομένην* (204.25)· διατύπωση κατάλληλη καὶ γιὰ ἀρχαῖο καὶ γιὰ βυζαντινὸ ἀκροατήριον. Ἡ ἀπροθυμία ἐπίσης τοῦ Θεοκλή νὰ ἀναφέρῃ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ὅταν ὠρκίζόταν καὶ ἡ συνακόλουθη αἰτιολόγηση αὐτῆς τῆς ἐπιλογῆς του (*οὐ μὰ τὸν ὡς ἐκεῖνος ἐπεικινόμενος ἔλεγε διὰ πλημμέλειαν φύσεως*, 204.28-29) δύναται νὰ ἐρμηνευθῆ μὲ ὄρους ἀγνωστιασμοῦ ἀλλὰ συγχρόνως συμφωνεῖ καὶ μὲ τὴν τρίτη ἀπὸ τίς Δέκα Ἐντολές (*οὐ λήψει τὸ ὄνομα Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ*).

42. Πὰ τὸν *Τιμαρίωνα* βλ. Hunger 1992, 568-72· Βλαχάκος 2001.

43. Θέλω νὰ εὐχαριστήσω τὸν Πῶργο Ζωγραφίδη καὶ τὸν Μανώλη Πατεδάκη γιὰ τίς χρησιμότητες παρατηρήσεις τους.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- IEE* = *Ιστορία τού Έλληνικοῦ Ἔθνους*, 9. Ἀθήνα: Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1980.
- RAC* = Th. Klauser (ἐπιμ.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Στουτγάρδη: Hiersmann, 1950-.
- OCB* = A. Kazhdan (ἐπιμ.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Ὁξφόρδη: Oxford University Press, 1991.
- PCG* = R. Kassel καὶ C. Austin (ἐπιμ.), *Poetae Comici Graeci*. Βερολίνο: de Gruyter, 1983.
- Bibliographie* = *Bibliographie Byzantine: Publications des byzantinistes grecques (1975-1990)*. Ἀθήνα: Διεθνὴς Ἑταιρεία Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 1991.
- Tusculum-Lexicon* = W. Buchbald, A. Hohlweg καὶ O. Prinz (ἐπιμ.), *Tusculum-Lexicon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*. 3η ἔκδ. Μόναχο: Akademie Verlag, 1982.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Ἀγγελίδη, Χ. 1977-78. Ἡ χρονολόγηση καὶ ὁ συγγραφέας τού διαλόγου 'Φιλόπατρις'. *Ἑλληνικά* 30: 34-50.
- Ἀλεξίου, Σ. 1997. *Δημῶδη Βυζαντινά*. Ἀθήνα: Στιγμή.
- Βλαχάκος, Π. 2001. *Τιμαρίων ἢ τῶν περὶ κατ' αὐτόν παθημάτων*. Θεσσαλονίκη: Ζήτηρος.
- Καραγιαννόπουλος, Ι. Ε. 1991. *Ἱστορία τού Βυζαντινοῦ Κράτους*, Γ1. *Ἰστέρα Περίοδος – Τελευταῖες Λάμψεις 1081-1024*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Μπενάκης, Λ. 2002. *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία: Κείμενα καὶ Μελέτες*. Ἀθήνα: Παρουσία.
- Πλωρίτης, Μ. 1998. *Τὸ Θέατρο στὸ Βυζάντιο*. Ἀθήνα: Καστανιώτης.
- Σαββίδης, Ἀ. 1986. *Μελέτες Βυζαντινῆς Ἱστορίας 11ου-13ου Αἰῶνα*. Ἀθήνα: Καρδαμίτσα.
- Τατάκης, Β. Ν. 1952. *Θέματα Χριστιανικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*. Ἀθήνα: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Τατάκης, Β. Ν. 1977 [1949]. *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μτφ. Ε. Καλπουρτζή. Ἀθήνα: Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας.
- Χριστοφιλοπούλου, Α. 2001. *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, Γ1. *1081-1204*. Ἀθήνα.
- Alexiou, M. 1999. Ploys of Performance: Games and Play in the Ptochoprodromic Poems. *Dumbarton Oaks Papers* 53: 91-109.
- Alexiou, M. 2001. *After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Anastasi, R. 1971. *Incerti Autoris Χαρίδημος ἢ περὶ κάλλους*. Μπολῶνια: Parton.

- Baldwin, B. 1982. The Date and Purpose of the Philopartis. *YCS* 27: 321-344.
- Beaton, R. 1989 Οἱ Σάτιρες τοῦ Θεοδώρου Προδρομοῦ καὶ οἱ ἀπαρχές τῆς νεοελληνικῆς γραμματείας. *Αριάδνη* 5: 207-14.
- Beck, H.-G. 1989 [1971] *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Δημόδου Λογοτεχνίας*, μτφ. Ν. Ἀντενάιερ. Ἀθήνα: ΜΙΕΤ.
- Browning, R. 1962a. The Patriarchal School of Constantinople in the Twelfth Century. *Byzantion* 32: 167-201 [ἀνατ. στό: τοῦ ἰδίου, *Studies in Byzantine History, Literature and Education*, μελ. X. Λονδίνο: Variorum Reprints, 1977].
- Browning, R. 1962b. Unpublished Correspondence between Michael Italicus, Archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos. *ByzBulg* 1: 279-297 [ἀνατ. στό: τοῦ ἰδίου, *Studies in Byzantine History, Literature and Education*, μελ. VI. Λονδίνο: Variorum Reprints, 1977].
- Busse, A. 1887. *Porphirii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium* (CAG IV/1). Βερολίνο: G. Reimer.
- Cacours, M. 1989. Recherches sur le commentaire inédite de Theodore Prodrome sur le seconde livre des *Analytiques Postérieures* d'Aristote. *AAP* 38: 313-338.
- Gramer, J. A. 1836. *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, 3. Ὁξφόρδη [ἀνατ. Ἄμστερνταμ: Hakker, 1963].
- Denyer, N. 2001. *Plato Alcibiades*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Dörrie, H. καὶ H. Dorries. 1966. Erotarorkiseis. *RAC*, VI: 342-370.
- Fossum, A. 1931. *Harpax legomena* in Plato. *AJPh* 52: 13-28.
- Gautier, P. 1972. *Michel Italikos: Lettres et discours*. Παρίσι: Institut français d'études byzantines.
- Guthrie, W. K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy, IV. Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hermann, A. καὶ G. Bardy. 1957. Dialog. *RAC*, III: 928-955.
- Hense, O. 1894. *Ioanni Stobaei Anthologii*, III. Βερολίνο, 1894.
- Hirzel, R. 1895. *Der Dialog: Ein literaturhistorischer Versuch*, 2. Λειψία: Hirzel.
- Hoerber, R. 1957. Thrasyllus' Platonic Canon and the Double Titles. *Phronesis* 2: 10-20.
- Hörandner, W. 1974. *Theodoros Prodromos: Historische Gedichte* (Wiener byzantinische Studien 11). Βιέννη: Verlag der Österreiches Akademie des Wissenschaft.
- Hunger, H. 1969. *Die byzantinische Katz-Mäuse-Krieg: Theodoros Prodromos Kato-myomachia*. Γκράατ.
- Hunger, H. 1987 [1978]. *Βυζαντινή Λογοτεχνία: Ἡ λόγια κοσμική γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν, Α'*, μτφ. Α. Γ. Μπενάκης, Ἴ. Β. Ἀναστασίου καὶ Γ. Χ. Μακροῆς. Ἀθήνα: ΜΙΕΤ.
- Hunger, H. 1992 [1978]. *Βυζαντινή Λογοτεχνία: Ἡ λόγια κοσμική γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν, Β'*, μτφ. Τ. Κόλλιας, Κ. Συνέλλη, Γ. Χ. Μακροῆς καὶ Ἴ. Βάσσης. Ἀθήνα: ΜΙΕΤ.
- Ierodiakonou, K. (ἐπιμ.) 2002. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ὁξφόρδη: Clarendon Press.

- Jeffreys, M. 2003. Rhetorical Texts. Στό: E. Jeffreys (έπιμ.), *Rhetoric in Byzantium*. Άλντερσοτ: Ashgate, 87-100.
- Joyal, M. 2000. *The Platonic Theages*. Στουτγάρδη: Steiner.
- Kambylis, A. 1997. Abriss der byzantinischen Literatur. Στό: H.-G. Nesselrath (έπιμ.), *Einleitung in die griechische Philologie*. Στουτγάρδη: Teubner, 316-342.
- Karamanolis, G. 2002. Plethon and Scholarios on Aristotle. Στό: Ierodiakonou (έπιμ.) 2002, 253-282.
- Kazhdan, A. P. και A. Wharton Epstein. 1997 [1987]. *Άλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο Αιώνα*, μτφ. Ά. Παππας. Άθήνα: ΜΙΕΤ.
- Kazhdan, A. P. και S. Franklin (έπιμ.). 1984. *Studies on Byzantine Literature on the eleventh and twelfth centuries*. Καϊμπριτζ: Cambridge University Press.
- Macalister, S. 1996. *Dreams and Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*. Λονδίνο: Routledge.
- O'Meara, D. 2002. The Justinianic Dialogue on Political Science and its Neoplatonic Sources. Στό: Ierodiakonou (έπιμ.) 2002, 49-62.
- Papademetriou, J.-Th. 1969. *Τά σχέδη του μύς*: New Sources and Texts. Στό: *Classical Studies presented to B. E. Perry*. Ουόρμπανα: University of Illinois Press, 210-222.
- Podestà, G. 1945. Le Satire Lucianesche di Teodoro Prodromo. *Aevum* 19: 239-252.
- Podestà, G. 1947. Le Satire Lucianesche di Teodoro Prodromo. *Aevum* 21: 3-25.
- Tarrant, D. 1946. Colloquialisms, Semi-Proverbs, and World-Play in Plato. *CQ* 40: 109-117.
- Tarrant, D. 1958. More Colloquialisms, Semi-Proverbs, and World-Play in Plato. *CQ* 8: 158-160.
- Treu, M. 1893. Ein Byzantinisches Schulgespräch. *BZ* 2: 96-105.
- Treu, M. 1895. Michael Italikos. *BZ* 4: 1-22.
- Usher, M. D. 1998. *Homeric Stitchings: The Homeric Centos of the Empress Eudocia*. Λάναμ: Rowman & Littlefield.
- Vermeyen, T. και G. Witting. 1991. The Cento: A Form of Intertextuality from Montaigne to Parody. Στό: H. Plett (έπιμ.), *Intertextuality*. Βερολίνο: de Gruyter, 165-178.
- Vlastos, G. 1993. *Σωκράτης: Είρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγας. Άθήνα: Έστία.

A 12th-century 'Platonic' Dialogue: Theodoros Prodromos' *Xenedemos or Voices*

NIKOS CHARALABOPOULOS

Theodoros Prodromos was a prominent intellectual of twelfth-century Byzantium. Among his substantial literary output a charming little dialogue bearing the title *Xenedemos* is to be found. The text tells us the story of the encounter between Xenedemos, a promising young student of philosophy, and Theokles, the leading philosopher of his time. In the course of the discussion Theokles 'deconstructs' the definitions of the five logical categories offered in Porphyrios' *Introduction (Isagoge)* and thereby seems to demolish its validity as a textbook for logic. Xenedemos is reasonably reduced to a state of intellectual perplexity (*aporia*) but is assured by his interlocutor that this is only due to his inexperience in dialectics and that he will eventually succeed in commanding the highest notions of philosophy.

A number of evidence proves that Prodromos consciously had his own piece moulded out of the Platonic matrix. Formal features, narrative techniques, structural correspondences and 'stage-directions' indicate that the Byzantine piece employs as subtexts dialogues such as the *Phaedo*, the *Parmenides* and the *Theaetetus*. Significantly, Prodromos avoids any slavish imitation of his model but chooses to refashion the tradition of dialogue-writing established by Plato in terms of twelfth-century literary *parlour*. This choice is in itself interesting and telling of the expectations of Prodromos' intended audience, especially if the *Xenedemos* was indeed meant as a eulogy in the memory of the author's beloved teacher and a well-known Platonist, namely Michael Italikos.

“Influencing the audience in the desired direction...”:
S. M. Eisenstein’s Theatre of the 1920s
and his Transition from Theatre to Cinema*

PANAYIOTA MINI

Sergei M. Eisenstein’s work in theatre during the early 1920s and his transition from theatre to cinema in 1924 figure in almost every account of the Soviet director’s career. Traditional criticism has approached Eisenstein’s theatrical experience as a gestation period of ideas that were not fully elaborated until they appeared in his films. Eisenstein’s biographer, Yon Barna, for example, regards each of Eisenstein’s theatrical productions as a step bringing him closer to the world of cinema¹. Eisenstein himself favored this interpretation, identifying his first “film tendencies” in the theatrical production of *The Mexican*².

Undoubtedly, there is evidence of development and continuity between Eisenstein’s theatre and film theory and practice. However, treating his theatrical work as “embryonic” detaches it from its historical context and downplays its importance. Eisenstein’s theatre fitted perfectly within the cultural milieu of the young Soviet Union, especially the experimental work of constructivism. Thus, his theatre constitutes a coherent body of artistic creations, elements of which the director transferred to cinema.

This essay seeks to contribute to an appreciation of Eisenstein’s theatre and early cinema in their immediate cultural environments by focusing on an issue paramount in the thought of Eisenstein and his contemporaries: the effect of art on the spectator. As we will see, throughout the first half of the 1920s Eisenstein revised and re-adjusted contemporary notions of spectatorial influence, constantly striving to pinpoint the most effective means of shaping the audience’s reactions³. Eisenstein had considered these notions since the late 1910s through his involvement in agit-art. In that context,

* I am grateful to Professor Thodoros Hatzipantazis, who read an earlier version of this essay.

1. Barna 1973, 35-91.

2. Eisenstein 1977, 6.

3. My approach and methodology owe a lot to David Bordwell who has illuminated Eisenstein’s ideas of the spectator, especially with regards to cinema (Bordwell 1993).

the issue of the observer/recipient of an artwork was predominant, although understood in rather simple terms, namely as object of mere propaganda. A similar approach to the art-recipient relationship also characterized Eisenstein's experiences at the Moscow Proletkult Theatre and other theatre organizations between 1920 and 1921. Eisenstein then spent late 1921 to late 1922 as an apprentice at Vsevolod Meyerhold's Workshops. There, he had the opportunity to observe Meyerhold's sophisticated experiments with biomechanical acting as a means of influencing the audience. Eisenstein revised these concerns as director of the Moscow Proletkult Theatre from 1922 to 1924. His painstaking investigation of an artwork's effect continued when he moved to cinema and gave shape to his early film theory and practice.

I. Propaganda for the recipients

Eisenstein's serious involvement with the arts began in 1918. Specifically, as a former student of engineering and a Red Army designer, Eisenstein was responsible for decorating agit-trains and freight cars that traveled around the country with images and slogans celebrating the Bolshevik Revolution and communist ideology. Eisenstein organized theatrical plays, painted posters, and executed drawings, all glorifying the revolution or parodying the "bourgeois" world⁴.

The main characteristics of the Civil-War agit-art included *typage*, employment of concrete images to convey abstract concepts, use of certain color and costume codes, animalistic representations of human beings, and development of stories in cartoon serial format⁵. Eisenstein's association with the agit-art of the time is apparent in his cartoonish drawing illustrating "A day in the life of a bourgeois family." The drawing caricatures the daily occupations of the bourgeoisie: shopping, exercising, dining, and watching a play. It gives the main characters the faces of pigs or bears and presents other characters—a merchant, a waiter, and a servant—as a fox, a bird, and a dog respectively⁶.

With regard to Russian agit-art in general and Eisenstein's in particular, it is crucial to keep in mind its relation to the recipients/observers. This art was intended to expose capitalism, convey information about industry and agriculture, and combat illiteracy. It achieved this by employing easily identifiable features. The agit-posters, for example, needed to "be perceived quickly by the observer" and offered "little time for painstaking analysis of details on various receding planes."⁷

In the initial stages of his artistic career, therefore, Eisenstein addressed the

4. Leyda 1983, 148. Leyda and Voynow 1982, 4-9. Bordwell 1993, 1-2.

5. Reeder 1989, 255-9.

6. Reproduced in Leyda and Voynow 1982, 4-5.

7. Reeder 1989, 258.

observer through the use of broad satire and propaganda. This trend was prevalent during the Civil War, when many artists were engaged in similar activities. This tendency was soon to fit well with the premises of constructivism, which propagated the functional principle of any art and proclaimed that the artist should create utilitarian works⁸.

Serving the purposes of the new art, Eisenstein began his Moscow theatrical career in late 1920 as a set designer at the Proletkult Theatre. The Proletkult, formed in 1917, had begun “as a loose coalition of clubs, factory committees, workers’ theatres, and educational societies devoted to the cultural needs of the working class.” By 1918 it had grown into a national movement, with the mission of creating a unique culture for the new society. During the Proletkult’s most influential period (1918-1920), many debates appeared, one of which revolved around the question of whether the new proletarian art should adopt a new form⁹. The underlying concern was the impact that an artwork could have on those who saw it. Thus, although artistic experimentation did take place within the Proletkult movement, avant-gardists were accused of having forced culture out of the workers’ reach¹⁰. As intellectual I. Trainin wrote in 1919, proletarian art should be “clear and understandable to everyone.”¹¹

The 1921 production of *The Mexican* at the Proletkult Theatre, a production for which Eisenstein designed sets and costumes, appeared as a pragmatic blend of simple content and experimental yet readily decipherable form. The play, Boris Arvatov’s adaptation of a Jack London story, concerned some Mexican revolutionaries who needed money for their cause. A young Mexican offers to get the money through fixing a boxing match. Specifically, he makes a deal with the champion “to let himself be beaten for a small part of the prize” money. However, once in the ring, he beats the champion and wins the entire prize¹².

Two elements of Eisenstein’s participation in the production deserve particular attention: the costumes and his idea of arranging the setting for the last scene as a real boxing ring. Eisenstein dressed many of the characters as clowns. The patterns of the costumes gave hints to the audience about the moral quality of each character. In the scenes set in the establishments of two rival promoters, for example, each promoter and his props were starkly different — one wore full circular costume, while his rival’s was cubic. Props, costumes, and makeup gave these characters grotesque features. However, the hero of the play, “the Mexican” of the title, doffed his costume upon entering the stage and appeared without makeup as a sympathetic and human figure, unlike the caricatures surrounding him¹³. Eisenstein conceived of the figures in terms similar to those endorsed by the agit-artists of the Civil War — the figures’ qualities

8. For the principles of constructivism, see Lawder 1975, 66-7.

9. Mally 1990, xviii, 129-59.

10. Mally 1990, 123.

11. Mally 1990, 145-6.

12. Seton 1978, 42.

13. Barna 1973, 50.

were relayed through easily understood codes. Not surprisingly, contemporary people compared the production to an “agit-poster.”¹⁴

The second interesting aspect of the production was one that never materialized. Eisenstein wanted the boxing ring to occupy the center of the auditorium, thus bringing the audience into the event¹⁵. Eisenstein’s proposal, which was overruled because of fire regulations, has been discussed as evidence of his concern for authenticity, which was to be developed in his films¹⁶. However, *The Mexican*’s authenticity should be linked to constructivism’s advocacy of “real things in art.” In fact, the performance was highly stylized, and only the boxing scene was designed to be staged in authentic terms.

The motives behind such an ‘authentic’ staging were rooted in the desire to elicit an intense response from the audience. In other words, a boxing match taking place in the middle of the auditorium would produce strong spectatorial reactions. During the bout between the Mexican and his rival, the spectators would presumably celebrate the victory of the revolutionary cause through their personal involvement. Eisenstein’s eventual staging of the boxing scene further reveals his eagerness to involve the spectators. The ring was transferred into the pit, and performers played the roles of spectators. The performers interfered with the action in the ring, communicated their enthusiasm to the auditorium, and provoked comments from the theatre spectators¹⁷.

In the first years of his theatrical career, Eisenstein also participated in productions of the Foregger Workshop. When Eisenstein arrived at the Workshop in 1922, Nikolai Foregger had already elaborated his notion of *typage* by using six masks as well as his techniques based on the French medieval court farce and the *commedia dell’ arte*. Foregger focused on satire and designed performances as a series of sketches¹⁸, an organizational method that may have had some influence on Eisenstein’s conception of the montage of attractions. In the Workshop, Eisenstein, with Sergei Yutkevich, co-designed *The Parody Show*, an ensemble of three sketches (“For Every Wiseman One Operetta is Enough,” “Don’t Drink the Water Unless It’s Boiled,” “The Phenomenal Tragedy of Phetra”) that satirized current theatrical productions¹⁹.

Though Foregger may have influenced Eisenstein in relation to the episodic organization of a production and an emphasis on the eccentric²⁰, there is no evidence

14. Seton 1978, 42.

15. Barna 1973, 50.

16. Seton 1978, 43.

17. Zolotnitsky 1995, 2-5.

18. Gordon 1975, 69.

19. Gordon 1975, 69.

20. In Foregger’s Workshop Eisenstein also “gleaned the idea of the ‘noise band,’ which expressed the sounds of a mechanical epoch” (Wollen 1998, 17). At the time, the idea of “eccentric art” was also promoted by the FEX (Factory of the Eccentric Actor). In 1922, Eisenstein met Grigory Kozintsev and Leonid Trauberg of the FEX group in Leningrad, attended their unconventional staging of Nikolai Gogol’s *Marriage*, and shared their enthusiasm for “Eccentrism.” The term meant “a performance style mixing grotesque clownishness with mechanized acrobatic stunts in the manner of American cinema” (Bordwell 1993, 5. See also Barna 1973, 58-9).

that within the context of the Workshop Eisenstein came across an elaborate theory of spectatorial effects. Foregger's notes do not reveal a profound theoretical consideration of the issue of the spectator²¹. Eisenstein seems to have encountered rather inchoate ideas regarding this issue at Tikhonovich's group as well, where he worked as a set designer in a 1922 production of *Macbeth*²². It was in Meyerhold's Workshops that Eisenstein became familiar with an elaborate theory of spectatorial influence.

II. Influencing the theatre spectator through elaborate means

In the autumn of 1921, Meyerhold was appointed director of Moscow's newly formed State Higher Theatre Workshops. The Workshops opened in October, and among those accepted for the first course were Yutkevich and Eisenstein²³.

Eisenstein's most notable contribution to the Meyerhold Workshops was his designs for George Bernard Shaw's *Heartbreak House*²⁴. The production remained uncompleted, though a number of drawings survives, revealing Eisenstein's conceptions of the setting as "mechanical," but at the same time organically unified, and of the costumes as indicative of a character's personality. The significance of Eisenstein's apprenticeship at the Workshops was not limited to his encounter with a sophisticated version of theatrical constructivism in the execution of setting and costuming. Eisenstein also had the chance to appreciate the power a performance may have to elicit certain reactions, especially shock. The lessons that Eisenstein learned in working for Meyerhold can be measured against the latter's production of *The Death of Tarelkin*, in which Eisenstein participated as an assistant director. Varvara Stepanova's setting was a typical constructivist one consisting of several free-standing constructions²⁵. In addition, Meyerhold employed the 'knockabout tricks' of clowns and strolling players. "As though all this was not enough to tax the spectator's nerves," Edward Braun writes, "an assistant director (or 'laboratory assistant,' as they were called) seated in the front row announced the intervals by firing a pistol at the audience and shouting 'Entrrrr-acte!'"²⁶ As an assistant director for this production, therefore, Eisenstein might have been appointed to the specific task of arousing the spectators' reactions to a maximum.

Meyerhold's methods of spectatorial influence go well beyond the employment of such instantaneous provocations. His biomechanical acting style bears the most

21. Foregger 1975, 74-7.

22. Barna 1973, 56.

23. Braun 1995, 170-1.

24. Braun 1995, 187. Earlier, in December 1921, Meyerhold had assigned the staging of a short production to three of his students, giving Eisenstein Ludwig Tieck's *Puss in Boots* (Barna 1973, 56).

25. Leach 1989, 99.

26. Braun 1995, 185.

significance for both the actors' training and performance and the spectators' experience. Meyerhold conceived of the human body as a machine with its own laws. By knowing these laws an actor could control his or her movements, using them to convey emotional states. Influenced by Taylor's studies of industrial movements, Meyerhold proclaimed that "the actor must train his material (the body), so that it is capable of executing instantaneously those tasks that are dictated externally."²⁷ Echoing contemporary notions of reflexology, Meyerhold defined the relation between the actor and the audience as follows: "All psychological states are determined by specific physiological processes. By correctly resolving the nature of his state physically, the actor reaches the point where he experiences the *excitation* that communicates itself to the spectator and induces him to share in the actor's performance."²⁸

The influence of Meyerhold's ideas on Eisenstein can be traced in the latter's immediate career at the Proletkult Theatre²⁹. Eisenstein returned to the Moscow Proletkult Theatre in 1922 to be its co-director along with Arvatov. Eisenstein and Arvatov drew up a "director's workshop," teaching a variety of theoretical and practical subjects³⁰. Eisenstein's notes for his lectures indicate the attention he paid to biomechanics. "The raccourci position is the only position of the actor's body which dynamically acts on the spectator. In this lies the meaning of Biomechanics for the spectator," he stated³¹. Answering a question of how a biomechanical movement acts on the spectator, Eisenstein declared that an imitative movement is evoked in the spectator³².

Eisenstein's emphasis on the role of imitation in the communication between actor and spectator was based upon the findings of Vladimir Bekhterev, who contributed to the notion of "collective reflexology." According to Bekhterev, the individual's conditioned reflexes were both affected by society and became, through imitation, a part of the collective experience³³. Thus, at the Proletkult Theatre, the individual actor's movements were considered to be capable of shaping a certain collective experience via the spectators' imitation of them.

Turning to Eisenstein's practice at that time, we might characterize the experience

27. Excerpt from a 1922 lecture, published in Braun 1995, 173. For a detailed account of Meyerhold's biomechanics see Leach 1989, 52-84. See, also, notes by Meyerhold and others in Law and Gordon (eds.) 1996, 99-162.

28. Braun 1995, 173.

29. For this influence see Bordwell's judgment (1993, 4): "Eisenstein's belief in controlling the spectator through the performer's bodily virtuosity; his emphasis on rhythm and pantomime; his interest in Asian theatre, the circus, and the grotesque; (...) –all were initiated or strengthened by the association with Meyerhold."

30. Kleberg 1993, 75. See also Szczepanski 1987, 12.

31. Eisenstein 1996a, 164-5. Meyerhold and Eisenstein used the term "raccourci" to mean "an instantaneous, expressive moment pulled out from the general movement, a point of break between two movements": Law and Gordon (eds.) 1996, 258.

32. Eisenstein 1996b, 168.

33. Kleberg 1993, 85.

evoked in the spectators of *The Wiseman*—Eisenstein's first theatrical direction—as “shock.” The play was Sergei Tretyakov's adaptation of Alexander Ostrovsky's *Enough Simplicity in Every Wise Man*. Eisenstein's circus-like setting included a vaulting horse, a trapeze, a tightrope, and a platform with several steps. The actors performed acrobatic stunts and even expressed emotions by crossing the auditorium on the high wire and executing a *salto mortale*³⁴. The shocking effect reached its climax at the end of the production, when firecrackers exploded underneath the spectators' seats.

The method of employing any means to elicit a desired response was theoretically heralded by Eisenstein in his 1923 article “Montage of Attractions.” “The objective of every utilitarian theatre,” Eisenstein declared, “is to guide the spectator in the desired direction (frame of mind).” To achieve such a guidance, Eisenstein justified the incorporation of any “attraction,” any aggressive moment that subjects the spectator to emotional or psychological influence, “experimentally regulated and mathematically calculated to produce in him emotional shocks which (...) enable the spectator to perceive the ideological side of what is being demonstrated.”³⁵ The attractions could be independent of any particular composition or thematic connection with the actors, but with the precise aim of a final thematic effect.

When put into practice in *The Wiseman*, these theories fell neatly within the contemporary avant-garde method of employing “arbitrarily chosen” formal features derived specifically from the circus, the music-hall, and the variety show³⁶. Nevertheless, in addition to alluding to constructivism's favorite popular forms, *The Wiseman*'s circus-arena setting bore an added significance when compared to the remaining popular theatrical devices. A circus's circular design might be considered symbolic of an increased participation of the audience. In fact, Eisenstein tried to take the maximum advantage of circular design by having the audience face three fourths of the setting. The supreme emphasis that Eisenstein put on the audience's reactions has been described by his assistant Aleksandr Levshin in his recollections of *The Wiseman*'s rehearsals:

Usually directors look at the stage during rehearsals and observe the work of the actors. Eisenstein wanted to sit with his back to the stage, facing the audience, and proceeding from the dramaturgy of the production to observe the spectators in order at the proper moment to give them a portion of tears

34. Barna 1973, 64. For the production see also Gerould, 1974.

35. Eisenstein 1974, 78. The article first appeared in *Lef* (June/July 1923). Its translation in *The Drama Review* is followed by a supplement to Eisenstein's list of twenty-five attractions of *The Wiseman*'s epilogue and by photographs of the production.

36. It has been argued that Eisenstein's montage of attractions had been employed at least five years earlier by Meyerhold (Rudnitsky 1981, 253-4. Leach 1989, 164). From my perspective, what is important is not whether Eisenstein was the first to use attractions, but how he reworked current practices into a coherent theoretical schema.

*or an armful of laughter, and occasionally force them to leap out of their seats in horror*³⁷.

The Wiseman's production proved unsuccessful. According to Huntly Carter, who attended the performance and praised its originality, the pace was "almost too quick for some spectators."³⁸ This testimony seems reasonable if one considers that the production's epilogue alone consisted of as many as twenty-five attractions illustrating disparate themes, a few of which were suicide from despair, enmity, the New Economic Policy, departure from Russia, and paying for a wedding.

The experience with *The Wiseman* led Eisenstein and Tretyakov to reconsider their theory and practice. Their first objective was to retrain the Proletkult actors. The concept of "spectator's influence through imitation of the actors' movement" was analyzed and reworked into a broader framework which brought together Meyerhold's biomechanics, Bekhterev's reflexology, and Rudolf Bode's Expressive Gymnastics. Eisenstein and Tretyakov outlined the principles of the new acting style in their 1923 article "Expressive Movement." They defined the most appropriate acting style for their theatre as that which is based on a principle of conflict. This conflict was to take place between the reflexive movement, which "has as the point of application of force the center of gravity of the body as a whole," and the voluntary movements of the limbs. At the same time, this conflict should occur in an overall state of organic unity, both for the actor's body and the performance's desired purpose. Eisenstein and Tretyakov stated that any stylized movement not necessarily related to the plot was permitted under the condition that it could function as an attraction for the total purpose of the work. From the other end of the spectrum, the audience—following the reflexological laws—would physically imitate these movements, emancipate emotions, and presumably grasp the notion of conflict itself, perceived in its organic totality³⁹.

It is easy to find similarities between "Montage of Attractions" and "Expressive Movement." Both pieces justify elements not related to the plot. In addition, both texts stress the guidance of the spectator. "Expressive Movement," however, takes the foundations provided in "Montage of Attractions" further. It emphasizes the notion of "organic unity" and introduces the element of conflict in acting. In addition, it implies that the spectatorial reaction is a process that goes through the stages of physical imitation of the actors' movements, emotional involvement, and cognitive grasping of the concept of "conflict," as initially capsulated in the actors' movements.

Given the ephemeral nature of theatrical performances, it is not possible to test whether the actors of Eisenstein's next production, *Do you Hear, Moscow?*, were able to comply with the new principles. However, these principles do seem to have informed

37. Levshin 1996, 170.

38. Carter 1925, 93. See also Gordon 1978, 107.

39. Eisenstein and Tretyakov 1979, 30-8.

other aspects of the play, such as the construction of the plot and individual scenes. Compared to *The Wiseman, Do you Hear, Moscow?* is much more unified⁴⁰. The plot juxtaposes “the bourgeoisie” and the working class and proceeds with a demonstration of a class struggle leading to proletarian victory. The play is constructed around a reduced number of attractions (approximately twenty), some of which depict the notion of conflict. “Bourgeois” Marga’s hatred of the working class, for example, was presented by her whipping a worker in an attraction designed around the “theme of sadomasochism.” The play’s escalation towards unity (and proletarian victory) was evident at the very end, when the attraction was none other than a huge portrait of Lenin.

The play’s construction indicates that its aim was to educate the audience about the conflicting social forces that would lead to a unified (communist) political and social order. Not accidentally, the actors’ final address to the audience was “Unity! Unity! Moscow! Do you hear us now, Moscow!!” The importance of the audience’s reactions for the producers is revealed in an article written by Tretyakov and published in *LEF* in 1924. Tretyakov broke down the composition of the audience into percentages according to class and occupation, estimated the registering of the attractions in the spectators’ memory, and described certain responses, which ranged from an offended middle-class woman exiting the theatre to a soldier’s willingness to assist the revolutionaries on stage⁴¹.

In his article, Tretyakov appeared skeptical about the heterogeneous composition of the Proletkult Theatre, which prevented an absolute demonstration of the effectiveness of the theatre of attractions; as Eisenstein had written, such a theatre targeted an ideologically homogeneous audience. To correct this weakness in the production of *Do you Hear, Moscow?*, Tretyakov and Eisenstein composed their next production, *Gas Masks*, on new grounds. They depicted workers in their factory, arranged performances for selected audiences, and staged the play in the Moscow Gasworks instead of at a theatre. The audience was seated among turbines and catwalks, heard real factory sounds, and smelled the same fumes that actual factory workers did.

As Kleberg suggests, the explanation that staging *Gas Masks* in a real gasworks was indicative of Eisenstein’s abandonment of the theatre for cinema is only partially true⁴². The production of *Gas Masks* stands as an avant-garde theatrical act, which aimed at the maximum spectatorial moulding in a desired direction⁴³. In any case, although the factory was real, the actors’ movements remained highly rhythmical, and the non-theatrical environment provided a ready-made constructivist design. Furthermore, just as Eisenstein was transferring the action to a real factory, Meyerhold was bringing actual motorcycles, field telephones, and automobiles in his theatre. In

40. Tretyakov 1978, 113-23.

41. Gordon 1978, 110. Kleberg 1993, 137.

42. Kleberg 1993, 88-9.

43. See also Oliver 1994, 303-16.

Mel Gordon's words, "The notion of real, not imitative, art, the use of real materials, were basic foundations of artistic Constructivism, and the theatrical Constructivists constantly sought solutions to provide "realness."⁴⁴ The production of *Gas Masks* met the constructivist demand for real materials and the particular desire to address the working class audience in its own environment.

Theatrical chronicles refer to the production of *Gas Masks* as a failure, on the grounds that the blend of fiction and reality disturbed audience and critics alike. However, Doona Oliver has demonstrated that people who actually saw the production commented favorably on how well fiction and reality complemented each other. The reviewers' criticism referred to ideological flaws in the presentation of the revolution and Eisenstein's reliance on biomechanical acting. The real factory as a setting in which the audience could witness workers' problems was a promising idea and helped to shape Eisenstein's first film, *Strike*⁴⁵.

Beginning with his agit-art during the Civil War, passing from the early Proletkult Theatre to other theatre groups and Meyerhold's Workshops, and returning to the Proletkult as a director, Eisenstein accumulated experiences which led him to a constant re-adjusting of the notion of spectatorial influence. He was not an isolated figure in this regard. On the contrary, the composition and the reactions of the audience were under the empirical and theoretical gaze of many artists. The issue found its real proportions in 1924, when a series of articles devoted to the role of the audience met publication, and continued to preoccupy artists and critics throughout the decade⁴⁶. By 1924 Eisenstein had shifted artistic media, shooting *Strike*⁴⁷. The issue of the spectator, however, remained central to his art.

III. Influencing the film spectator

Continuities between Eisenstein's theatrical period and his first attempt in cinema are evident on many levels. *Strike*'s production crew included Proletkult actors with whom Eisenstein had worked in the past. In addition, the film took up the theme of the latest Tretyakov's play, turning a mass of workers into the hero of the story⁴⁸. *Strike* also employed representational codes that Eisenstein and other avant-garde artists had used earlier. The factory's bosses appeared as bloated caricatures, and the police spies were

44. Gordon 1978, 112.

45. Oliver 1994, 310-5.

46. Kleberg 1993, 94-102.

47. Before *Strike*, Eisenstein's experiences in cinema included his brief attendance of Lev Kuleshov's Workshop during 1922-1923; the preparation of a short film, *Glumov Diary*, for *The Wiseman*; and his collaboration with Esfir Shub in editing Fritz Lang's *Dr Mabuse der Spieler* for Soviet distribution (Bordwell 1993, 7).

48. Law and Gordon (eds.) 1996, 85. Oliver 1994, 316.

paralleled—through montage—to animals. We have seen how the latter practice had already appeared in the Civil War agit-art in general and Eisenstein's cartoonish drawings in particular⁴⁹. In addition, *Strike* exemplified constructivism's infatuation with technology, setting the action in a factory and providing views of production machines. Moreover, *Strike*'s narrative is characterized by a unity already established at the Proletkult Theatre with *Do you Hear, Moscow?* As Bordwell suggests, *Strike*'s experiments are held together by a rigorous structure that illustrates the phases of a typical strike⁵⁰.

Nevertheless, as *Do you Hear, Moscow?* combined a unified plot and a number of attractions, similarly, in *Strike*, certain scenes are organized around loosely story-motivated elements whose purpose is to endow the scenes with a specific mood. A worker's bribery by the police administrator, for example, takes place in a music-hall where two midgets tango on a table. The midgets' presence and dance create an aura of decadence, which will presumably affect the spectator's perception of the worker's deed. When spies beat the remorseful worker, an excited bourgeois woman witnesses the scene, in a manner that recalls the attraction of sadomasochism in *Do you Hear, Moscow?* Eisenstein's theatrical practices are further invoked in *Strike*'s depiction of the lumpen proletarian world. In our introduction to this world, the beggars who are used by the police to sabotage the workers' cause pantomime a vignette, illustrating their filthy habits. In "The Montage of Film Attractions," an article in which Eisenstein expanded upon his earlier theory, the notion of filmic attraction is not directly associated with scenes such as these. I suggest, however, that it is fair to understand these scenes as equivalent to Eisenstein's theatrical attractions and as elements of a cinema which will be "free from narrowly plot-related plans."⁵¹

Nevertheless, cinema's possibilities taught Eisenstein new ways to construct the kind of attractions that would be impossible on stage. As Eisenstein stated, "the application of the method of the montage of attractions... to cinema is even more acceptable than it is to theatre (...): montage (in the technical, cinematic sense of the word) is fundamental to cinema."⁵² Cinematic montage could bring together separate elements and angles of an event. In addition, it could encourage associations between two apparently unrelated events. Thus, in *Strike* the capitalist's squeezing of a lemon was followed by a scene of the workers' being "squeezed" by the police cavalry, a pictorial association which produces the idea of "capitalism suppressing the working class."

Furthermore, Eisenstein employed montage in an even more unconventional way, by incorporating non-diegetic material into the plot. For Eisenstein, this was the exemplary method of montage of attractions in cinema. In *Strike*'s final sequence, shots of

49. For *Strike*'s links to its preceding graphic art see Reeder 1989, 262-76.

50. Bordwell 1993, 50-1.

51. Eisenstein 1988, 41.

52. Eisenstein 1988, 41.

the workers being killed by the police were juxtaposed with shots of a non-diegetic event — the slaughtering of an animal. Aiming at a specific thematic effect, Eisenstein disregarded story motivation and constructed this sequence not from the perspective of the narrative's linear logic but of the audience's intellectual trajectory while watching the film.

With *Strike*, Eisenstein led his earlier theories of theatrical montage of attractions to new paths. In addition, the theoretical and practical foundations set in *Strike* remained under re-consideration, giving rise to the notion of “intellectual montage” and the accomplishment of the highly experimental *October* (1928). During the period between *Strike* and *October*, Eisenstein re-defined the concept of conflict (in relation to a film's graphic lines, lighting patterns, and camera angles), aiming at suggesting the dialectical nature of things. As we saw, the first serious consideration of this notion had appeared in the “Expressive Movement” article, where Eisenstein sought to identify the most effective way of influencing the theatrical spectators.

Eisenstein's theory and practice after *Strike* goes well beyond the purposes of this essay, which traces the director's early efforts to address the audience. As we have seen, Eisenstein's theatrical experiments were not steps inevitably leading to cinema, but interesting experiments in their own right. As is always the case, the director transferred some of these experiments to cinema when he shifted artistic media, but he also developed new methods. In this trajectory, one issue remained central to his thinking and helped shape his art: the spectator. As he wrote immediately after shifting artistic media, “Theater (...) is linked to cinema by a common (identical) *basic* material—the *audience*—and by a common purpose—*influencing this audience in the desired direction* through a series of calculated pressures on its psyche.”⁵³

Panayiota Mini

Department of Philology

University of Crete

GR-741 00 Rethymno

e-mail: pamini@mail.otenet.gr

53. Eisenstein 1988, 39 (emphasis in the original). For Eisenstein's understanding of the spectator as his material see Bordwell 1993, Chapter 3, especially 115-23.

WORKS CITED

- Barna, Y. 1973. *Eisenstein*. London: Secker & Warburg.
- Bordwell, D. 1993. *The Cinema of Eisenstein*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Braun, E. 1995. *Meyerhold: A Revolution in Theatre*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Carter, H. 1925. *The New Theatre and Cinema of Soviet Russia*. New York: International Publishers.
- Eisenstein, S. 1974. Montage of Attractions. *The Drama Review* 18(1): 77-84.
- Eisenstein, S. 1977. Through Theater to Cinema. In: *idem, Film Form: Essays in Film Theory*, ed. and trans. J. Leyda. New York and London: A Harvest/HBJ Book, 3-17.
- Eisenstein, S. 1988. The Montage of Film Attractions. In: *idem, Selected Works, 1. Writings 1922-1934*, ed. and trans. R. Taylor. London: BFI, 39-58.
- Eisenstein, S. 1996a. Notes on Biomechanics. In: Law and Gordon (eds.) 1996, 164-166.
- Eisenstein, S. 1996b. What is a 'Raccourci' and What Is a Pose? In: Law and Gordon (eds.) 1996, 168-169.
- Eisenstein, S. and S. Tretyakov. 1979. Expressive Movement, trans. A. H. Law. *Millennium Film Journal* 3: 30-38.
- Foregger, N. 1975. Experiments in the Art of the Dance, trans. D. Miller. *The Drama Review* 19(1): 74-77.
- Gerould, D. 1974. Eisenstein's *Wiseman*. *The Drama Review* 18(1): 71-76.
- Gordon, M. 1975. Foregger and the Dance of the Machines. *The Drama Review* 19(1): 68-73.
- Gordon, M. 1978. Eisenstein's Later Work at the Proletkult. *The Drama Review* 22(3): 107-112.
- Kleberg, L. 1993. *Theatre as Action: Soviet Russian Avant-Garde Aesthetics*, trans. C. Rougle. London: MacMillan.
- Law, A. and Mel Gordon (eds.). 1996. *Meyerhold, Eisenstein and Biomechanics: Actor Training in Revolutionary Russia*. London: McFarland & Company Inc.
- Lawder, S. 1975. Eisenstein and Constructivism. In: P. A. Sitney (ed.), *The Essential Cinema, 1. Essays on Film in the Collection of Anthology Film Archives*. New York: Anthology Film Archives and New York University Press, 58-87.
- Leach, R. 1989. *Vsevolod Meyerhold*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leyda, J. 1983. *Kino: A History of the Russian and Soviet Film*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Leyda, J. and Zina Voynow. 1982. *Eisenstein at Work*. New York: Pantheon Books/The Museum of Modern Art.
- Levshin, A. 1996. At Rehearsals of *The Wiseman*. In: Law and Gordon (eds.) 1996, 170-172.
- Mally, L. 1990. *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*. Berkeley, LA: University of California Press.

- Reeder, R. 1989. Agit-Prop Art: Posters, Puppets, Propaganda and Eisenstein's *Strike*. *Russian Literature Triquarterly* 22: 255-278.
- Rudnitsky, K. 1981. *Meyerhold the Director*. Ann Arbor: Ardis.
- Oliver, D. 1994. Theatre without the Theatre: Proletkult at the Gas Factory. *Canadian Slavonic Papers* 36(3-4): 303-316.
- Seton, M. 1978. *Sergei M. Eisenstein*. London: Dennis Dobson.
- Szczepanski, T. 1987. The *Wise Man* Reconsidered: Some Notes on the Performance. In: L. Kleberg and Hakan Lovgren (eds), *Eisenstein Revisited: A Collection of Essays*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 11-24.
- Tretyakov, S. 1978. "Do you Hear, Moscow?", trans. Liudmilla Hirsch. *The Drama Review* 22(3): 113-123.
- Wollen, P. 1998. Eisenstein's Aesthetics. In: *idem, Signs and Meaning in the Cinema*. London: BFI, 10-47.
- Zolotnitsky, D. 1995. *The Mexican*, as Visualised by Sergei Eisenstein. *Contemporary Theatre Review* 4(1): 1-9.

«Επιηρεάζοντας το θεατή προς την επιθυμητή κατεύθυνση:...»
 Το θέατρο του Σ. Μ. Αϊζενστάιν στη δεκαετία του 1920
 και η μετάβασή του από το θέατρο στον κινηματογράφο

ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ ΜΗΝΗ

Το άρθρο εξετάζει το θέατρο του Σ. Μ. Αϊζενστάιν κατά τη δεκαετία του 1920 και τη μετάβαση του σκηνοθέτη από το θέατρο στον κινηματογράφο μέσα στη σύγχρονή τους πολιτισμική πραγματικότητα. Οι πρώτες θεατρικές και κινηματογραφικές αναζητήσεις του Αϊζενστάιν φωτίζονται σε σχέση με ένα από τα σημαντικότερα καλλιτεχνικά ζητήματα της εποχής του, την επίδραση του έργου τέχνης στο θεατή. Οι απόψεις του Αϊζενστάιν, που γίνονται φανερές τόσο από τα θεωρητικά κείμενά του όσο και τις καλλιτεχνικές δημιουργίες του, πέρασαν από τρία στάδια. Στο πρώτο στάδιο (1918-1921) χρησιμοποίησε πρακτικές της σύγχρονης του τέχνης της αγκιτάσινας, δημιουργώντας σχετικά εύληπτα έργα που στόχευαν στην άμεση πολιτική προπαγάνδα μέσω της χρήσης του «τυπάζ», ευανάγνωστων χρωματικών και ενδυματολογικών κωδίκων και συγκεκριμένων εικόνων για τη μετάδοση αφηρημένων εννοιών. Κατά το δεύτερο στάδιο (1922-1924) ο Αϊζενστάιν ανέπτυξε πιο εκλεπτυσμένες απόψεις για την επίδραση στο θεατή, μαθητεύοντας δίπλα στο θεατρικό σκηνοθέτη Μεγιερχόλντ. Ο Αϊζενστάιν έβαλε σε εφαρμογή τις μεθόδους του δασκάλου του ως σκηνοθέτης του θεάτρου Προλετκούλτ της Μόσχας, διαρκώς αναθεωρώντας τις πρακτικές του, εξοβελίζοντας αναποτελεσματικές μεθόδους και δοκιμάζοντας νέες, όπως αποδεικνύουν οι παραστάσεις και τα θεωρητικά του κείμενα. Στο τρίτο στάδιο συντελείται η μετάβασή του στον κινηματογράφο με την ταινία *Απεργία* (1925). Σε αυτήν, ο σκηνοθέτης επαναχρησιμοποίησε στοιχεία της προηγούμενης καλλιτεχνικής δουλειάς του (με χαρακτηριστικότερο το «μοντάζ των ατραξιόν») αλλά έβαλε σε εφαρμογή και νέους τρόπους που του αποκάλυψε η ιδιαιτερότητα της κινηματογραφικής τέχνης, όπως η ενσωμάτωση εικόνων ανεξάρτητων από το διηγηματικό κόσμο της ταινίας.

Η μεθοδολογία στη φεμινιστική θεωρία

ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ

Εισαγωγή

Στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα οι νέες και κριτικές τάσεις της κοινωνικής θεωρίας επικέντρωσαν κυρίως στο πρόβλημα της διαφοράς και της κυριαρχίας, εγκαταλείποντας ή βάζοντας σε δεύτερο πλάνο αυτό της εκμετάλλευσης και της ισότητας που κυριαρχούσε νωρίτερα. Το άμεσο αποτέλεσμα της αλλαγής προσανατολισμού ήταν η σύνδεση της επιστημονικής γνώσης με την ηθική. Η διεκδίκηση της ισότητας αντικαταστάθηκε από αυτήν της αναγνώρισης της διαφοράς και η διεκδίκηση μιας πολιτικής ηθικής από αυτήν που αφορά την ηθική της υποκειμενικής επιλογής.

Τούτη η μεταστροφή θα μπορούσε να αποδοθεί τόσο σε δομικούς παράγοντες όσο και σε ιδεολογικούς. Για την ακρίβεια, θα μπορούσε να αποδοθεί στη συνάρθρωση δομικών και ιδεολογικών παραγόντων, κάτι που σημαίνει ότι οι νέες τάσεις προσδιορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τη συγκεκριμένη συνάρθρωση.

Ως δομικοί παράγοντες θα μπορούσαν να κρατηθούν αυτοί που οδήγησαν στην «τριχοτόμηση» της κοινωνίας και την εμφάνιση της «πολιτισμικής αστικής τάξης» (Gouldner 1979). Το Πανεπιστήμιο της πρώτης μεταπολεμικής περιόδου γνωρίζει μια πραγματική πληθυσμιακή έκρηξη, κατά κύριο λόγο στις σχολές ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών. Η τεράστια αύξηση του αριθμού των φοιτητών —και άρα των επιστημονικών επαγγελματιών— οφείλεται κυρίως στη διαγενεακή πανεπιστημιακή πρόσβαση ομάδων που μέχρι τότε ήταν σχεδόν αποκλεισμένες: περισσότερο άνδρες και λιγότερο γυναίκες λαϊκής καταγωγής, γυναίκες αστικής καταγωγής, άνδρες και γυναίκες με μειονοτική προέλευση στις πολυφυλετικές κοινωνίες που δημιουργήθηκαν για διάφορους ιστορικούς λόγους (ΗΠΑ, πρώην αποικιοκρατικές χώρες, κλπ.).

Θα μπορούσε να συγκρατήσει κανείς δύο δέσμες ιδεολογικών παραγόντων. Στην πρώτη θα μπορούσαν να ενταχθούν αυτοί της ψυχροπολεμικής πόλωσης. Η ψυχροπολεμική ωστόσο πόλωση, η οποία αποτελεί και το ηγεμονικό μόρφωμα της

περιόδου, υποβαστάχτηκε από δύο διαφορετικές —και νομοτελειακές— εκδοχές της εξέλιξης (κομμουνισμός-εκσυγχρονισμός). Έτσι, στη δεύτερη δέσμη θα μπορούσαν να ενταχθούν τα τεκταινόμενα στο χώρο παραγωγής κοινωνικής θεωρίας, διότι εδώ αρχίζουν να αναδύονται τα νέα στοιχεία που θα χρησιμεύσουν ως υλικά για το σχηματισμό των νέων μορφωμάτων. Άμεσος εκφραστής της πολιτικής πόλωσης στο επίπεδο της κοινωνικής θεωρίας ήταν η αντίθεση διαλεκτικού υλισμού και δομολειτουργισμού. Ο πόλος του διαλεκτικού υλισμού ενθυλάκωσε την ‘ορθή’ μαρξιστική εξήγηση της κοινωνικής κίνησης, ενώ ο δομολειτουργισμός ιδιοποιούνταν τη βεβερλιανή και τη ντυρκεμιανή κληρονομιά ως προς τις πολιτισμικές επιρροές της εκλογίκευσης και την οργανική ηθική της επαγγελματικής διαφοροποίησης. Η αναζήτηση ‘τρίτων επιστημονικών δρόμων’ για το ξεπέραςμα της προηγούμενης αντίθεσης είναι χαρακτηριστικό αυτής της περιόδου.

Από τη συνάρθρωση δομικών και ιδεολογικών παραγόντων προκύπτει μια τεράστια επιστημολογική μεταστροφή των ανθρωπο-επιστημών, η οποία θα έχει επίσης τεράστια αποτελέσματα. Δύο από τις συνιστώσες αυτής της στροφής επισημαίνονται από δύο, διαφορετικού προσανατολισμού, ιστορικούς των ιδεών. Ο Γκοσέ για να χαρακτηρίσει αυτήν τη στροφή, χρησιμοποιεί στα 1989 την έκφραση «αλλαγή παραδείγματος στις κοινωνικές επιστήμες». Με αυτό εννοεί την αντικατάσταση των αντικειμενισμών (μαρξισμός και δομισμός) από φιλοσοφίες του υποκειμένου, οι οποίες επικεντρώνουν στην «αποβλεπτική και αναστοχαστική πλευρά της ανθρώπινης δράσης» (Gauchet 1989). Την ίδια χρονιά, ο Σαρτιέ διαπιστώνει τη μετατόπιση της ιστορικής προβληματικής «από την κοινωνική ιστορία της κουλτούρας στην κουλτουραλιστική ιστορία του κοινωνικού». Αυτό σημαίνει ότι η κουλτούρα δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως εξαρτώμενο μέγεθος αλλά ως αυτόνομο κείμενο μέσα στο οποίο περιέχονται όλες οι σημασίες (Chartier 1989). Άμεσο αποτέλεσμα της στροφής αυτής ήταν η διάσπαση των ορίων ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα. Οι μέχρι τότε οικόσιτες επιθυμίες ελευθερώθηκαν και κατέλαβαν τη δημοσιότητα. Αυτή όμως η απελευθέρωση δεν κατανοήθηκε, τουλάχιστον στον αγγλοσαξονικό χώρο, με όρους ιστορικούς αλλά με όρους αναλυτικούς και πραγματιστικούς.

Οι κατευθύνσεις της προηγούμενης στροφής άρχισαν να διαγράφονται καθαρά στα μέσα της δεκαετίας 1970. Θα μπορούσε να διακρίνει κανείς τέσσερις μεγάλες κατευθύνσεις. Η πρώτη κατεύθυνση βρίσκεται στην ιδεολογικοποίηση της ανθρωπο-επιστημονικής γνώσης από το ανομοιογενές ρεύμα που ο αγγλοσαξονικός χώρος αποκαλεί μεταδομισμό (Φουκώ, Λυοτάρ και Ντερριντά). Η δεύτερη προκύπτει από την απαξίωση της επιστημονικής μεθοδολογίας και την πρακτική σημασιοδότηση της γνώσης, που μετατρέπει τους κοινωνικούς επιστήμονες σε «κριτικούς της κουλτούρας» ή «αφηγητές ιστοριών» (Ρόρτυ). Η τρίτη προκύπτει από την ιστορικοποίηση της φυσικο-επιστημονικής γνώσης (Κουν, Φεγιεράμπεντ), που βρίσκει κύριο συνεχιστή το «σκληρό πρόγραμμα» της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης (Blouf 1976). Αυτό το ‘πρόγραμμα’ προκύπτει από τη σύνθεση της ιστορικοκεντρικής κοινωνιολογίας της γνώσης (Μανχάιμ) και της εξτερναλιστικής επιστημολογίας (Κουν) στη βάση της έννοιας της «μορφής ζωής», κάτι που υποτάσσει την κάθε μορφή γνώ-

σης σε μια κοινή αιτιολόγηση. Η τέταρτη κατεύθυνση είναι αυτή του ιστορικού υλισμού, τάσεις του οποίου ενσωματώνουν την κουλτούρα σε μια αποβλεπτική διαλεκτική (Χόγκαρτ, Γουίλιαμς).

Αυτές οι τέσσερις κατευθύνσεις δεν αποτελούν αυτοτελή ρεύματα. Αντίθετα, συνδιασταυρώνονται μεταξύ τους αλλά και με άλλες τάσεις της πρώτης ψυχροπολεμικής περιόδου και δημιουργούν ένα πλήθος από ρυάκια, που συχνά δίνουν την εντύπωση ενός ερμητικού κατακερματισμού της χερσαίας επιφάνειας.

Όλες ωστόσο οι συνδιασταυρώσεις απαξιώνουν τις μεθοδολογίες που στηρίζονταν αποκλειστικά στο ρεαλισμό και στον εμπειρισμό ή, εν πάση περιπτώσει, απαξιώνουν οτιδήποτε στηρίζεται στην αριθμοποίηση του κοινωνικού κόσμου και ταυτόχρονα θυμίζει δάνειο από τις φυσικο-επιστήμες. Αντίθετα, η προσέγγιση του κοινωνικού κόσμου μεταφέρεται προς ποιοτικές μεθοδολογίες, υπό τον αστερισμό κυρίως της ‘γενεαλογίας’ και της ‘αποδόμησης’, της σημειολογίας και της σημαντικής, οι οποίες και υποτίθεται ότι θα αναδείκνυαν αφενός τις ιστορικά αυθαίρετες κατασκευές του παρόντος και αφετέρου την αποβλεπτικότητα του υποκειμένου.

I. Η κοινωνική κατασκευή των έμφυλων κατηγοριών

Με δεδομένους τους δομικούς παράγοντες και με δεδομένη επίσης την κριτική προς το ανδροκρατικό και ευρωκεντρικό παρελθόν των επιστημών, η στροφή προς το υποκείμενο υιοθετείται κυρίως από τις άρτι αφιχθείσες στο χώρο παραγωγής γνώσης κοινωνικές ομάδες. Αυτές οι ομάδες επεξεργάζονται τις νέες θεωρίες, οι οποίες είναι κατά κανόνα ριζοσπαστικές και ενίοτε έχουν και ως πηγή έμπνευσης τις υποκειμενικές τάσεις του μαρξισμού. Επίσης, οι ίδιες ομάδες αναπτύσσουν έναν έντονο μεθοδολογικό προβληματισμό για την προσέγγιση του κοινωνικού κόσμου, όπως κι έναν ηθικό προβληματισμό για τις σχέσεις επιστημονικής γνώσης και εξουσίας. Το κύριο χαρακτηριστικό τους είναι η ταυτόχρονη διαφοροποίησή τους από το μαρξισμό και το θετικισμό σε σχέση με τις εποπτικές παραστάσεις του χρόνου (εξέλιξη και πρόοδος) και τις κοινωνικές οντότητες (κοινωνικές τάξεις και άτομα). Με τις υποκειμενικές τάσεις του μαρξισμού συγκλίνουν στο ότι αποδέχονται τον κοινωνικό χαρακτήρα της γνώσης, ενώ με το θετικισμό έρχονται σε κάθετη ρήξη, καθώς αρνούνται την ιντεργαλιστική αντίληψη της επιστημονικής προόδου. Οι κοινωνικές οντότητες που προτείνουν δεν είναι πάντα νέες στην κοινωνική θεωρία, αλλά έχουν διαφορετικές θεωρητικές περιβολές και διαφορετικά μεθοδολογικά θεμέλια απ’ ότι στο παρελθόν (έμφυλες ταυτότητες και κοινότητες επαϊόντων ή επιστημολογικές).

Οι νέες τάσεις της κοινωνικής θεωρίας προβαίνουν λοιπόν στην αναδιάρθρωση των κατηγοριών της σκέψης¹. Αφενός τροποποιούν την εποπτική παράσταση του χρόνου και αφετέρου αναδεικνύουν νέες συλλογικές οντότητες ως πρωταγωνιστές

1. Με την έννοια των Ντυράμι και Μως 2001 [1903].

στα δρώμενα του κοινωνικού μετασχηματισμού, ενώ συνδέουν επίσης άμεσα την επιστημονική αιτιολόγηση με την ηθική. Προς τούτο ψάχνουν τις αναφορές τους στις τέσσερις μεγάλες κατευθύνσεις που προαναφέρθηκαν και οι οποίες εν πολλοίς αναδεικνύουν τις λογικές της ασυνέχειας, ενίοτε δε και της κλειστότητας της κάθε μορφής ζωής. Το σημείο που τις διαφοροποιεί μεταξύ τους είναι αφενός ο τρόπος που αντιλαμβάνονται τη χρονικότητα και αφετέρου ο τρόπος που αντιλαμβάνονται την επιστήμη σε σχέση με τη χρονικότητα. Μέσα από το πρίσμα της χρονικότητας και της επιστημονικής αιτιολόγησης, οι τάσεις αυτές καλύπτουν ένα μεγάλο φάσμα στο στερέωμα του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού.

Το προηγούμενο φάσμα δημιουργείται από τις διαφορετικές απαντήσεις που δίνονται στο ερώτημα που αφορά στην κατασκευή του παρόντος κόσμου. Εδώ ακριβώς εισέρχεται τόσο η έννοια της χρονικότητας όσο και ο ρόλος της επιστημονικής αιτιολόγησης. Σε γενικές γραμμές, σε όλες αυτές τις τάσεις και με δεδομένο ότι στηρίζονται στην απόρριψη της προόδου και της εξέλιξης, η χρονικότητα συνίσταται σε μια παλινδρομική κίνηση. Στην αρχή γίνεται ένας πίσω βηματισμός για να κατανοηθεί η συγκρότηση του παρόντος. Κατόπιν, και με δεδομένη τη γνώση των διαδικασιών διαμόρφωσης του τώρα, γίνεται μια προβολή στο μέλλον, μια δηλαδή απόβλεψη ή ένα πρόταγμα². Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τρεις τύπους απαντήσεων: την απάντηση φαινομενολογικού τύπου, την απάντηση δομικού τύπου και την απάντηση συνθετικού και/ή πραγματιστικού τύπου.

Στους δύο πρώτους τύπους απαντήσεων ενδημεί η ιδέα της ασυνέχειας, με διαφορετικό κατά περίπτωση τρόπο. Στην πρώτη περίπτωση, η ασυνέχεια συνδέεται με ένα βουλευτικό οριζόντα που σχεδιάζεται στο εκάστοτε παρόν. Έτσι, ο άχρονος αναστοχασμός επί της εννοιακής αμφισημίας ως ανοικτής δυνατότητας απόβλεψης που ενυπάρχει στην κάθε στιγμή, συνδέεται με την «αποδόμηση» των αυθαίρετων σημασιών που εμφανίζονται ως προφανείς αλήθειες. Στη δεύτερη περίπτωση, η «γενεαλογία» της «ανακριβούς» ανθρωπο-επιστημονικής γνώσης εμφανίζει την καθορίζουσα δομή που παγιώθηκε μέσα από την αρχειοθέτηση αυθαίρετων αποφάνσεων για τη δήθεν έλλογη διαχείριση του εαυτού. Η καταγγελία της σκλαβιάς στην οποία υποβλήθηκε το υποκείμενο από τη δομή, ανοίγει την ανθρωπο-επιστημονική πρακτική προς μια νέα και ένσκηπη αρχειοθέτηση αποφάνσεων που με τη σειρά τους θα πολλαπλασίαζαν τις δυνατότητες ως προς το άνοιγμα των οριζόντων της απελευθέρωσης. Εάν στην πρώτη περίπτωση το κάθε μέλλον είναι μια αποβλεπτική συνέχεια του κάθε παρόντος και εάν στη δεύτερη η διάρκεια του παρόντος εξισώνεται με τη διάρκεια μιας δομής που σχηματίζεται από την 'ανακριβή' γνώση, στην τρίτη περίπτωση οι δύο ιδέες τοποθετούνται στα 'ακριβή' θεμέλια της επιστήμης που δημιουργείται στο εσωτερικό της ευρωπαϊκής μορφής ζωής. Ενώ στην πρώτη περίπτωση ο αναστοχασμός επί της γραμματικής των αμφισημιών και στη δεύτερη η αρχαιολογία της ανακριβείας έθεταν το παρόν ή, καλύτερα τις κοινωνικές κατασκευές του παρόντος, σε ριζική

2. Για μια παραπέρα ανάλυση, βλ. Γεωργούλας 2005.

αμφισβήτηση, στην τρίτη περίπτωση η αναστοχαστικότητα επί της εμπλαισιωμένης συνάρθρωσης της ιστορίας της επιστήμης και της κοινωνικής ιστορίας αποτελεί τον κεντρικό άξονα της κατηγορίας του χρόνου.

Οι τρεις τύποι απάντησης, στην ιδεοτυπική τους μορφή, αποτελούν τρία παράλληλα σχέδια. Στις εφαρμογές τους ωστόσο συνδιασταυρώνονται με μικρότερα σχέδια και εν πολλοίς αποτελούν τους κεντρικούς ποταμούς που σχηματίζουν το πολυδαίδαλο Δέλτα του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού. Ορισμένες από αυτές τις συνδιασταυρώσεις τις συναντά κανείς στη φεμινιστική θεωρία που επικεντρώνει στην οπτική που ανοίγει η γυναικεία θέση.

Η ενσωμάτωση της οπτικής θέσης στη φεμινιστική θεωρία αρχίζει στις αρχές της δεκαετίας 1980, ως κυρίως μεθοδολογικό θεμέλιο πάνω στο οποίο θα χτιζόνταν οι αξιώσεις αλήθειας της γυναικείας θέσης και οπτικής (Hartsock 1983α, 1983β). Πρόκειται για μια συνεύρεση του μαρξισμού με τις νέες κατηγορίες της διάνοησης —με διαφορετική καταγωγή, διαφορετικές κοινωνικές τροχιές, διαφορετικές εξειδικεύσεις και ελευθερωμένη τη λίμπιντο— και για την προσπάθεια προσαρμογής του πρώτου στις χειραφετητικές διαθέσεις του φεμινιστικού κινήματος, αλλά και άλλων νέων κοινωνικών κινήματων με αναφορές στην εθνότητα, τη φυλή, τον έρωτα, κλπ.³ Η θέση και η οπτική παραπέμπουν στα δύο επίπεδα της μαρξιστικής θεωρίας, δηλαδή στη θέση παραγωγής και στη συνείδηση, ενώ η μεθοδολογία αφορά στο πώς θα θεμελιωθεί η αντιστοιχία τους σε μια στέρεα επιστημονική βάση. Με άλλα λόγια, πρόκειται για προσπάθεια να απομακρυνθούν από το μαρξισμό οι, νομοτελειακά καθορισμένες, βασικές του κοινωνικές κατηγορίες, δηλαδή οι κοινωνικές τάξεις, ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, να διευρυνθεί καθώς θα ενταχτούν μέσα του νέες κοινωνικές κατηγορίες. Εξάλλου η κρατούσα άποψη σε αυτές της τάξεις είναι ότι το φύλο ή οι άλλες προαναφερθείσες κατηγορίες αποτελούν κοινωνικά κατασκευασμένες κατηγορίες· είναι δηλαδή αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων και όχι φυσικά ή βιολογικά δεδομένα.

Εστιάζοντας εδώ στο κοινωνικό φύλο, θα λέγαμε ότι ακόμη κι αν αποτελεί κοινωνική κατηγορία, δεν θα μπορούσε να στηριχτεί στη θεωρία υπεραξίας, εκεί δηλαδή που τέθηκαν οι βάσεις της μαρξικής θεωρίας των κοινωνικών τάξεων. Συνεπώς, η στήριξη της βούλησης ή των ιδιαίτερων εμπειριών αυτής της ‘κοινωνικής κατηγορίας’ θα έπρεπε να γίνει κάπου αλλού. Η επιστημονική μέθοδος παραχωρεί ένα τέτοιο στήριγμα, ακόμη και μέσα από την άρνησή της και την εναλλακτική δραστηριοποίηση της σημειολογίας. Η επιστημονική, λοιπόν, μέθοδος και η σημειολογία είναι οι δύο πρώτες κολόνες της αναδυόμενης άποψης. Η δεύτερη αρματώνεται από την

3. Ο Φρέντρικ Τζέιμσον (Jameson 1988) δεν υπερβάλλει όταν βλέπει τις εκπροσώπους της φεμινιστικής θεσιακής θεωρίας ως αυτές που, κατά τη δεκαετία 1980, βρίσκονται πλησιέστερα από τον καθένα στη μαρξιστική θεωρία (Jameson 1988).

απόφαση ότι η γνώση αφενός είναι εντοπισμένη και προοπτικιστική και αφετέρου είναι αδιαχώριστη από την εξουσία ή την πολιτική. Η πρώτη από την απόφαση περί ύπαρξης πολλών θεσιακών προοπτικών από τις οποίες παράγεται η γνώση. Εδώ το πρόβλημα που τίθεται αφορά στο πώς θα μπορούσαν να συνυπάρξουν μια εντοπισμένη οπτική της έμφυλης (gendered) ταυτότητας με μια καθολική οπτική της 'κοινωνικής κατηγορίας', η οποία και θα υπερέβαινε τις τοπικές ή τις επιμέρους διαφορές. Μια τρίτη μεθοδολογική κολόνα είναι αυτή που δημιουργείται από τη δραστηριοποίηση καθαρά κοινωνικο-επιστημονικών μεθόδων, όπως ο ιδεότυπος και ο κοινωνιολογικός ρεαλισμός.

II. Φεμινιστικός πραγματισμός και εμπειρισμός: ρήξη και συνέχεια

Οι τάσεις που υιοθετούν την αναπαράσταση μιας κάθετης ρήξης με το παρελθόν ιστορικεύουν τον επιστημονικό λογοκεντρισμό και τον ταυτίζουν με τον νομιμοποιητικό του ρόλο στη θεμελίωση των κυρίαρχων κοινωνικών κατηγοριών της νεωτερικότητας: τα αναπτυγμένα έθνη (εθνοκεντρισμός), τους λευκούς άνδρες (φαλλοκεντρισμός), ακόμη και με τις κοινωνικές τάξεις (αστικοκεντρισμός). Έχοντας πάρει τη 'γλωσσική στροφή' και έχοντας δεχθεί την άποψη ότι ο κόσμος φτιάχνεται με τις λέξεις —ή εν πάση περιπτώσει ότι το νόημα βρίσκεται αυτόνομο μέσα στις τελευταίες— επιχειρούν μέσα από την κειμενικοποίηση του κόσμου, όπως αυτή έχει συσσωρευτεί στην ιστορία του κάθε επιστημονικού κλάδου, τον υποτιθέμενο μετασχηματισμό του. Ο πίσω βηματισμός αναδεικνύει τα αυθαίρετα της κατασκευής του παρόντος μορφώματος, κάτι που επιτρέπει στη συνέχεια την νέα προβολική αναδιάταξη των σημασιών μέσα από την τοπική διάχυση «λιγότερο λανθασμένων ιστοριών».

Η κριτική ωστόσο των διαφόρων εκδοχών του λογοκεντρισμού και των κατηγοριών που του αντιστοιχούν, οδηγεί αυτές τις τάσεις σε έναν αιωρούμενο σχετικισμό, καθώς εγκαταλείπουν κάθε ιδέα μεθοδολογικής στήριξης των «τοπικών αφηγήσεων» τους. Από την άλλη αναγορεύουν σε κοινωνικές κατηγορίες τις ομάδες του κοινωνικού κόσμου, οι οποίες κατασκευάζονται με τα πλέον ετερόκλητα κριτήρια: φύλο, εθνότητα, χρώμα, επάγγελμα, ερωτικές προτιμήσεις, τόπος, εθνικότητα, θρησκεία, αισθητική, ηλικία, μειονέκτημα, κλπ. Αυτό διότι δεν μπορούν να στηρίξουν πουθενά (πλην ίσως επί του σώματος ή της «σωματοπραγματικότητας» [corporeality]) τις συλλογικές οντότητες που κατασκευάζουν με τα προηγούμενα κριτήρια και τις συνδέουν άμεσα με την αναφορικότητα, δηλαδή με τις διάφορες αρνητικές σημασίες ή αναπαραστάσεις που ενδημούν στους επιμέρους τόπους. Προκειμένου να αποκαταστήσουν τις βλάβες που προκάλεσε ο —κατά την άποψή τους— ολοπαγής ορθολογισμός, ταυτίζουν την αυτοαναφορικότητα της 'επιστημολογικής κοινότητάς' τους με την αναφορικότητα της ομάδας. Έτσι, εκχωρούν ως αρμοδιότητα στον εαυτό τους την αποκάλυψη των αυθαιρέτων επί των οποίων κατασκευάζεται η κυριαρχία και, ταυτόχρονα, τροποποιούν την πολιτική, καθώς εμφανίζονται ως οι

εκπρόσωποι των ομάδων⁴. Κι εδώ ωστόσο δεν υπάρχει συμφωνία ως προς την άρθρωση μιας συνολικής μεθοδολογικής στρατηγικής, κάτι που φαίνεται να εξαρτάται από την επιστημονική προέλευση των διαφόρων συγγραφέων.

Ένα παράδειγμα μας δίνει η ανάλυση του τρόπου που συμπλέκονται οι θεωρίες των επιστημών της ζωής με τη συνολικότερη ιδεολογία. Η πίσω κίνηση στη φυσική ιστορία, υπό το πρίσμα της κοινωνικής της κατασκευής, συνδέει τις εικόνες που δημιουργούνται για τα πρωτεύοντα θηλαστικά με τις, κοινωνικά εντοπισμένες, ιδεολογικές οπτικές των επιστημόνων που δημιουργούν αυτές τις εικόνες. Σίγουρα όχι με τον απλοϊκό τρόπο που συχνά παρωδείται αυτό το εγχείρημα: οι βρετανοί επιστήμονες προβάλλουν στους πιθήκους δικά τους χαρακτηριστικά, βλέποντάς τους φλεγματικούς, οι αμερικανοί φυσιολόγους τους βλέπουν ως ανηλεείς επιχειρηματίες, οι ιάπωνες τους βλέπουν κοινοτικά οργανωμένους και ιεραρχημένους, ενώ οι γάλλοι διακρίνουν την ελαφρότητα στη συμπεριφοράς τους⁵. Η παράλληλη ακριβώς μελέτη των μη ανθρώπινων πρωτογενών θηλαστικών και των επιστημονικών αφηγήσεων θεωρείται ότι θα «χαρτογραφούσε εκ νέου τις μεθόδους μεταξύ φύσης και κουλτούρας» (Haraway 1989, 15). Η μεθοδολογική στρατηγική στηρίζεται στη σημειολογία και επιχειρεί να αναδείξει τους παράγοντες που καθορίζουν την επιστημονικές αφηγήσεις. Πράγματι, με αφετηρία το σημαίνον 'επιστήμη' εξετάζονται οι διάφορες εκδοχές των σημαϊνόμενων, εν προκειμένω η φύση διαμέσου των πιθήκων.

Το αποτέλεσμα είναι μια περίτεχνη θεωρητική κατασκευή, μια τεράστια αφήγηση η οποία αρθρώνεται καθώς εξετάζονται τρεις κύριες δέσμες παραγόντων: η ιστορική περίοδο του διεθνούς οικονομικο-πολιτικού συστήματος (αποικιοκρατία, ψυχρός πόλεμος, πολυπολιτισμικότητα), η πολιτισμική περιοχή (ΗΠΑ, Ευρώπη, Ιαπωνία, Ινδίες, Αφρική) και οι οπτικές μεζόνων θεωρήσεων, που ανασυγκροτούνται με τη βοήθεια της σημειολογίας και κατόπιν συνδέονται με τις δύο προηγούμενες δέσμες παραγόντων (πραγματιστική, κυβερνητική-συντακτική, έμφυλη-θρηστική). Η όλη απόπειρα εκβάλλει σε ένα σημασιολογικό αρχιπέλαγος γεμάτο από διαφορετικές σημασιολογικές νησίδες, οι οποίες και εμφανίζονται ως δημιουργήματα φαντα-

4. Είναι ενδεικτικός ο 'αναστοχασμός' που επιβάλλουν στην τροχιά τους δύο πρώην μαρξιστές ακαδημαϊκοί, ένας ομοφυλόφιλος άνδρας και μια φεμινίστρια γυναίκα, προκειμένου να δείξουν την καταπίεση που ένοιωθαν στο χώρο του μαρξισμού και να αιτιολογήσουν έτσι τη στροφή τους προς το 'μεταμοντερνισμό' βλ. σχετικά Seidman και Nicholson 1995. Βλ. επίσης Pels 1996. Πάντως το πρόβλημα της εκπροσώπησης (spokespersons) είναι γενικότερο στον κοσμογονικό και δεν περιορίζεται στην κοινωνική του εκδοχή. Σε πιο επιστημονιστικές τάσεις, όπως ο δομικός κοσμογονισμός, εμφανίζεται ο κριτικός επιστήμονας ή ο «κοινωνικός διανοούμενος» ως προσωρινός εκπρόσωπος των ενδεών σε κεφάλαια ομάδων βλ. ενδεικτικά Pels 2003.

5. Οι σχολιασμοί είναι του Hacking 1999, 64. Για να συνεχίσουμε το ανέκδοτο: ο Έλληνας λόγιος, αφού μελέτησε τις πραγματείες των Άγγλων, Ιαπώνων, Αμερικανών και Γάλλων, γύρισε στην πατρίδα του και συνέγραψε το πόνημα «Ο πίθηκος στη σκέψη των ...».

σιώσεων της επιστήμης. Το συμπέρασμα που αντλείται είναι ότι εφόσον η επιστήμη της φύσης δεν είναι παρά διάφορες εκδοχές επιστημονικής φαντασίας, θα μπορούσε να δημιουργηθεί ένα εναλλακτικό σενάριο, που θα στηρίζεται σε διαφορετικές οντότητες και οι οποίες θα είναι η μετάφραση «άλλων οντοτήτων εντός των εαυτών τους ως σημείων, εικόνων και μνημών». Εδώ, ως η βάση «μιας αναπαραγωγικής πολιτικής των μελλοντικών κόσμων» προτείνεται ο όρος «ξενογένεση» που νοείται ως μια διαδικασία «μεταμόρφωσης» των υφιστάμενων φυλογενετικών και οντογενετικών σεναρίων που προτάθηκαν από την επιστήμη (Haraway 1989, 368-82).

Η εφαρμογή αυτής της απόφασης —που στηρίζεται στη σημειολογία— στο παρόν, αλλά και η απόβλεψη με βάση τα προηγούμενα, δημιουργούν ένα μεγάλο πρόβλημα. Η αυθαιρεσία της κατασκευής που καταγγέλλεται, προκύπτει από την οπτική που δημιουργείται από τον εντοπισμό και την κοινωνική εμπλαίστωση της γνώσης. Εφόσον λοιπόν δεν υπάρχει καθολική γνώση ακόμη και για ιστορίες (σενάρια) που τρόπον τινά εγγράφονται άμεσα στη φύση και στις οποίες τα κοινωνικά συμφέροντα δεν είναι εμφανή και ζωτικά, δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε για τις ιστορίες που αφορούν την ίδια την κοινωνία — όπου τα συμφέροντα είναι και εμφανή και ζωτικά. Εάν και αυτή ακόμη η φυσική ιστορία κατασκευάζεται καθώς ντύνεται με εντοπισμένα ιδεολογήματα, τότε τι θα μπορούσε να συμβεί με την κοινωνική ιστορία, η οποία νομιμοποιεί, ως καθολικές, οπτικές που τελικώς δεν είναι παρά προβολές συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων; Και εάν η κοινωνική ιστορία είναι κι αυτή μια κατασκευή των κυρίαρχων και των καταπιεστών, τότε πώς θα μπορούσαν να δημιουργηθούν εναλλακτικά σενάρια, τα οποία θα ήταν «λιγότερο λανθασμένα» και θα άνοιγαν ευρύτερες προοπτικές για διαφορετικές κοινωνικές κατηγορίες, δηλαδή για τους κυριαρχούμενους και τους καταπιεσμένους; Εδώ ακριβώς εισέρχεται η απόβλεψη, δηλαδή «η αναπαραγωγική πολιτική μελλοντικών κόσμων», η οποία στηρίζεται θεωρητικά στις αντιθέσεις μοντέρνας και μεταμοντέρνας σκέψης και μεθοδολογικά στη σημασιολογική εκδοχή της σημειολογίας και στην αφηγηματικότητα.

Ενώ η όλη προσπάθεια στηρίζεται προγραμματικά στην υπέρβαση της διχοτομικής σκέψης, η οποία υποτίθεται ότι χαρακτήριζε τη νεωτερικότητα, παραδόξως αναπαράγει τις διχοτομίες σε ένα άλλο επίπεδο. Πάνω σε αυτήν την παράδοξη στρατηγική στηρίζεται η προσπάθεια παράκαμψης του σχετικισμού, στον οποίο οδηγεί κατά κανόνα η άρνηση της «καθολικής ορθολογικότητας» (Haraway 1991, 194): «Η διέξοδος των πολιτικά δεσμευμένων επιθέσεων ενάντια σε ποικίλους εμπειρισμούς, αναγωγισμούς και άλλες εκδοχές της επιστημονικής αυθεντίας δεν θα έπρεπε να είναι ο σχετικισμός, αλλά ο εντοπισμός. Ένα διχοτομικό διάγραμμα που εκφράζει τούτο θα μπορούσε να μοιάζει ως εξής:

καθολική ορθολογικότητα	εθνοφιλοσοφίες
κοινή γλώσσα	ετερογλωσσία
νέον όργανον	αποδόμηση
ενιαία θεωρία πεδίου	αντιθετική τοποθέτηση
σύστημα κόσμος	τοπικές γνώσεις
master theory	webbed accounts».

Αυτή η προσπάθεια αποσκοπεί στο να οδηγήσει τη σημασιολογία σε μια νέα πραγματιστική, ώστε μέσα από την τελευταία να επιχειρηθεί η επανένωση όλων αυτών που, κατά τους υποστηρικτές της άποψης, διαχώρισε η μοντέρνα σκέψη, δηλαδή η επανένωση φύσης και κουλτούρας⁶. Τα αυθαίρετα ωστόσο της κατασκευής του παρόντος δεν αφορούν μόνο στην επιστημονική γνώση. Αφορούν συνολικά τα συστήματα αναπαραστάσεων ή τις ιδεολογίες. Αφορούν δηλαδή και τις αναπαραστάσεις του πόλου κοινωνία ή κουλτούρα. Κι εδώ εφαρμόζεται η ίδια μεθοδολογική στρατηγική, διαμέσου της οποίας διαχωρίστηκε η μοντέρνα γνώση από τις μεταμοντέρνες. Με την προβολή των προηγούμενων σε αυτό το επίπεδο κατασκευάζονται οι νέες κοινωνικές οντότητες: οι «cyborgs», δηλαδή οι οργανισμοί της κυβερνητικής [cybernetic's organisms] (κύβοργκ, εφεξής). «Στον καιρό μας, προς τον ύστερο εικοστό αιώνα, καιρό μυθικό, είμαστε όλοι χίμαιρες, θεωρητικοποιημένα και κατασκευασμένα υβρίδια μηχανών και οργανισμών· κοντολογίς, είμαστε κύβοργκς. Ο κύβοργκ είναι η οντολογία μας· μας δίνει τις πολιτικές μας. Ο κύβοργκ είναι μια συμπυκνωμένη εικόνα φαντασίας και υλικής πραγματικότητας, των δύο αδιαχώριστων κέντρων που δομούν κάθε δυνατότητα ιστορικού μετασχηματισμού» (Haraway 1991, 150). Αυτές λοιπόν οι υβριδικές οντότητες είναι οι φορείς του νέου προτάγματος.

Η κατασκευή αυτών των οντοτήτων στηρίζεται σε μια απόφαση, η οποία προκύπτει από την αντιθετική αντίληψη των μορφωμάτων του παρόντος χρόνου. Αφού δηλωθεί ότι «οι πηγές κρίσης της πολιτικής ταυτότητας είναι πολυάριθμες», εισάγεται η έννοια των «θρυμματισμένων ταυτοτήτων», προκειμένου να καταδειχτούν τα αδιέξοδα στα οποία οδήγησαν οι πολιτικές λογικές που διαμόρφωσαν το συγκαρινό σκηνικό. Οι προβληματικές των ταυτοτήτων αποτελούσαν την άρνηση της πατριαρχίας, της αποικιοκρατίας, αλλά και του καπιταλισμού. Στις δύο πρώτες περιπτώσεις η άρνηση εκφράστηκε με τις έμφυλες ταυτότητες (φύλο και φυλή), ενώ στην τρίτη περίπτωση με την ταξική συνείδηση. Οι παρούσες εκφράσεις των προηγούμενων ζευγαριών και ειδικά αυτών που εντάσσονται στον πόλο της αμφισβήτησης, δείχνουν ένα τοπίο κατακερματισμένο, δείχνουν ακριβώς ένα τοπίο «θρυμματισμένων ταυτοτήτων» χωρίς δυνατότητες σύγκλισης προς την κατασκευή μιας ενιαίας «πολιτικής ταυτότητας». Τούτος ακριβώς ο θρυμματισμός πιστεύεται ότι θα μπορούσε να ξεπεραστεί διαμέσου της δημιουργίας μιας νέας οντότητας στην οποία θα συνυπήρχαν οι δύο πόλοι της αρχικής αντίθεσης: αυτής μεταξύ φύσης και κουλτούρας. Έτσι, περνάμε στο πρόταγμα και στην πολιτική πρακτική: «οι κύβοργκ φεμινίστριες πρέπει να καταδείξουν ότι το 'εμείς' δεν θέλει πλέον καμία φυσική μήτρα ενότητας, όθεν καμία ολική κατασκευή» (Haraway 1991, 157). Προϋπόθεση λοιπόν του μέλλοντος είναι το μέλλον καθεαυτό ή, καλύτερα, η δημιουργία ενός φανταστικο-επιστημονικού —«λιγότερου λανθασμένου»— σεναρίου, το οποίο θα καθύθινε την πολιτική ταυτότητα προς την ίδια του την έλευση. Η ρήξη με το παρελθόν είναι κάθετη και αμετάκλητη. Η έλευση του όποιου

6. Για την ανάπτυξη αυτής της προβληματικής και μια συνολική διατύπωση αυτού του προγράμματος, βλ. Latour 1999 και 2000 [1991].

μελλοντικού σχεδίου ή σεναρίου δεν μπορεί να θεμελιωθεί ούτε στην ιστορία —και πολύ δε περισσότερο— ούτε στην επιστήμη και στην επιστημονική μέθοδο.

Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι η ίδια η ιστορία της επιστήμης μας έδειξε τον κατασκευαστικό χαρακτήρα της επιστήμης. Ας δηλαδή υποθέσουμε ότι μας έδειξε ότι τελικώς η επιστήμη δεν αποτελεί το γενικό σημαίνον το οποίο, δημιουργώντας τάξη στο χάος των σημαινόμενων, μπορεί να δώσει μια λίγο πολύ προσανατολισμένη προς την αλήθεια και θεμελιωμένη επί της μεθόδου σημασιολογία. Ας υποθέσουμε, τέλος, ότι η ταυτόχρονη διάσπαση σημαίνοντος και σημαινόμενων διαρρηγνύει κάθε συνέχεια και ανοίγει στην αφηγηματικότητα και στη φαντασία τη δημιουργία του επιθυμητού μέλλοντος. Ας συνοψίσουμε με μια μικρή ερώτηση: επιθυμητό για ποιους και με ποιες εγγυήσεις;

Στον αντίποδα των τάσεων που καταγγέλλουν την κλασική επιστημολογία και απορρίπτουν τελεαίδικα τη φυσικο-επιστημονική μεθοδολογία βρίσκεται ο 'εμπλαισιωμένος εμπειρισμός'. Δεν είναι όλες οι τάσεις της φιλοσοφίας της επιστήμης που εκκινούν από την κριτική της επιστημονικής μεθόδου και καταλήγουν στη μετά βδελυγμίας απόρριψή της. Η θεωρητική στρατηγική που μόλις εξετάσαμε και εκκινεί από τη βιολογία, δεν είναι η μόνη που αναπτύσσεται στην προοπτική της κατηγοριακής αναδιάταξης του κοινωνικού κόσμου και στη στήριξη αυτής της αναδιάταξης στη μέθοδο. Υπάρχουν και μετριοπαθέστερες στρατηγικές οι οποίες δεν ταυτίζουν συλλήβδην την κυρίαρχη εκδοχή της βιολογίας —δηλαδή τον εμπειρισμό— με την κυριαρχία.

Οι υπερασπιστές του φεμινιστικού εμπειρισμού στη βιολογία δεν απορρίπτουν την έμφυλη οπτική, αλλά και δεν αρνούνται την έμφυλη κυριαρχία ως πραγματολογικό δεδομένο (Longino 1990 και 1996, 39-58). Εναποθέτουν ωστόσο τις ελπίδες για την επίλυση αυτού του προβλήματος προς τη μεριά της γνώσης. Κινούνται ωστόσο στο —έστω και συμβατικό— πλαίσιο που τους παραχωρεί η πρόσφατη ιστορία της επιστημολογικής διαμάχης ανάμεσα στον ιντερναλισμό και τον εξτερναλισμό. Για παράδειγμα, κάποιες τάσεις της επιστημολογίας επιχειρούν το συγκερασμό του 'ατομικιστικού νεοθετικισμού' (Πόππερ και Χέμπελ) και του 'ολιστικού ιστορικισμού' (Κουν και Φεγεράμπεντ), προκειμένου να συνδέσουν την περιεχόμενη επιστήμη με την ανάδυση ή το μετασχηματισμό της περιέχουσας κοινωνικής ή πολιτιστικής μορφής. Ξεκινούν από τη διαπίστωση ότι ο πρώτος είναι λογικά επαρκής, αλλά αδυνατεί να κατανοήσει την ιστορία της επιστήμης και τούτο διότι στα μάτια των εκπροσώπων του το προφανές είναι προφανές· ο δεύτερος, ενώ είναι ιστορικά επαρκής, παραμένει λογικά ανεπαρκής διότι του ξεφεύγει το προφανές.

Παράλληλα, η επιστήμη θεωρείται ως τμήμα της συνολικής κουλτούρας. Αυτό σημαίνει ότι οι συνολικές αξίες που αντιστοιχούν σε μια περιέχουσα πολιτιστική μορφή, σχηματίζονται και από τη συνεισφορά της επιστήμης. Επειδή οι αξίες που αντιστοιχούν στην περιέχουσα μορφή δεν είναι διαχρονικές, αλλά ιστορικά και κοινωνικά εμπλαισιωμένες, ονομάζονται αξίες πλαισίου και, προφανώς, σε ό,τι τις αφορά, ισχύ-

ει η ασυνέχεια. Από την άλλη ωστόσο μεριά, η επιστήμη είναι εμποτισμένη με μερικές σταθερές διαχρονικά αξίες, όπως η μέθοδος και η εμπειρική θεμελίωση των θεωρητικών της προτάσεων. Αυτές οι αξίες θεωρούνται ως καταστατικές της επιστήμης.

Από το συγκρασμό των δύο απόψεων προκύπτει μια νέα αντίληψη της ιστορικής αλλαγής, ως δηλαδή αλληλεπίδρασης των συγκροτησιακών και των εμπλαισιωμένων αξιών. Προκειμένου δε να χαρακτηριστεί η νέα πρόταση, χρησιμοποιείται ο όρος του 'εμπλαισιωμένου εμπειρισμού', δηλαδή η εμπειρική θεμελίωση των θεσιακών ή κατηγοριακών ανισοτήτων ως προϋπόθεσης για τη δημιουργία μιας νέας περιέχουσας μορφής ή την ηγεμονία ενός νέου ιδεολογικού μορφώματος, δηλαδή τελικώς ενός νέου πλαισίου από το οποίο θα εκλείπουν οι διάφορες αθεμιλώτες και αυθαίρετες εκδοχές του εθνοκεντρισμού (εθνότητας, φύλου, κλπ.). Με άλλα λόγια, υποτίθεται ότι η συσσώρευση εμπειρικών γνώσεων από την επιστήμη που στηρίζεται σε καταστατικές αξίες, θα συνεισέφερε στην αλλαγή των εμπλαισιωμένων αξιών, δηλαδή της περιέχουσας πολιτιστικής μορφής. Έτσι, η ελπίδα εναποτίθεται στο ξεπέρασμα της «διχοτομίας ορθολογικού-κοινωνικού» (Longino 2002, κυρίως Κεφάλαιο 4ο) μέσα από την αλληλεπίδραση επιστήμης-κοινωνίας και διά αυτού επιχειρείται μια νέα σύνδεση της, εγγενούς στην τελευταία, αναπαράστασης της προόδου με τις ασυνέχειες των περιεχουσών πολιτισμικών μορφών.

III. Θεσιακή επιστημολογία

Η θεσιακή επιστημολογία που ωστόσο κινείται περισσότερο στο χώρο της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης, συνδέει την οπτική μέσα από την οποία βλέπουν τα υποκείμενα της θεωρίας τον κόσμο με τη θέση αυτών των υποκειμένων στον κοινωνικό κόσμο. Τούτη η ιστορική της κοινωνικής θεωρίας, η οποία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια από τις τελευταίες μετεξελίξεις των υποκειμενικών τάσεων του μαρξισμού, συνδέει κατά κύριο λόγο την κοινωνική ιστορία με την ιστορία των επιστημών, όπως αυτή η ιστορία δημιουργήθηκε από την οπτική που —υποτίθεται πως— άνοιγε στον κόσμο η θέση των κλασικών θεωρητικών. Υποτίθεται έτσι ότι αυτή η συνάρθρωση κοινωνικής και ανθρωπο-επιστημονικής ιστορίας επιτρέπει να εμφανιστούν οι ισχνές οπτικές ή οι σιωπηρές φωνές των κυριαρχούμενων κατηγοριών (γυναίκες, έγχρωμοι, κλπ.) κι επομένως να προβληθούν στο μέλλον εναλλακτικά σενάρια της συνύπαρξης, τα οποία και δημιουργούνται από τη δραστηριοποίηση των οπτικών που ανοίγονται με αφετηρία τις καταπιεσμένες θέσεις. Πρόκειται συνεπώς για μια προσπάθεια ανάγνωσης του κοινωνικού χρόνου υπό το πρίσμα κατηγοριών 'είδους'. Για την ακρίβεια πρόκειται για την οπτική των έμφυλων ταυτοτήτων που στερούνταν δυνατοτήτων έκφρασης και, ως εκ τούτου, απουσιάζουν από τις κλασικές θεωρίες. Στο πλαίσιο αυτού του ρεύματος σημειώνεται η μετατόπιση της έννοιας του εθνοκεντρισμού, προκειμένου να καλύψει κοινωνικές κατηγορίες με ισχνές ή ανύπαρκτες ιστορικά φωνές. Στο μέτρο που το έθνος αποτελεί μια κατηγορία είδους και η σύγχρονη ιστορία υπό την εποπτεία της εξέλιξης ή της προόδου γράφτηκε υπό

το πρίσμα των ισχυρών εθνών, η έννοια του εθνοκεντρισμού γενικεύεται και εντάσσονται μέσα της διάφορες άλλες —υποτιθέμενες ως— κατηγορίες είδους (φύλο, χρώμα, κλπ.). Έτσι, ο στόχος είναι η παραγωγή αντικειμενικής γνώσης, η οποία θα αμφισβητεί τους κυρίαρχους εθνο- φαλλο-, λευκο-, κλπ., κεντρισμούς.

Είναι μάλλον ευνόητο ότι η πλήρης ιστορική χρήση των κοινωνικών κατηγοριών οδηγεί σε έναν ηθικά αθεμελίωτο σχετικισμό ή μάλλον στη θεμελίωση της βούλησης επί των αναπαραστάσεων ή της κοσμοθεώρησης που δημιουργούνται με αφετηρία την κάθε κοινωνική θέση. Εδώ δημιουργείται ένα τεράστιο πρόβλημα και αφορά κυρίως το ρόλο της γνώσης και, κατά συνέπεια, της επιστήμης της ίδιας. Αυτό ακριβώς το πρόβλημα που δημιουργείται από την πλήρη ιστορική χρήση της γνώσης, προσπαθεί να επιλύσει η θεσιακή επιστημολογία. Καθότι στην επιστημολογική γραμμή ενδημεί η ιδέα του θεμελίου ή του εμπειρικού στηρίγματος, η πρώτη προσπάθεια που γίνεται αφορά στη μεθοδολογική κατοχύρωση της θεσιακής οπτικής, χωρίς ωστόσο να γίνεται αποδεκτή η ιδέα του θεμελίου. Έτσι, η καριέρα της θεσιακής θεωρίας αρχίζει ακριβώς ως μέθοδος που πάνω της θα στηρίζονταν οι αξιώσεις αντικειμενικής αλήθειας της φεμινιστικής θέσης και οπτικής. Η βασική άποψη είναι ότι η οπτική που ανοίγεται από τη θέση της γυναίκας δικαιολογεί τις αξιώσεις αλήθειας του φεμινισμού και, επομένως, η θεσιακή οπτική αποτελεί τη μέθοδο με τη βοήθεια της οποίας αναλύεται η πραγματικότητα, καθώς ενσωματώνει και τις εμπειρίες των έμφυλων και καταπιεσμένων κοινωνικών κατηγοριών (Hartsock 1983).

Από ιδιότυπη ωστόσο μέθοδος, η θεσιακή οπτική μετασχηματίζεται σε επιστημολογικό θεμέλιο της αλήθειας. Πώς όμως θα μπορούσε να υποστηριχτεί κάτι τέτοιο, όταν η γνώση θεωρείται ως εντοπισμένη και προοπτικιστική, κάτι που καταμαρτυρείται από την ύπαρξη πολλών θεσιακών οπτικών που παράγουν γνώση; Η υπόθεση είναι η ακόλουθη: «στην πραγματικότητα, οι κοινωνικά προνομιούχοι άνθρωποι και οι θεσμοί τους είναι επιστημικώς μειονεκτούντες, ενώ το κοινωνικό μειονέκτημα δημιουργεί ένα είδος, περιορισμένου αλλά σπουδαίου, επιστημικού προνομίου» (Harding 1996, 146). Το ζητούμενο για τη θεσιακή θεωρία δεν είναι να καταγγείλει απλώς την «αδύναμη αντικειμενικότητας» και τον ηθικό σχετικισμό της ευρωκεντρικής επιστήμης και των αρχουσών τάξεων, αντιστοίχως. Το ζητούμενο είναι να ισχυροποιηθεί κατά το μέγιστο δυνατό η αντικειμενικότητα, αλλά και να διευρυνθεί η αλληλο-κατανόηση ανάμεσα στις «περιθωροποιημένες» ομάδες που τοποθετούνται στο κέντρο του θεωρητικού και πρακτικού ενδιαφέροντος. Προκειμένου να επιτευχθεί τούτο, συμπύσσονται αφενός οι δύο πρώτες αρχές του «ισχυρού προγράμματος» (κοινή αιτιότητα, αμεροληψία) για να δημιουργηθεί η έννοια της «ισχυρής αντικειμενικότητας» και αφετέρου οι δύο τελευταίες αρχές του ίδιου «προγράμματος» (συμμετρία, αναστοχαστικότητα) για να δημιουργηθεί η έννοια της «ισχυρής ή ρωμαλέας αναστοχαστικότητας» (Harding 1991 και 1998). Ας εξετάσουμε τη συλλογιστική που διαπερνά την προηγούμενη υπόθεση, πριν περάσουμε στην εξέταση της «ισχυρής αντικειμενικότητας και αναστοχαστικότητας».

Η περιπέτεια αρχίζει από τη στιγμή που διαλύεται «η διαφωτιστική ελπίδα», δηλαδή από τη στιγμή που ορισμένες τάσεις της φιλοσοφίας της επιστήμης αποκαλύ-

πουν ότι δεν υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στη νομοτελή φύση και τις αναπαραστάσεις περί τη νομοτέλεια. Η σύνδεση των αναπαραστάσεων με τοπικά χαρακτηριστικά της κουλτούρας φανερώνει αφενός τον καθοριστικό ρόλο των κοινωνικών -δηλαδή των εξτερναλιστικών- παραγόντων στη διαμόρφωση των θεωριών ή των μοντέλων και αφετέρου την ύπαρξη «περισσοτέρων της μίας έλλογων ερμηνειών» για την κάθε «δεδομένη δέσμη στοιχείων» (Harding 1991, 147-8). Στη βάση αυτού του ερμηνευτικού πλουραλισμού και του κοινωνικού εντοπισμού των ερμηνειών, δραστηριοποιείται η μαρξιστική κοινωνιολογία της γνώσης, στην εκδοχή κυρίως του Λούκατς. Εάν για τους Μαρξ, Ένγκελς και Λούκατς η οπτική θέσης της εργατικής τάξης δείχνει τον τρόπο λειτουργίας και αναπαραγωγής της καπιταλιστικής κοινωνίας, τώρα υποτίθεται ότι το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με την οπτική που ανοίγουν οι θέσεις άλλων καταπιεσμένων 'κατηγοριών', αυτών που γενικά τοποθετήθηκαν υπό τη σκέπη του όρου 'έμφυλες ταυτότητες' και είναι το φύλο και η φυλή. Με αφετηρία την άποψη περί «στενής πρόσδεσης κοινωνικής εξουσίας και γνωστικής αυθεντίας», προωθείται η ιδέα ότι «τα παραδείγματα ή οι εννοιακές πρακτικές της εξουσίας» της άρχουσας τάξης δεν έχουν την ίδια διορατικότητα με αυτά που δημιουργούνται αναφορικά με τους βίους των καταπιεσμένων, επειδή ακριβώς τα πρώτα νομιμοποιούν τον εαυτό τους και δεν μπορούν να δουν συνολικά τα προβλήματα των διαστρωματωμένων κοινωνιών. Από αυτήν ακριβώς την άποψη, υποστηρίζεται ότι οι κοινωνικά μειονεκτούντες μπορούν να παράγουν προνομιακά σχήματα γνώσης. Με δεδομένο ότι τα κυρίαρχα εννοιακά σχήματα σχηματίζονται από τον αποκλεισμό των βιωματικών εμπειριών ενός μεγάλου μέρους του πληθυσμού (γυναίκες, διάφορες άλλες έμφυλες ταυτότητες, τρίτος κόσμος), η ένταξη αυτών των εμπειριών στο πεδίο της γνώσης δημιουργεί ακριβώς τα επιστημικά πλεονεκτήματα των ομάδων με μειονεκτήματα. Τα μέλη που προέρχονται από αποκλεισμένες ομάδες, καθώς εντάσσονται στους θεσμούς τροποποιούν τα «κυρίαρχα παραδείγματα έρευνας, διδασκαλίας και πολιτικής»: αρκεί να τους δοθεί η ώθηση ώστε να μην παραμείνουν στη σιωπή, αλλά να δημιουργήσουν «νέα παραδείγματα» στα οποία αφενός θα είναι ενσωματωμένες οι εμπειρίες τους που απουσιάζουν από τα κυρίαρχα και αφετέρου θα είναι περισσότερο κριτικά απέναντι στις υφιστάμενες επιστημονικές κοινότητες και περισσότερο προσεκτικά σε μεθοδολογικό επίπεδο (Harding 1991, 148-53)⁷.

Η ταλάντευση μεταξύ αντικειμενισμού και κοινωνικής εμπλαίσωσης της γνώσης συνεχίζεται και στη προσπάθεια ορισμού της «κοινωνικά εντοπισμένης γνώσης». Κι εδώ ουσιαστικά τίθενται τρεις υποθέσεις, οι οποίες σχηματίζουν ένα μάλλον βολονταριστικό σενάριο. Κατ' αρχάς, «η κοινωνικά εντοπισμένη γνώση» υποτίθεται ότι έχει ως βασική μήτρα ή, με άλλα λόγια ως οντολογική βάση, το φύλο, την κοινωνική τάξη και τη φυλή. Οι τυχόν θεωρητικές αντιφάσεις που υπάρχουν ανάμε-

7. Πάντως, οι ελπίδες που εναποθέτει η Χάρντιγκ στους νεοεισερχόμενους στις «επιστημονικές κοινότητες» δεν απέχουν και πολύ από αυτές που εναποθέτει ο Μπουρντιέ στους αιρετικούς του πολιτισμικού πεδίου (βλ. Γεωργούλας 2003).

σα στις τρεις διαφορετικές κατηγορίες, ξεπερνιούνται με τη δήλωση ότι ούτως ή άλλως ο κοινωνικός κόσμος είναι ετερογενής και μόνο τα παραδείγματα του «ορθολογικού ανθρώπου» από τη μεριά του φιλελεύθερου εμπειρισμού και του «προλετάριου» από τη μεριά του μαρξισμού τον καθιστούν ομοιογενή. Επιπλέον, εφόσον δεν ισχύουν τα —ανεξάρτητα από συμφέροντα— καθολικά παραδείγματα ούτε καν για τις φυσικο-επιστήμες, πόσο μάλλον θα ίσχυαν για τις κοινωνικές θεωρίες με δεδομένο τον κοινωνικό τους εντοπισμό. Έτσι, η θεσιακή θεωρία αυτο-περιορίζει το βεληνεκές της στην περιοχή του δυτικού πολιτισμού, αιτούμενη ουσιαστικά την ισχύ της οντολογίας της στα όρια αυτού του πολιτισμού (Harding 1991, 153-8).

Ωστόσο, η άποψη περί κοινωνικά εντοπισμένης γνώσης προσπαθεί να αποφύγει τον ηθικό ή επιστημολογικό σχετικισμό με τη βοήθεια μια νέας έννοιας, αυτήν της «σκληρής αντικειμενικότητας»⁸. Αφού συνδεθεί η «αδύναμη αντικειμενικότητας» με τον ηθικό σχετικισμό, ήτοι η αποστασιοποιημένη από συμφέροντα και αξιολογικά ουδέτερη εκδοχή της επιστήμης με την αφ' υψηλού και υποκριτική ματιά του 'ευρωκεντρισμού', προτάσσεται η άποψη ότι η ενσωμάτωση του βλέμματος και της φωνής περιθωριοποιημένων κατηγοριών (γυναίκες, έγχρωμοι, τρίτος κόσμος, κλπ.) στο πεδίο της γνώσης θα διεύρυνε τους ορίζοντες της αντικειμενικότητας. Η «ισχυρή αντικειμενικότητα» δεν έχει σχέση με την εναισθηση (Einfühlung), δηλαδή με την απλή τοποθέτηση στη θέση του άλλου και τη θέαση του κόσμου μέσα από τη ματιά του άλλου ή ακόμη και με την μνησικάκη εμπάθεια του καταπιεσμένου (ressentiment), αλλά θυμίζει περισσότερο τη σύντηξη οριζόντων της ερμηνευτικής. «Η θέσπιση ή η δραστηριοποίηση της ισχυρής αντικειμενικότητας είναι η θετική αξιολόγηση της προοπτικής του Άλλου και η σκέψη επί των συνθηκών που την δημιουργούν — όχι ως η εκεί πέρα τοποθέτηση, το να 'γίνει κανείς ιθαγενής' ή να ανακατέψει τον εαυτό του με τον άλλο, αλλά να κοιτάξει από μια πιο μακρινή, κριτική και αντικειμενικοποιούσα θέση πίσω από τον εαυτό όλες τις πολιτιστικές του ιδιαιτερότητες» (Harding 1991, 151).

Για παράδειγμα, η κατανόηση της εμπειρίας των καταπιεσμένων μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από την παρατήρηση αυτού του βίου, αφού ωστόσο έχει αναπτυχθεί μια εναισθησία ή μια γενικότερη ερωτηματοθεσία απέναντι στην καταπίεση. Η παρατήρηση, η οποία ούτως ή άλλως περνά μέσα από τους φακούς της θεωρίας, δεν σημαίνει την ταύτιση της θεωρίας με την ίδια την εμπειρία και τις ιθαγενείς της εκλογικεύσεις. Μέσα από ένα φεμινιστικό για παράδειγμα πρίσμα, η κατανόηση και μετά η θεματοποίηση του βιασμού στο γάμο δεν προήλθε άμεσα από τις γυναίκες που

8. Harding 1991, 138-63. Ας υποσημειωθεί ότι η κριτική στον ηθικό σχετικισμό και η ταυτόχρονη αποδοχή του ιστορικού και κοινωνικού τοποθετείται σε μια ντυρκεμική γραμμή, η οποία φτάνει στη θεσιακή επιστημολογία μέσω του «σκληρού προγράμματος». Σχετικά με τις απόψεις του Ντυρκάιμ: Durkheim 1911. Γεωργούλας 2001, 24-31.

τον υπέστησαν. Η δυνατότητα κατανόησης, η οποία στη συνέχεια συνδέθηκε με μια ολόκληρη σειρά πρακτικών, δημιουργήθηκε μόνο από τη στιγμή που κατέστη δυνατή η θέαση των βιασμένων μέσα στο γάμο γυναικών μέσα από ένα θεωρητικό —και ταυτόχρονα ηθικό— πρίσμα που επέτρεπε να ιδωθούν οι γυναίκες ως καταπιεσμένες, ως δηλαδή έχουσες στοιχειώδη ανθρώπινα δικαιώματα τα οποία καταπατούνται μέσα στον συγκεκριμένο θεσμό. Η άρση της καταπίεσης δημιουργείται πρώτα ως εννοιολογική δυνατότητα διαμέσου της, ούτως ή άλλως θεωρητικής, παρατήρησης των εμπειριών. Εδώ προφανώς η θεωρία δεν είναι η συνάθροιση των εμπειριών, αλλά δεν θα μπορούσε να δημιουργηθεί χωρίς την αντικειμενικοποίηση αυτών των εμπειριών. Αυτή η σύνδεση θεωρίας και εμπειρίας δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί χωρίς την κοινωνική εμπλαίσωση της αντικειμενικότητας και χωρίς την ταυτόχρονη δραστηριοποίηση της ηθικής. Ακριβώς με τον ίδιο τρόπο συμβαίνει και σε άλλες περιοχές όπου εντοπίζονται έμφυλες κοινωνικές σχέσεις.

Η θεσιακή επιστημολογία εμφανίζεται ως μια προσπάθεια αναδιάταξης της σχέσης ανάμεσα στον εξετρεναλισμό και τον ιντερναλισμό ή, καλύτερα, ως μια προσπάθεια ανεύρεσης ενός τρίτου δρόμου μεταξύ της καθαρά θεσιακής προοπτικής, που προϋποθέτει διαφορετικά συμφέροντα και δέσμευση, και της αντικειμενικότητας, που προϋποθέτει αποστασιοποίηση από συμφέροντα και ουδετερότητα. Ο ορισμός της αντικειμενικότητας με κριτήρια πολιτικής δημοκρατίας (δηλαδή ως της ανάδειξης μιας αλληλο-κατανοούμενης πλειονότητας που συναποτελείται από ομάδες που είτε είναι μειονότητες είτε τους λείπουν οι δυνατότητες έκφρασης) τοποθετεί την αντικειμενικότητα σε μια ευρύτερη και ηθική βάση. Η έννοια της 'σκληρής αντικειμενικότητας' είναι μια κατεξοχήν πολιτική έννοια, η οποία αφενός προϋποθέτει ένα continuum που διαπερνά τα ιστορικευμένα ή εμπλαισιωμένα παραδείγματα και αφετέρου συνδέει την επιστήμη με την ιστορία και τα συμφέροντα των ομάδων που διαλύονται από τα σενάρια που κινηματογραφεί η κυρίαρχη εκδοχή της επιστήμης. Έτσι, η πάγια θέση παραμένει ο διαχωρισμός της γνώσης σύμφωνα με κριτήρια θέσης, δηλαδή ο διαχωρισμός της σε αυτή των κυρίαρχων και σε αυτή των κυριαρχούμενων, ενώ θεωρείται ότι η αλήθεια βρίσκεται εντοπισμένη στις κυριαρχούμενες θέσεις όχι μόνο λόγω του εύρους των εγγενών συμφερόντων, αλλά και επειδή δεν θα μπορούσε αλλιώς να ακουστεί η φωνή των κυριαρχούμενων· δεν θα μπορούσε αλλιώς να βρεθεί ο δρόμος που θα ένωνε το δέον με το είναι του κοινωνικού κόσμου. Η αλήθεια των καταπιεσμένων και των κυριαρχούμενων είναι αυτή που τελικώς αποκρύπτεται πίσω από την ευρωκεντρική συνάρθρωση επιστήμης και κυρίαρχων τάξεων. Η 'σκληρή αντικειμενικότητα' στοχεύει ακριβώς στο να φέρει σε επικοινωνία, στο να ενοποιήσει πολιτικά, κοινωνικές κατηγορίες που η ασθενής αντικειμενικότητα και ο ηθικός σχετικισμός διαλύουν.

Η αλήθεια των καταπιεσμένων και των κυριαρχούμενων, δηλαδή τελικώς του αντικειμένου των κοινωνικών επιστημών, μπορεί να διαφυλαχτεί αλλά και να προωθηθεί από ένα είδος συμμετρίας ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών. Η τοποθέτηση «του υποκειμένου στο ίδιο κριτικό επίπεδο με το αντικείμενο» αποτελεί τη «σκληρή αναστοχαστικότητα» (Harding 1996, 159).

Κάτι δηλαδή σαν την επικοινωνιακή συμμετρία ή την ισοφωνία που εμφανίζεται σε τάσεις της κριτικής θεωρίας και της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας. Εάν η αναστοχαστικότητα για το 'ισχυρό πρόγραμμα' αποτελεί τον τρόπον τινά αυτοέλεγχο της κοινωνιολογίας ώστε να βάλει από μόνη της φραγμό στον όποιο δυνάμει ερμηνευτικό της ιμπεριαλισμό, δηλαδή αποτελεί την έσχατη εγγύηση της πρακτικής τήρησης της αρχής της συμμετρίας, εδώ η 'ισχυρή αναστοχαστικότητα' αποτελεί την εξίσωση της ιστορικότητας στον παρόντα χρόνο, προκειμένου το πρόταγμα να στηριχτεί σε πιο στέρεες βάσεις. Η 'ισχυρή αναστοχαστικότητα' αποτελεί την ασφαλιστική δικλίδα της 'ισχυρής αντικειμενικότητας', δηλαδή αποτελεί την εγγύηση ότι το πρόταγμα ή η απόβλεψη στηρίζονται στην ιστορική εμπειρία των επιμέρους εντοπισμένων οπτικών κι όχι σε μια υποκριτική «θέα από το πουθενά» (Harding 1998, 192-3). Εφόσον λοιπόν μάθουμε να βλέπουμε τον εαυτό μας όπως μας βλέπουν οι άλλοι, η αναστοχαστικότητα δεν καταντά ένα παιγνίδι κριτικού υπερθεματισμού του επιστημονικού εαυτού ή μια μεθοδολογική αυταρέσκεια που έχει τα ίδια ακριβώς αποτελέσματα, δηλαδή που οδηγεί σε έναν επιστημονικό ναρκισσισμό, αλλά δίνει μια πρόσθετη δυνατότητα ισχυροποίησης της αντικειμενικότητας και, γενικότερα, της μεθόδου.

Η 'ισχυρή αναστοχαστικότητα' συνίσταται σε μια παλινδρομική κίνηση με μάλλον μικρές διαφορές από άλλες συγκαιρινές εκδοχές της αναστοχαστικότητας ως εποπτικής παράστασης του χρόνου⁹. Η πρώτη κίνηση, η ιστορική, συνδέει την ιστορία των επιστημών με την κοινωνική ιστορία αναδεικνύοντας δύο εκδοχές της επιστήμης που, κατά τη 'μετα-κουίνια' (post-Kuhnian) περίοδο αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές περιοχές του κοινωνικού κόσμου: η πρώτη κατοικείται από λευκούς, δυτικούς άνδρες που απαρτίζουν τις κυρίαρχες ελίτ ή τις άρχουσες τάξεις και σ' αυτήν ευδοκιμούν οι 'συμβατικές επιστημολογίες'· η δεύτερη από τις κυριαρχούμενες και καταπιεσμένες οντότητες της πρώτης περιοχής, οι οποίες προσλαμβάνονται κυρίως υπό το πρίσμα των έμφυλων (φύλο και φυλή) σχέσεων και διαμέσου της δραστηριοποίησης της οπτικής θέσης τους δημιουργούνται οι θεσιακές επιστημολογίες. Υπό την οπτική που ανοίγει αυτός ο πίσω βηματισμός, η αντιστοιχούσα αντίληψη στην πρώτη περιοχή της επιστήμης μετασχηματίζεται καθώς η επιστήμη αναγορεύεται σε πολυπολιτισμική¹⁰, ενώ και ο όρος ακόμη επιστήμη αντικαθίσταται από τον εναλλακτικό όρο 'εθνοεπιστήμες'. Επίσης, κατά την πίσω κίνηση αναδεικνύονται και οι συλλογικές οντότητες («φυλετικά περιθωριοποιημένοι, νότιοι, φτωχοί, γυναίκες», οι οποίες -παρά το ότι «δεν είναι ομοιογενείς κατηγορίες» (Harding 1998, 160)- ανακηρύσσονται από τη θεωρία σε σημαίνοντες φορείς της κοινωνικής αλλαγής με ορίζοντα την απελευθέρωση ή το ξεπέραςμα των υφιστάμενων σχέσεων εξουσίας (πατριαρχία, καπιταλισμός, ιμπεριαλισμός). Η επαναφορά λοιπόν δημιουργεί και την απόβλεψη ή το πρόταγμα. Η αποβλεπτική κίνηση, η οποία είναι επί της ουσίας

9. Για την κριτική παρουσίαση αυτών των τάσεων από ένα εθνομεθοδολογικό πρίσμα, βλ. Lynch 2000, 26-54.

10. Harding 1998, 146-64. Επίσης Cudd 2000, 299-317 και Harding 2003, 49-69.

ένα σχέδιο που καθοδηγεί τη σκέψη και την πρακτική προς τον ορίζοντα της χειραφέτησης, καθιστά τις —εναλλακτικές— ‘εθνοεπιστήμες’ τους φορείς αυτής της κοινωνικής χειραφέτησης. Κάτι που σημαίνει ότι η δρομολόγηση αυτού του προτάγματος δεν επαφίεται στην όποια τυχαία δημόσια διαχείρισή του, αλλά τίθεται υπό τον έλεγχο των κοινοτήτων των επαϊόντων.

Πάντως, η κοινωνική θεωρία που οικοδομήθηκε στη βάση επιλεγμένων —εμπλαισωμένων και εντοπισμένων— σημείων παρατήρησης των κοινωνικών σχέσεων, παρά το ότι δηλώνει ότι υιοθετεί το σύνθημα «σκέψου σφαιρικά, δράσε τοπικά» (Narayan και Harding 2000, VII), δεν φαίνεται ότι μπορεί να σκεφτεί το εθνικό επίπεδο της δράσης, δηλαδή τους πολιτικούς φορείς που θα ενοποιούσαν την πολιτική έκφραση και δεν είναι άλλοι από τα πολιτικά κόμματα. Όπως δεν φαίνεται ότι μπορεί να σκεφτεί και τις σχέσεις αυτών των φορέων με το θεσμικό πλέγμα μέσα στο οποίο αποκραυαλλώνονται οι νέες αντιλήψεις, δηλαδή το κράτος. Αντίθετα, η απόβλεψη, δηλαδή η πολιτική δράση προς τη χειραφέτηση, παραμένει προσκολλημένη στον κύριο φορέα της ιστορικής κίνησης όπως αναδεικνύεται από την εποπτική παράσταση της αναστοχαστικότητας, δηλαδή στις ‘επιστημολογικές κοινότητες’.

IV. Η επιστροφή στην κοινωνιολογική μεθοδολογία

Το πρόβλημα της μεθόδου συνοδεύει όλες τις κοινωνικές θεωρίες της ύστερης ψυχροπολεμικής περιόδου. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι αναβιώνει ο *Methodenstreit* του ύστερου 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού. Ως γνωστόν, αποτέλεσμα αυτής της διαμάχης ήταν η κύρια βεμπεριανή μεθοδολογική σύνθεση, δηλαδή ο ιδεοτύπος (Βέμπερ 1972). Έτσι φαίνεται μάλλον απίθανη η μη εισαγωγή του ιδεοτύπου στη συγκαιρινή μεθοδολογική διαμάχη που υποβασιάζει τις κατηγοριακές αναδιατάξεις στο εσωτερικό των κοινωνικών θεωριών. Εάν ωστόσο ο Βέμπερ προσπαθούσε διαμέσου του ιδεοτύπου να αποφύγει τις δύο κυρίαρχες, εκείνη την εποχή, εκδοχές της νομολογίας, ήτοι «την υλιστική αντίληψη της ιστορίας» και τη «φυσιοκρατική ανθρωπολογία», αλλά και να αποτρέψει την εξάπλωση στις κοινωνικές επιστήμες του «νατουραλιστικού μονισμού» που ταύτιζε την επιστημονική εργασία με «την ανακάλυψη των νόμων του γίγνεσθαι εν γένει» (Βέμπερ 1972, 28-53), η συγκαιρινή ενεργοποίηση της βεμπεριανής μεθοδολογικής πρότασης τελείται σε πλαίσιο που έχει εν πολλοίς αποκλείσει τις προηγούμενες αντιλήψεις της ιστορίας ή της προόδου. Η λουκατσιανή εκδοχή του μαρξισμού είχε ούτως ή άλλως προκρίνει τη βεμπεριανή εκδοχή της ιστορίας σε βάρος της ‘υλιστικής αντίληψης’, ενώ η απόρριψη της ‘φυσιοκρατικής ανθρωπολογίας’ ήταν μάλλον τελεσίδικο γεγονός. Επίσης, ο εμπειρισμός που εισήχθη στην προβληματική των έμφυλων ταυτοτήτων ήταν κοινωνικά εμπλαισωμένος, κάτι που τον απομάκρυνε από τον ‘νατουραλιστικό μονισμό’ και τον έφερε πιο κοντά στη μεθοδολογική πρόταση του Βέμπερ.

Οι μεθοδολογικές προτάσεις του Βέμπερ θα ενσωματωθούν στην προβληματική των έμφυλων ταυτοτήτων, σε μια προσπάθεια να βγάλουν αυτήν την προβληματική

από το αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκε από τις προηγούμενες μεθοδολογικές της επιλογές (Hekman 1990, 1997, 1999). Συνοπτικά, η προηγούμενη υπόθεση συνίσταται σε μια νέα αποβλεπτική διαχείριση των πολιτικών αποτελεσμάτων που επέφερε η -θεωρούμενη ως τετελεσμένη- ρήξη με τη 'νεωτεριστική επιστημολογία'. Υποτίθεται δε ότι τούτη η ρήξη επέφερε μια 'αλλαγή παραδείγματος', καθώς οδήγησε στην αντικατάσταση της ουδέτερης, καθολικής και ατομικιστικής αντίληψης της γνώσης και της αλήθειας από μια νέα αντίληψη που στηρίζεται στον εντοπισμένο, εμπλαισιωμένο και κοινοτικό τους χαρακτήρα. Ας όμως πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

Αφετηρία κι αυτής της τάσης είναι η άποψη ότι η σύγχρονη κοινωνία κατασκευάζεται πάνω σε μια σειρά από δυϊσμούς. Ως οι σημαντικότεροι δυϊσμοί συγκροτούνται αυτοί μεταξύ ορθολογικού-ανορθολογικού, υποκειμένου-αντικειμένου και κουλτούρας-φύσης. Εικάζεται ότι η βάση πάνω στην οποία οικοδομούνται οι προηγούμενοι, δηλαδή ο πρωταρχικός δυϊσμός, είναι το φύλο και οι έμφυλες σχέσεις (αρσενικό-θηλυκό). Η στρατηγική που απορρέει από τις προηγούμενες εικασίες στρέφεται προς το παρελθόν, προκειμένου να αποδομήσει τους δυϊσμούς που καθιστούν προβληματική την παρούσα κοινωνική συνύπαρξη. Η διαδικασία κατασκευής του παρόντος, ιδωμένη μέσα από το προηγούμενο πρίσμα, καταλήγει σε μια κριτική στάση απέναντι στις εν ισχύ θεωρίες που επικεντρώνουν στις έμφυλες σχέσεις. Υποτίθεται ότι οι ισχύουσες θεωρίες είναι ελλειμματικές και τούτο επειδή είτε τοποθέτησαν το γυναικείο φύλο στον ισχυρό πόλο είτε θεώρησαν ότι ο γυναικείος πόλος υπερέχει του άλλου. Η διάχυση ωστόσο αυτών των θεωριών δημιουργεί νέες ορθοδοξίες, οι οποίες δεν διαφέρουν από εκείνες που δημιουργήθηκαν υπό τη σκέπη των μεγάλων αφηγήσεων (metanarratives) της νεωτερικότητας (Hekman 1990).

Εδώ ακριβώς αρχίζει να τίθεται εκ νέου το πρόβλημα. Εφόσον η πίσω κίνηση ή αποδόμηση έδειξε ότι το όλο οικοδόμημα των σχέσεων κυριαρχίας στηρίζεται στις έμφυλες σχέσεις και εφόσον πολλές εκδοχές τής πίσω κίνησης κατά την επαναφορά τους αναπαρήγαγαν στο παρόν —έστω και τροποποιημένες— τις νεωτερικές λογικές, εγκαταλείπεται κάθε ιδέα περί την αναστοχαστικότητα. Εάν, για παράδειγμα, η 'ισχυρή αναστοχαστικότητα' συνέδεε την απόβλεψη με το παρελθόν μέσω μιας συμμετρίας υποκειμένου και αντικειμένου των κοινωνικών επιστημών ή, διαφορετικά, μέσω της σύνδεσης της κοινωνικής ιστορίας και της ιστορίας της επιστήμης δημιουργώντας δύο συναφείς και ταυτόχρονα αντίπαλες περιοχές, εδώ κάθε παρόμοια ιδέα εγκαταλείπεται. Εφόσον, σύμφωνα με τη διάγνωση της θεσιακής θεωρίας, «η αλήθεια, η γνώση και η πολιτική είναι δυνατές χωρίς μια απόλυτη θεμελίωση», αλλά και εφόσον η γνώση είναι εντοπισμένη, τότε «καμία προοπτική-οπτική θέσης δεν είναι επιστημολογικά προνομιακή» (Hekman 1997, 351). Από τη στιγμή ωστόσο που δεν υπάρχει η παραμικρή εγγύηση περί την όποια αντικειμενικότητα με αφετηρία περιοχές ή θέσεις του κοινωνικού κόσμου, σπάει αυτόματα η οποιαδήποτε σύνδεση παρελθόντος και μέλλοντος και το δεύτερο ορίζεται από μια σχέση προσδιοριστικής εξάρτησης από το παρόν. Η άποψη όμως αυτή απαιτεί και ένα στοιχειώδες μεθοδολογικό στήριγμα, το οποίο και αναζητείται σε μια μάλλον παράδοξη εκδοχή του ιδεοτύπου.

Με δεδομένη τη ρήξη με την ‘νεωτεριστική επιστημολογία’ και με δεδομένη επίσημη τη δημιουργία ενός νέου παραδείγματος, το ζητούμενο είναι η παραπέρα προώθηση των πολιτικών αποτελεσμάτων αυτής της ρήξης (Hekman 1997, 357). Υποτίθεται ότι αυτή η προώθηση θα μπορούσε να γίνει αν στηριζόταν κανείς μεθοδολογικά στον ιδεότυπο. Ο τελευταίος νοείται: πρώτον, ως «μονόπλευρη» κατασκευή και, άρα, ως «επιμέρους προοπτική»· δεύτερον, ως κατασκευή που υπαγορεύεται από τα «συμφέροντα και τις αξίες» του κάθε ερευνητή και, άρα, ως δυνατότητα δημιουργίας μιας διαφορετικής εικόνας του κόσμου· τρίτον, ως κατασκευή που προϋποθέτει τις «δραστηριότητες και τις έννοιες των κοινωνικών διαδραματιστών ως ήδη συγκροτημένες» και, άρα, τονίζει την αλληλοδρασιακή σχέση θεωρίας-πραγματικότητας ή, καλύτερα, την υπεροχή της συγκαιρινής θεωρίας στην κατασκευή της μελλοντικής πραγματικότητας (Hekman 1997, 361).

Η υπόθεση της ρήξης είναι τουλάχιστον αφελής, αν παρακολουθήσει κανείς τόσο τους σκοπέλους που ο ίδιος ο Βέμπερ προσπαθεί να αποφύγει διαμέσου του ιδεοτύπου, όσο και τη μετέπειτα περιπέτεια του βεμπεριανής προσπάθειας. Κατ’ αρχάς, όλα τα εμπόδια που ο Βέμπερ προσπαθεί να αποφύγει διά μέσου του ιδεοτύπου αναπαράγονται μετασχηματισμένα καθ’ όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα: ο ιδεότυπος δεν απομάκρυνε από τα κοινωνικά δρώμενα ούτε την ‘υλιστική αντίληψη της ιστορίας’, ούτε τη ‘φυσιοκρατική ανθρωπολογία’, αλλά ούτε και τον ‘νατουραλιστικό μονισμό’. Όχι μόνο δεν απομάκρυνε τα προηγούμενα, αλλά πάνω στη βεμπεριανή υπόθεση περί τον καθοριστικό ρόλο της κουλτούρας οικοδομήθηκε η δομολειτουργική αντίληψη της εξέλιξης, η οποία αποτέλεσε —κατά τη γενική παραδοχή των τάσεων που εδώ εξετάζουμε— και τη μετα-αποικιοκρατική εκδοχή του δυτικού εθνοκεντρισμού. Από τον Βέμπερ μέχρι και τις αρχές της δεκαετίας 1960 γιατί άραγε δεν διαμορφώθηκε η έννοια του παραδείγματος, η οποία έβαζε ένα μεγάλο εμπόδιο στην επέλαση του ιντερναλισμού; Γιατί άραγε έπρεπε η δυτική διανόηση να διανύσει ένα διάστημα εβδομήντα και πλέον χρόνων για να διαπιστώσει ότι ο κόσμος είναι πλέον «απαλλαγμένος από κάθε κανονιστική μεγάλη αφήγηση»; Γιατί άραγε δεν θα μπορούσε να εισαχθεί η έννοια του παραδείγματος αντί αυτής του ιδεοτύπου στο λυκανγές του 20ού αιώνα; Τέλος, πώς είναι δυνατόν να γίνεται η επίκληση της εμπλαισιωμένης και εντοπισμένης γνώσης και ταυτόχρονα η πιο χονδροειδής χρησιμοποίηση της αποπλαισιωμένης και εκτοπισμένης θεωρίας μεθόδου; Με άλλα λόγια, αφού η αλήθεια είναι εντοπισμένη και προοπτική και αφού το παράδειγμα της θεσιακής θεωρίας «ξεφορτώθηκε τον ουδέτερο παρατηρητή της νεωτεριστικής επιστημολογίας» (Hekman 1997, 356), τότε πώς μπορεί να εισαχθεί εκ νέου ο ιδεότυπος που προϋποθέτει την αλήθεια (γνώση πραγματικότητας) ως συγκροτησιακή αξία των κοινωνικών επιστημών και επί της οποίας αξίας τοποθετείται η αξιολογική ουδετερότητα;

Η ιδέα της ρήξης, δηλαδή η απόφαση ότι ζούμε πλέον σε ένα κόσμο «απαλλαγμένο από κάθε κανονιστική μεγάλη αφήγηση» (Hekman 1997, 362), πατά στην υπόθεση ότι κάτι καινούργιο έχει μόλις αρχίσει. Οι θεσιακές θεωρίες εκλαμβάνονται ως η αφετηρία μιας νέας πορείας ή, με άλλα λόγια, ως κεκτημένο επί του οποίου στηρίζεται η ανασυγκρότηση του κόσμου διαμέσου των έμφυλων υποκειμένων και σχέσεων.

Έτσι, οι έμφυλες οντότητες των θεσιακών θεωριών εκλαμβάνονται ως οι πρωταγωνιστές ενός εν εξελίξει σεναρίου, το οποίο αναζητά την πραγματοποίησή του μέσα στο καινοφανές σκηνικό της κοινωνικής συμβίωσης στο οποίο τελούνται πλέον τα κοινωνικά δρώμενα. Το ερώτημα ωστόσο που τίθεται και θα απαντηθεί εν μέρει από διαφορετικές προσεγγίσεις των έμφυλων οντοτήτων και σχέσεων είναι το κατά πόσο οι περί τη ρήξη αντιλήψεις δεν αποτέλεσαν μέρος μιας στρατηγικής κοινωνικής αναρρόχισης νέων ελίτ σε ένα πλαίσιο αναπαραγωγής διά του μετασχηματισμού της κυρίαρχης κοινωνικής σχέσης.

Οι κοινωνικές δομές του οικονομικά προηγμένου κόσμου δεν έμειναν αμετάβλητες κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Οι κοινωνιολόγοι, οι οποίοι εκ των πραγμάτων δεν μπορούν να παραβλέπουν τους μετασχηματισμούς που σημειώνονται στο επίπεδο των δομών απασχόλησης από τη δεκαετία 1980 και μετά, διαπιστώνουν ότι η επαγγελματική ενεργοποίηση των γυναικών εισάγει αφενός μια ταξική διαφορά στο επίπεδο καριέρας ανάμεσα στις γυναίκες και αφετέρου ένα μετασχηματισμό στο επίπεδο της περιέχουσας μορφής: αφενός σημειώνεται «η όξυνση των ταξικών και φυλετικών ανισοτήτων» και αφετέρου «η ιδιωτική πατριαρχία [...] αντικαθίσταται από τη δημόσια» (Walby 1997, 165). Αφού πρώτα αμφισβητείται η προϋπόθεση περί το «χάσμα μεταξύ της γνώσης των κυριαρχούμενων και αυτής των κυρίαρχων και όπου οι κυριαρχούμενοι αναπτύσσουν τις δικές τους πρακτικές με στόχο την ανάπτυξη της καλύτερης γνώσης» (Walby 2001, 485), τίθεται τελικώς υπό αμφισβήτηση η συνολική θεωρητική στρατηγική πάνω στην οποία στηρίζεται η προηγούμενη άποψη. Με δεδομένο ότι η προηγούμενη στρατηγική, η οποία στηριζόταν στη δραστηριοποίηση της εν γένει κατηγοριακής εμπειρίας των κυριαρχούμενων διαμέσου της «ρωμαλέας ή σκληρής αναστοχαστικότητας», είχε ως αποτέλεσμα την ένταξη των φορέων της στις «βιομηχανίες της κυρίαρχης γνώσης», επιχειρείται μια νέα προσπάθεια επιστημολογικής σύνθεσης. Η τελευταία θέλει να οδηγηθεί προς την αντίθετη του κονστρουκτιβισμού κατεύθυνση, δηλαδή στο ρεαλισμό, διαμέσου της προσπάθειας σύνθεσης της φιλοσοφίας και της κοινωνιολογίας της επιστήμης ή, ακριβέστερα, του Κουάιν¹¹ και του Λατούρ. Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτό δεν πετυχαίνεται.

Ας δούμε κατ' αρχάς το επιχείρημα για την αποκατάσταση της επιστημονικής μεθόδου και του ορθολογισμού από τις άδικες επιθέσεις που υποτίθεται ότι δέχτηκαν από τη θεσιακή επιστημολογία. Δηλώνεται ότι η επιστήμη αντιμετωπίστηκε από τη θεσιακή επιστημολογία ως «εμπειριστικό και μονολιθικό «ανδρείκελο» (Walby 2001, 489-94). Εδώ η άποψη είναι ότι η θεσιακή επιστημολογία στρέφεται ενάντια σε μια απλουστευτική εκδοχή του θετικισμού, ως δηλαδή ο τελευταίος να στηριζόταν σε μια αποκλειστική, περιορισμένη και θεωρητικά ενδεή ή αστήρικτη εκμετάλλευση

11. Ας υπενθυμίσω ότι για τον Κουάιν το άτομο δεν είναι παρά η τιμή μιας μεταβλητής.

στατιστικών στοιχείων. Πέρα από το ότι πολλές κριτικές της 'μοντέρνας' επιστήμης χρησιμοποιούν δικές της μεθόδους, στην προκειμένη περίπτωση παραβλέπεται επίσης ο ρεαλισμός της επιστημονικής έρευνας, ο οποίος συνδυάζει την οικοδόμηση θεωριών με την εμπειρική έρευνα και επιτρέπει να αποκαλυφθούν «αθέατες πλευρές των κοινωνικών δομών». Επιπλέον, η 'μοντέρνα' εκδοχή της επιστήμης δεν είναι ούτε μονολιθική και τούτο διότι «η αμφισβήτηση αποτελεί τον κανόνα της επιστήμης κατά τη στιγμή της δημιουργία της».

Τούτη η μεθοδολογική και επιστημολογική κριτική οδηγείται, σχεδόν αναπόδραστα, στην αναδιάταξη της κοινωνικής οντολογίας που στηρίζεται στον κονστρουκτιβισμό των κοινωνικών ταυτοτήτων. Αυτό όμως δεν την αποτρέπει από το οδηγηθεί σε έναν άλλο κονστρουκτιβισμό, στα «δίκτυα διαδραματιστών». Με το επιχείρημα ότι το θέμα δεν είναι αν η γνώση είναι κοινωνική, διότι ούτως ή άλλως είναι κοινωνική, αλλά το πώς το κοινωνικό προσλαμβάνεται, ασκείται κριτική στην έννοια της κοινότητας, δηλαδή των ορίων μέσα στα οποία είναι περιχαρακωμένες οι διαφορετικές κοινωνικές ταυτότητες. Πράγματι, εφόσον η γνώση είναι εντοπισμένη και εμπλαισιωμένη και εφόσον η αντικειμενική γνώση είναι αυτή των «καταπιεσμένων», το σχέδιο απελευθέρωσης των τελευταίων πραγματοποιείται στο εσωτερικό «επιστημολογικών κοινοτήτων» που είναι σε συνάφεια με συγκεκριμένες κοινωνικές ταυτότητες (Walby 2001, 498). Με άλλα λόγια, μέσα στις κοινότητες τελείται από τα επιφανή μέλη της καθεμιάς και η επεξεργασία της αναφορικότητας, δηλαδή, για να χρησιμοποιήσω όρους του Τουραίν, το πολιτισμικό σχέδιο εντός του οποίου υποδεικνύεται τόσο μια εναλλακτική πρόταση ως προς τη συνολική οργάνωση της κοινωνίας όσο και ο αντίπαλος (Touraine 1984). Εφόσον λοιπόν, η έννοια της κοινότητας είναι ένας περιοριστικός και απλουστευτικός τρόπος πρόσληψης του κοινωνικού, θα μπορούσε να αντικατασταθεί από ανάλογες αλλά πιο ρεαλιστικές έννοιες. Η εναλλακτική έννοια που προτείνεται είναι η έννοια του δικτύου διαδραματιστών (actors network).

Η έννοια ωστόσο του δικτύου εμπεριέχει μια συγκεκριμένη αντίληψη του χρόνου. Το θεωρητικό μοντέλο του δικτύου είναι ένα στοχαστικό μοντέλο που στηρίζεται στα μη γραμμικά μαθηματικά, δηλαδή στη θεωρία του χάους, και προσδένει πλήρως την ιστορία του κοινωνικού κόσμου στην ιστορία της επιστήμης. Έτσι όμως δεν αλλάζει η ουσιαστική εποπτεία του χρόνου στις μετεξελίξεις των θεσιακών θεωριών, καθώς η αναστοχαστικότητα παραμένει η κυρίαρχη αντίληψη¹². Επιπλέον, ο τρόπος που τουλάχιστον χρησιμοποιείται η έννοια από τη Σιαπελό και τον Μπολτανσκι στην ανάλυση των μετασηματισμών στο επίπεδο της οικονομικής οργάνωσης, δεν διαφέρει και πολύ από την έννοια της κοινότητας επαϊόντων που θα εξετάσουμε αμέσως μετά. Οι ηγέτες της «δικτυωμένης κοινωνίας», εν προκειμένω οι μάνατζερ που δημιουργούν τα δίκτυα σε σχέση με την επίτευξη συγκεκριμένων στόχων, αποτε-

12. Για τη θεωρία δικτύωσης υπό την αναστοχαστική εποπτεία της επιστήμης, βλ. Latour 1988. Boltanski και Chiappelo 1999.

λούν τις χαρακτηριστικές προσωπικότητες που συγκροτούν και απο-συγκροτούν τις ομάδες «πιστών» αναφορικά με τους προς επίτευξη στόχους (Boltanski και Chiappelo 1999, 208-30). Όπως ακριβώς και οι επαΐοντες που αυτο-ανακηρύσσονται σε ηγέτες της νέας κατηγοριακής αναδιάταξης.

V. Οι κοινότητες επαΐόντων ως οι έγκυροι διαχειριστές της ηθικά εμπεδωμένης γνώσης

Οι τάσεις που εδώ εξετάσαμε έχουν ένα κοινό στόχο — αλλά και αποτέλεσμα: την ανατροπή των κατηγοριών είδους, όπως αυτές δημιουργήθηκαν από τις κλασικές θεωρίες, και την αντιστοιχούσα διαίρεση των κοινωνικών επιστημών. Εάν οι κατηγορίες είδους ήταν παλιότερα το έθνος και οι κοινωνικές τάξεις —ή οι επαγγελματικές ομάδες— για την κοινωνιολογία, η φυλή και οι φατρίες (ημιφύλια, κλπ.) για την ανθρωπολογία ή εάν η ψυχολογία καθοριζόταν, με αφετηρία το άτομο, από τη μελέτη σχετικά με την ένταξη του ατόμου στις προηγούμενες συλλογικότητες και η οικονομία από τις σχέσεις ανταλλαγής ή εκμετάλλευσης ανάμεσα σε ανθρώπους που ανήκαν στις προηγούμενες οντότητες, τώρα η κατηγοριακή αναδιάταξη επιφέρει την ανατροπή όλων των λογικών που συνείχαν και διαφοροποιούσαν τις ‘κλασικές’ επιστήμες της κοινωνίας.

Οι αναφορικότητες που είχαν σχηματιστεί σε σχέση με την παλιά διάταξη του κοινωνικού κόσμου και της επιστημονικής του οριοθέτησης, άρχισαν να γκρεμίζονται από τη στιγμή που τα νοητικά όρια που διαχώριζαν ομάδες και μονάδες άρχισαν να μετακινούνται. Αυτή η μετακίνηση έγινε κυρίως στο όνομα της ηθικής και μετά από την κριτική του φαντάσματος ενός ‘σκληρού θετικισμού’, ο οποίος υποτίθεται ότι συνέδεε τη γνώση με το άτομο — μια σύνδεση που οριοθετούσε τις επιμέρους επιστημονικές πειθαρχίες. Αφού —υποτέθηκε ότι— γύρω από τις ‘κλασικές’ πειθαρχίες δημιουργήθηκαν επιστημονικές κοινότητες με μοναδικό στόχο τη διαχείριση της γνώσης που παρήγαγε ο κάθε κλάδος, θα έπρεπε να βρεθεί μια άλλη συλλογικότητα, η οποία θα συνέδεε τη γνώση με την ηθική ή τις ιδέες με τις αξίες που αφενός θα ήταν πάνω από τις επιστημονικές κοινότητες και αφετέρου θα στηρίζονταν στις κοινές εμπειρίες των μελών μιας υπερ-κοινότητας. Αυτές ακριβώς είναι οι ‘επιστημολογικές κοινότητες’, οι οποίες και καλούνται να συνθέσουν τις γνωσιακές ή επιστημονικές με τις κοινωνικές αξίες ή να ξεπεράσουν τη διχοτομία «ορθολογικού-κοινωνικού»¹³.

Αυτή η στρατηγική έχει τεράστιες επιπτώσεις όχι μόνο στη διάσπαση των ορίων που διαχώριζαν τις κοινωνικές κατηγορίες, αλλά και στην αναδιάταξη των ορίων που διαχώριζαν τις ‘κλασικές’ πειθαρχίες (disciplines) των κοινωνικών επιστημών. Η κατηγοριακή αναδιάταξη επιφέρει αναδιατάξεις και στο επίπεδο συγκρότησης των ‘επιστημολογικών κοινοτήτων’, των συλλογικών φορέων δηλαδή οι οποίοι αναλαμ-

13 Βλ. Hankinson Nelson 1993, 150-1· Longino 1996, 39-58· Hankinson Nelson 1996, 59-78.

βάνουν την ολοκλήρωση του νέου προτάγματος ή της νέας απόβλεψης. Καθότι τούτες οι ‘κοινότητες’ δεν αποτελούν προεκτάσεις της υφιστάμενης ανά ‘πειθαρχίες’ διαίρεσης του ακαδημαϊκού χώρου, ορίζονται μέσα από τις εμπειρίες των νέων ‘κατηγοριών’ και όχι με βάση την ισχύουσα διαίρεση των γνωστικών αντικειμένων.

Η ιδέα της επιστημολογικής κοινότητας καλύπτει όλο σχεδόν το φάσμα των τάσεων που δημιουργούνται υπό τη σκέπη των έμφυλων σχέσεων και/ή ταυτοτήτων. Για να είμαστε όμως ακριβέστεροι: η ιδέα της κοινότητας, παρόλο που γεννήθηκε μέσα στο γερμανικό ρομαντισμό, ευδοκίμησε ιδιαίτερα και παραδόξως στον κήπο της αναλυτικής σκέψης. Για ακόμη μεγαλύτερη ακρίβεια, η ιδέα της επιστημολογικής κοινότητας είναι ίσως η μόνη δυνατή περίπτωση συλλογικής ενοποίησης ανθρώπων που έμαθαν να σκέφτονται σε πρώτο ενικό και να βρίσκονται μάλλον απομακρυσμένοι από οτιδήποτε δημιουργεί συλλογικές οντότητες μιας μέσης εμβέλειας (ας πούμε κάτι σαν τις δεύτερες ουσίες του Ακινάτη)¹⁴, όπως για παράδειγμα οι κοινωνικές τάξεις ή ακόμη και τα κράτη-έθνη. Έτσι φαίνονται μάλλον κατανοητοί οι λόγοι για τους οποίους η έννοια της ‘επιστημολογικής κοινότητας’ συνδέεται κυρίως με τη δημόσια έκφραση της ηθικής του ιδιωτικού χώρου ή ακόμη και της κρεβατοκάμαρας.

Είναι προφανές ότι από τη στιγμή που δημιουργούνται διαφορετικές επιστημολογικές περιοχές, οι οποίες αντιστοιχούν σε διαφορετικές περιοχές εμπειριών του κοινωνικού κόσμου, η επιστημονική κοινότητα με την έννοια του Κουν δεν έχει πλέον λόγο ύπαρξης¹⁵. Έτσι, η επιστημονική πλέον κοινότητα ορίζεται με όρους κατηγοριακούς κι όχι επιστημονικής συνάφειας. Είναι επίσης προφανές πως όσοι υιοθετούν την άποψη ότι «ο φορέας της επιστημολογίας είναι το άτομο» τοποθετούνται απέναντι στην άποψη σύμφωνα με την οποία «ο πρωταρχικός φορέας της επιστημολογίας είναι οι κοινότητες»¹⁶. Συνεπώς, οι επιστημολογικές κοινότητες ή οι κοινότητες των επαϊόντων είναι οι συλλογικές οντότητες που στηρίζονται στις ‘τοπικές επιστημολογίες’ και αφενός παράγουν την εξειδικευμένη και διεπιστημονική γνώση που αφορά τις εντοπισμένες —έμφυλες κυρίως— ταυτότητες και αφετέρου επιδιώκουν τη δημόσια αναγνώριση της διαφοράς· ενίοτε πάλι εμφανίζονται και ως οι εκπρόσωποι ή οι υπερασπιστές (social lawyers, spokespersons) των διαφόρων επιμέρους έμφυλων ταυτοτήτων. Αυτό ωστόσο και με δεδομένο ότι οι έμφυλες ταυτότητες

14. Βλ. Ντυμόν 1988, 83-8.

15. Η πρώτη επεξεργασία της έννοιας της ‘επιστημονικής κοινότητας’, ως μιας κοινωνικής ομάδας η οποία διαχειρίζεται τη γνώση και ελέγχει την παραγωγή και την αναπαραγωγή της και χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες αξίες και αξιολογήσεις, γίνεται από τον Μ. Πολάνι. Ο τελευταίος επεξεργάζεται την ιδέα, προκειμένου να αντιπαρατεθεί στους υποστηρικτές της άποψης περί ‘προγραμματισμένης επιστήμης’: βλ. σχετικά, J. Ben-David 1997, 320-1. Πάντως, η διάχυση της έννοιας γίνεται μετά το 1962 —και τις επιρροές του έργου του Κουν— στις εξεγναλιστικές κυρίως τάσεις της αγγλοσαξονικής επιστημολογίας. Ορισμένες τάσεις, οι οποίες επιχειρούν —μάλλον παράδοξες— συνθέσεις μεταξύ εξεγναλισμού και κριτικής θεωρίας, τοποθετούν την ιδέα της κοινότητας, ακολουθώντας κυρίως την άποψη του Χάμπερμας, επί της αριστοτελικής πόλεως και στην προοπτική χειραφετητικών αξιών· βλ. Assister 1996, 77-95.

16. Hankinson Nelson 1993, 121-9.

«δεν είναι ομοιογενείς», δημιουργεί ένα τεράστιο πρόβλημα συνάφειας στη νέα οριοθέτηση του κοινωνικού κόσμου — κι όπως αυτός προέκυψε μετά την κριτική που ασκήθηκε στο εθνο-ταξικό μόρφωμα και στα πρότυπα της πολιτικής εκπροσώπησης που αντιστοιχούσαν προς αυτό.

Εάν νωρίτερα το πρόβλημα αφορούσε στον ορισμό του οργανικού ή του κοινωνικά ανένταχτου διανοούμενου και τη διάκρισή τους στο εσωτερικό της ταξικής δομής, τώρα, και με δεδομένη την άποψη περί τη διάχυση της εξουσίας σε ολόκληρο τον κοινωνικό χώρο και στο σύνολο των ιδιωτικών και δημόσιων πρακτικών, το πρόβλημα διασπάται σε τόσες περιοχές εμπειριών όσοι και οι επιθετικοί προσδιορισμοί — αλλά και οι συνδυασμοί τους— που ορίζουν αυτές τις περιοχές. Αν, για παράδειγμα, οποιαδήποτε από τις έμφυλες ταυτότητες την συνδυάσουμε με τις υπόλοιπες και, ακόμη περισσότερο, αν τα προηγούμενα τα συνδυάσουμε με —επίσης κατασκευασμένες— ‘πολιτισμικές ταυτότητες’ (έθνος, εθνότητα, τάξη, θρησκεία, περιφέρεια, τόπος, κλπ), τότε ο νέος χάρτης θα καταλάμβανε πολύ μεγαλύτερη έκταση από την επικράτεια, για να παραφράσουμε τον Μπόρχες. Φαντάζει μάλλον απίθανο για τις μύριες όσες ‘τοπικές επιστημολογίες’ ότι θα μπορούσαν να ξεπεράσουν τις πρακτικές —κι όχι λογικές— αντιφάσεις και αντιθέσεις που θα δημιουργούνταν —και έχουν δημιουργηθεί— από τους προηγούμενους, άπειρους, συνδυασμούς και να συγκροτούσαν μια διύποκειμενικότητα επί της οποίας θα οικοδομούνταν ένας νέος εκκοινωνισμός που θα ρύθμιζε και τις προϋποθέσεις της πολιτικής εκπροσώπησης.

Έχουμε ήδη κατά πολύ ξεφύγει από τη μεθοδολογία κι έχουμε ξαναμπει, παραδόξως μέσω αυτής, σε μια εξαιρετικά προβληματική περιοχή της πολιτικής. Αν και συχνά ο ορίζοντας αυτών των θεωριών είναι η επανίδρυση της αριστοτελικής πόλεως, δεν μπορούν να ξεφύγουν από τις συνθήκες της εποχής και του χώρου τους, ώστε να θέσουν τη σύγχρονη ιδεολογία, με την έννοια του Ντυμόν¹⁷, πάνω σε μια σταθερή κοινωνική βάση ή έστω σε μια επαρκή θεωρία των κοινωνικών δομών. Με άλλα λόγια να συνδέσουν και τις ‘κοινότητες’ ή τις ‘ταυτότητες’, που κατασκευάσαν, με τις γενικότερες τροποποιήσεις των κοινωνικών δομών που επισυνέβησαν κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών του 20ού αιώνα, για να δουν ίσως λίγο πιο σφαιρικά το πρόβλημα της συμβίωσης στον πλανήτη.

Αντώνης Γεωργούλας

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Κρήτης

741 00 Ρέθυμνο

e-mail: georgoul@phl.uoc.gr

17. Βλ. Dumont 1977 και 1988.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Βέμπρο, Μ. 1972. Η αντικειμενικότητα της κοινωνιολογικής και κοινωνικοπολιτικής γνώσεως [1904]. Στο: του ίδιου, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*. 1. Αθήνα: ΕΚΚΕ, 13-80.
- Γεωργούλας, Α. 2001. *Πρωτόγονες ταξινομήσεις και η κοινωνιολογία της κοινωνιολογίας του Ντυρκάιμ*. Στο: Ντυρκάιμ και Μως 2001 [1903], 9-70.
- Γεωργούλας, Α. 2003. Οι συλλογικές οντότητες του κονστρουκτιβισμού. *Θέσεις* 83: 67-108.
- Γεωργούλας, Α. 2005. Η αναστοχαστικότητα ως στρατηγική διάσπασης ταξινομητικών ορίων και τα όριά της. Στο: *Ταυτότητα-ετερότητα: Πρακτικά Συνεδρίου Γαλλόφωνων Κοινωνιολόγων*. Αθήνα: ΕΚΚΕ.
- Assister, A. 1996. *Enlightened women: Modernist feminism in a post modern age*. Λονδίνο: Routledge.
- Ben-David, J. 1997. *Eléments d'une sociologie historique des sciences*. Παρίσι: PUF.
- Bloor, D. 1976. *Knowledge and social imagery*. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Boltanski, L. και E. Chiappelo. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Παρίσι: Gallimard.
- Chartier, R. 1989. Le monde comme représentation. *Annales E.S.C.* 6: 1505-1520.
- Cudd, A. 2000. Multiculturalism as a cognitive virtue of scientific practice. Στο: U. Narayan και S. Harding (επιμ.), *Decentering the center: Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*. Bloomington: Indiana University Press, 299-317.
- Dumont, L. 1977. *Homo aequalis*. Παρίσι: Gallimard.
- Dumont, L. 1988. *Δοκίμια για τον ατομικισμό*. Αθήνα: Ευρύταλος.
- Durkheim, E. 1911. Jugement de valeur et jugement de réalité. *Revue de Métaphysique et de Morale*: 7.
- Ντυρκάιμ, Ε. και Μ. Μως. 2001 [1903]. *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης*, εισ.-μτφ. Α. Γεωργούλας. Αθήνα: Gutenberg.
- Gauchet, M. 1989. Changement de paradigme en sciences sociales?. *Le Débat* 50: 165-170.
- Gouldner, A. 1979. *The future of intellectuals and the rise of the new class*. Λονδίνο: Macmillan.
- Hacking, I. 1999. *The social construction of what?*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hankinson Nelson, L. 1993. Epistemological communities. Στο: L. Alcoff και E. Potter (επιμ.), *Feminist Epistemologies*. Νέα Υόρκη: Routledge, 121-160.
- Hankinson Nelson, L. 1996. Empiricism without dogma. Στο: L. Hankinson Nelson και J. Nelson (επιμ.), *Feminism, science, and the philosophy of science*. Dordrecht: Kluwer, 59-78.
- Haraway, D. 1989. *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. Νέα Υόρκη: Routledge.

- Haraway, D. 1991. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Λονδίνο: Free Association Books.
- Harding, S. 1991. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Harding, S. 1996. Standpoint epistemology (a feminist version): How social disadvantage creates epistemic advantage. Στο: S. P. Turner (επιμ.), *Social Theory and sociology: The classics and beyond*. Οξφόρδη: Blackwell.
- Harding, S. 1998. *Is science multicultural: Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harding, S. 2003. A world of sciences. Στο: R. Figueroa και S. Harding (επιμ.), *Science and other cultures: Issues in philosophy of science and technology*. Λονδίνο: Routledge, 49-69.
- Hartsock, N. 1983α. *Money, sex, and power*. Νέα Υόρκη: Longman.
- Hartsock, N. 1983β. The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically historical materialism. Στο: S. Harding και M. Hintikka (επιμ.), *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and the philosophy of science*. Dordrecht: Reidel, 283-310.
- Hekman, S. 1990. *Gender and knowledge: Elements of a postmodern feminism*. Βοστώνη: Northeastern University Press.
- Hekman, S. 1997. Truth and method: Feminist standpoint epistemology revisited. *Signs* 22(2): 341-365.
- Hekman, S. 1999. *The future of differences: Truth and method in feminist theory*. Λονδίνο: Polity Press.
- Jameson, F. 1988. *History and class consciousness as an 'unfinished project'*. *Rethinking Marxism*, 1: 49-72.
- Latour, B. 1988. *The pasteurisation of France*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, B. 1999. *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Παρίσι: La Découverte.
- Latour, B. 2000 [1991]. *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέροι: Δοκίμιο συμμετρικής ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Σύνταγμα.
- Longino, H. 1990. *Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Longino, H. 1996. Cognitive and non-cognitive values in science: Rethinking the dichotomy. Στο: L. Hankinson Nelson και J. Nelson (επιμ.), *Feminism, science and the philosophy of science*. Dordrecht: Kluwer, 39-58.
- Longino, H. 2002. *The fate of knowledge*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lynch, M. 2000. Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge. *Theory, Culture and Society* 17(3): 26-54.
- Narayan, U. και S. Harding. 2000. Introduction. Στο: των ιδίων (επιμ.), *Decentering the center: Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*. Bloomington: Indiana University Press, VI-XVI.

- Pels, D. 1996. Strange standpoints: Or, how to define the situation for situated knowledge. *Telos* 108, 65-92.
- Pels, D. 2003. *Unhastening science : Autonomy and reflexivity in social theory of knowledge*. Λίβερπουλ: Liverpool University Press.
- Seidman, S. και L. Nicholson. 1995. *Social postmodernism: Beyond identity politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Touraine, A. 1984. *Le retour de l'acteur*. Παρίσι: Fayard.
- Walby, S. 1997. *Gender transformations*. Λονδίνο: Routledge.
- Walby, S. 2001. Against epistemological chasms: The science question in feminism revisited. *Signs* 26(2): 485-509.

Methodology in Feminist Theory

ANTONIS GEORGOULAS

The changes observed in the social structure of the economically developed societies from the decade of 1960 onwards, brought to the forefront new social groups—mainly through university education—who until then had a minimal or almost nonexistent public voice. The conscious action of these groups brought with them significant ideological transformations. These new groups denounced the existing social theories—but also science in general—as being ethnocentric and phallogocentric. In order to support their denunciations, but also their claims, these groups proposed new methodologies that disrupted the until then consolidated boundaries of the humanities, and the natural and social sciences. However, irrespective of any justification of the new project related to the method, the tendencies of feminist theory, which we will examine in this article, appear to converge into a categorial expression of their political demands and overlook the objective conditions that rendered this expression possible.

Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας*

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Το πρόβλημα του ορθού συνδυασμού της ‘μεθοδικής γνώσης’ και της ‘ερμηνείας’, της ‘ορθολογικής εξήγησης’ και της ‘κατανόησης’, αποτέλεσε το μήλο της έριδος στη φημισμένη διαμάχη μεταξύ κριτικής θεωρίας και φιλοσοφικής ερμηνευτικής, δηλαδή μεταξύ Χάμπερμας (Habermas) και Γκάνταμερ (Gadamer), στα τέλη της δεκαετίας του ’60 και στις αρχές του ’70¹. Από την πλευρά της σύγχρονης επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας, η διαμάχη αυτή επιβεβαίωσε τη γραμμή πλεύσης της που είχε ήδη αρχίσει να διαμορφώνεται στα τέλη της δεκαετίας του ’60. Έτσι, οι θέσεις που ο Χάμπερμας διατύπωσε ενάντια στην «αξίωση καθολικότητας της ερμηνευτικής» αντιμετώπιστηκαν στη συνέχεια ως αυτονόητη βάση για την οικοδόμηση μιας εκσυγχρονισμένης εκδοχής της κριτικής θεωρίας. Πώς διαμορφώνεται όμως σήμερα η σχέση μεταξύ της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας και της ερμηνευτικής; Θα ξεκινήσω με μια επιγραμματική αναφορά στα δύο κεντρικά επιχειρήματα του Χάμπερμας εναντίον της ερμηνευτικής του Γκάνταμερ (I), για να εξετάσω στη συνέχεια την αποκατάσταση του πρωτείου της ερμηνευτικής στο πλαίσιο εκείνης της εκδοχής της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας, την οποία εισήγαγε ο Άλμπρεχτ Βέλμερ (Albrecht Wellmer) (II). Στη συνέχεια θα επικεντρώσω την προσοχή μου στην εφαρμογή αυτής της ερμηνευτικής κριτικής θεωρίας στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας (III), προκειμένου να ελέγξω κατά πόσο η στροφή του Βέλμερ μπορεί να θεωρηθεί ολοκληρω-

* Τα δύο πρώτα μέρη του κειμένου αποτελούν επεξεργασμένη εκδοχή ανακοίνωσης που έγινε στο 9ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας «Μέθοδος και ερμηνεία» (20-22 Ιουνίου 2002, Φιλοσοφική Σχολή Α.Π.Θ.). Ευχαριστώ τον Γιώργο Ζωγραφίδη για τις καίριες παρατηρήσεις του στην τελική, σημαντικά διευρυμένη, μορφή του κειμένου.

1. Τα βασικά κείμενα της αντιπαράθεσης βρίσκονται συγκεντρωμένα στον τόμο Apel κ.ά. 1971. Ενδιαφέρον σχετικά με τη διαμάχη έχουν επίσης τα κείμενα: Ricoeur 1973, Mendelson 1979, McCarthy 1989, 169-242. Υπό μια πιο σύγχρονη προοπτική βλ. επίσης Kelly 1988 και How 1995. Από την ελληνική βιβλιογραφία ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα κείμενα: Αποστολοπούλου 1986, Πλαγγέσης 1986 και Ξηροπαϊδής 2001.

μένη ή μήπως παραπέμπει στο ανεκπλήρωτο ακόμα σχέδιο μιας εναλλακτικής κριτικής θεωρίας (IV).

I. Ερμηνευτικός αναστοχασμός ή οιονεί υπερβατολογική θεμελίωση;

Και τα δύο βασικά επιχειρήματα του Χάμπερμας εναντίον της ερμηνευτικής συνδέονται με τον υποτιθέμενο απόλυτο διαχωρισμό και την αντιπαράθεση μεταξύ 'μεθόδου' και 'ερμηνείας' στο έργο του Γκάνταμερ, ιδιαίτερα βεβαίως στο θεμελιώδες βιβλίο του *Αλήθεια και μέθοδος* (Gadamer 1990 [1960]). Το πρώτο επιχειρήμα εντοπίζει ένα έλλειμμα θεμελίωσης της φιλοσοφικής ερμηνευτικής, στο βαθμό που από τη δικαιολογημένη κριτική στον αντικειμενισμό των επιστημών του πνεύματος ο Γκάνταμερ οδηγήθηκε στη λανθασμένη εγκατάλειψη της αξίωσης για μια μεθοδική γνώση. Όμως μόνο μια τέτοια γνώση, η οποία στηρίζεται στην αναστοχαστική αποστασιοποίηση από το αντικείμενό της, μπορεί να οδηγήσει στη θεμελίωση έλλογων και καθολικά δεσμευτικών κριτηρίων αλήθειας. Αντί να παράσχει μια τέτοια θεμελίωση, ο Γκάνταμερ συνδέει άρρηκτα την κατανόηση με μια υπόρρητη αναγνώριση της αυθεντίας της παράδοσης και άρα υποβαθμίζει τη δύναμη του αναστοχασμού να κρίνει την παράδοση με βάση κριτήρια που υπερβαίνουν το χώρο και το χρόνο, υπερβαίνουν δηλαδή το ριζώμα σε ένα ορισμένο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφική ερμηνευτική οδηγείται κατ' ανάγκη σε ένα είδος πολιτισμικού σχετικισμού (βλ. Habermas 1982α, 301-7).

Το δεύτερο επιχειρήμα αποτελεί εξειδίκευση του πρώτου και έχει μαρξιστική χροιά². Η ερμηνευτική δεν μπορεί να δώσει εξωτερικά κριτήρια για να κρίνουμε μια ορισμένη κοινωνία ή έναν πολιτισμό, επειδή απολυτοποιεί τη διάσταση του γλωσσικά παραδεδομένου νόηματος. Όμως η γλώσσα και η παράδοση εξαρτώνται και από «υλικούς παράγοντες», όπως η εργασία και η πολιτική κυριαρχία. Ο καταναγκασμός που ασκούν αυτές οι σφαίρες κοινωνικής δράσης στρεβλώνει τον «διάλογο», μέσω του οποίου οικειοποιούμαστε το νόημα της παράδοσης εφαρμόζοντάς το στο πρακτικό μας παρόν³. Γι' αυτό και η κριτική θεωρία δεν θα πρέπει να μείνει στο υποκειμενικά αποδομένο νόημα της κοινωνικής δράσης, αλλά θα πρέπει να εξηγήσει και το «αντικειμενικό της νόημα», τη «λειτουργική της συνάφεια», η οποία μένει απροσπέλαστη σε μια καθαρά ερμηνευτική προσέγγιση. Χωρίς αυτή τη διάσταση της «λειτουργικής εξήγησης» των συστηματικών στρεβλώσεων του νόηματος, η κοινωνική κριτική δεν θα μπορεί να επιτελέσει το θεμελιώδες της έργο, δηλαδή να ασκήσει την κριτική της ιδεολογίας που νομιμοποιεί τις κατεστημένες σχέσεις εξουσίας⁴.

2. Δεν είναι τυχαίο ότι το συναντάμε με την ίδια ουσιαστικά διατύπωση σε μια κριτική του Χορκχάιμερ (Horkheimer) στην ερμηνευτική του Ντιλθάι (Dilthey). Βλ. Horkheimer 1994, 210-1.

3. Σχετικά με την ερμηνευτική αρχή της εφαρμογής βλ. Gadamer 1990, 312-3.

4. Βλ. Habermas 1982α, 307-10 και Habermas 1982β, 343-66, όπου ο Χάμπερμας θέτει το ζήτημα της

Τα δύο αυτά επιχειρήματα προδιαγράφουν τους δύο κεντρικούς άξονες, γύρω από τους οποίους θα περιστραφεί η εργασία του Χάμπερμας και των συνεργατών του, κατά τις δεκαετίες του '70 και του '80. Ο πρώτος άξονας είναι η *θεμελίωση των κριτηρίων της κριτικής θεωρίας μέσω μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας*, ενώ ο δεύτερος είναι η *συγκρότηση μιας κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας που συνδυάζει την κατανόηση με την εξήγηση*, την ερμηνευτική με τον λειτουργισμό⁵. Ως γνωστόν, τα αποτελέσματα αυτής της προσπάθειας παρουσιάστηκαν με συστηματική μορφή στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* του 1981 (βλ. Habermas 1981).

Με βάση όσα ανέφερα μπορεί να πει κανείς ότι η ανάπτυξη της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας επιτελέστηκε, μεταξύ άλλων, στη βάση της (έστω μερικής) αποστασιοποίησης από θεμελιώδεις ενοράσεις του 'ερμηνευτικού αναστοχασμού', που αφορούν τον συγκροτητικό ρόλο της πολιτισμικής παράδοσης για κάθε ενέργημα κατανόησης, την καθολικότητα της ερμηνευτικής πρακτικής, τον πεπερασμένο και πρακτικό χαρακτήρα κάθε γνώσης μας, την κριτική σε κάθε θεμελιωτισμό, 'αντικειμενισμό' κ.λπ. Ωστόσο, στη δεκαετία του '80, ένας φιλόσοφος από τον κύκλο του Χάμπερμας ανέλαβε το έργο μιας νέας μεσολάβησης μεταξύ των δύο παραδόσεων σκέψης, προκειμένου να αξιοποιηθεί το πλούσιο απόθεμα ιδεών της ερμηνευτικής για μια διόρθωση της χαμπερμασιανής θεωρίας της επικοινωνίας. Πρόκειται για τον Άλμπρεχτ Βέλμερ, η παρέμβαση του οποίου αφορούσε κατά κύριο λόγο το πεδίο της θεμελίωσης του επικοινωνιακού Λόγου μέσω της *συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας*, με βάση την οποία ο Χάμπερμας φάνηκε να 'λύνει' το πρόβλημα των κανονιστικών θεμελίων της θεωρίας του. Μια σύντομη αναφορά στη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας είναι εδώ αναγκαία.

Προκειμένου να θεμελιώσει μια καθολική έννοια αλήθειας, ο Χάμπερμας προσέφυγε στην επιχειρηματολογική στρατηγική του εντοπισμού «αναγκαίων προϋποθέσεων» της επικοινωνιακής μας πρακτικής. Σε ένα πρώτο βήμα συγκρότησε μια «καθολική πραγματολογία της επικοινωνίας» εντοπίζοντας το υπόρρητο σύστημα των αξιώσεων ισχύος, πάνω στο οποίο στηρίζεται η επιτέλεση της ανθρώπινης επικοινωνίας⁶. Υπό αυτή την προοπτική, η επικοινωνία στοχεύει στην επίτευξη συναίνεσης, δηλαδή στη διυποκειμενική αναγνώριση της αλήθειας αυτών που λέγονται. Εάν αυτή η αλήθεια τεθεί υπό αμφισβήτηση, δεν υπάρχει άλλη ειρηνική διέξοδος για την αποκατάσταση της συναίνεσης πέρα από την προσφυγή σε μια ανώτερη μορφή επικοινωνίας, στον διάλογο, όπου οι συνομιλητές προσανατολίζονται αποκλειστικά με βάση το έλλογο κριτήριο του βέλτιστου επιχειρήματος.

Σ' αυτό το σημείο ο Χάμπερμας επιτελεί ένα αποφασιστικό βήμα, αναλαμβάνει

θεμελίωσης μιας θεωρίας της «επικοινωνιακής ικανότητας», η οποία θα δίδει τα ρυθμιστικά κριτήρια για τον εμπειρικό εντοπισμό περιπτώσεων «συστηματικά στρεβλωμένης συνεννόησης», δηλαδή ασύμμετρης «επικοινωνίας» που συγκαλύπτει τελικά τη «δομική βία» δεδομένων σχέσεων εξουσίας.

5. Έδειξα αυτήν τη συνάφεια μεταξύ των αποτελεσμάτων της διαμάχης και της μετέπειτα ανάπτυξης της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας στο Καβούλακος 1997.

6. Βλ. την ευσύνολπη ανάπτυξη της χαμπερμασιανής θεωρίας της επικοινωνίας στο Habermas 1988.

νοντας να ανασυγκροτήσει μια παραπέρα «αναγκαία προϋπόθεση» της *διαλογικής* επικοινωνίας. Στο βαθμό που οι συμμετέχοντες στο διάλογο παίρνουν στα σοβαρά την ορθολογική αναζήτηση της αλήθειας δεν μπορούν παρά να θεωρήσουν (έστω και αντιπραγματικά [kontrafaktisch]) ότι αυτή επιτελείται υπό ιδανικές συνθήκες. Κάθε διάλογος στηρίζεται έτσι σε μια «αναγκαία εξιδανίκευση», στο ιδεώδες μιας ‘ιδανικής ομιλιακής κατάστασης’, στην οποία υπάρχει συμμετρική κατανομή των ευκαιριών συμμετοχής μεταξύ όλων των δυνατών συνομιλητών. Με την τυπική περιγραφή της ‘ιδανικής ομιλιακής κατάστασης’ ο Χάμπερμας είναι σε θέση να ισχυριστεί ότι ανακάλυψε στην ίδια τη δομή της επικοινωνίας ένα *a priori* ιδεώδες, που μπορεί να παίξει ρυθμιστικό ρόλο και, ενδεχομένως, να δώσει κριτήρια για μια έλλογη μορφή εκκοινωνισμού⁷. Αυτό το ιδεώδες αποτελεί λοιπόν το αρχιμήδειο σημείο, απ’ όπου ο θεωρητικός μπορεί να ασκήσει την κριτική του στις επιμέρους πολιτισμικές παραδόσεις, στις σημασίες και τα νοήματα του κοινωνικοϊστορικού κόσμου⁸.

II. Φορμαλιστικός οικουμενισμός ή ερμηνευτικός εθνοκεντρισμός;

Από τις διάφορες κριτικές διορθώσεις, τις οποίες επέφερε σ’ αυτήν τη θεωρία αλήθειας ο Άλμπρεχτ Βέλμερ, χρησιμοποιώντας ερμηνευτικού χαρακτήρα επιχειρήματα, θα περιοριστώ εδώ στην πιο θεμελιώδη, η οποία αφορά την αμφισβήτηση της υπερβατολογικής καταστατικής θέσης των «αναγκαίων εξιδανικεύσεων» που στηρίζουν, όπως είδαμε, το χαμπερμασιανό θεμελιωτικό επιχείρημα⁹. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να πούμε ότι *επιτέλεσε μια αποφασιστική στροφή της σύγχρονης κριτικής θεωρίας από την υπέρβατολογική-πραγματολογική σε μια ερμηνευτική-πραγματολογική προσέγγιση της έλλογης επικοινωνίας*. Προκειμένου ν’ αντιταχθεί στο σχετικισμό, ο Χάμπερμας είναι αναγκασμένος να επιμείνει ότι η καθολικότητα της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας εξασφαλίζεται μέσω της θεμελίωσής της σε μια «καθολική ικανότητα» των ανθρώπων για επικοινωνία. Έτσι «οι εξαρτημένες από παραδείγματα ερμηνείες της ιδέας της αλήθειας και της ορθότητας παραπέμπουν παρ’ όλα αυτά σ’ έναν καθολικό σημασιακό πυρήνα» (Habermas 1985, 229). Ωστόσο η ιδέα ενός «καθολικού σημασιακού πυρήνα» της αλήθειας δεν μπορεί να συναχθεί από τη χαμπερμασιανή πραγματολογία της επικοινωνίας, εφόσον η τελευταία — έχοντας εγκαταλείψει το πρότυπο της αναστοχαστικής φιλοσοφίας του υποκειμένου— αρκείται στον ρόλο της εμπειρικής-ανακατασκευαστικής επιστήμης που στο-

7. Σχετικά με τη θεωρία αλήθειας του Χάμπερμας και την «ιδανική ομιλιακή κατάσταση» βλ. Habermas 1984α.

8. Για την κριτική που μπορεί να ασκηθεί σ’ αυτές τις θέσεις από τη σκοπιά της ερμηνευτικής βλ. Ζηροπατίδης 2003.

9. Για μια συνολικότερη ανασυγκρότηση των διορθώσεων που επέφερε ο Βέλμερ στη χαμπερμασιανή θεώρηση του επικοινωνιακού Λόγου βλ. Καβουλάκος 2001, 10-24.

χεύει στην κατάκτηση μιας γνώσης *a posteriori*¹⁰. Η πραγματολογία της επικοινωνίας μπορεί έτσι το πολύ-πολύ να διατυπώσει τη βαθιά γραμματική ενός ορισμένου, εμπειρικά δοσμένου πολιτισμικού πλαισίου. Κανονικά λοιπόν της απαγορεύεται η αναγωγή αυτής της γνώσης σε βαθιά γραμματική της επικοινωνίας *en généri*¹¹.

Μήπως λοιπόν το υποτιθέμενο 'καθολικό νόημα' της αλήθειας δεν είναι παρά μια γενίκευση του νοήματος που αυτή έχει στο πλαίσιο του εξορθολογισμένου δυτικού κόσμου, μήπως δηλαδή δεν προδίδει τίποτ' άλλο από έναν καλυμμένο ορθολογιστικό εθνοκεντρισμό; Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το ερώτημα που τίθεται είναι πώς θα μπορούσε να αποφευχθεί ο εθνοκεντρισμός χωρίς υποχώρηση της σκέψης στον σχετικισμό. Ο Βέλμερ έδωσε τη δική του απάντηση, αξιοποιώντας βασικές ενοράσεις της ερμηνευτικής αλλά και της αποδομιστικής φιλοσοφίας¹².

En πρώτοις, αν είναι πραγματικά αδύνατο να εξέλθουμε από τον λεγόμενο 'ερμηνευτικό κύκλο', τότε η όποια δικαιολόγηση των αρχών και πρακτικών μας παραμένει πάντα 'εθνοκεντρική', εφόσον συνδέεται κατ' ανάγκην με μια συγκεκριμένη μορφή ζωής. Αυτή η 'ιστοριστική' οπτική έχει κατ' αρχάς αντιφορμαλιστικές συνέπειες, γιατί καταργεί την ψευδαίσθηση ότι οι διαλογικές μας πρακτικές αποτελούν απόρροια μιας τυπικής ιδέας του Λόγου — μετατρέπει έτσι τον Λόγο σε υπηρετή αυτών των πρακτικών¹³. Το πρωτείο έχει εδώ η διαμόρφωση ενός «διαλογικού» ή «φιλελεύθερου» πολιτισμού, ο οποίος στηρίζεται βεβαίως σε ορθολογικές διαδικασίες, αλλά δεν «συνάγεται» απ' αυτές:

[...] δεν μπορούμε πλέον να ξεκινάμε από την ιδέα ότι υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο —για παράδειγμα η ιδέα του Λόγου— στο οποίο θα στηρίζονταν αυτές οι αρχές. Με αυτή την έννοια θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Ρόρτυ (Rorty) ότι η μοναδική δυνατότητα 'δικαιολόγησης' των αρχών, των πρακτικών και των θεσμών μιας φιλελεύθερης κοινωνίας έγκειται στην κατά το δυνατόν συνεκτικότερη ανακατασκευή των βαθύτερων μας πεποιθήσεων, των ηθικών προσανατολισμών και των εννοιολογικών διακρίσεων. Αυτού του είδους η ανακατασκευή θα είναι πάντα κατά κάποιον τρόπο κυκλική, καθώς δεν μπορεί να επιτελεστεί από ένα σημείο, το οποίο θα βρισκόταν εκτός της πολιτικής και ηθικής 'γραμματικής' του δικού μας πολιτισμού: έτσι, η δικαιολόγηση θα παραμένει 'εθνοκεντρική'. (Wellmer 1993, 168).

Από τη σκοπιά του θεμελιωτιστή ορθολογιστή, αυτή η τοπόθέτηση αποτελεί οπισθοχώρηση στον σχετικισμό. Τα πράγματα εμφανίζονται λιγότερο δραματικά, αν

10. Βλ. τις προγραμματικές αποσαφηνίσεις στο Habermas 1984β, 363-85.

11. Την κριτική αυτή διατύπωσε και ο Μακάρθου (McCarthy 1982, 65-6).

12. Στο σημαντικό του κείμενο Wellmer 1993.

13. Για μια επηρεασμένη από τις απόψεις του Βέλμερ 'ιστοριστική' σύλληψη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας βλ. Zimmermann 1985, 332-45.

αναλογιστούμε ότι ο Βέλμερ χρησιμοποιεί τα μέσα της ερμηνευτικής φιλοσοφίας προκειμένου να υπερβεί ακριβώς το δίλημμα ‘θεμελιωτισμός ή σχετικισμός’. Για να το πετύχει αυτό, επιστρατεύει επίσης επιχειρήματα αποδομιστικής χροιάς, δίνοντάς τους μια νέα, ριζοσπαστική τροπή¹⁴: Εάν ξεκινήσουμε από τη διαπίστωση ότι η ‘διαφορά’ (Ντεριντά [Derrida]) είναι χαρακτηριστικό της ανθρώπινης επικοινωνίας *εν γένει* και θεωρήσουμε ότι η μόνη δυνατότητα γεφύρωσης των ‘διαφορών’ είναι η ‘συγχώνευση των οριζόντων’ (Γκάνταμερ) μέσω επικοινωνιακών διαδικασιών (Χάμπερμας), τότε γίνεται φανερό ότι η συνεννόηση μεταξύ ατόμων ή ομάδων διαφορετικής πολιτισμικής προέλευσης δεν είναι κατ’ αρχήν λιγότερο πιθανή από τη συνεννόηση στο πλαίσιο της ίδιας γλωσσικής κοινότητας. Τόσο στην πρώτη όσο και στη δεύτερη περίπτωση, οι πιο ενδιαφέρουσες προσπάθειες επικοινωνίας είναι εκείνες όπου οι γλώσσες εν μέρει συμπίπτουν και εν μέρει αποκλίνουν μεταξύ τους, ενώ η συνεννόηση επιφέρει μετατοπίσεις και αλλοιώσεις στη γλώσσα και στα επιχειρήματα και των δύο πλευρών. Η προσπάθεια για μια ‘συγχώνευση των οριζόντων’¹⁵ μπορεί, λοιπόν, κατ’ αρχήν να συνεχίζεται, όσο οι διάλογοι επικοινωνίας παραμένουν ανοικτοί. Και αυτό σημαίνει επίσης: όσο εμείς οι ίδιοι παραμένουμε ανοικτοί στην αναθεώρηση των πεποιθήσεών μας, στην επινόηση νέων σημασιών και στην κριτική απέναντι σε κάθε δογματισμό. Σ’ αυτή την περίπτωση σχετικοποιείται *de facto* ο διαχωρισμός μεταξύ των «δικών μας» και των «δικών τους» αξιών, εφόσον η ανοικτή επικοινωνία πατάει πάντα στο κοινό έδαφος της αναφοράς της γλώσσας σε μια ανεξάρτητη από τη συγκυρία αλήθεια¹⁶.

Επιπλέον, ο Βέλμερ μετατρέπει τον ‘σχετικισμό’ μιας αντιθεμελιωτικής «αναγνώρισης της τυχαιότητας»¹⁷ του φιλελεύθερου και δημοκρατικού πολιτισμού σε πρόσθετο επιχείρημα υπέρ των βασικών του αρχών. Γιατί η θέση περί τυχαιότητας είναι μια φιλοσοφική θέση που αφορά προφανώς όλους τους επιμέρους πολιτισμούς:

Την ώρα, όμως, που η αναγνώριση της τυχαιότητας θα είχε βαθιά ανατρεπτικές συνέπειες για κάθε πολιτισμό που είναι θρησκευτικά θεμελιωμένος ή που επικεντρώνεται σε μια μυθολογική ή ακόμα και ‘επιστημονιστική’ κοσμοαντίληψη, οι ανατρεπτικές της συνέπειες μετατρέπονται, ενόψει όλων των προσπαθειών για μια έσχατη θεμελίωση, σε *πρόσθετα* επιχειρήματα υπέρ των δημοκρατικών και φιλελεύθερων αρχών της νεωτερικότητας. Θα μπορούσε ίσως κανείς να μιλήσει για μια *αρνητική* δικαιολόγηση αυτών των αρχών. Αυτή η *αρνητική* δικαιολόγηση δεν θα είναι φυσικά μια *έσχατη* θεμελίωση. Θα είναι μάλλον μια *αρνητική* δικαιολόγηση, με την έν-

14. Βλ. την ανάπτυξη του επιχειρήματος στο Wellmer 1993, 171-2.

15. Για την κατανόηση ως «συγχώνευση οριζόντων» βλ. Gadamer 1990, 308-11, 383.

16. Παρά τη χαμπερμασιανή κριτική ότι η φιλοσοφική ερμηνευτική οδηγείται στον σχετικισμό, στην πραγματικότητα και στον Γκάνταμερ η κατανόηση στηρίζεται στο ότι οι ερμηνείες προσανατολίζονται προς το «ίδιο το πράγμα». Βλ. Gadamer 1990, 299, 384.

17. Για την ‘αναγνώριση της τυχαιότητας’ βλ. Rorty 2002, 88-122.

νοια ότι αφενός καταστρέφει τις διανοητικές βάσεις του δογματισμού, του θεμελιωτισμού και του αυταρχισμού καθώς και της ηθικής και δικαιοσύνης ανισότητας και, αφετέρου, εξαίρει τους δημοκρατικούς και φιλελεύθερους θεσμούς ως τους μόνους εντός των οποίων η αναγνώριση της τυχαιότητας είναι συμβιβάσιμη με μια αβίαστη δημόσια αναπαραγωγή της νομιμότητας. (Wellmer 1993, 174-5).

Αποδοχή του εθνοκεντρισμού, σχετικοποίησή του μέσω της ερμηνευτικής 'συγχώνευσης των οριζόντων' και προβολή μιας 'αρνητικής δικαιολόγησης' του φιλελεύθερου-διαλογικού πολιτισμού είναι λοιπόν τα τρία βήματα, μέσω των οποίων ο Βέλμερ επανοικειοποιείται την αλήθεια του ερμηνευτικού αναστοχασμού. Η αντιθεμελιωτική και αντιμεταφυσική τοποθέτησή του καταλήγει έτσι στην υπεράσπιση ενός ορισμένου πλέγματος αρχών και θεσμών, στην υπεράσπιση ενός πλαισίου αξιών που ο ίδιος ονομάζει φιλελεύθερα-δημοκρατικά κοινωνικά ήθη (liberal-demokratische Sittlichkeit). Όπως είναι φανερό στις διατυπώσεις που είδαμε παραπάνω, για τον Βέλμερ το φιλελεύθερο και δημοκρατικό πολιτισμικό-θεσμικό μόρφωμα χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι η αναπαραγωγή του εξαρτάται από τη διαρκή διεύρυνση των δυνατοτήτων (αυτο-)κριτικής και (αυτο-)αλλοίωσής του. Ο οικουμενισμός δεν συνδέεται τόσο με μια τυπική ιδέα του (επικοινωνιακού) Λόγου, όσο μ' εκείνους τους θεσμούς και τις πρακτικές που εξασφαλίζουν τη δυνατότητα της ανοικτής διερώτησης και της κοινωνικής εφαρμογής των αρχών της διαδικασιακής ορθολογικότητας.

Πώς διαμορφώνονται λοιπόν οι σχέσεις μεταξύ της ερμηνευτικής και της κριτικής θεωρίας μετά την παρέμβαση του Βέλμερ; Ως προς το πρώτο κεντρικό σημείο της διαμάχης μεταξύ Χάμπερμας και Γκάνταμερ, το ζήτημα της φιλοσοφικής θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας, ο Βέλμερ δικαιώνει προφανώς την ερμηνευτική επιφύλαξη απέναντι στον θεμελιωτισμό. Εάν, ακολουθώντας τον Βέλμερ, πάρουμε ως δεδομένο το πρωτείο της ερμηνείας σε ό,τι αφορά τα θεμελιωτικά προβλήματα της κριτικής θεωρίας, μένει να δούμε ποια θα μπορούσε να είναι μια ερμηνευτική αντιμετώπιση του δεύτερου κεντρικού σημείου της διαμάχης, δηλαδή του ερωτήματος γύρω από τον ορθό συνδυασμό μεθόδου και ερμηνείας, υλιστικής εξήγησης και ερμηνευτικής κατανόησης, στο πεδίο της κριτικής κοινωνικής φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας. Όπως θα δείξω στη συνέχεια, σε αυτό το πεδίο μένει να γίνει πολλή θεωρητική εργασία, καθώς ο Βέλμερ πέτυχε μεν την ιστορικοποίηση της χαμπερμασιανής υπερβατολογικής θεώρησης της επικοινωνίας, χωρίς όμως να καταφέρει να υπερβεί ολοκληρωτικά τον φορμαλισμό της σε ό,τι αφορά την ερμηνευτική θεώρηση της νεωτερικής δημοκρατίας.

III. Διαδικασιακή θεμελίωση της δημοκρατίας ή δημοκρατικά κοινωνικά ήθη;

Για να κατανοήσουμε την τελευταία, αναγκαία είναι μια σύντομη αναφορά στην πολιτική φιλοσοφία του Χάμπερμας, με την οποία συνομιλεί ο Βέλμερ. Στο βιβλίο του *Γεγονικότητα και ισχύς*¹⁸, ο Χάμπερμας έδωσε τη δική του εκδοχή μιας θεμελίωσης των αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου. Παρεμβαίνοντας δυναμικά στη σύγχρονη συζήτηση γύρω από το οικογενειακό νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (στη διαμάχη μεταξύ ατομικισμού και κοινοτισμού ή φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού), ο Χάμπερμας παρουσίασε μια πολιτική φιλοσοφία, η οποία αναδεικνύει την κοινή ρίζα των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των δικαιωμάτων του πολίτη, της ατομικής ελευθερίας και της δημόσιας αυτονομίας. Το επιχείρημα που δικαιολογεί αυτή τη συνάφεια στηρίζεται στην εφαρμογή της αρχής του διαλόγου πάνω στην αρχή των ατομικών δικαιωμάτων και του δικαίου¹⁹.

Ας δούμε τις βασικές γραμμές αυτής της επιχειρηματολογίας. Η έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, την οποία εξετάσαμε παραπάνω, επέτρεψε στον Χάμπερμας τη συγκρότηση μιας θεωρίας του κοινωνικού εξορθολογισμού η οποία στηρίζεται σε ένα δυϊστικό κοινωνιοθεωρητικό και ιστορικοεξελικτικό εννοιολογικό πλαίσιο. Στο επίπεδο της κοινωνικής θεωρίας, ο Χάμπερμας προχώρησε στην αναλυτική διχοτόμηση της κοινωνίας στο *σύστημα* που αφορά την υλική αναπαραγωγή της και στον *βίοκοσμο* (Lebenswelt) όπου συντελείται η συμβολική της αναπαραγωγή. Με βάση αυτό το θεμελιώδες πλαίσιο αναφοράς, η διαδικασία εξορθολογισμού και εκσυγχρονισμού της κοινωνίας θα πρέπει να θεωρηθεί ότι διεξάγεται συγχρόνως στα δύο αυτά επίπεδα, με διαφορετικό όμως τρόπο στο καθένα τους: Πρώτον, στο επίπεδο της διαφοροποίησης του *συστήματος*, που συνιστά χώρο ελεύθερο από ηθικές δεσμεύσεις, όπου η δράση των ανθρώπων συντονίζεται μέσω των λεγόμενων «διευθυντικών μέσων» (του *χρήματος* που «διευθύνει» την οικονομία και της *εξουσίας* που «διευθύνει» τη γραφειοκρατική διοίκηση). Δεύτερον, στο επίπεδο του βιοκοσμικού 'θεσμικού πλαισίου', πυρήνα του οποίου αποτελεί η ηθική και δικαιοσύνη ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς. Εδώ έχουμε μια γνωστική πρόοδο, η οποία συνίσταται στη σταδιακή εξασθένιση της αυθεντίας των παραδοσιακών κοσμοεικόνων και ηθικών συστημάτων και στη συνακόλουθη αυξανόμενη εξάρτηση των ηθικών-πρακτικών μας αντιλήψεων από μια συμφωνία που παράγεται μέσω ελεύθερης επικοινωνίας. Έτσι, πλάι στον 'λειτουργικό εξορθολογισμό' του συστήματος που στηρίζεται στον ολοένα αποτελεσματικότερο λειτουργικό συντονισμό του πράττειν, έχουμε

18. Βλ. Habermas 1992. Μια ολοκληρωμένη παρουσίαση του βιβλίου βρίσκει κανείς στο Bohman 1994.

19. Για μια κριτική ανασυγκρότηση της σχετικής επιχειρηματολογίας βλ. Καβουλάκος 2000. Σχετικά με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων στον Habermas βλ. επίσης Γκίβαλος 1998.

έναν 'επικοινωνιακό εξορθολογισμό' του βιόκοσμου που στηρίζεται στην επικοινωνιακή παραγωγή έλλογης συναίνεσης²⁰.

Ο Χάμπερμας διακρίνει τρία βασικά εξελικτικά επίπεδα στην εξέλιξη των κανονιστικών κοινωνικών δομών: το προσυμβατικό στάδιο των νεολιθικών κοινωνιών, το συμβατικό στάδιο των ανώτερων πολιτισμών και το μετασυμβατικό στάδιο των νεωτερικών κοινωνιών. Το τελευταίο χαρακτηρίζεται από τη διαφοροποίηση ενός δικαιικά ρυθμισμένου τομέα στρατηγικής δράσης (καπιταλιστική επιχείρηση, γραφειοκρατική οργάνωση), την εσωτερίκευση της ηθικής συνείδησης και την εξάρτησή της από καθολικές πρακτικές αρχές που ελέγχονται διαλογικά και, τέλος, τη συγκρότηση ενός, διακριτού από την ηθική, πεδίου νομικής ρύθμισης του πράττειν με βάση ένα εξορθολογισμένο δίκαιο²¹.

Εξαιτίας της εσωτερίκευσης της ηθικής συνείδησης και της ηθικής-πρακτικής αβεβαιότητας που αυτή συνεπάγεται²², η κοινωνική ενσωμάτωση των νεωτερικών μαζικών κοινωνιών πρέπει να στηριχθεί ολόενα και περισσότερο σε ένα σταθερότερο ρυθμιστικό πλαίσιο, το οποίο προσφέρουν οι δικαιοκοι κανόνες που επιβάλλονται εν ανάγκη μέσω κυρώσεων. Το δίκαιο είναι ο θεσμός που ανακουφίζει την επικοινωνιακή δράση των κοινωνιών από το βαρύ φορτίο της ρύθμισης όλων των ζητημάτων της κοινωνικής ζωής. Δεν ταυτίζεται με την ηθική, αλλά αποτελεί ένα χρήσιμο λειτουργικό συμπλήρωμά της, στο βαθμό που επιτρέπει την αποσύνδεση της τήρησης των νομικών κανόνων από τις καλές προθέσεις των δρώντων. Τα υποκείμενα μπορούν να αντιμετωπίζουν το δίκαιο όπως θέλουν: είτε ως εξωτερικό εμπόδιο στην αυθαιρεσία τους, είτε ως γενικό κανόνα που καθιστά δυνατή την ατομική και συλλογική ελευθερία (βλ. Habermas 1992, 45-60). Επιπλέον, το δίκαιο είναι βασικό μέσο άσκησης πολιτικής, δηλαδή διαμεσολάβησης μεταξύ των επικοινωνιακών επιταγών του βιόκοσμου και των λειτουργικών αναγκαιοτήτων του συστήματος²³.

Ωστόσο, όπως όλοι οι μετασυμβατικοί πρακτικοί κανόνες, έτσι και οι μοντέρνες δικαιοκοι ρυθμίσεις μπορούν ν' αντλούν τη νομιμότητά τους μόνο από την τήρηση μιας δια-

20. Ο ιστοριοεξελικτικός και κοινωνιοθεωρητικός διυισμός είναι ένα στοιχείο που διαπερνάει ολόκληρο το χαμπερμασιανό έργο, παρουσιάζεται δε με εκλεπτυσμένο τρόπο στο Habermas 1976, 144-99, και στο Habermas 1981, 2: 229-93. Για μια κριτική παρουσίαση αυτών των αναλύσεων βλ. την εργασία μου Καβουλάκος 1996, κεφ. 5.

21. Σχετικά με τα στάδια εξέλιξης των κανονιστικών δομών βλ. Habermas 1976, 172-3, καθώς και Habermas 1981, 2: 258-67.

22. Η συγκρότηση της μετασυμβατικής ηθικής συνείδησης δημιουργεί ένα έλλειμμα κινήτρων για ηθικό πράττειν, εφόσον οδηγεί κατ' αρχάς στην αποστασιοποίηση του κρίνοντος υποκειμένου από τις συμβάσεις της κοινωνίας του μέσω της λήψης μιας αναστοχαστικής στάσης απέναντί τους. Σχετικά με το πρόβλημα βλ. Habermas 1996α, 136-9.

23. Αυτή η μεσολαβητική λειτουργία του δικαίου μεταξύ της συστημικής γεγονικότητας (Faktizität) και της βιοκοσμικής ισχύος (Geltung) αναλύεται ήδη στο Habermas 1981, 2. Το δίκαιο είναι βασικό μέσο «θεσμικής αγκυροβόλησης» των συστημικών μηχανισμών στον βιόκοσμο (Habermas 1981, 2: 258-9) και λειτουργεί ως «μέσο διεύθυνσης» του συστήματος (Habermas 1981, 2: 536). Τούτη η πολιτική λειτουργία του δικαίου τονίζεται ακόμα περισσότερο στο Habermas 1992 (77-8, 108), όπου το δίκαιο εμφανίζεται ως μέσο ελέγχου της οικονομίας και της διοίκησης από μέρους της κοινωνίας.

λογικής διαδικασίας ελέγχου της εγκυρότητάς τους, διαδικασία η οποία θα πρέπει να προσεγγίζει τις συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Σ' αυτή την περίπτωση το δίκαιο μπορεί —τουλάχιστον προσωρινά— να θεωρηθεί ότι ενσαρκώνει την ελεύθερη, έλλογη βούληση των μελών της κοινωνίας και άρα αποτελεί μέσο πραγμάτωσης της ατομικής και συλλογικής τους αυτονομίας (βλ. Habermas 1992, 50). Παρά λοιπόν τις διαφορές τους, ηθική και δίκαιο συμπίπτουν ως προς τη διαλογική αρχή που διέπει τη νομιμοποίησή τους (βλ. Habermas 1992, 141). Το θετικό δίκαιο πρέπει να έχει τεθεί με βάση μια διαδικασία διαλογικού ελέγχου της εγκυρότητάς του, μια διαδικασία που από τη μια ριζώνει στην ιδέα της διαλογικής θεμελίωσης της ηθικής, αλλά από την άλλη πρέπει να είναι επιπλέον και *θεσμοθετημένη*, ώστε να ανταποκρίνεται στο βαρύ πολιτικό της έργο²⁴.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα στις σύγχρονες κοινωνίες, γίνεται φανερό ότι απαιτείται ένα θεμελιώδες, νομικά κωδικοποιημένο πλαίσιο βασικών αρχών, οι οποίες θα διασφαλίζουν —στο μέτρο του δυνατού— την υλοποίηση συνθηκών ιδανικής επικοινωνίας στο επίπεδο εκείνης της πολιτικής διαδικασίας που στοχεύει στη θεσμοποίηση του δικαίου. Η αξίωση της ορθολογικής θεμελίωσης του δικαίου μέσω μιας διαδικασίας που εγγυάται την ελεύθερη έκφραση όλων των υπαρκτών επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων μας οδηγεί κατ' ευθείαν στο πρόβλημα της *εσωτερικής σχέσης μεταξύ της δημοκρατίας και των βασικών αρχών του κράτους δικαίου*.

Εφόσον το θετικό δίκαιο αντλεί τη νομιμότητά του από το γεγονός ότι οι κοινοί μπορούν να το δουν ως προϊόν της ίδιας τους της πολιτικής ενεργοποίησης, θα πρέπει να εξασφαλίζεται η δυνατότητα όλων να συμμετέχουν στη θέσπιση των δικαιικών κανόνων. Το δίκαιο θα πρέπει έτσι να κατοχυρώνει τη *δημόσια αυτονομία*, ωστόσο αυτό δεν μπορεί να συμβεί χωρίς την ταυτόχρονη κατοχύρωση και της *ιδιωτικής αυτονομίας*, εφόσον για να εξασφαλιστεί η νομικά ρυθμισμένη συμμετοχή στη νομοθετική διαδικασία θα πρέπει να έχει συγκροτηθεί ήδη ο δικαιικός κώδικας ως τέτοιος και άρα και η έννοια των προσώπων δικαίου που είναι φορείς ατομικών δικαιωμάτων (βλ. Habermas 1996β, 301). Έτσι, «η ατομική ελευθερία για δράση του υποκειμένου ιδιωτικού δικαίου και η δημόσια αυτονομία του πολίτη καθιστούν αντίστοιχα δυνατή η μία την άλλη. Αυτό ακριβώς εξυπηρετεί η ιδέα, ότι τα υποκείμενα δικαίου μπορούν να είναι αυτόνομα μόνο στο βαθμό που, κατά την άσκηση των πολιτικών τους δικαιωμάτων, δικαιούνται να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως δημιουργό εκείνων ακριβώς των ρυθμίσεων, στις οποίες ως αποδέκτες θα οφείλουν υπακοή» (Habermas 1996β, 298). *Το σύστημα των δικαιωμάτων θεμελιώνεται, λοιπόν, στην ιδέα μιας ιδανικής επικοινωνιακής νομοθετικής διαδικασίας*, δηλαδή στο ιδεώδες που επεξηγεί την κανονιστική ισχύ του επικοινωνιακού Λόγου, εφόσον αυτός εφαρμοστεί στο πεδίο του δικαίου, ενώ η διάκριση των εξουσιών θα πρέπει να εξηγηθεί με βάση τη λογική της εφαρμογής και της ελεγχόμενης εκτέλεσης των έτσι παρηγμένων νόμων²⁵.

24. Βλ. Habermas 1992, 142, 565, 568-70. Βλ. επίσης την κριτική ανασυγκρότηση της χαμπερμασιανής θέωσης της σχέσης μεταξύ ηθικής και πολιτικής στο McCarthy 1995.

25. Ο Habermas αναπτύσσει διεξοδικά τη «λογική συναγωγή» των ατομικών και πολιτικών δικαιω-

Αξιοποιώντας τα πορίσματα της ευρύτερης κριτικής του στην επικοινωνιακή θεωρία του Χάμπερμας, τα οποία εξετάσαμε παραπάνω, ο Βέλμερ έδωσε, κατά τη δεκαετία του '90, τη δική του *ερμηνευτική* εκδοχή της σχέσης μεταξύ ατομικής και συλλογικής ελευθερίας στον σύγχρονο κόσμο²⁶. Δύο είναι, κατά τη γνώμη μου, τα βασικά σημεία κριτικής του στη χαμπερμασιανή ανακατασκευή του συστήματος των δικαιωμάτων και του δημοκρατικού κράτους δικαίου, τα οποία παραπέμπουν σε μια εναλλακτική τοποθέτηση. Το πρώτο σημείο αφορά τον οιονεί υπερβατολογικό χαρακτήρα του συστήματος των δικαιωμάτων, ενώ το δεύτερο στηρίζεται σ' ένα επιχείρημα που αποτελεί μια ασυνήθιστη ανάμειξη κοινοτιστικών στοιχείων με φιλελεύθερες αρχές.

Εν πρώτοις, για τον Βέλμερ είναι σαφές ότι οποιαδήποτε προσπάθεια ν' αποδοθεί μια *a priori* ισχύς στα φιλελεύθερα βασικά δικαιώματα και στα δικαιώματα πολιτικής συμμετοχής, μέσω της θεώρησής τους ως προϋποθέσεων της πολιτικής διαδικασίας που εκφράζει τη λαϊκή κυριαρχία, είναι λανθασμένη. *Η αρχή των βασικών δικαιωμάτων ελευθερίας δεν μπορεί να παραλληλιστεί με τις προϋποθέσεις του ορθολογικού διαλόγου*, δηλαδή με τους όρους της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, όσο κι αν είναι ορθή η ενόραση ότι ο έλλογος διάλογος κατέχει μια κεντρική θέση μέσα σ' έναν φιλελεύθερο και δημοκρατικό πολιτισμό (βλ. Wellmer 2001, 78-9, 86-7). Η σκέψη που «δίνει μια ένδειξη» (Wellmer 2001, 80) για το ότι η αρχή των βασικών δικαιωμάτων ελευθερίας δεν εξαντλείται όταν τη θεωρούμε ως προϋπόθεση της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και ελευθερίας αφορά το γεγονός ότι η «σφαίρα της αρνητικής ελευθερίας» θα πρέπει να περιλαμβάνει πάντα το δικαίωμα να δρα κανείς εγωκεντρικά, εκκεντρικά και, τελικά, ανορθολογικά σε σύγκριση με τον κοινοτικό-συλλογικό ορισμό αυτού που θεωρείται «ορθολογικό» (βλ. Wellmer 2001, 75). Με άλλα λόγια, η 'αρνητική ελευθερία' πρέπει πάντα να εξασφαλίζει επίσης ένα δικαίωμα *ατομικής διαφωνίας* με αυτό που η κοινότητα θεωρεί ορθό και έλλογο, διαφωνίας που μπορεί σε πρώτη φάση να στιγματιστεί ως παρέκκλιση. Όμως το δικαίωμα να δρα κανείς «ανορθολογικά», ακόμα και να διακόπτει τον έλλογο διάλογο χωρίς «ορθολογική» αιτιολόγηση, δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να «συναχθεί» από τις προϋποθέσεις του δημόσιου διαλόγου. Η αρχή της ορθολογικότητας δεν μπορεί να δικαιολογήσει ένα δικαίωμα στον ανορθολογισμό (βλ. Wellmer 2001, 80-1). Η ίδια διαπίστωση της αδυναμίας συναγωγής των ατομικών δικαιωμάτων *αποκλειστικά* από την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας οδήγησε τον Τσάρλς Λάρμορ (Charles Larmore) στην επίκληση της ηθικής αρχής του σεβασμού του προσώπου, ως ανεξάρτητης από τη λαϊκή κυριαρχία πηγής των ατομικών δικαιωμάτων (βλ. Larmore 1993).

μάτων από την κανονιστική ιδέα της «λαϊκής κυριαρχίας» στο κεφάλαιο III του Habermas 1992 (103-65), ενώ οι βασικές αρχές του κράτους δικαίου (διάκριση εξουσιών κ.λπ.) αναπτύσσονται στο κεφάλαιο IV.

26. Στον τόμο Wellmer 2001 μπορεί κανείς να βρει τα τέσσερα σημαντικότερα πολιτικοφιλοσοφικά δοκίμια («Μοντέλα ελευθερίας στο σύγχρονο κόσμο» [1989], «Προϋποθέσεις ενός δημοκρατικού πολιτισμού» [1993], «Ανθρώπινα δικαιώματα και δημοκρατία» [1998] και «Η Χάνα Άρεντ και η επανάσταση» [1999], βλ. Wellmer 2001, 47-96, 97-130, 131-66, 167-207 αντίστοιχα) που συνέγραψε ο Βέλμερ κατά τη δεκαετία 1989-1999, δίνοντας τη δική του συμβολή στη σχετική διεθνή συζήτηση.

Η αδυναμία να συναχθεί η «αρνητική ελευθερία» από την αρχή της διαλογικής ορθολογικότητας οδηγεί στη *δεύτερη κριτική* που ο Βέλμερ άσκησε στη χαμπερμασιανή πολιτική φιλοσοφία. Ακολουθώντας την αντιφορμαλιστική στρατηγική του Χέγκελ, ο Βέλμερ αρνείται να επεξηγήσει την αρχή των βασικών δικαιωμάτων αποκλειστικά με βάση την τυπική αρχή του επικοινωνιακού Λόγου. Το σύστημα των δικαιωμάτων δεν είναι μόνο «συνθήκη δυνατότητας» του έλλογου διαλόγου, αλλά επίσης στοιχείο εκείνων των «κοινωνικών ηθών» (Sittlichkeit), που ο Βέλμερ ονομάζει «δημοκρατικά». Πίσω απ' αυτήν τη θέση βρίσκεται η «ρεαλιστική» διαπίστωση ότι η αναγνώριση των ατομικών «δικαιωμάτων στην ιδιαιτερότητα» δεν αποτελεί μόνο προϋπόθεση της δυνατότητας του καθενός να συμμετέχει ελεύθερα στην κοινή, συλλογική ελευθερία, αλλά είναι επίσης το αίτιο της διαρκούς κρίσης, του διχασμού και του κατακερματισμού των νεωτερικών κοινωνιών²⁷. Μιας κατάστασης που ο Βέλμερ αντιμετωπίζει —μαζί με τον Χέγκελ— ως το τίμημα της ατομικής και συλλογικής ελευθερίας στη νεώτερη εποχή (βλ. Wellmer 2001, 76). Έτσι, η νεώτερη φυσικοδικαική παράδοση διατηρεί πάντα έναν πυρήνα αλήθειας, που είναι *ανεξάρτητος* από τη δημοκρατική αρχή της λαϊκής κυριαρχίας.

Η αρχή των ίσων δικαιωμάτων ελευθερίας και η αρχή της επικοινωνιακής ελευθερίας αλληλεξαρτώνται, αλλά δεν διατηρούν κάποια σαφή σχέση αμοιβαίας συνεπαγωγής. Γι' αυτό ακριβώς η ελευθερία και ο Λόγος δεν συμπίπτουν στον σύγχρονο κόσμο — ακόμα κι αν η αξίωση για ελευθερία είναι μια έλλογη αξίωση και αν το τέλος (Telos) της αρνητικής ελευθερίας είναι μια έλλογη, δημόσια ελευθερία. (Wellmer 2001, 86).

Όμως τι είναι αυτά τα «δημοκρατικά κοινωνικά ήθη» που χαρακτηρίζουν τις νεωτερικές κοινωνίες; Η έννοια αναφέρεται στη διαμόρφωση συνηθειών, θεσμών και πρακτικών ατομικής και συλλογικής ελευθερίας, στο πλαίσιο φιλελεύθερων και δημοκρατικών κοινωνιών. Είναι όλα εκείνα τα στοιχεία που καθορίζουν ένα «πνεύμα ελευθερίας», το οποίο μας ωθεί να θέλουμε έναν χώρο αρνητικής ελευθερίας για όλους (και όχι μόνο για μας) και να επιδιώκουμε τη θεσμική του κατοχύρωση μέσω διαδικασιών που εκφράζουν τη θετική, συλλογική μας ελευθερία. Κατά τον Βέλμερ, το ιδιάζον (και παράδοξο) χαρακτηριστικό τέτοιων δημοκρατικών κοινωνικών ηθών είναι το γεγονός ότι *δεν προεξοφλούν συγκεκριμένα περιεχόμενα* της κοινωνικής ζωής, αλλά συνοψίζουν τους θεσμικούς και πρακτικούς όρους μιας διαδικασίας δημοκρατικού αυτοκαθορισμού της κοινωνίας και φιλελεύθερης ανοχής απέναντι στη διαφορετικότητα (βλ. Wellmer 2001, 60-9, 112-6). Με αυτή την έννοια, τα δημοκρατικά κοινωνικά ήθη αποτελούν ένα «κοινό αγαθό», το οποίο συνίσταται ακριβώς σ' ένα πλαίσιο κανονιστικών αρχών που επιτρέπει την εξισωτική εκδίπλωση και εφαρμογή μιας πολλαπλότητας επιμέρους αντιλήψεων περί του αγαθού (ευ ζην). Έτσι, η συγκρότηση ενός φιλελεύθερου και δημοκρατικού πολιτισμού είναι αδιάσπαστα συνδε-

27. Σ' αυτό οφείλεται άλλωστε ο «ανολοκλήρωτος» χαρακτήρας της νεωτερικής προσπάθειας να συμφιλιωθεί η αρνητική με τη θετική ελευθερία. Βλ. Wellmer 2001, 90-2.

δεμένη με τη ριζική κριτική κάθε δογματισμού που θα επέβαλε μια συγκεκριμένη αντίληψη περί του ευ ζην ως τη μόνη αξία αναγνώρισης (βλ. Wellmer 2001, 114).

Συνοψίζω τις βασικές γραμμές της εναλλακτικής τοποθέτησης του Βέλμερ. Τούτη είναι κατ' αρχήν *αντιφορμαλιστική*, εφόσον εκκινεί από τη θέση ότι η τυπική αρχή ορθολογικότητας δεν αρκεί για να «συναγάγει» κανείς την αρχή των ατομικών δικαιωμάτων. Θα πρέπει, μάλλον, να προσφύγει κανείς σε μια έννοια συγκεκριμένων κοινωνικών ηθών, γεγονός που καθορίζει, με τη σειρά του, μια *εναντίωση σε κάθε «αφηρημένη ουτοπία»* μιας υποτιθέμενης μελλοντικής συμφιλιωμένης κοινωνικής κατάστασης, εφόσον η *από κανονιστική άποψη αναγκαία* αναγνώριση του δικαιώματος της ιδιαιτερότητας συνεπάγεται τη μόνιμη ύπαρξη ενός στοιχείου διχασμού στις νεωτερικές κοινωνίες. Τελικά η τοποθέτηση του Βέλμερ αποτελεί μια *ερμηνευτική προσέγγιση* του φιλελεύθερου-δημοκρατικού πολιτισμού, η οποία έχει έρθει σε ρήξη με τον θεμελιωτισμό και περιορίζεται στην κατά το δυνατό συνεκτική εννοιολογική ανακατασκευή των ηθικών και πολιτικών μας διαισθήσεων. Μια τέτοια «εσωτερική» προοπτική αντικαθιστά τα θεμελιωτικά επιχειρήματα, που από θεωρητική άποψη είναι καταδικασμένα να παραμείνουν κυκλικά, με την υπόδειξη της ύπαρξης ενός αναγκαίου (και όχι φαύλου) «πρακτικού κύκλου» μεταξύ της δημοκρατικής αρχής νομιμοποίησης και της αρχής των ίσων ατομικών δικαιωμάτων. Η λειτουργία της δημοκρατίας απαιτεί την αναγνώριση των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία θα πρέπει κάθε φορά να ερμηνεύονται και να συγκεκριμενοποιούνται μέσα σε μια δημοκρατική διαδικασία διαλόγου²⁸.

IV. Όρια της ερμηνευτικής υπέρβασης του επικοινωνιακού φορμαλισμού

Οι ατομικές ελευθερίες και η λαϊκή κυριαρχία βρίσκονται λοιπόν σε πρακτική αλληλεξάρτηση, χωρίς αυτή η σχέση να συνεπάγεται κάποια αυστηρή έννοια θεμελίωσής τους σε κάτι άλλο πέρα από έναν ιστορικά εντοπισμένο φιλελεύθερο και δημοκρατικό πολιτισμό. Όμως, παρ' όλο που κριτική του Βέλμερ κινείται προς τη σωστή κατεύθυνση της υπονόμησης του υπερβατολογικού χαρακτήρα της χαμπερμασιανής θεωρίας δικαιωμάτων με απώτερο σκοπό την υπέρβαση του φορμαλισμού της, παραμένει ακόμα σχετικά άτολμη. Μοιάζει περισσότερο με μια αποκατάσταση της ορθής *ιστορικής* κατανόησης των φιλελεύθερων θεσμών των δυτικών δημοκρατιών, χωρίς παραπέρα κριτική της συγκεκριμένης διαμόρφωσής τους, ως εάν η συνείδηση της ιστορικότητας των νεωτερικών κοινωνικών ηθών να συνεπάγεται την εξάντληση του υπερβατικού δυναμικού της κριτικής θεωρίας. Δεν είναι ίσως τυχαίο το γεγονός ότι, παρ' όλο που η έννοια των δημοκρατικών κοινωνικών ηθών θέλει να λειτουργή-

28. Για την ερμηνευτική σκοπιά της δημοκρατικής θεωρίας και για τον αναγκαίο «πρακτικό κύκλο» του δημοκρατικού πολιτισμού βλ. Wellmer 2001, 134-40, 146-51.

σει ως αντίβαρο στον φορμαλισμό, η ίδια προσδιορίζεται ως αδιάφορη απέναντι σε συγκεκριμένες αντιλήψεις περί του ευ ζην, δηλαδή εντέλει ως οιονεί 'φορμαλιστική'. Όμως η συννακόλουθη αποχή της θεωρίας από κρίσεις επί του περιεχομένου της κοινωνικής ζωής αναπαράγει τελικά τον προβληματικό χαρακτήρα της χαμπερμασιανής προσέγγισης.

Η αποξένωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Χάμπερμας από τους 'τυχαίους' ιστορικούς όρους πραγμάτωσης της ιδανικής επικοινωνιακής διαδικασίας δεν σημαίνει απλώς και μόνο εμμονή στο άχρονο έναντι του έγχρονου-πεπερασμένου. Η αφαίρεση του περιεχομένου και η επικέντρωση στην καθολική μορφή οδηγεί επίσης στον περιορισμό της φιλοσοφικής θεμελίωσης στους όρους μιας *τυπικής δημοκρατίας*, χωρίς αναφορά στο αίτημα της *κοινωνικής δικαιοσύνης*. Πράγματι, στην πρακτική του φιλοσοφία ο Χάμπερμας επιφέρει μια σαφή τομή μεταξύ αφενός των υπό αυστηρή έννοια γενικεύσιμων *ηθικών κανόνων* και, αφετέρου, των *αντιλήψεων περί του αγαθού* που συνδέονται με μια ιδιαίτερη, ιστορικά εντοπισμένη μορφή ζωής και που, ως εκ τούτου, είναι κατ' ανάγκη σχετικές (βλ. Habermas 1996α, 132-3, 138). Γι' αυτό και ο φιλελεύθερος πολιτικός φιλόσοφος της ύστερης νεωτερικότητας θα πρέπει να αφήνει τα ζητήματα του ευ ζην που δεν μπορούν να ρυθμιστούν με βάση καθολικές αρχές στην αποκλειστική αρμοδιότητα των πραγματικών διαλογικών διαδικασιών των εμπλεκόμενων και ο ίδιος να περιορίζεται στην ανασυγκρότηση των τυπικών όρων τέτοιων διαδικασιών. Είναι ωστόσο γνωστό ότι, στην πολιτική πραγματικότητα, χωρίς τη διασφάλιση της κοινωνικής δικαιοσύνης ακυρώνεται η πραγματική χρήση των ίδιων των 'τυπικών' δικαιωμάτων ελευθερίας²⁹. Έτσι η φορμαλιστική προοπτική του Χάμπερμας πάσχει από ελλιπή μεσολάβηση με τους ευρύτερους αξιακούς όρους της πραγματικής εφαρμογής της³⁰. Θα ήθελα να επιμείνω σε δύο σημεία των πολιτικοφιλοσοφικών κειμένων του Βέλμερ που μαρτυρούν τον δισταγμό της ερμηνευτικής του να απελευθερωθεί τελειωτικά από τον φορμαλισμό του Χάμπερμας, καθώς και από τον βολικό κοινωνιοθεωρητικό δυϊσμό που τον συμπληρώνει³¹.

Χαρακτηριστική είναι, *εν πρώτοις*, η οικειοποίηση της ρεαλιστικής οπτικής του Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt), την οποία επιχειρεί με τόλμη ο Βέλμερ (βλ. Wellmer 2001, 140-4). Κατ' αρχήν ο Βέλμερ έχει βέβαια δίκιο ότι η θεωρία της απόφασης μπο-

29. Βλ. π.χ. την κριτική του Κ. Όλσον (Olson 1998), όπου τονίζεται η αδυναμία του Habermas να επιτύχει μια σταθερή σύνδεση μεταξύ της αυτονομίας του πολίτη και των κοινωνικών του δικαιωμάτων. Επίσης, ο Ό. Λή (Lee 1998) επισημαίνει μια ανάλογη ανεπάρκεια σε ό,τι αφορά τις ανισότητες στην κατανομή της 'συμβολικής εξουσίας'.

30. Για μια πειστική κριτική του χαμπερμασιανού φορμαλισμού στην πολιτική και κοινωνική θεωρία βλ. Ψυχοπαίδης 1999, 541-52. Βλ. επίσης την κριτική του Καστοριάδη στην πολιτική φιλοσοφία του Χάμπερμας (Καστοριάδης 2000, 279-87).

31. Η διχοτόμηση της κοινωνίας σε βιόκοσμο και σύστημα (και άρα ο χωρισμός του βασιλείου της ελευθερίας από εκείνο της αναγκαιότητας) συμπληρώνει τον φορμαλισμό της πολιτικής θεωρίας καθώς επιτρέπει την απομόνωση του μορφικού επικοινωνιακού ιδεώδους από τους περιεχομενικούς-υλικούς όρους της πραγματοποίησής του.

ρεί να ενσωματωθεί σε μια διαλογική θεωρία της δημοκρατίας και ότι η αναγνώριση της ύπαρξης ενός αναγκαίου στοιχείου 'απόφασης' δεν αναιρεί την αξία των δημοκρατικών διαδικασιών, αλλά μας δίνει τη δυνατότητα να αποκτήσουμε μια πιο ρεαλιστική τους εικόνα. Κι αυτό σημαίνει να αναγνωρίσουμε ότι στις δημοκρατικές διαδικασίες εμφιλοχωρούν επίσης αξιώσεις εξουσίας, νοθεύοντας έτσι τη νομιμότητα των παραγόμενων αποφάσεων. Υπό αυτή την προοπτική όμως, το υπερβατικό δυναμικό της αρχής του δημοκρατικού διαλόγου αποκτάει νέα αξία, ακριβώς επειδή επιτρέπει την αποστασιοποίηση από την ιδέα ότι η δικαιοσύνη θα μπορούσε να είναι ποτέ το τελειωτικό προϊόν μιας υποτιθέμενης ιδανικής ορθολογικής διαβούλευσης — οπότε το περιεχόμενο της δικαιοσύνης μένει εσαεί ανοικτό στην αναθεώρηση (βλ. Wellmer 2001, 144).

Μια τέτοια διαδικασιακή 'ρευστοποίηση' της έννοιας της δικαιοσύνης μπορεί να ενσωματώσει τη στιγμή της «απόφασης» χωρίς ζημιά. Μάλιστα κάτι τέτοιο θα μπορούσε να έχει εξόχως κριτικό νόημα, εφόσον υπονοεί σαφώς ότι η αναζήτηση μιας καθαρά διαλογικής πολιτικής διαδικασίας, χωρίς την εμπλοκή σ' αυτήν μορφών «δομικής βίας», δηλαδή εξωδιαδικαστικών σχέσεων εξουσίας, είναι αδύνατη. Άρα για όποιον έχει επιτελέσει αυτού του είδους τον αναστοχασμό, τα προϊόντα της δημοκρατικής διαδικασίας δεν είναι παρά το προσωρινό αποτέλεσμα ενός διαλόγου που έχει «διακοπεί πρόωρα» (βλ. Wellmer 2001, 142). Γιατί από την ίδια την αξίωσή τους να είναι αποτέλεσμα ενός *αυθεντικού* διαλόγου που έχει επιτελεστεί πραγματικά σε συνθήκες συμμετρικής κατανομής της εξουσίας και με αρκετή αποστασιοποίηση από τις πρακτικές περιστάσεις (δηλαδή με αρκετό χρόνο ώστε να συζητηθούν όλες οι πλευρές, να εκφραστούν όλα τα επιχειρήματα και να πεισθούν όλοι οι συμμετέχοντες) τα προϊόντα αυτά ζητούν πάντα την επαναβεβαίωσή τους, την αναθεώρησή τους, ενδεχομένως και την ανατροπή και υπέρβασή τους.

Όσο κι αν αυτή η 'ρεαλιστική' εικόνα του δημοκρατικού διαλόγου 'προσγειώνει' το αφηρημένο ιδεώδες της 'ιδανικής επικοινωνίας', το οποίο καθοδηγεί την πολιτική φιλοσοφία του Χάμπερμας, στο έδαφος της πραγματικής ιστορίας, παραμένει ωστόσο ακόμα αρκετά αφηρημένη και ανιστορική. Η ερμηνευτική στροφή της επικοινωνιακής θεωρίας θα απαιτούσε, κατά τη γνώμη μου, μια μεγαλύτερη συνάφεια της θεωρίας με τις πραγματικές ιστορικές περιστάσεις, ενώ το τίμημα για την έλλειψή της είναι η αμηχανία (ίσως και μελαγχολία) με την οποία ο Βέλμερ αντιμετωπίζει, συνήθως στο τέλος των κειμένων του, τις πιθανότητες μιας «καταστροφής» των δυτικών δημοκρατιών, του περιορισμού της πολιτικής ελευθερίας στο εσωτερικό τους, της παρακμής του δημοκρατικού πολιτισμού υπό την πίεση των συστημικών επιταγών μιας αποχαλινωμένης διεθνοποιημένης οικονομίας της αγοράς κ.λπ. (βλ. π.χ. Wellmer 2001, 91, 118, 127, 203). Διότι η διαπίστωση πως στον δημοκρατικό διάλογο θα παίζουν αναγκαστικά ρόλο και σχέσεις εξουσίας δεν μας λείπει βέβαια τίποτα για το ποιες δομικές πραγματικότητες ενισχύουν τον επικαθορισμό της πολιτικής από κατεστημένες σχέσεις εξουσίας, ποια είναι τα περιεχόμενα της κοινωνικής ζωής που επικαθορίζουν τις μορφές των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων, των δημοκρατικών διαδικασιών κ.λπ., δημιουργώντας συγχρόνως διαρκή αστάθεια και

αβεβαιότητα για το μέλλον των υπαρκτών δημοκρατιών³². Με αυτή την έννοια, η επισήμανση ότι μας χρειάζεται πλέον κάτι ανάλογο με την μαρξική κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (βλ. Wellmer 2001, 203· Wellmer 2003, 240-1) είναι μια άποψη που σίγουρα θα πρέπει να (ξανα)συζητηθεί, όμως ο ίδιος ο Βέλμερ δεν φαίνεται να κατανοεί σε όλο του το εύρος το τι είδους ανατροπή της φορμαλιστικής θεωρίας της δημοκρατίας θα συνεπαγόταν κάτι τέτοιο.

Από την άποψη που με ενδιαφέρει εδώ είναι πάντως χαρακτηριστικό ότι τέτοιου είδους δηλώσεις είναι μάλλον ασυνήθιστες για τους θεωρητικούς που γαλουχήθηκαν στο εννοιολογικό πλαίσιο του Χάμπερμας. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το ότι στην πολιτικοφιλοσοφική συζήτηση της δεκαετίας του '90 γύρω από τα ηθικά θέματα των δυτικών δημοκρατιών δεν μπήκε κανένας τους στον κόπο να απαντήσει σοβαρά στην μαρξιστική κριτική της πολιτικής³³, θεωρώντας την προφανώς εκτός μόδας και ξεπερασμένη «από τα πράγματα». Η αντιπαράθεση με μια «ρεαλιστική» κριτική της αστικής δημοκρατίας γίνεται κατά προτίμηση με αφορμή την πολεμική του Σμιτ ενάντια στον κοινοβουλευτισμό και στον φιλελεύθερο οικουμενισμό³⁴, μια επιλογή την οποία ακολουθεί όπως είδαμε και ο Βέλμερ. Βεβαίως, η αποκλειστική επικέντρωση στον Σμιτ δεν σημαίνει μόνο ότι η μαρξιστική κριτική θεωρείται εν πολλοίς παρωχημένη, αλλά υπαινίσσεται επίσης εμμέσως το δίλημμα απέναντι στο οποίο θα πρέπει —κατά την άποψή τους— να πάρει θέση μια κριτική θεωρία της κοινωνίας και της πολιτικής. Το δίλημμα αυτό είναι: αυταρχισμός-ολοκληρωτισμός ή κοινοβουλευτική-μαξική δημοκρατία; Έτσι, όποιος ασκεί κριτική στη δεύτερη, έστω και προβάλλοντας την αλληλεπίδρασή της με ένα ορισμένο εκμεταλλευτικό οικονομικό σύστημα, γίνεται ύποπτος για συνέργεια με τις δυνάμεις που ωθούν προς την πρώτη λύση του διλήμματος³⁵. Τα όποια 'ρεαλιστικά' στοιχεία προστεθούν στη φορμαλιστική θεώρηση θα πρέπει λοιπόν να παραμείνουν εξωτερικά και τυχαία ως προς τον ορθολογικό πυρήνα των δημοκρατικών κοινωνικών ηθών — ουσιαστικά η εμπειρική διάσταση θα πρέπει να διαχωριστεί επιμελώς από την κανονιστική³⁶.

32. Για τη δημιουργία αστάθειας εξαιτίας των κατεστημένων σχέσεων εξουσίας, βλ. Psychopedis 2000, 86-8.

33. Βλ. για παράδειγμα την κλασική πλέον αναδιατύπωση της μαρξιστικής κριτικής της πολιτικής και της δημοκρατίας στο Agnoli 1990. Μια πιο σύγχρονη, μαρξιστικής κατεύθυνσης, κριτική στις κρατικές αντιλήψεις περί δημοκρατίας —με ιδιαίτερη αναφορά στη χαμπερμασιανή διαλογική θεωρία— βρίσκει κανείς στο Behre 2004.

34. Βλ. π.χ. την αντιπαράθεση του Χάμπερμας προς την σμιτιανή κριτική του φιλελεύθερου κοσμοπολιτισμού στο Habermas 1996γ, 217-36.

35. Ο ίδιος ο Βέλμερ προχωράει σε αυτόν τον παραλληλισμό, σημειώνοντας ότι με τον σαρκαστικό χαρακτηρισμό της μπουρζουαζίας ως «τάξης συζητητών» ο Σμιτ «συναντάται με τους μαρξιστές κριτικούς του φιλελεύθερου κράτους δικαίου» (Wellmer 2001, 141) — ως εάν η διαφορά μεταξύ μιας περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και μιας διαλεκτικής θεώρησης της αλληλεξάρτησης οικονομίας και πολιτικής δεν έχει καμία σημασία πλέον.

36. Ο Βέλμερ προχωράει ρητά σε έναν τέτοιο αντιδιαλεκτικό χωρισμό των εμπειρικών ζητημάτων από τα προβλήματα «εννοιολογικής» και «κανονιστικής αποσαφήνισης», στα οποία αφιερώνει τις θεωρη-

Ο ελλιπής προβληματισμός του Βέλμερ γύρω από την διαπλοκή του επιπέδου της πολιτικής με εκείνο της οικονομίας και της γραφειοκρατικής εξουσίας φαίνεται, *κατά δεύτερον*, στην κριτική οικειοποίηση ιδεών της Χάνα Άρεντ (Hannah Arendt) (βλ. Wellmer 2001, 167-207). Η προσπάθεια του Βέλμερ συνίσταται στο να δείξει ότι η Άρεντ δεν σκέφτηκε την έννοια της συμβουλευτικής δημοκρατίας —που την καθοδηγεί στο έργο της— σε ένα επαρκώς υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, αλλά έτεινε στην υιοθέτηση της εσφαλμένης εικόνας πολλών επιμέρους συμβουλίων, τα οποία συναρθρώνονται πυραμιδωτά προκειμένου να επιτρέψουν μια καθολίκευση των επιμέρους αποφάσεων που λαμβάνονται «στη βάση». Κατά τον Βέλμερ, αυτή η παραπλανητική ουτοπία οδήγησε την Άρεντ στην εσφαλμένη αντιπαράθεση μεταξύ της (νόθας) αντιπροσωπευτικής και της (αυθεντικής) άμεσης δημοκρατίας (βλ. Wellmer 2001, 174-5, 188-9).

Το έσχατο επιχείρημα ενάντια σε αυτήν τη ‘συγκεκριμενιστική’ (konkretistisch: όχι αρκετά αφηρημένη) ανάγνωση της ιδέας της συμβουλευτικής δημοκρατίας είναι ότι αυτή αντιβαίνει στο προχωρημένο επίπεδο λειτουργικής διαφοροποίησης ή στο επίπεδο πολυπλοκότητας που χαρακτηρίζει τις νεωτερικές κοινωνίες, όπως μας λένε οι οπαδοί του Χάμπερμας, υιοθετώντας την ορολογία της συστημικής θεωρίας³⁷. Οι σύγχρονες κοινωνίες είναι τόσο υπερπολύπλοκες και διαφοροποιημένες, ώστε η εφαρμογή της ιδέας της άμεσης δημοκρατίας θα σήμαινε αναγκαστικά οπισθοδρόμηση σε μια αδύνατη πλέον «αποδιαφοροποίηση» — αδύνατη επειδή υποτίθεται ότι θα δημιουργούσε αξεπέραστα προβλήματα «λειτουργικού συντονισμού» του κοινωνικού πράττειν, ιδιαίτερα βέβαια της οικονομικής και διοικητικής δράσης³⁸. Δεν μπορώ εδώ να μπω στις λεπτομέρειες της θεωρίας της συστημικής διαφοροποίησης που υποστηρίζει αυτήν τη χαμπερμασιανή τοποθέτηση, την οποία υιοθετεί και ο Βέλμερ. Όμως είναι νομίζω φανερό ότι, προκειμένου να εξηγηθεί το γιατί μια ορισμένη δυνατότητα θα πρέπει να εκληφθεί ως ουτοπική, λαμβάνεται ως έσχατο δεδομένο το προϊόν μιας συγκεκριμένης ιστορικής διαδικασίας, η ίδια η αναγκαιότητα του οποίου τίθεται υπό αμφισβήτηση απ’ όσους επιχειρούν να σκεφτούν διαφορετικά — όπως κάνει από μια άποψη και η Άρεντ. Σε τελική ανάλυση, το επιχείρημα της συ-

τικές του προσπάθειες. Βλ. Wellmer 2001, 118.

37. Ο Βέλμερ δεν αναπτύσσει διεξοδικά αυτήν την τοποθέτηση, είναι όμως σαφές από το κείμενό του ότι την υιοθετεί. Αυτό προδίδει η απροβλημάτιστη χρήση της συστημικής ορολογίας σε σημεία όπου ασκείται κριτική στο αμεσοδημοκρατικό όραμα της Άρεντ, με την αναφορά στις «πολύπλοκες νεωτερικές κοινωνίες» (Wellmer 2001, 174), στα «λίγο ως πολύ αυτόνομα συστήματα της οικονομίας, της διοίκησης και του δικαίου», που «περιορίζουν» τις δυνατότητες του πολιτικού συστήματος, και στην πολυεπίπεδη δικτύωση των «πολύπλοκων βιομηχανικών κοινωνιών» που καθιστά άγονη την αντιπαράθεση μεταξύ άμεσης και αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας (Wellmer 2001, 197). Βλ. επίσης τη σαφή προσχώρηση στη χαμπερμασιανή αντίληψη περί της αδυναμίας εσωτερικού εκδημοκρατισμού της οικονομίας και της διοίκησης λόγω της «αυξημένης πολυπλοκότητάς τους» στο Wellmer 2002, 37-8.

38. Ο ίδιος ο Χάμπερμας χρησιμοποίησε επανειλημμένα αυτό το επιχείρημα για να εναντιωθεί στην ιδέα της αυτοδιαχείρισης και των εργατικών συμβουλίων. Βλ. Habermas 1986, 392. Habermas 1981β, 503-4.

στημικής πολυπλοκότητας στηρίζεται σε μια θεώρηση της διαφοροποίησης των κοινωνικών δομών της νεωτερικότητας, η οποία είναι αναγκαστικά αντικειμενιστική³⁹.

Ο Βέλμερ έχει δίκιο όταν ασκεί κριτική στην Άρεντ για το ότι απομόνωσε το πεδίο του πολιτικού, θεωρώντας ότι μόνο σ' αυτό έχει νόημα να μιλάμε για πολιτική ελευθερία, γι' αυτό και τούτο θα πρέπει να παραμείνει αμόλυντο από τα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα. Γιατί είναι προφανές ότι η «αυτονομία της πολιτικής» θα σήμαινε αγνόηση μιας σειράς ουσιαστικών (οικονομικών, οικολογικών κ.λπ.) προϋποθέσεων της δημοκρατίας⁴⁰. Παραδόξως όμως, αν και ο ίδιος αναγνωρίζει το πολιτικό νόημα όλων των οικονομικών και ευρύτερα κοινωνικών σχέσεων, η (έστω μερική) υιοθέτηση της συστημικής θεωρίας τον αναγκάζει να δει για άλλη μια φορά τη σφαίρα της πολιτικής ως απομονωμένη από την υπόλοιπη κοινωνική αναπαραγωγή. Η πολιτική δεν μπορεί και δεν πρέπει να εμπλακεί στη 'λογική' της οικονομίας και της διοίκησης, παρά μόνο να τις καθοδηγήσει 'εκ των έξω'⁴¹. Λαμβάνοντας ως δεδομένες και μη αντιστρέψιμες αυτές τις διαφοροποιήσεις, ο Βέλμερ έχει πιθανότατα δίκιο να θεωρεί την ιδέα μιας συμβουλευτικά δομημένης δημοκρατίας ως παραμύθι, ως «μεταφορά» που παραπέμπει στη δυνατότητα μιας ζωντανής 'κοινωνίας πολιτών', η οποία θα κινητοποιείται από την ίδια ρομαντική «επιθυμία για ελευθερία» που κινητοποίησε και τους επαναστάτες της νεότερης εποχής (βλ. Wellmer 2001, 174-5, 199-200, 203). Υπό αυτές τις συνθήκες ο δημοκρατικός έλεγχος της οικονομίας και της διοίκησης μπορεί να συνίσταται μόνο στον 'έξωτερικό' περιορισμό και στη 'διεύθυνση' της αγοραίας οικονομίας και της γραφειοκρατίας από μια κριτική κοινή γνώμη, η οποία απευθύνει τις εκκλήσεις της στους αντιπροσώπους της στους διάφορους θεσμούς διαβούλευσης, απειλώντας να τους στερήσει την εξουσία τους σε περίπτωση που δεν εισακουστεί⁴².

Έτσι όμως δεν γίνεται κατανοητή η στενή διαπλοκή πολιτικής, οικονομικής και γραφειοκρατικής εξουσίας στις σύγχρονες κοινωνίες, η οποία καταλύει *de facto* τους συστημικούς διαχωρισμούς. Το ιδανικό μιας ομαλά λειτουργούσας κοινοβουλευτικής δημοκρατίας αντικαθιστά για άλλη μια φορά τη ρεαλιστική περιγραφή της διαπλοκής των πολιτικών με συγκεκριμένες ομάδες πίεσης και οικονομικά συμφέρο-

39. Στους έγκριτους θεωρητικούς που έχουν ασκήσει κριτική στην ενσωμάτωση του συστημικοθεωρητικού αντικειμενισμού στην κριτική θεωρία συμπεριλαμβάνονται οι Μακάρθου (Thomas McCarthy), Χόβνετ (Axel Honneth), Γιόας (Hans Joas) κ.ά. Βλ. την κριτική μου (με πολλές βιβλιογραφικές παραπομπές) στο Καβουλάκος 1996, 248-53, 282-4.

40. Βλ. Wellmer 2001, 177-9, 189-94. Πρόκειται βέβαια για κλασική κριτική στην Άρεντ, την οποία συνοψίζει επιτυχημένα και ο Βασίλης Ρωμανός, βλ. Ρωμανός 2004, 41-6.

41. Αυτός είναι ο λόγος που για τον Βέλμερ το σχετικό «πολιτικό ζήτημα» το οποίο έχει να αντιμετωπίσει η δημοκρατία αφορά «το ερώτημα γύρω απ' τον καθορισμό του τι θα πρέπει να αφηθεί στην ίδια λογική του οικονομικού, του διοικητικού ή του δικαιοκτικού συστήματος και τι όχι» (Wellmer 2001, 197), δηλαδή εν τέλει το ερώτημα γύρω από το πού τελειώνει η πολιτική και πού αρχίζει η οικονομία, η διοίκηση, το δίκαιο...

42. Βλ. την ευσύνοπτη περιγραφή του μοντέλου της «διαβουλευτικής πολιτικής» ως «πολιορκίας» των τυπικών θεσμών της δημοκρατίας από την άτυπη δημοσιότητα στο Habermas 1992, 623-8.

να, τα οποία μετατρέπουν την πολιτική διαδικασία σε τελετουργική νομιμοποίηση της κυριαρχίας του μερικού πάνω στο γενικό συμφέρον της κοινωνίας. Δεν είναι ίσως τυχαίο το γεγονός ότι ο Βέλμερ δεν αναφέρει σχεδόν τίποτα για τον εγωισμό των επιχειρηματικών συμφερόντων⁴³, αλλά δείχνει να ανησυχεί περισσότερο για τις φυγόκεντρες, «παρτικουλαριστικές» τάσεις των «ελεύθερων ενώσεων», των «τοπικών πρωτοβουλιών» κ.λπ., που θα αφήνονταν ανεξέλεγκτες αν δεν υπήρχε η κεντρική εξουσία για να τις επιβάλλει τη «κρόνηση» και να τις ενσωματώνει στη γενικότερη κοινωνική διαδικασία και στον κοινό ορισμό του γενικού συμφέροντος. Έτσι έχουμε ένα πρόσθετο αντεπιχείρημα απέναντι στο συμβουλευτικό πρόγραμμα της Άρεντ, που —με βάση αυτό το σκεπτικό— θα οδηγούσε σε κατακερματισμό του γενικού στα επιμέρους (βλ. Wellmer 2001, 194-6).

Ακολουθώντας τη γραμμή που χάραξε ο Χάμπερμας, ο Βέλμερ υποβαθμίζει θεωρητικά το πρόβλημα της δημοκρατικής διαμόρφωσης της οικονομίας, περιορίζοντάς το σε ζήτημα αναδιανομής του πλούτου που παράγεται σε συνθήκες καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων και θεωρώντας το πρόβλημα αυτό «πρακτικά επιλύσιμο» (βλ. Wellmer 2001, 117). Όμως το χαρακτηριστικό των ιστορικών-θεσμικών ενσαρκώσεων των κοινωνικών ηθών, στα οποία έστρεψε την προσοχή μας ο Βέλμερ, είναι ότι —σε αντίθεση με τις αφηρημένες έννοιες του Λόγου— είναι κατ' ανάγκη συγκεκριμένες και εντοπισμένες εντός μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ολότητας, η οποία περιλαμβάνει όλες τις πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές και οικολογικές διαστάσεις της ζωής. Εάν λοιπόν η μορφή των σύγχρονων δημοκρατιών (οι αρχές των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη και οι αρχές λειτουργίας του δημοκρατικού κράτους) είναι αξεχώριστη από ένα ορισμένο περιεχόμενο της κοινωνικής ζωής (όπως έδειξε άλλωστε ο ίδιος ο Βέλμερ), γιατί θα πρέπει ο θεωρητικός αναστοχασμός να μένει μόνο στα πολιτικά στοιχεία αυτών των κοινωνικών ηθών και να μην εξετάσει τη συνάφεια της πολιτικής διαδικασίας με τα υπόλοιπα πεδία της κοινωνικής ζωής και άρα και με τα υπόλοιπα περιεχόμενά της;⁴⁴

43. Αναφέρεται συνήθως επιγραμματικά στην «αυτονόητη» ανάγκη «δέσμευσης της καταστροφικής ενέργειας της καπιταλιστικής οικονομίας», στην ανάγκη «δημοκρατικής τιθάσευσης του καπιταλισμού» κ.λπ. (βλ. Wellmer 2001, 118, 203, 193).

44. Εξαιτίας της κριτικής του στην ιδέα της 'αυτονομίας του πολιτικού' της Άρεντ, ο Βέλμερ πλησιάζει περισσότερο αυτή την αντίληψη στο σχετικό δοκίμιό του που εξετάσαμε παραπάνω. Εδώ αναφέρεται στην κοινωνική δικαιοσύνη ως *αναγκαία προϋπόθεση* (ή ως *όρο της δυνατότητας*) της πολιτικής ελευθερίας στις νεωτερικές κοινωνίες, τοποθετώντας την στο ίδιο επίπεδο με την εξασφάλιση των βασικών δικαιωμάτων ελευθερίας (βλ. Wellmer 2001, 189-90, 192-3). Άλλωστε, το κλασικό χαμπερμασιανό επιχείρημα ότι τα ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης εξαρτώνται από ιστορικά μεταβαλλόμενες αντιλήψεις περί του ευζην και άρα θα πρέπει να αποκλειστούν από τον φορμαλιστικό πολιτικοφιλοσοφικό αναστοχασμό δεν μπορεί να ισχύει με τον ίδιο τρόπο για τον Βέλμερ, ο οποίος συνδέει και τους 'τυπικούς' όρους των δημοκρατικών διαδικασιών με «ιστορικές εμπειρίες» και «ιστορικά διαφοροποιούμενες ερμηνείες των βασικών αναγκών και των αντιλήψεων της καλής και αυτοκαθοριζόμενης ζωής» (Wellmer 2001, 192). Παρ' όλα αυτά ούτε κι αυτός έκανε κάποια περαιτέρω προσπάθεια να εντάξει οργανικά την προβληματική της κοινωνικής δικαιοσύνης στην ερμηνευτική του θεωρία.

Με αυτή την έννοια, η αντιφορμαλιστική, ερμηνευτική προοπτική που διάνοιξε ο Βέλμερ μας καλεί για μια μεγαλύτερη συγκεκριμενοποίηση της θεώρησης των συγκαιρινών μας κοινωνικών δομών απ' αυτήν που επιτρέπει η αφηρημένη διαπίστωση περί του «ανολοκλήρωτου» και «ασυμφιλίωτου» χαρακτήρα της νεωτερικότητας, στην οποία μένει εν πολλοίς ο ίδιος (βλ. Wellmer 2001, 91-2). Μετά την παρέμβασή του, το δεύτερο ζήτημα που ο Χάμπερμας είχε αναδείξει στην κριτική του στον Γκάνταμερ —το ζήτημα του ορθού συνδυασμού ερμηνείας και εξήγησης, τελολογίας και μηχανισμού στην κοινωνική και πολιτική σκέψη— τίθεται με νέους όρους. Γιατί αν ξεκινήσουμε με δεδομένο το πρωτείο της ερμηνείας, θα πρέπει να αποκλείσουμε κάθε αντικεμμενιστική θεωρία των κοινωνικών δομών, άρα και κάθε 'λύση' της σχέσης μηχανισμού και τελολογίας που θα συνίσταται στον φορμαλιστικό διαχωρισμό δύο ξεχωριστών 'καθαρών' πεδίων και στην εκ των υστέρων 'εξωτερική' συνάρθρωσή τους. Μόνη εναλλακτική διέξοδος —για την αναδιατύπωση της οποίας θα χρειαστεί να προσφύγουμε ξανά στην παράδοση της διαλεκτικής κοινωνικής φιλοσοφίας⁴⁵— φαίνεται να είναι η *θεώρηση της κοινωνικής ολότητας* μέσα από την αλληλεπίδραση των δύο αυτών διαλεκτικών «στιγμών».

Κωνσταντίνος Καβουλάκος
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
e-mail: kavoulakos@phl.uoc.gr

45. Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται η θεωρητική προσπάθεια του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Βλ. Psychopedis 1995.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αποστολοπούλου, Γ. 1986. Κριτική της ιδεολογίας και ερμηνευτική. Στο: *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*. Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 84-99.
- Γκίβαλος, Μ. 1998. Τύποι των δικαιωμάτων και του πράττειν στον Χάμπερμας σε σχέση με παραδοσιακές θεμελιώσεις. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 12: 108-137.
- Καβουλάκος, Κ. 1996. *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*. Αθήνα: Πόλις.
- Καβουλάκος, Κ. 1997. Η διαμάχη Habermas-Gadamer και η 'θεωρητική στροφή' της κριτικής θεωρίας. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 92/93: 93-108.
- Καβουλάκος, Κ. 2000. Κράτος δικαίου και δημοκρατία στον J. Habermas. *Αξιολογικά* 13: 70-93.
- Καβουλάκος, Κ. 2001. Ο Άλμπρεχτ Βέλλμερ και η ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού. Στο: Wellmer 2001, 9-37.
- Καστοριάδης, Κ. 2000. Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς. Στο: του ίδιου, *Η άνοδος της ασημαντότητας*. Αθήνα: Ύψιλον, 261-288.
- Εηροπαΐδης, Γ. 2001. Κατανόηση και συναίνεση: Επιλεγόμενα στη διαμάχη Γκάνταμερ και Χάμπερμας. *Ίνδικτος* 15: 213-259.
- Εηροπαΐδης, Γ. 2003. Το πρωτείο της συναίνεσης: Ο Χάμπερμας και η ερμηνευτική της συνεννόησης. Στο: Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος, 151-172.
- Πλαγγέσης, Γ. 1986. Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Dilthey, Gadamer και Jürgen Habermas. Στο: *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*. Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 100-109.
- Ρωμανός, Β. 2004. Η συγκρότηση και η θεμελίωση του 'πολιτικού' στη Hannah Arendt. *Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης* 23: 26-52.
- Ψυχοπαΐδης, Κ. 1999. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.
- Agnoli, J. 1990. Die Transformation der Demokratie (1967). Στο: του ίδιου, *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*. Φράμμποργκ: Ça ira, 21-106.
- Apel, K. O. κ.ά. 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Behre, J. 2004. *Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen*. Αμβούργο: VSA-Verlag.
- Bohman, J. 1994. Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas's *Faktizität und Geltung*. *Law and Society Review* 4: 897-930.
- Gadamer, H. G. 1990 [1960]. *Wahrheit und Methode*. Τύμπιγγκεν: Mohr.
- Habermas, J. 1976. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 τόμοι. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.

- Habermas, J. 1981β. *Kleine politische Schriften I-IV*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1982α. Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften. Στο: του ίδιου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 89-330.
- Habermas, J. 1982β. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Στο: του ίδιου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 331-366.
- Habermas, J. 1984α. Wahrheitstheorien. Στο: του ίδιου, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 127-183.
- Habermas, J. 1984β. Was heisst Universalpragmatik? Στο: του ίδιου, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 353-440.
- Habermas, J. 1985. Ein Interview mit dem *New Left Review*. Στο: του ίδιου, *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 213-257.
- Habermas, J. 1986. Entgegnung. Στο: A. Honneth και H. Joas (επιμ.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Juergen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 327-405.
- Habermas, J. 1988. Zur Kritik der Bedeutungstheorie. Στο: του ίδιου, *Nachmetaphysisches Denken*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 105-135.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1996α. *Η ηθική της επικοινωνίας*, εισ.-μτφ. Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Habermas, J. 1996β. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. Στο: του ίδιου, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 293-305.
- Habermas, J. 1996γ. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. Στο: του ίδιου, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 192-236.
- Horkheimer, M. 1994. Ιστορία και ψυχολογία (1932). Στο: Γ. Κουζέλης και Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, 191-213.
- How, A. 1995. *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*. Aldershot: Avebury.
- Kelly, M. 1988. The Gadamer-Habermas Debate revisited: The Question of Ethics. *Philosophy and Social Criticism* 14: 369-389.
- Larmore, Ch. 1993. Die Wurzeln radikaler Demokratie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2: 321-327.
- Lee, O. 1998. Culture and Democratic Theory: Toward a Theory of Symbolic Democracy. *Constellations* 4: 433-455.
- McCarthy, Th. 1982. Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics. Στο: J. B. Thompson και D. Held (επιμ.), *Habermas: Critical Debates*. Λονδίνο: MacMillan Press, 57-78.

- McCarthy, Th. 1989. *Kritik der Verständigungsverhältnisse* (1979). Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- McCarthy, Th. 1995. Practical Discourse and the Relation between Morality and Politics. *Revue Internationale de Philosophie* 4: 461-481.
- Mendelson, J. 1979. The Habermas-Gadamer Debate. *New German Critique* 18: 44-73.
- Olson, K. 1998. Democratic Inequalities: The Problem of Equal Citizenship in Habermas's Democratic Theory. *Constellations* 2: 215-233.
- Psychopedis, K. 1995. Emancipating Explanation. Στο: W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway και Κ. Psychopedis (επιμ.), *Open Marxism*, 3. *Emancipating Marx*. Λονδίνο: Pluto Press, 17-39.
- Psychopedis, K. 2000. New Social Thought: Questions of Theory and Critique. Στο: W. Bonefeld και Κ. Psychopedis (επιμ.), *The Politics of Change*. Νέα Υόρκη: Palgrave, 71-104.
- Rorty, R. 2002. *Τυχαιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη*, μτφ. Κ. Κουρεμένος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ricoeur, P. 1973. Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue. *Philosophy Today* 17: 153-165.
- Wellmer, A. 1993. Wahrheit, Kontingenz, Moderne. Στο: του ιδίου, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 157-177.
- Wellmer, A. 2001. *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο: Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, εισ.-μτφ. Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Wellmer, A. 2002. Ο νεωτερικός δημοκρατικός πολιτισμός και το μέλλον του: Ο Albrecht Wellmer συζητά με τον Κωνσταντίνο Καβουλάκο. *Σύγχρονα Θέματα* 81: 35-42.
- Wellmer, A. 2003. Ριζοσπαστική κριτική της νεωτερικότητας ή θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας; Δύο πρόσωπα της κριτικής θεωρίας. Στο: Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος, 221-243.
- Zimmermann, R. 1985. *Utopie-Rationalität-Politik*. Φράμμποργκ: Alber.

Kritische Theorie und Hermeneutik: Grenzen der hermeneutischen Kritik am Formalismus der kommunikativen kritischen Theorie

KONSTANTINOS KAVOULAKOS

Ausgangspunkt des Artikels ist die Frage, wie sich die Beziehung zwischen kritischer Theorie und Hermeneutik nach der berühmten Habermas-Gadamer Kontroverse entwickelt hat. In diesem Streit hat Habermas den Universalitätsanspruch der Hermeneutik in Frage gestellt. Auf der einen Seite argumentierte er, daß die Hermeneutik ein Begründungsdefizit aufweise (kultureller Relativismus) und auf der anderen Seite, daß sie aus begrifflichen Gründen nicht in Stande ist, die systematischen Verzerrungen des sprachlichen Sinnes, die die "materialen Faktoren" des sozialen Lebens verursachen können, zu thematisieren. Diese zwei kritischen Argumente entsprechen den zwei Hauptangelpunkten der späteren Entwicklung der kommunikativen kritischen Theorie: a) der quasi transzendentalen Begründung ihrer Kriterien durch eine Konsensustheorie der Wahrheit und b) dem Versuch einer Kombination von Verstehen und Erklären in der Gesellschaftstheorie.

Was den ersten Punkt des Begründungsdefizites angeht, hat Albrecht Wellmer wichtige Verbesserungen der habermasschen Diskurstheorie vorgeschlagen, für die er sich auf Argumente der gadamerschen Hermeneutik berufen hat. Er zeigte, daß die konsequente Ausführung der habermasschen kommunikativen Wende die Anerkennung zentraler hermeneutischer Thesen voraussetzt, z.B. die These vom "hermeneutischen Zirkel", vom unausweichlich "ethnozentrischen" Charakter unserer Begründungen, von deren antidogmatischen und zugleich antirelativistischen Natur u.s.w. Durch seine hermeneutische Reformulierung der kommunikativen Theorie gelangt Wellmer schließlich zu einer "negativen Rechtfertigung" der liberal-demokratischen Kultur.

Um die Anwendung dieser philosophischen Perspektive im Feld der politischen Philosophie konkreter zu untersuchen, wird weiterhin die habermassche Begründung der Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates kurz rekonstruiert, an die sich auch die entsprechende wellmersche Theorie anlehnt. Die habermassche politische Philosophie gründet auf der Idee eines internen Zusammenhanges zwischen den Menschenrechten und

den Staatsbürgerrechten an politischer Partizipation. In ihrer Wechselwirkung repräsentieren sie die notwendigen Bedingungen eines idealen dialogischen Rechtgebungsprozesses. Dieser Begründungsstrategie setzt Wellmer eine hermeneutische Lesart der Beziehung zwischen individueller und kollektiver Freiheit entgegen. Er zeigt, daß man unmöglich die Bedingungen der Demokratie direkt aus der Diskurstheorie der Rationalität ableiten kann. Gegen den habermasschen Formalismus hebt er die hermeneutische Idee hervor, daß die liberal-demokratischen Prinzipien eher den Inhalt einer geschichtlich ausgeformten, konkreten "liberal-demokratischen Sittlichkeit" bilden.

Im letzten Teil des Essays werden die Grenzen dieser hermeneutisch-historistischen Überwindung des habermasschen Formalismus untersucht. Der letzte hat nicht nur mit dem Verharren auf einer unhistorischen Begründung des Ideals zu tun, sondern auch mit der Abstraktion von den inhaltlichen Bedingungen des gesellschaftlichen und politischen Lebens, z.B. von dem Problem der Herbeiführung von sozialer Gerechtigkeit. In dieser Hinsicht bleibt Wellmer der generellen Richtung von Habermas treu. Das wird anhand der Beispiele a) der wellmerschen Integrierung von Elementen der schmittschen Theorie der Entscheidung in die Theorie der Demokratie und b) seiner Aneignung rätendemokratischer Ideen von Hannah Arendt gezeigt. In beiden Fällen zeigt sich Wellmers Verzicht auf eine theoretische Reflexion über die Verflechtung der Politik mit der Ökonomie und der bürokratischen Macht, eine Beziehung die er ausschließlich auf der Basis des habermasschen Dualismus zwischen System und Lebenswelt untersucht. Die zweite Frage des Habermas-Gadamer Streites, die Frage über die richtige Kombination von Erklären und Verstehen bleibt somit offen und fordert eine Überwindung des formalistischen Dualismus durch eine neue holistische-dialektische Theorie.

La sociologie de Bourdieu: Une théorie comme praxis et non comme logos

NIKOS PANAYOTOPOULOS

A défaut de pouvoir livrer ici une analyse systématique de la sociologie de Pierre Bourdieu, qui permettrait de démontrer sa conception de la théorie comme praxis et non comme logos, on voudrait contribuer à confirmer, *en pratique*, le fait que sa théorie opère comme une mise en oeuvre contrôlée de principes épistémologiques de construction de l'objet, et se nourrit de la confrontation avec des objets empiriques toujours nouveaux. Afin de montrer que les concepts qui composent le noyau dur de la sociologie de Pierre Bourdieu (habitus, capital, champ, espace social, violence symbolique, etc.) sont autant de programmes générateurs de questionnements organisés du réel (Bourdieu 1992a), agençant la recherche, on essaiera de montrer, *en actes*, la contribution de ce mode de pensée à la production de nouvelles propositions en dehors du contexte empirique particulier de sa production initiale.

Dans cette perspective, on utilisera, sur la base d'un exemple particulier, la sociologie de Pierre Bourdieu comme un instrument de travail afin de pouvoir créer une véritable économie des phénomènes de domination internationale symbolique. Alors que les analyses de l'impérialisme culturel ont eu comme but de dépasser les discussions sur les dimensions les plus visibles de la soumission d'une "nation" à une autre –en mettant l'accent sur l'imposition culturelle et linguistique- celles-ci ont fini par faire coexister dans ce domaine un économisme réducteur au côté d'un idéalisme. En opposition à ce "couple épistémologique", on essaiera, en s'appuyant sur une série de données et d'indices rassemblés lors de différentes recherches réalisées sur la Grèce (certaines déjà achevées, d'autres en cours), de formuler quelques propositions qui, allant au-delà d'une analyse particularisante, pourraient contribuer à la compréhension des conditions de possibilité de l'instauration d'un impérialisme culturel et des effets des mécanismes de la domination internationale symbolique. Ainsi, en parlant de nos recherches, on ne cessera de se référer à la sociologie de Pierre Bourdieu qui se trouve au centre de leur démarche et des leurs résultats.

I. Oppositions scolaires et oppositions sociales

Ce travail se base sur une vérification des thèses de la sociologie de l'éducation de Pierre Bourdieu, selon lesquelles le système scolaire présente, sous forme méconnaissable et transformée, un ensemble d'oppositions sociales, qui se traduisent sous forme de divisions et de ségrégations sociales et spatiales, renforcées symboliquement par les principes de classification qu'il impose (Bourdieu 1980, 1988; Bourdieu et Passeron 1971). On a essayé, après avoir appliqué la théorie de la violence symbolique à un certain nombre d'alchimies sociales opérées dans différents domaines sociaux mal étudiés dans notre champ scientifique national (Panayotopoulos 1997, 2000a), de dégager les oppositions fondamentales du système d'enseignement supérieur en Grèce.

Alors qu'a prévalu en Grèce une représentation comparativement plus égalitaire, peu hiérarchisée et moins sélective (sans écoles d'élites) du "caractère national" de l'enseignement supérieur, on a montré que les facultés donnent lieu en réalité à une série de divisions emboîtées. La hiérarchie qui caractérise le champ des établissements d'enseignement supérieur grec se traduit par l'opposition fondamentale entre les établissements "supérieurs" des établissements "inférieurs". Les premiers sont dominés par la fraction de la classe dominante et les seconds le sont par les classes moyennes et populaires. Une seconde opposition sépare les études nationales des études à l'étranger (Panayotopoulos 2000b). La structure des établissements universitaires, telle qu'on l'a étudiée dans les années '80, est, *grosso modo*, comparable à celle décrite par Kant: les facultés des sciences et des lettres recrutent des étudiants avec le plus grand capital scolaire, tandis que les écoles polytechniques, les facultés de droit et de médecine recrutent des élèves d'une origine sociale plus élevée, mais dotés d'un moindre capital scolaire (sauf en médecine). Les nouvelles facultés —science économique et sciences sociales— ont une place plutôt intermédiaire: elles recrutent plus d'étudiants issus des classes moyennes mais leur capital scolaire est plus faible que celui des étudiants de sciences et de lettres. Cette opposition cardinale, qui oppose les écoles "supérieures" aux écoles "inférieures" à l'intérieur des universités, cache une opposition plus fondamentale encore, celle qui s'établit entre les étudiants qui font leurs études en Grèce et ceux qui les effectuent à l'étranger, en partie ou en totalité.

En effet, on a montré qu'en Grèce, les formations à l'étranger font en quelque sorte office de grandes écoles. Sortes de "méta-études" se surimposant aux études nationales, elles permettent des investissements éducatifs internationaux à forte rentabilité sociale et symbolique. Les institutions étrangères apportent une préparation aux carrières les plus nobles de l'industrie, du commerce, aux postes de direction dans la fonction publique, dans l'éducation et la recherche, et facilitent les passages ultérieurs entre ces différents secteurs, alors que les établissements nationaux se limitent le plus souvent à des formations inférieures: postes d'exécution, de techniciens, de cadres moyens, d'enseignants du secondaire, ce qui rend moins aisées les reconversions ou les transitions d'un secteur à l'autre. D'une manière générale, on pourrait dire que, sans

que la Grèce soit une colonie, son système scolaire n'a jamais exercé de monopole sur la formation des dirigeants: le passage par les institutions éducatives étrangères faisait et continue à faire partie des conditions même de la reproduction des classes supérieures (Panayotopoulos 2003).

Ayant dégagé ces oppositions de base, on a pu ouvrir une nouvelle perspective dans le domaine aussi bien de l'histoire sociale du système éducatif grec que de la sociologie des transformations de l'espace social grec, en rapprochant l'histoire de l'éducation, de l'Etat et des idées, sur la base d'une histoire sociale des usages sociaux des études à l'étranger. Une telle histoire a, entre autre, pour but d'étudier les changements survenus dans le domaine des études à l'étranger : celles-ci doivent être appréhendées dans la relation entre la structure du champ scolaire national et les changements externes qui ont déterminé des transformations décisives dans le rapport des familles à l'école et, par-là, des familles bourgeoises à l'école¹.

Les formations à l'étranger et les échanges éducatifs entre pays dominants et pays dominés ont fait l'objet de nombreuses critiques, sur la base des analyses de l'impérialisme culturel. D'une part, les "théories de la dépendance" développent des critiques à la fois contre le modèle techno-économique qui évalue l'éducation en termes d'efficacité, et contre le modèle qui s'appuie sur la programmation du potentiel humain pour définir les besoins en matière d'échanges éducatifs ou d'aide technique. Les théories de la dépendance, sous le prisme du modèle "centre - périphérie", ont cherché à décrire les manières d'imposer des catégories de pensée et d'action économique et culturelle légitimes (du point de vue du "centre") mais également d'analyser, à travers un économisme mécaniste, les phénomènes culturels comme autant de contributions à la reproduction croissante du capitalisme, en tant que système économique, et des relations de classe qui le régissent. Ces théories ont ainsi fini par favoriser —pendant la période de la dictature— un anti-impérialisme idéologique associé à une sorte de populisme et de nationalisme, qui permettait l'attribution de tous les maux au centre impérialiste et ses mécanismes. D'autre part, malgré quelques très rares analyses mettant l'accent sur la

1. Cet axe de recherche s'inscrit dans deux recherches que nous menons actuellement, qui ont pour objet les dernières transformations de l'espace social grec ainsi que la genèse et la structure de l'Etat grec. En mettant en pratique la théorie de Pierre Bourdieu sur l'espace social et la genèse de l'Etat moderne (Bourdieu 1997b), on cherche à montrer que la première période de constitution de l'Etat grec s'est transformée en mode de reproduction bureaucratique à composante scolaire, qui s'est imposée au fur et à mesure que le champ du pouvoir s'est différencié. Mais ce passage s'est opéré sous la forme spécifique d'un mode de reproduction bureaucratique de type "familialiste", ayant comme effet de maintenir l'Etat grec dans un régime à la fois "public" et "privé", sans permettre, pour le dire sténographiquement, "la dissociation complète du fonctionnaire et de sa fonction". De plus, les différentes luttes actuelles, à l'intérieur des champs qui constituent le champ du pouvoir et à l'intérieur du champ du pouvoir lui-même, présentes sous la forme des "crises", pourraient se décrire comme des luttes entre deux modes de reproduction pour la définition du mode de reproduction légitime : d'un mode de reproduction bureaucratique à composante scolaire fondé sur la "compétence" et un autre, lui aussi bureaucratique à composante scolaire, mais fondé sur la "propriété de l'Etat". Les premiers résultats de ces recherches que nous menons actuellement seront présentés dans un prochain travail.

nécessité d'étudier "les facteurs indigènes" pour critiquer cet aspect de "théorie en tournée", pour utiliser une expression de Edward W. Said (Said 1983, 226-47; 1996), les théories de la dépendance ne prennent pas assez en compte les variations importantes des "diverses formes de pénétration" en fonction de la "dynamique des élites".

On se situe, le plus souvent, du côté des "centres" dominants pour saisir les conditions et les effets de leur domination culturelle, étudier leurs stratégies d'import-export symbolique et les mécanismes de reproduction de leur domination. Mais qu'en est-il des variations du rapport de domination dont le principe se situe du côté de l'espace dominé? S'il est vrai que la circulation des idées et des hommes entre les centres culturels dominants et les espaces dominés ne fonctionnent dans la mesure où les agents des espaces dominés y trouvent leur intérêt, il est bon de se rappeler, avec Pierre Bourdieu (Bourdieu 1998), que les dominés contribuent toujours à leur propre domination: c'est donc la structure de l'espace social propre au champ culturel international qu'il importe d'explorer.

En effet, étant donné que le passage par les établissements étrangers tend à commander de plus en plus étroitement l'accès aux postes prestigieux du champ du pouvoir, on est amené à repenser le champ universitaire grec dans une double relation, avec le champ du pouvoir international, d'une part, et avec le champ universitaire international d'autre part. Les relations d'homologie structurale entre ces champs induisent des relations de dépendance causale d'une forme particulière.

II. Du champ national au champ international

Dans cette perspective, on a étudié plus spécifiquement les études à l'étranger, et en premier lieu la distribution des choix des étudiants. Leur orientation vers tel ou tel pays, telle ou telle discipline ou spécialité dans un pays, semble étroitement liée à la distribution de la structure du capital hérité, c'est-à-dire au poids relatif du capital économique et du capital culturel dans leur patrimoine. En supposant que le champ du pouvoir international s'organise autour de l'opposition entre les pays dominants économiquement mais dominés culturellement, et les pays dominants culturellement mais dominés économiquement, nous pouvons avancer que le choix du pays s'effectue à partir d'homologies structurales: l'homologie entre l'opposition fondamentale du champ du pouvoir international — celle qui s'établit entre les "pays intellectuels" et les "pays du pouvoir" — et l'opposition qui, dans le champ national du pouvoir, sépare le pôle intellectuel et le pôle du pouvoir économique ou politique. A cette homologie de position correspondent des homologies dans les styles de vie et les projets intellectuels, dont le principe est le poids relatif de l'économique et du culturel dans le patrimoine hérité. C'est ce rapport fondamental qui, intériorisé, se trouve converti en structure génératrice des performances pratiques comme le choix des pays, des établissements ou, dans un ordre plus général, la priorité accordée à la lecture ou aux sports, au *Monde* ou au *Financial Times* etc.

En second lieu, on a également étudié les opérations pratiques de sélection objective et subjective au terme desquelles les jeunes, issus des différents secteurs du champ national du pouvoir, se tournent vers les différentes institutions étrangères, de telle manière que l'on trouve en chacune d'elles un certain nombre d'individus issus du même secteur du champ national du pouvoir. Les pays d'étude sont distribués selon deux principes indépendants de hiérarchisation: la hiérarchie sociale des pays et de leurs établissements scolaires, telle qu'on pouvait l'établir en s'appuyant sur des indices objectifs, comme la valeur accordée au titre d'ancien élève sur les différents marchés et en particulier dans les entreprises, est à peu près inverse à la hiérarchie proprement scolaire définie à partir des indices scolaires, tels que les différentes caractéristiques de l'avant-garde culturelle. Ces hiérarchies structurent un champ spécifique qu'on peut appeler champ culturel international, dans lequel les pays, avec leurs agents et leurs institutions, sont engagés dans la lutte pour le monopole de la légitimité culturelle et au sein duquel les champs nationaux se trouvent pris, avec une autonomie plus ou moins grande (Panayotopoulos 1998).

Parler du champ culturel international ou du secteur du champ du pouvoir international, c'est essayer d'échapper à l'alternative des discours sur l'unification culturelle mondiale harmonieuse ou de la division conflictuelle entre pays, mais aussi au discours du sens commun sur les différentes "sensibilités des pays". A travers l'analyse de la structure des chances différentielles de profit qui sont objectivement offertes aux investissements par le marché culturel international, on a pu mettre au jour le système de préférences (ou d'intérêts) et des propensions à investir dans cet instrument de reproduction qu'est le marché culturel international. C'est seulement ainsi que l'on peut saisir les différentes transformations de l'usage de cet instrument de reproduction, en échappant aux approches anhistoriques: on se donne à chaque fois la possibilité de mettre en relation l'état du patrimoine des agents, considéré dans son volume et sa structure, l'état de cet instrument de reproduction et son poids relatif dans le système national des instruments de reproduction, et donc, les transformations du système des stratégies de reproduction (Bourdieu 1980, 1994).

Ainsi, on a pu montrer, comme l'a fait Pierre Bourdieu dans un autre contexte, que l'action structurante qui s'exerce sur les étudiants des établissements étrangers, notamment à travers la structure du rapport entre la valeur scolaire et la valeur économique ou symbolique du titre discerné par leur école, tend à redoubler et à renforcer (au moins chez ceux d'entre eux qui ont suivi la trajectoire modale) les dispositions qu'ils doivent au principe structurant de leur expérience originnaire du monde (c'est-à-dire la structure du rapport qui s'établit entre l'économique et le culturel dans le capital détenu par la famille) et qui contribuent sans doute grandement à les orienter vers les points de l'espace scolaire (international) où ils se trouvent situés (Bourdieu et de Saint Martin 1987).

De façon générale, l'attraction pour les institutions des pays étrangers, plus ou moins proches du pôle intellectuel ou du pôle économique, s'exerce d'autant plus puissamment que l'on se rapproche davantage de l'un ou de l'autre pôle du pouvoir

national. Si les étudiants se distribuent dans les pays et les établissements scolaires selon leurs sensibilités différentielles aux pouvoirs temporels et aux prestiges intellectuels, il n'en reste pas moins que leur choix ne peut se porter que sur des institutions très différentes, en fonction des moments historiques et des transformations du champ culturel et du champ du pouvoir international. Ces processus multiples ne peuvent être ressaisis que par l'histoire structurale de la relation entre les deux champs appréhendés en tant que tels. Etant donné que le choix d'un pays présuppose des catégories de perception et d'appréciation acquises à travers l'expérience d'un champ national, il faut étudier parallèlement l'histoire des institutions pédagogiques nationales, le champ national de production culturelle et l'évolution de leurs relations avec le champ du pouvoir national et international.

De cette manière on a pu aussi construire l'étude comparative entre le système d'éducation grec et les autres systèmes, grâce à l'exemple de l'internationalisation des systèmes éducatifs. Si, par exemple, c'est par le recours à une statistique des études à l'étranger dans les divers groupes sociaux que l'on veut apercevoir l'existence de mécanismes assurant l'égalisation des chances "devant les profits que crée le processus de l'internationalisation de l'enseignement" dans un Etat, *quel que soit tant son principe de structuration que sa place dans le système international du pouvoir*, ce serait commettre un paralogisme que de mesurer les degrés respectifs d'internationalisation du système éducatif d'un pays dominé et d'un pays dominant, culturellement et économiquement, dans l'espace international du pouvoir, à l'inégalité des chances de participation qu'elles permettent. Les inégalités devant l'international, le prestige et le pouvoir qui en découlent, n'ont ni la même portée ni les mêmes fonctions dans les différents types de pays. Le problème de l'internationalisation des systèmes éducatifs doit se rapporter à des principes multiples de variabilité qui ne sauraient être traités *in abstracto*. Les traits des systèmes éducatifs qui se prêtent le mieux à la comparaison quantitative et les propositions générales qui en découlent n'ont de réalité qu'à condition d'être assortis de corrections et de réinterprétations les resituant dans leur contexte. En effet, il n'est pas suffisant de faire le procès de l'abstraction technocratique ou culturaliste en leur forme systématique pour être quitte des illusions théoriques sur lesquelles elles reposent. La simple lecture de données empruntées à des situations nationales différentes risque toujours de réveiller le schème évolutionniste ou de retrouver les illusions de l'incomparabilité comme catégorie implicite de la compréhension (Bourdieu et Passeron 1967). Or, si dans les "petits" pays de l'Europe, on observe que les exigences internationales semblent correspondre aux définitions nationales de l'excellence sociale, comme c'est le cas en Grèce, il n'en va pas de même pour les grands pays, où les filières nationales restent les meilleurs moyens d'accéder aux positions dominantes de leur espace dominant. Ainsi, il faut tenir compte de la capacité des Etats et des structures nationales à produire leur propre définition de l'excellence sociale, capacité qui dépend en partie de la puissance économique et politique du pays. C'est par rapport à des enjeux nationaux, c'est-à-dire à un éventail de choix possible défini au sein des structures nationales, que l'on peut comprendre la signification des investissements ou des

désinvestissements internationaux. Ainsi, à partir de la confrontation des systèmes éducatifs, on peut analyser les processus éducatifs et culturels internationaux. Pour approfondir l'analyse des déterminations nationales, il faudrait étudier la place des ressources internationales dans chacune des traditions et des structures nationales, les rapports de force entre les groupes sociaux qui promeuvent et qui contestent les valeurs internationales, et enfin les différentes définitions nationales de l'international qui résultent de ces processus. Seule une approche comparative méthodique et la confrontation de recherches faites chacune sur une base nationale peut ainsi permettre une approche "internationale" des processus éducatifs internationaux.

Par ailleurs, on a pu montrer que la hiérarchie interne au milieu universitaire qui oppose les établissements "supérieurs" des établissements "inférieurs" d'une part —les premiers dominés par la fraction de la classe dominante et les seconds dominés par les classes moyennes et populaires— et, d'autre part, par celle qui sépare les études nationales et les études à l'étranger, trouve également son principe dans l'opposition parmi les universitaires, c'est-à-dire entre ceux qui ont fait des études nationales et ceux qui ont fait des études à l'étranger et cela selon les mêmes principes. En effet, on a établi qu'il existe une correspondance assez étonnante entre la hiérarchie des institutions qui structure le champ des établissements d'enseignement supérieur et la hiérarchie des enseignants qui composent ces institutions et que le poids de la variable "formation à l'étranger" varie en fonction des hiérarchies observées. On a donc encore une fois des hiérarchies scolaires qui recouvrent des hiérarchies sociales cachées (Bourdieu 1991).

Mais on ne pourrait se convaincre de ces homologies structurales et saisir la spécificité que représente la formation à l'étranger si on n'examinait pas le système universitaire grec du point de vue de l'homologie entre le champ des institutions de l'enseignement supérieur et le champ du pouvoir. Ainsi, enfin, on a pu constater effectivement une tendance vers une homologie entre ces deux champs .

En résumant, on pourrait dire que le principal effet du champ des institutions de l'enseignement supérieur et du sous-champ des institutions à l'étranger trouve son principe dans une double homologie structurale: entre l'opposition fondamentale du champ des établissements d'enseignement supérieur, celle qui sépare les établissements nationaux et les établissements étrangers et institue une frontière sociale entre les grands "cadres" et les petits cadres d'une part; l'opposition fondamentale du champ des institutions à l'étranger, celle qui s'établit entre les écoles "intellectuelles" des pays "intellectuels" et les écoles du pouvoir, "des pays du pouvoir" d'autre part, et enfin l'opposition qui, dans le champ du pouvoir national, sépare le pôle intellectuel ou artistique et le pôle du pouvoir, économique ou politique.

III. Pour une économie des phénomènes de domination internationale symbolique

Pour rendre compte des régularités observées dans le champ universitaire grec du fait de la position non assurée du système scolaire national parmi les instances de reproduction des classes dominantes, il convenait d'expliquer les homologues entre deux espaces sociaux, celui du champ du pouvoir national et celui du champ du pouvoir international, à travers le champ culturel international qui reproduit, dans la logique proprement culturelle, la structure du pouvoir auquel il introduit. On est ainsi conduit à élaborer un modèle permettant de décrire des mécanismes de domination symbolique, paradoxalement comme historiques et transhistoriques, et de comprendre les phénomènes culturels tels qu'ils se présentent dans les espaces dominés des pays dits "périphériques".

L'opposition entre la "modernisation" et la "tradition" qui divise, depuis la constitution de l'Etat grec —et les "pays périphériques" plus généralement— et se reproduit continuellement dans les différents champs qui composent le champ du pouvoir grec, n'est que l'effet des différents modes de reproduction des groupes qui constituent ces différents champs d'un champ du pouvoir dominé dans le champ du pouvoir international. Pour saisir les variations et les invariants de cette opposition, il faut dégager les invariants et les transformations du rapport des différentes fractions des classes dominantes à la "culture internationale". Pour mieux comprendre certains des traits fondamentaux de cette opposition, on doit revenir sur le caractère ancien de cette culture et rechercher, plus précisément, dans les différentes circonstances socio-historiques et dans l'organisation des rapports sociaux entre groupes antagonistes, à quel degré la dimension internationale entre dans la définition des classes dominantes. Pour approfondir l'analyse des déterminations nationales de cette opposition, sans cesse renouvelée sous plusieurs formes, il faut étudier la place des ressources internationales dans chacune des traditions et des structures sociales qui promeuvent et qui contestent les valeurs internationales, et, enfin, les différentes définitions nationales de l'international qui résultent de ces processus.

L'analyse de ces différents modes de reproduction des classes dominantes peut se caractériser, en grande partie, par les différentes utilisations nationales de l'international —dont les études à l'étranger ne peuvent être qu'une voie d'étude privilégiée— pourrait nous permettre de rendre compte, dans le temps et dans la forme, de la genèse de l'opposition et des différentes formes qui la reproduisent dans les différents champs spécifiques, comme les oppositions: international – national, avenir – passé, ouverture – fermeture, modernisme – archaïsme, flexibilité – rigidité, tolérance – égoïsme, paix – guerre, mimésis – populisme, etc., ou dans l'espace social global, comme l'opposition Est – Ouest. En fait, on doit placer les champs nationaux dans le champ du pouvoir et le champ culturel international qui médiatisent les enjeux politiques, culturels, idéologiques nationaux. Ainsi, l'homologie entre les oppositions

du champ du pouvoir et du champ culturel international, et les oppositions qui s'observent dans les différents champs nationaux (dans le champ du pouvoir, dans le champ économique, universitaire, ou de la production culturelle) est au principe de tout un ensemble d'effets que l'on s'interdit de comprendre lorsque, attentifs aux seules propriétés de condition, on ignore les propriétés des positions qui adviennent aux populations et à leurs caractéristiques du fait de leur insertion dans cet espace international de relations.

Sans avoir ici l'espace pour développer plus en détail ce modèle, on se limite à relever que ces propositions trouvent déjà le terrain de leur application spécifique. Par exemple, dans le domaine de la critique littéraire, Pascal Casanova, s'inspirant, elle aussi, par la théorie des champs de Pierre Bourdieu, a proposé une étude de la genèse et de la structure de l'espace littéraire international qui donne aussi bien les fondements d'une véritable histoire littéraire que les principes d'une nouvelle méthode d'interprétation des textes littéraires (Casanova 1999). En effet, transposant la théorie de Pierre Bourdieu de la genèse et de la structure du champ littéraire, de la structure du champ du pouvoir, et celle de la domination symbolique au niveau des nations, elle a décrit les lois régissant les rapports entre les nations et les effets de domination en matière de culture. Et, par-là, opérant une double historicisation, elle a permis la genèse d'une nouvelle méthode d'analyse de la production littéraire: chaque producteur littéraire est défini d'abord par son origine nationale (et linguistique) et par la position de cette nationalité dans la structure hiérarchique de l'univers littéraire mondial et deuxièmement par sa position dans l'espace national. On a essayé, pour notre part, de faire apparaître, à travers une recherche sur le champ sociologique grec, ayant comme but de montrer la faible autonomie actuelle du champ sociologique en Grèce, aussi bien que les intérêts liés à la lutte pour la reconnaissance scientifique dans l'espace national aient pu porter certains sociologues à se faire complices des stratégies d'universalisation que certaines nations emploient pour justifier leur domination symbolique légitime, que les mécanismes de diffusion dans notre univers scientifique les différents couples d'oppositions fictifs (entre le micro et le macro, entre les méthodes qualitatives et les méthodes quantitatives, entre la vision subjectiviste et la vision objectiviste, etc.) (Panayotopoulos et Vidali 2005).

Plus généralement, à la lumière de ces constructions, on peut contribuer, effectivement, à l'analyse scientifique du phénomène général du champ mondial en voie de constitution dans les différents domaines de la pratique (champ scolaire, juridique, économique, etc.)² au sein duquel les champs nationaux se trouvent pris, avec une autonomie relative plus ou moins grande (Bourdieu 1996). On peut, aussi, comprendre comment, finalement, les luttes internationales pour la domination en matière culturelle et pour l'importation du principe de domination dominant "trouvent les plus

2. Voir toute une série d'études dans cette perspective, par, Boubacar 1991; Dezalay et Garth 1996; Wagner 1992, 1994.

sûrs fondements dans les luttes au sein de chaque champ national, luttes à l'intérieur desquelles la définition nationale (dominante) et la définition étrangère sont elles-mêmes mises en jeu, en tant qu'armes ou en tant qu'enjeux" (Bourdieu 1990).

A la lumière des ces propositions et de ces premiers résultats, on a essayé de rendre compte d'un certain nombre de facteurs qui conditionnent, en grande partie, les transformations et les recompositions récentes du système politico-étatique grec dans le sens qu'impose l'agenda économique néo-libéral (Panayotopoulos 2001). En effet, on a constaté ces dernières années une tendance qui devient de plus en plus forte, celle des liens étroits entre les agents politiques et les formations à l'étranger aux pays anglo-saxons, et le secteur privé, tendance qui va de pair avec une autre, celle de la position de plus en plus dominante des agents qui doivent leur position à un capital économique, notamment pour les nouvelles générations, par rapport à ceux qui doivent leur position à l'ancienneté de leur intégration au parti. En effet, si l'on observe les cadres gouvernementaux, les sommités des partis, les conseillers politiques à des positions institutionnalisées, les sommités des entreprises et des organismes du secteur public et des banques majeures d'Etat, ainsi que les sommités des délégations grecques aux organismes internationaux divers (OCDE, FMI, ONU, OTAN, CE), il semble que par leur trajectoire scolaire, professionnel et géographique, les cadres politiques des principaux partis (de gauche et de droite également), et surtout celui qui occupe les positions dominantes dans les secteurs de la main droite de l'Etat, représentent un noyau de plus en plus fort pour lequel le monde nord-américain est le premier espace de référence. Ce nouveau noyau a modifié les équilibres internes au champ du pouvoir et a déréglé les carrières au sein du champ politique au profit des "technocrates" et des "eurocrates". Ces caractéristiques sont plus fortes quand on se réfère aux hauts fonctionnaires qui investissent dans des instances internationales et sont ceux qui, par le retour sur le marché national, conquièrent rapidement des positions dominantes, contribuant, par-là, à une transformation/recomposition de l'administration étatique et appliquant une politique d'inspiration néo-libérale justifiée par les "contraintes internationales".

En examinant par ailleurs l'évolution du champ économique, on a constaté que, si immédiatement après la guerre une formation universitaire avait encore un poids restreint, pour l'accession aux positions dominantes de ce secteur, aujourd'hui la situation semble s'être sensiblement modifiée: les titulaires d'un diplôme universitaire en sciences économiques, en gestion des entreprises ou encore des écoles polytechniques, en partie ou en totalité formés à l'étranger, aux Etats-Unis et au Royaume-Uni en principe, constituent des conditions nécessaires d'accès aux postes de direction, aussi bien dans le secteur industriel que dans le secteur bancaire (Panayotopoulos 1998). Originaires du pôle du pouvoir économique et politique du champ du pouvoir national, ces agents s'orientent vers "les écoles de pouvoir des pays de pouvoir", attestant que l'attraction pour les institutions des pays étrangers qu'ils soient du pôle intellectuel ou du pôle économique, s'exerce d'autant plus puissamment que l'on se rapproche davantage de l'un ou de l'autre pôle du champ national du

pouvoir. Originaires d'un pays dominé économiquement et culturellement, à cause du "faible degré de liberté à l'égard de la nécessité et des urgences immédiates qui s'y trouve assuré par l'état de techniques et des ressources économiques et culturelles disponibles" (Bourdieu 1997a, 28), où l'élite se définit par sa connaissance des cultures étrangères et par son acculturation aux normes occidentales, la référence au modèle américain devient pour les agents du champ politique et économique, dans une période de processus d'internationalisation et de transnationalisation, signe de distinction et de consécration des projets des élites modernisatrices.

L'anglais étant devenu la condition *sine qua non* de l'appartenance à l'élite économique et politique de la Grèce, les universités américaines renommées, étant investies d'un véritable charisme institutionnel, les membres des élites anciennes et des élites nouvelles en ascension, peuvent tirer bénéfice de leur passage dans une "grande" université anglo-saxonne sous forme d'un "surcroît de légitimité sociale" dans une phase de développement où plusieurs ressources de légitimité sont en voie de dévalorisation. Les diverses prestations qui accompagnent la vie universitaire dans les métropoles des pays anglo-saxons, peuvent jouer le même rôle. A travers la sociabilité qui se crée entre les élites internationalement dominantes, se créent des bases "d'échanges, d'alliances ou de solidarité intellectuelles, politiques ou professionnelles" pour les membres des élites grecques (Panayotopoulos 2000c). Dans ce processus, soumis à une forme spécifique de "diplomatie de l'esprit", la référence au néolibéralisme et au monétarisme s'impose plus facilement dans le discours et la pratique des agents politiques et économiques nationaux, contribuant à former les goûts, et plus largement le mode de vie, qui précèdent leurs décisions.

Sur la base de ces éléments, nous pouvons avancer que les homologues que nous avons établies et qu'on a décrit ci-dessus sont en partie au principe des conditions de la contribution de l'Etat grec dans la formation de la nouvelle internationale des dirigeants nationaux et de sa légitimité (Bourdieu 1992b, 2000). Et dans cette perspective on peut saisir les conditions sociales qui portent les agents de l'espace dominé à se faire complice des stratégies d'universalisation que certaines nations emploient pour justifier leur domination symbolique légitime: l'exemple de la Grèce fait apparaître que, finalement, les luttes internationales pour la domination symbolique et pour l'importation du principe de domination dominant "trouvent les fondements les plus sûrs dans les luttes au sein de chaque champ national".

Parler du champ culturel et du pouvoir international, au sein desquels les champs nationaux se trouvent pris, mais avec une autonomie relative plus ou moins grande, donne peut-être les moyens de comprendre mieux, entre autres, les phénomènes d'impérialisme culturel et de rendre mieux compte des effets des multinationales de la production symbolique, échappant aussi bien aux prises de positions réactionnelles des partisans d'une critique de la globalisation dans le sens du complot qu'aux représentations naïvement oecuméniques véhiculées par les discours d' "international mind", d' "universal set values" et de "the world of learning is one". On a pu mieux comprendre, par exemple, pourquoi les cosmopolites grecs de la bourgeoisie nationale

menacés sur le marché national par les effets de généralisation du mode de reproduction à composante scolaire, sont les premiers à trouver des voies de reconversion dans les carrières que leur ouvre le nouvel espace international des dirigeants; comment, par exemple, aussi certaines fractions en déclin des classes dominantes deviennent-elles porteuses d'idéologies régressives qui, sous prétexte de se libérer de l'impérialisme, régressent vers des nationalismes.

Le dessein de cette intervention était de donner une idée des effets que peut produire l'entreprise scientifique de Pierre Bourdieu si on la conçoit, comme lui-même la propose, à savoir comme un *modus operandi et pas comme un opus operatum*. Ce changement de perspective du travail scientifique que propose l'œuvre de Pierre Bourdieu lui permet de fonctionner comme une formidable "machine à accélérer le temps", pour utiliser une phrase de Pascale Casanova. En effet, par le renversement des hiérarchies scientifiques imposées qu'elle permet, l'œuvre de Pierre Bourdieu offre, surtout aux scientifiques issus des pays dominés dans l'espace culturel et du pouvoir international, la possibilité de rompre avec les routines de l'*establishment* académique national et, par-là, d'essayer de combler le retard accumulé des domaines scientifiques jusque-là exclus du présent scientifique. Réunissant des propriétés inconciliables dans toute l'histoire de la sociologie, dérangeant profondément les cerveaux comme toute révolution symbolique (Panayotopoulos 1999), l'œuvre de Pierre Bourdieu, tout en étant l'une des plus reconnues dans les sphères les plus hautes de l'univers scientifique, n'est pas seulement au principe de la création d'une nouvelle position au sein de l'espace scientifique, français et international, mais, aussi, au principe de l'invention des nouvelles solutions scientifiques (et, par-là, politiques) à la dépendance scientifique des "petits pays".

Ces recherches en acte qui ont été présentées ici n'auraient pu être réalisées si elles ne s'inscrivaient dans une manière de penser qui refuse toute normalisation de la réflexion et qui donne le moyen "de se penser soi-même, voire de se dépasser en pensée" — celle de Pierre Bourdieu.

Nikos Panayotopoulos

Faculté des Etudes Philosophiques et Sociales

Université de Crète

GR-741 00 Rethymon

e-mail: nikopan1@otenet.gr

ŒUVRES CITES

- Bourdieu, P. 1980. *La distinction*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. 1988. *La Noblesse d'Etat*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. 1990. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* 14/1-2.
- Bourdieu, P. 1991. Contre les divisions scolastiques. In: *L'université au défi de la culture*. Toulouse : ADDOCC Midi-Pyrénées, 31-57.
- Bourdieu, P. 1992a. *Réponses* (avec Loic Wacquant). Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. 1992b. Deux impérialismes de l'universel. In: Christine Faure et Tom Bishop (eds.), *L'Amérique des Français*. Paris: François Bourin, 149-156.
- Bourdieu, P. 1994. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la Recherches en Sciences Sociales* 105: 3-12.
- Bourdieu, P. 1996. Foreword. In: Dezalay et Garth (eds.) 1996, vii-viii.
- Bourdieu, P. 1997a. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. 1997b. De la maison du roi à la raison d'Etat. *Actes de la Recherches en Sciences Sociales* 118: 55-68.
- Bourdieu, P. 1998. *La domination masculine*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. 2000. Du champ national au champ international. In: Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil, 271-280.
- Bourdieu, P. et Monique de Saint Martin. 1987. Agrégation et ségrégation: Le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 69: 2-50.
- Bourdieu, P. et J.-C. Passeron. 1967. La comparabilité des systèmes d'enseignement. In: *Education, Développement et Démocratie*, études prés. par Robert Castel, Jean-Claude Passeron. Paris / La Haye: Mouton, 21-48.
- Casanova, P. 1999. *La république mondiale des lettres: Histoire structurale des révoltes et des révolutions littéraires*. Paris: Seuil.
- Dezalay, Y. et B. G. Garth (eds.). 1996. *Dealing in Virtue: international commercial arbitration and the construction of a transnational legal order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Niane, B. 1991. Des énarques aux managers: Notes sur les mécanismes de promotion au Sénégal. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 86/87: 44-57.
- Panayotopoulos, N. 1995. Notes préliminaires sur l'espace de formation des cadres en Grèce. In: Donald Broady, Monique de Saint Martin et Mikael Palme (eds.), *Les élites : formation, reconversion, internationalisation. Colloque de Stockholm, 24-26 septembre 1993*. Paris: CSEC, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales / Stockholm : FUKS, Lärarhögskolan, 76-85.
- Panayotopoulos, N. 1997. *Epreuve pénale et consécration sociale négative: Les établissements d'éducation surveillée en Grèce*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

- Panayotopoulos, N. 1998. Les 'grandes écoles' d'un petit pays. Les études à l'étranger : le cas de la Grèce. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 121-122: 77-91.
- Panayotopoulos, N. 1999. Pierre Bourdieu: The Thinker of the 'primitive thought' of the thinkers of the 'primitive thought'. *European Journal of Social Theory* 2: 327-333.
- Panayotopoulos, N. 2000a. Les 'Frontistiria': Espace scolaire et magie sociale. *Regards Sociologiques* 19: 9-27 (en collaboration avec A. Cappella).
- Panayotopoulos, N. 2000b. Oppositions scolaires et oppositions sociales. *Regards Sociologiques* 19: 57-74.
- Panayotopoulos, N. 2000c. Une école pour les 'citoyens grecs du monde': les enjeux nationaux de l'international. *Regards Sociologiques* 19: 29-55 (avec la collaboration de Panos Georgiou).
- Panayotopoulos, N. 2001. La conversion de l'état grec à l'économisme dominant. *Regards Sociologiques* 21: 41-49.
- Panayotopoulos, N. et M. Vidali. 2005. La sociologie en Grèce: Un champ en voie de constitution. *Regards Sociologiques* (à paraître).
- Said, E. W. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Said, E. W. 1996. *Imperial Culture and Imperialism*, tr. grecque V. Lappa. Athènes: Nepheli.
- Wagner, A.-C. 1992. La formation des cadres internationaux. In: Monique de Saint Martin et Mihai D. Gheorghiu (eds.), *Les institutions de formation de cadres dirigeants*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, Centre de Sociologie Européenne, 263-280.
- Wagner, A.-C. 1994. Point de vue local, point de vue international une enquête auprès de la bourgeoisie d'affaires étrangère en France. *Journal des anthropologies* 53-54-55: 145-175.

Η κοινωνιολογία του Bourdieu:
Μια θεωρία ως πράξη και όχι ως λόγος

ΝΙΚΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

Στο παρόν κείμενο ο συγγραφέας επιχειρεί να επιβεβαιώσει στην πράξη το γεγονός πως η ειδική λογική της θεωρίας για την κοινωνική επιστήμη που πρότεινε ο Pierre Bourdieu, και η οποία χαρακτηρίζεται από μια αντίληψη για τη θεωρία ως πράξη και όχι ως λόγος, επιτρέπει την παραγωγή μιας σειράς νέων καινοτομικών προτάσεων που υπερβαίνουν το ειδικό εμπειρικό πλαίσιο της αρχικής της παραγωγής.

Μορφές εμπειρισμού σε ριζοσπαστικά φιλοσοφικά ρεύματα: Ντελέζ, Φουκώ, Νέγκρι*

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΣΩΤΗΡΗΣ

Εισαγωγή

Αυτό που συνήθως ονομάζεται σύγχρονη «ευρωπαϊκή» (ή «ηπειρωτική» [continental]) κριτική φιλοσοφική σκέψη διαφοροποιείται από τον αγγλοσαξωνικό εμπειρισμό στη βάση μιας κριτικής στον επιστημονισμό, τη θετικιστική αντίληψη της θεωρητικής πρακτικής, την προβολή των φυσικών επιστημών ως προτύπων, την ανιστορική αποσύνδεση θεωρίας και πολιτικής. Επομένως, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι εντός ευρωπαϊκών ριζοσπαστικών φιλοσοφικών παρεμβάσεων, που φαινομενικά καμιά σχέση δεν έχουν με τις τυπικές αναφορές μιας εμπειριστικής τοποθέτησης, το στοιχείο του εμπειρισμού είναι έντονο, είτε ως ρητή δήλωση, είτε ως πραγματικό θεωρητικό αποτέλεσμα.

Αυτός ο εμπειρισμός έρχεται να υποκαταστήσει το κρίσιμο κενό που δημιουργεί η θεωρητική απροσδιοριστία που διαπερνά τη λήψη μιας *υλιστικής θέσης μέσα στη φιλοσοφία*, αποτελώντας συχνά μια τάλαντευση αναγκαστική, αφού και στις τρεις περιπτώσεις που θα εξετάσουμε έχουμε να κάνουμε με σαφώς αντιμεταφυσικές και αντιτεολογικές φιλοσοφικές τοποθετήσεις. Και αυτοί οι *sui generis* εμπειρισμοί απαιτούν ένα υπερβατολογικό συμπλήρωμα, ενώ το λανθάνον ερώτημα που τους διαπερνά αφορά τη θεωρητικοποίηση της κοινωνικής δράσης και του κοινωνικού μετασχηματισμού, τους όρους με τους οποίους όχι μόνο περιγράφεται το εξουσιαστικό φαινόμενο και η εκμετάλλευση, αλλά και αναδεικνύεται η δυνατότητα της ανατροπής τους.

Με αυτό τον τρόπο θα προσεγγίσουμε: Τον κόσμο της πολλαπλότητας των επιφανειών, των πεδίων και των συμβάντων του Ζιλ Ντελέζ. Τον ατομιστικό νομιναλι-

* Το κείμενο αυτό παρουσιάστηκε, σε πρώτη μορφή, στο Σεμινάριο διδασκόντων του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης και οφείλει πολλά στη γόνιμη συζήτηση που ακολούθησε. Σημαντική βοήθεια προσέφεραν οι παρατηρήσεις και βιβλιογραφικές υποδείξεις του Γάσου Μπέτζελου. Χρήσιμες ήταν και οι παρατηρήσεις του ανώνυμου κριτικού αναγνώστη της *Αριάδνης*.

σμό της εξουσίας του Μισέλ Φουκώ. Την απολυτοποίηση της εργατικής υποκειμενικότητας από τον Αντόνιο Νέγκρι.

I. Τα όρια του εμπειρισμού

1. Μια απόπειρα ορισμού

Μια εμπειριστική τοποθέτηση προκρίνει το άμεσο και προφανές, θεωρώντας το αυτονόητη αφετηρία της γνωστικής (και της πολιτικής) διαδικασίας, υποτιμώντας, παραβλέποντας —ενίοτε και διαγράφοντας— τις θεωρητικές τομές που απαιτεί η γνώση του πραγματικού¹. Εάν δεχτούμε ότι για μια υλιστική τοποθέτηση η αντικειμενική γνώση (το κατά Αλτουσέρ πραγματικό-μέσα-στη-σκέψη) είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας μετασχηματισμών και *παράγεται* ως αποτέλεσμα, τότε ίδιον του εμπειρισμού είναι η παραδοχή ότι το πραγματικό είναι η αφετηρία και το άμεσο και αδιαμεσολάβητο περιεχόμενο της γνωστικής διαδικασίας. Παρότι μια εμπειριστική τοποθέτηση μπορεί να παραδέχεται την αντικειμενικότητα της εξωτερικής πραγματικότητας (γνωσιολογικός ρεαλισμός), εντούτοις υποθέτοντας την άμεση παρουσία του πραγματικού μέσα στη γνωστική διαδικασία², στην αφετηρία και όχι στο τέλος της, υποτιμά τη σημασία όλων των μετασχηματισμών που απαιτούνται, ώστε να τείνουν οι αποφάνσεις μας προς τη γνωστική αναπαραγωγή του πραγματικού.

Ο εμπειρισμός αρνείται τη δυνατότητα μιας γνώσης που να υπερβαίνει το άμεσα διαπιστώσιμο, καθώς και τη δυνατότητα μετασχηματισμού του υπαρκτού. Έτσι, εάν δεχτούμε ότι κάθε φιλοσοφία της γνώσης είναι —κατά μία έννοια— και φιλοσοφία της ιστορίας, τότε το ίχνος του εμπειρισμού είναι η μονοδιάστατη και αθροιστική θεώρηση των κοινωνικών πρακτικών, το μειωμένο ενδιαφέρον για τις δυναμικές μετασχηματισμού, η υποτίμηση των μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης (της ιδεολογίας) και του πολιτικού επιπέδου.

Κάθε εμπειρισμός, επειδή δεν μπορεί να υπάρξει μόνο στο επίπεδο μιας καταγραφής του υπάρχοντος, ή ως περιορισμός εντός μιας ατέρμονος εναλλαγής δεδομένων, χρειάζεται να καταφύγει και σε μια υπερβατολογική υποστήριξη. Όχι μόνο γιατί ως γνωσιολογική τοποθέτηση ενέχει από την αρχή και ένα μεταθεωρητικό κριτήριο για τα όρια της γνώσης, αλλά και γιατί προϋποθέτει ένα κριτήριο για την κοινωνική και πολιτική δράση με τη μορφή είτε μιας ηθικής τοποθέτησης, είτε μιας ρητής ή άρρητης ανθρωπολογίας. Αυτό σηματοδοτεί τον αναγκαστικά μεταφυσικό (και εν πολλοίς ιδεαλιστικό) χαρακτήρα των περισσότερων εμπειριστικών τοποθετήσεων.

1. Για τις θεωρητικές αφετηρίες αυτής της τοποθέτησης βλ. Althusser 1965α, 1965β, 1967.

2. «Αυτή η επένδυση της γνώσης, θεωρημένης ως ένα πραγματικό μέρος του πραγματικού αντικειμένου, μέσα στην πραγματική δομή του πραγματικού αντικειμένου, να τι συγκροτεί τη συγκεκριμένη προβληματική της εμπειριστικής σύλληψης της γνώσης»: Althusser 1965β, 36.

2. Η περίπτωση Ντελέζ

α. Η αναζήτηση ενός ριζοσπαστικού αντιπλατωνισμού. Θα ξεκινήσουμε από έναν από τους πιο πρωτότυπους στοχαστές του 20ού αιώνα. Ο Ντελέζ αποτελεί ένα παράδοξο: Παρότι ξεκίνησε τη θεωρητική του παραγωγή σχετικά νωρίς, εντούτοις η επιρροή του θα αυξάνει με τα χρόνια. Παρότι εντάσσεται σε ένα κλίμα φιλοσοφικού νεωτερισμού, δεν θα πάψει να είναι ένας οξυδερκής αναγνώστης παλαιότερων φιλοσόφων. Χωρίς να αποδεχτεί καμία από τις τυπικές οριοθετήσεις του ριζοσπαστισμού της δεκαετίας του 1960, θα μείνει μέχρι τέλους συνεπής σε μια αντικαπιταλιστική τοποθέτηση³, αναφερόμενος, όμως, σε φιλοσόφους εκτός του κλασικού 'κανόνα' του φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού: τον Χιουμ (Deleuze 1991α), τον Λάιμπνιτς (Deleuze 1993), τη θεωρία του νοήματος των Στωικών (Deleuze 1969), τον Σπινόζα (Deleuze 1968β)⁴. Ούτε μπορούμε να παραβλέψουμε τη σημασία των αναagnώσεων του, όπως αυτή του Νίτσε (Deleuze 2002), αναagnώσεων που είναι ταυτόχρονα 'επιμελείς', συνεπείς προς το κείμενο και ιδιοσυγκρασιακές.

Ο Ντελέζ έχει μια ριζική εχθρότητα προς κάθε υπερβατική τοποθέτηση, όλες τις παραλλαγές αυτού που όριζε ως *πλατωνισμό*, την ανατροπή του οποίου θεωρούσε ως βασικό φιλοσοφικό καθήκον, εφόσον ο πλατωνισμός έτεινε να υποτάσσει τη διαφορά στην ενότητα (Deleuze 1968α, 80). Αυτή η αναζήτηση μιας ριζικά αντιυπερβατικής φιλοσοφίας παίρνει έναν διπλό δρόμο: ο πρώτος είναι μια *οντολογική οριοθέτηση* που αρθρώνεται γύρω από τη *μονοσημαντότητα του είναι* (univocité de l'être) και την *εμμένεια*. Σύμφωνα με την πρώτη, που την αντλεί από τη μεσαιωνική φιλοσοφική παράδοση (ειδικά τον Duns Scotus⁵) και τον Σπινόζα και την σχετίζει με τον Νίτσε, για όλα τα όντα και τις πραγματικότητες, είτε 'φυσικές' είτε κοινωνικές, μπορούμε να μιλήσουμε οντολογικά στο ίδιο επίπεδο· δεν υφίστανται ριζικές οντολογικές τομές. Η *εμμένεια* οριοθετεί ένα και μοναδικό πεδίο ύπαρξης, όπου συμβαίνουν όλα τα συμβάντα, αφού τόσο τα συμβάντα όσο και οι λόγοι μας γι' αυτά εντάσσονται στο ίδιο πεδίο, είναι εξίσου συμβάντα (Deleuze 1969)⁶.

Η ριζική τομή με όλες τις εκδοχές οντολογικού δυϊσμού και ιδεαλισμού συμπυκνώνει τον υλισμό του Ντελέζ. Αποτελεί μια ριζικά *αντιεγγελιανή* τοποθέτηση: για τον Ντελέζ η έννοια της διαλεκτικής αποτελούσε θεωρητικό αντίπαλο, καθώς θε-

3. Για την πολιτική σημασία της τοποθέτησης του Ντελέζ βλ. Patton 2000.

4. Για τη στροφή προς τον Σπινόζα φιλοσόφων όπως ο Ντελέζ διατηρούν τη σημασία τους οι παρατηρήσεις του Macherrey (1996, 140): «Διαμορφώνοντας πάνω στο πρότυπο της *causa seu ratio* το περιγράμμα μιας καινοτόμου οντολογίας, οι διαστάσεις της οποίας είναι ταυτόχρονα λογικές, φυσικές και πολιτικές, καθώς προσφέρουν μια σύνθεση της ισχύος (*potentia*) και της αναγκαιότητας, αντιπαρατέθηκαν στον ανθρωποκεντρικό φιναλισμό της προηγούμενης περιόδου (της δεκαετίας του 1950)».

5. «Δεν υπήρξε παρά μόνο μία οντολογική πρόταση: το Είναι είναι μονοσήμαντο. Δεν υπήρξε παρά μόνο μία οντολογία, αυτή του Duns Scotus που δίνει στο είναι μία μόνο φωνή»: Deleuze 1968α, 52. Για μια παρουσίαση των αντιφάσεων στις οποίες οδηγεί η προσπάθεια να συνδυαστεί ο Duns Scotus με τον Σπινόζα βλ. Macherrey 1996, 150. Έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση ότι ο Ντελέζ αναφέρεται ταυτόχρονα στις πολυπλοκότητες και σε μια μονοδιάστατη έννοια της εμμένειας (May 1994, 33).

6. Για την έννοια του συμβάντος στον Ντελέζ βλ. Zourabichvili 1994.

ωρούσε ότι ήταν σε εξέλιξη μια διαδικασία ρήξης που στη θέση της διαλεκτικής αντίθεσης τοποθετούσε τη *διαφορά*⁷ και στη θέση της οντολογικής ή ουσιολογικής ταυτότητας την *επανάληψη* (Deleuze 1968α). Αυτή η άρνηση της διαλεκτικής κίνησης ως μεταφυσικής τελολογίας άφηνε ανοιχτή τη θεωρητικοποίηση της ιστορικής και κοινωνικής συνθετότητας και εξέλιξης. Ο Ντελέζ αναζητά θεωρητικές συμμαχίες αφενός στο Νίτσε, ως φιλόσοφο των πραγματικών διαφορών και όχι των διαλεκτικών αρνήσεων (Hardt 1993, 32), αφετέρου στο βιολογισμό του Μπερξόν (Deleuze 1991β)⁸ και τη *ζωτική δύναμη* ως αλληγορία για την πολλαπλότητα, τη συνεχή δημιουργικότητα, τη διαρκή παραγωγή διαφορών. Ο Ντελέζ επιδιώκει να αρθρώσει μια φιλοσοφία της αλλαγής, που δεν θα καταφεύγει στην εγγεληνή 'εργασία του αρνητικού' (Χέγκελ 1993, 140) και στην άρνηση ως προϋπόθεση της αλλαγής, αλλά στη *θετικότητα* εμμενών δυνάμεων.

Ο άλλος δρόμος είναι η αναζήτηση ενός πρωτότυπου εμπειρισμού⁹. Παρότι ο Ντελέζ επιμένει στην υλιστική άρνηση κάθε οντολογικού δυϊσμού ανάμεσα στα πράγματα και τους λόγους για τα πράγματα, εντούτοις δεν δέχεται μια 'διαλεκτική' της παραγωγής νοήματος που θα τείνει να είναι οριστική ή της θεμελίωσης αξιώσεων αλήθειας, μια που αυτό παραπέμπει σε μια —κατ' αυτόν— 'πλατωνική' θεωρία του νοήματος: προτιμά φιλοσόφους που πρότειναν μια πιο ανοιχτή, 'δημιουργική' διαδικασία παραγωγής νοημάτων και ανασημασιοδοτήσεων¹⁰. Δεν είναι τυχαία η ενασχόληση με τον Χιουμ (Deleuze 1991α), ένα φιλόσοφο που επέμεινε στην ανοιχτή σχέση ανάμεσα στα πράγματα (που καθαυτά παραμένουν άγνωστα) και τις προτάσεις μας γι' αυτά, όπου η φαντασία και ο συνειρμός διαρκώς αναπαράγουν εικόνες του κόσμου και των σχέσεών του και διαμορφώνουν αυθαίρετες και συμβατικές σε τελική ανάλυση εννοιολογήσεις. Για τον Ντελέζ ο εμπειρισμός «είναι μια φιλοσοφία της φαντασίας και όχι μια φιλοσοφία των αισθήσεων» (Deleuze 1991α, 110) και έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση του Rajchman (2001, 17) ότι αυτό που έλκει τον Ντελέζ στο Χιουμ είναι ένα σχήμα για το πώς το υποκείμενο συγκροτείται μέσα στην εμπλοκή του σε έναν εν τέλει απροσδιόριστο κόσμο, διαμορφώνοντας μια αναγκαία μυθολογία για τον εαυτό μας και τον κόσμο.

Η ανάγνωση φιλοσοφικών κειμένων από τον Ντελέζ δεν ήταν απόπειρα *ερμηνείας* και ανάσυρσης της 'αλήθειάς' τους, αλλά περισσότερο μια προσπάθεια να οριοθετήσει τον δικό του φιλοσοφικό στοχασμό σκεπτόμενος μέσα στη σκέψη άλλων φιλοσόφων. Αυτό αποτυπώνεται στην έμφαση στην *έκφραση* ως βασικού αζμού

7. Κατά τον Hardt (1993, xii) η *διαφορά* επιτρέπει μια μη διαλεκτική σύλληψη της άρνησης.

8. Κατά τον Badiou (1997, 62) ο Μπερξόν είναι ο πραγματικός δάσκαλος του Ντελέζ.

9. «Ποτέ δεν διέρχησα σχέσεις με ένα είδος εμπειρισμού που προχωρά σε μια άμεση έκθεση των εννοιών»: Deleuze 1990, 122.

10. Γι' αυτό επιμένει ότι ρόλος της φιλοσοφίας είναι ακριβώς η δημιουργία εννοιών, «το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι να δημιουργεί έννοιες» (Deleuze 1990, 168). Βλ. επίσης γι' αυτό το θέμα Deleuze και Guattari 1994. Η πολιτική αποτελεί για τον Ντελέζ μια συνεχή παραγωγή και επίτευξη νέων δυνατοτήτων (Zourabievili 1998).

προσέγγισης του Σπινόζα, έννοια με μικρή παρουσία στο ίδιο το σπινόζικο κείμενο¹¹, όπου δεν υπάρχουν οι ποιοτικές διαφορές στις οποίες παραπέμπει (Macherey 1996, 151) καταγράφεται στην ανάγνωση του Χιουμ, αλλά και στην προσπάθεια να συνδυαστεί ο Λάμπνιτς με την αισθητική του Μπαρόκ και να παρουσιαστεί ως παραλλαγή ενός εμπειρισμού όπου όλα υπάρχουν εντός της επιφάνειας, των κοιλοτήτων και των πτυχώσεων της (Deleuze 1993). Γι' αυτό το λόγο βλέπει τις μονάδες τού Λάμπνιτς, που περιλαμβάνουν όλα τα στοιχεία του κόσμου, ως *πτυχώσεις* και ορίζει την κοινωνική δυναμική ως δυνατότητα νέων πτυχώσεων πάνω στον κοινωνικό ιστό (Deleuze 1990, 215)¹².

Επομένως, η αναζήτηση ενός πρωτότυπου εμπειρισμού οδηγεί τον Ντελέζ στην εμμονή στο άμεσο, το απτό, το μερικό, το αποσπασματικό, στην υποτίμηση της —υλικής— σχέσης και των αντιθέσεων, στην υποκατάσταση των σχέσεων και της διαλεκτικής αντίθεσης από την ενικότητα και την πολλαπλότητα. Υπάρχει, βέβαια, και η ερμηνεία του Badiou, σύμφωνα με την οποία ο Ντελέζ τείνει πολύ περισσότερο προς μια οντολογία του *Ενός* και όχι προς μια ρευστή πολλαπλότητα¹³, ερμηνεία που ενώ εντοπίζει μια λανθάνουσα (εν)τάση του Ντελέζ, αποτελεί περισσότερο προβολή πάνω στο έργο του Ντελέζ της απόπειρας του ίδιου του Μπαντιού για ανανέωση της οντολογίας (Badiou 1988)¹⁴.

Τα κείμενα που συνέγραψε ο Ντελέζ με τον Φελίξ Γκουαταρί, μαχόμενο ψυχίατρο και επίμονο πολέμο κάθε μορφής καταπίεσης (Deleuze και Guattari 1980, 1994, Ντελέζ και Γκουαταρί 1981) αποτελούν εντυπωσιακές απόπειρες να γραφούν κείμενα πραγματικά *ριζοσπαστικά* και ως προς το περιεχόμενο και ως προς τη μορφή, που να ασκούν κριτική στη μαρξιστική, τη δομιστική και την ψυχαναλυτική 'ορθοδοξία'. Στηρίζονται σε μια εμπειριστική οντολογία του κοινωνικού και μια συνάρθρωση μαρξιστικών και ψυχαναλυτικών κατηγοριών γύρω από την έννοια των *επιθυμητικών μηχανών*¹⁵. Η *επιθυμία* (οι ροές και οι επενδύσεις της) και το *κοινωνικό πεδίο* συνιστούν τις μόνες παραμέτρους αυτής της κοινωνικής οντολογίας¹⁶. Η κα-

11. Για αποτίμηση της ανάγνωσης του Σπινόζα από τον Ντελέζ βλ. Macherey 1992, 1996. Κατά τον Macherey (1996, 148) ο Ντελέζ διαβάζοντας τον Σπινόζα «παραμορφώνει χωρίς να παραπλανά».

12. Αυτό τον οδηγεί σε μια επανεξέταση της θέσης του Λάμπνιτς στην ιστορία της φιλοσοφίας: «Οι Στωικοί και ο Λάμπνιτς εφευρίσκουν έναν μανιερισμό που αντιπαράκειται στον ουσιολογισμό του Αριστοτέλη και μετά του Ντεκάρτ. Ο μανιερισμός ως συστατικό του Μπαρόκ κληρονομήθηκε από τον μανιερισμό των Στωικών που τώρα επεκτείνεται στον κόσμο» (Deleuze 1993, 53).

13. «Το θεμελιώδες πρόβλημα του Ντελέζ δεν είναι σίγουρα να απελευθερώσει το πολλαπλό, είναι να πτυχώσει τη σκέψη σε μια ανανεωμένη έννοια του *Ενός*»: Badiou 1997, 20.

14. Για σχολιασμό της ανάγνωσης του Ντελέζ από τον Badiou βλ. Alliez 1998 και Villani 1998β, καθώς και την απάντηση του Badiou (2000). Για τη μεταφυσική της πολλαπλότητας στον Ντελέζ βλ. Villani 1998α.

15. «Η θέση της σχιζοανάλυσης είναι απλή: η επιθυμία είναι μηχανή, σύνθεση από μηχανές, μηχανογενής διευθέτηση – επιθυμητικές μηχανές»: Ντελέζ και Γκουαταρί 1981, 34.

16. «Στην πραγματικότητα η κοινωνική παραγωγή είναι μονάχα η *ίδια επιθυμητική παραγωγή μέσα σε καθορισμένες συνθήκες*. [...] Δεν υπάρχει τίποτε άλλο παρά η επιθυμία και το κοινωνικό πεδίο»: Ντελέζ και Γκουαταρί 1981, 37.

τηγορία της πολλαπλότητας είναι η μόνη που μπορεί να εξηγήσει αυτό το σχήμα των επιθυμητικών μηχανών, ενώ η κεντρικότητα της επιθυμίας και των ροών της διαμορφώνει μια ιδιότυπη *μονοσημαντότητα* του κοινωνικού πεδίου, όπου όλα τείνουν να αποκτήσουν την ίδια επιθυμητική υπόσταση, σε βάρος της διακριτότητας του πολιτικού επιπέδου και της ιδεολογίας. Αυτό φαίνεται και στη διάκριση ανάμεσα σε μακροπολιτική και μικροπολιτική, όπου η δεύτερη ορίζει ένα ολόκληρο φάσμα από κλάσματα και αποσπάσματα πρακτικών, σχεδόν σε ατομικό επίπεδο, χωρίς τα οποία δεν μπορούμε να έχουμε τη μακροπολιτική, την πολιτική των μεγάλων κοινωνικών συνόλων, μια έμφαση στο επιμέρους, στο αποσπασματικό, στη λεπτομέρεια (Deleuze και Guattari 1980, 274).

Σημαντικό ρόλο παίζει η μεταφορά του *ριζώματος*, που θεωρούν ότι αποδίδει καλύτερα την απουσία κέντρου και ενότητας (Deleuze και Guattari 1980, 14). Το *ρίζωμα* προσφέρει τη δυνατότητα *γραμμών διαφυγής*¹⁷ και αποτυπώνει την εικόνα του *διαρκούς* μετασχηματισμού που έχει η πολλαπλότητα – ρίζωμα. Με αυτό τον τρόπο θεωρούν ότι εξασφαλίζουν τη δυνατότητα ταυτόχρονα ενός *μονισμού της πολλαπλότητας* και του κοινωνικού μετασχηματισμού. Αυτό τους κάνει να υποστηρίζουν ότι «φτάνουμε στη μαγική φόρμουλα που όλοι ψάχνουμε: ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ = ΜΟΝΙΣΜΟΣ, περνώντας από όλους τους δυϊσμούς που είναι ο εχθρός, αλλά ένας εντελώς αναγκαίος εχθρός» (Ντελέζ και Γκουαταρί 1981, 31). Η έννοια των *γραμμών διαφυγής* δίνει μια εικόνα της κοινωνίας ως ενός *ρευστού* και διαρκώς μεταβαλλόμενου πλαισίου, όπου οι αυθόρμητες πρακτικές και συγκρούσεις οδηγούν σε μια διαρκή μεταβλητότητα του κοινωνικού πεδίου του σύγχρονου καπιταλισμού¹⁸. *Οι γραμμές διαφυγής αποτελούν την κορύφωση του ριζοσπαστισμού των Ντελέζ και Γκουαταρί (ας συγκριθούν με την απουσία οποιασδήποτε σχετικής έννοιας στο Φουκώ), αλλά και το όριο του, καθώς η έννοια της φυγής δεν μπορεί να υποκαταστήσει μια διαλεκτική του κοινωνικού μετασχηματισμού, δεν συγκροτεί θεωρητικά τη δυνατότητά του.*

Παράλληλα, η έννοια της *νομαδικότητας* (Deleuze και Guattari 1980) συγκροτεί τη δυνατότητα της αντίθεσης στους κρατικούς μηχανισμούς και συνδέεται με μια διάκριση ανάμεσα στις *μηχανές του πολέμου* και τον *κρατικό μηχανισμό* που ορίζονται ως δύο βασικές ανθρωπολογικές σταθερές μέσα στην κοινωνική ιστορία. Αυτό διαμορφώνει και μια ορισμένη εικόνα για μια *νομαδική επιστήμη* αρθρωμένη γύρω από την κομβική έννοια του *ανόμοιου*, ικανή να εντοπίζει ενικότητες στην ατέρμονα μεταλλαγή τους, ενώ θεωρούν ότι σε μεγάλο βαθμό οι κλασικές φιλοσοφικές συνθέσεις δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ενσωμάτωση της φιλοσοφίας στο μηχανισμό του κράτους.

17. «Η ύπαρξη των 'γραμμών διαφυγής' απαιτεί να επανεξετάσουμε την εικόνα μας για τον 'κοινωνικό χώρο' —ή την ιδέα μας ότι ο χώρος είναι καθαυτός κοινωνικός— έτσι ώστε να υπάρξει χώρος για τις μικροδυναμικές μιας ζωής [...] Χρειάζομαστε μια χαρτογράφηση και μια 'ηθολογία' άλλου είδους»: Rajchman 2001, 98.

18. Για το *Milles Plateaux* (Deleuze και Guattari 1980) ως εν δυνάμει περιγραφή του σύγχρονου καπιταλισμού βλ. Jameson 1998.

β. Τα όρια του Ντελέζ. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Ντελέζ υπήρξε ριζικά αντιιδεαλιστής με την έννοια της άρνησης κάθε μεταφυσικής τελολογίας, κάθε οντολογικής ιεραρχίας που θα αναζητούσε κάτι «πίσω» από την πραγματικότητα, ενώ η σκέψη του υπήρξε σαφώς *ριζοσπαστική* και ανταγωνιστική προς όλες τις μορφές εξουσίας, σε αντίθεση με άλλες φιγούρες της Γαλλικής διάνοησης, που εύκολα μετακινήθηκαν από τη θέση του αριστερού ακριτάτορα στον θώκο του απολογητή του καπιταλισμού.

Όμως η τοποθέτησή του, όσο εντυπωσιακή και οξυδερκής και αν είναι ως *περιγραφή* της πραγματικότητας, ειδικά της κοινωνικής, και όσο και αν επιμένει στον συμβαντολογικό χαρακτήρα και των συμβάντων και των γλωσσικών ενεργημάτων, εντούτοις έχει ένα βασικό έλλειμμα: Εν τέλει τι μένει, ειδικά εάν πρόκειται να αντλήσουμε κατευθύνσεις για την κοινωνική δράση, εκτός από την περιγραφή; Τι είναι αυτό που αρθρώνει αυτές τις επιφάνειες, συγκροτεί τις *πτυχές*, λειτουργεί τις επιθυμητικές μηχανές, όχι με την έννοια μιας τελολογίας, αλλά της *εξήγησης*;

Δεν είναι τυχαίο ότι αυτό στο οποίο καταλήγει δεν είναι τελικά παρά μια επίκληση της *ατομικότητας* (μοριακότητας) της φαντασίας και της ανοιχτής δράσης. Αυτό εν μέρει θυμίζει τη φιλελεύθερη άποψη, όπως διατυπώθηκε και στις κλασικές αναλύσεις για τον ολοκληρωτισμό, ξεκινώντας από τις κλασικές διατυπώσεις του Πόππερ (1982): η κοινωνία —και η ιστορία ως εναλλαγή κοινωνιών— είναι μια εγγενώς αυτοποιητική διαδικασία, της οποίας δεν μπορεί να υπάρξει συνολική γνώση (παρά μόνο εμπειρική παρατήρηση), ούτε να της δοθεί μια συνολική *κατεύθυνση* δυνατές είναι μόνο επί μέρους αποσπασματικές παρεμβάσεις και ατομικές δράσεις¹⁹. Φυσικά, οι νεοφιλελεύθεροι και ο Ντελέζ αντλούν διαφορετικά συμπεράσματα: Οι πρώτοι επιμένουν στον εγκλωβισμό στις ατομικές ‘εγωιστικές’ πρακτικές της καπιταλιστικής αγοράς. Αντίθετα, ο Ντελέζ υποστηρίζει ότι ριζοσπαστική πολιτική πρακτική μπορεί να υπάρξει· μόνο, όμως, ως απειρία αντιστάσεων και αγώνων, αναπαράγομενων αλλά όχι συνολικών, τελικά εγγενώς αποσπασματικών, οι οποίοι θα υπονομεύουν το πλέγμα των εξουσιαστικών σχέσεων όχι τόσο με την έννοια μιας επαναστατικής ρήξης, αλλά περισσότερο μιας *συνεχούς μετάλλαξης*.

3. Η περίπτωση Φουκώ

α. Από την αρχαιολογία των πρακτικών λόγου στη γενεαλογία της εξουσίας. Αφετηρία του Φουκώ ήταν η *αντιθετικιστική* προσπάθεια για μια αρχαιολογία των πρακτικών λόγου και των ανθρωπιστικών επιστημών (Foucault 1972, 1966, 1969), προσπάθεια που όφειλε πολλά στην κατεξοχήν αντιεμπειριστική γαλλική επιστημολογική παράδοση (Canguilhem 1966, 1977, Lecourt 1974). Ο δρόμος προς τον εμπειρισμό θα είναι ακριβώς το σπρώξιμο στα άκρα αυτής της αντιθετικιστικής προσπάθειας ιστορικής σχετικοποίησης των επιστημονικών εννοιών: ‘Όλες οι έννοιες και κατ’ επέκταση οι λόγοι μας, για τα πράγματα και τις κοινωνικές πρακτικές δεν είναι τίποτα άλ-

19. Για τα παράλληλα νήματα ανάμεσα στον Ντελέζ και τη φιλελεύθερη σύλληψη της κοινωνίας ως ανοιχτής και απροσδιόριστης διαδικασίας βλ. Hardt 1993, 120.

λο παρά ιστορικά προσδιορισμένες κατασκευές, σχετιζόμενες με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των συγκεκριμένων εξουσιαστικών πρακτικών που επικρατούν. Αυτός είναι ο πυρήνας της φουκωϊκής ‘αρχαιολογίας’: η προσπάθεια να ανασυντεθούν τα ιστορικά αποτελέσματα των εξουσιαστικών πρακτικών στις πρακτικές λόγου.

Σε αυτόν τον πυρήνα, από ένα σημείο και μετά, προσθέτει ο Φουκώ μια επιπλέον θέση: το ότι μπορούμε να ανασυνθέσουμε τα αποτελέσματα των εξουσιαστικών πρακτικών δεν σημαίνει ότι μπορούμε να ορίσουμε το εξουσιαστικό φαινόμενο καθαυτό. Αυτό οδηγεί στη βασική μορφή του φουκωϊκού εμπειρισμού που είναι ο *νομιναλισμός της εξουσίας*, μια φιλοσοφική επιλογή που γίνεται σαφής στα πλαίσια της ‘στροφής’ που κάνει στα κείμενα της δεκαετίας του 1970 για το εξουσιαστικό φαινόμενο, την πειθαρχία και το πώς διαμορφώθηκε η νεώτερη αντίληψη του *εγκλεισμού* και της *κάθειρξης* (Φουκώ 1989α, καθώς και στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (Φουκώ 1982, 1989β, 1992). Αυτό θα αποτυπωθεί σε μια *μεθοδολογική μετατόπιση*, από την *αρχαιολογία* των πρακτικών λόγου, θεωρούμενων ως σύνθετων ιστορικών σχηματισμών λόγου, που είχε κάποιες αναλογίες με μια εν δυνάμει ιστορική επιστημολογία ή ιστορία των επιστημών, προς μια πιο νιτσειϊκή, *γενεαλογία* των πρακτικών εξουσίας και λόγου²⁰. Μεθοδολογικά, ο Φουκώ θα αρνηθεί να προσεγγίσει τις αιτίες ή τους όρους καθορισμού του εξουσιαστικού φαινομένου και θα μείνει σε μια νομιναλιστική προσέγγιση των διάφορων πρακτικών πειθαρχησης και ελέγχου που εντάσσονται εντός των πλαισίων της έννοιας της εξουσίας²¹.

Αυτή η τομή έχει έναν θεωρητικό αντίπαλο: τη θεμελιακή μαρξιστική θέση για την προτεραιότητα της εκμετάλλευσης πάνω στην καταπίεση, για την *εξήγηση* του εξουσιαστικού φαινομένου από το γεγονός της εκμετάλλευσης, δηλαδή από τις συγκρουσιακές κοινωνικές σχέσεις που διαμορφώνονται γύρω από την παραγωγή του κοινωνικού προϊόντος²². Αυτή η θέση —η μόνη μη *ταυτολογική* θεώρηση του εξουσιαστικού φαινομένου— για τον Φουκώ παραπέμπει στην αντίληψη ότι η εξουσία έχει κέντρο και αιτία που τη συγκροτεί, σε τελική ανάλυση παραπέμπει στη θέση ότι υπάρχει η *Εξουσία* ως αφηρημένη ουσία και ως θεμελιώδης δομή.

20. «Η γενεαλογία είναι γκρίζα· διερευνά εξονυχιστικά και περισυλλέγει υπομονετικά τα τεκμήριά της. Εργάζεται με περιγραμμένες συγκεχυμένες, αποξεσμένες, πολλές φορές ξαναγραμμένες. [...] Από εδώ προκύπτει για τη γενεαλογία ένας απαραίτητος περιορισμός: να καταγράφει την ενικότητα των συμβάντων, πέραν κάθε μονότονης τελολογίας· να τα παραμονεύει εκεί όπου μόλις και μετά βίας τα περιμένει κανείς, και μέσα σ' αυτό που μοιάζει να μην έχει καθόλου ιστορία — στα συναισθήματα, στον έρωτα, στη συνείδηση, στα ένστικτα· να συλλαμβάνει την επάνοδό τους, όχι για να διαγράψει τη βραδεία καμπύλη μιας εξελικτικής πορείας, αλλά για να ξαναβρεί τις διάφορες σκηνές όπου διαδραμάτισαν διαφορετικούς ρόλους»: Foucault 2003, 39-40.

21. «Πρέπει το δίχως άλλο να είμαστε νομιναλιστές: η εξουσία δεν είναι θεσμός, ούτε δομή, δεν είναι μια συγκεκριμένη δύναμη που κατέχουν μερικοί: είναι το όνομα που δίνουμε σε μια πολυσύνθετη κατάσταση σε μια δοσμένη κοινωνία»: Φουκώ 1982, 116-7.

22. Η τοποθέτηση δεν παραβλέπει ότι η οικονομική εκμετάλλευση στηρίζεται σε εξουσίες (και πειθαρχίες) μέσα στην παραγωγή. Υπογραμμίζει, όμως, την εξηγητική προτεραιότητα των σχέσεων ταξικής κυριαρχίας (και ιδεολογικής παραγνώρισης) που σχετίζονται με την παραγωγή των υλικών όρων ύπαρξης των ταξικών κοινωνιών.

Αντίθετα, για τον Φουκώ υπάρχουν *εξουσίες*, πολλαπλές, ποικίλες, ιστορικές μορφές με τις οποίες διαμορφώνεται το εξουσιαστικό φαινόμενο. Η εξουσία μπορεί να θεωρηθεί μόνο ως *πλέγμα εξουσιών, πλέγμα που διαμορφώνει τόσο τους φορείς όσο και τα αντικείμενα της εξουσίας*. Οι εξουσίες δεν πρέπει να ξεετάζονται μόνο από την αρνητική σκοπιά της απαγόρευσης και του περιορισμού. Ο Φουκώ τείνει προς μια *θετική* έννοια της εξουσίας: καθώς αυτή διαπερνά το σύνολο του κοινωνικού σώματος, των κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων ταυτόχρονα τις συγκροτεί, τις ορίζει. Αυτό καταρρίπτει κάθε διάκριση ανάμεσα σε ανεξάρτητα κοινωνικά υποκείμενα-οντότητες και το πλέγμα των μορφών εξουσίας, αφού είναι οι εξουσίες (σε όλες τις μορφές τους, αφού για τον Φουκώ έχουμε πρακτικές εξουσίας σε όλο το κοινωνικό σώμα) που συγκροτούν και τα κοινωνικά υποκείμενα.

Ο Φουκώ θα ανανεώσει την αρχική του έκφραση στη σχέση ανάμεσα σε εξουσία και αλήθεια: Η αλήθεια δεν υπάρχει ως αυτονόητη διαπίστωση, ούτε ως ανεξάρτητη απόφαση για την πραγματικότητα: αντίθετα συγκροτείται και γίνεται αντικείμενο αναδιαπραγμάτευσης κάθε στιγμή μέσα στο πλέγμα εξουσιών που συγκροτεί ένα συγκεκριμένο 'καθεστώς αλήθειας'. Ουσιαστικά προτείνει μια *πολιτική της αλήθειας*, μια πολιτική ανασυγκρότηση και κριτική των όρων με τις οποίους συγκροτούνται οι όποιες βεβαιότητες ή αλήθειες. Δεν προχωρά απλώς σε μια θεώρηση του ιστορικού, κοινωνικά καθορισμένου χαρακτήρα των διαφόρων λόγων, θεώρηση που θα διέκρινε τις αποφάνσεις που φέρουν το ίχνος των πρακτικών εξουσίας και αυτές που όντως τείνουν να αναδεικνύουν την ιστορική πραγματικότητα καθαυτή. Αντίθετα, υποστηρίζει ότι όλες οι πρακτικές λόγου εξαρτώνται από το πλέγμα εξουσίας που τις παράγει, κάθε γνώση αντιστοιχεί σε έναν εξουσιαστικό σχηματισμό, δεν υπάρχει —οριακά— γνώση χωρίς εξουσία, δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση παρά μόνο υπό το πρίσμα της εξουσίας που την παράγει.

Ο Φουκώ προσπαθεί ουσιαστικά να ανανεώσει την κριτική του Νίτσε απέναντι σε κάθε *απολυτοποίηση της διεκδίκησης της αλήθειας*, σε μια προσπάθεια αμφισβήτησης των κάθε μορφής απόλυτων αληθειών αλλά και της αυτοτέλειας του γνωρίζοντος υποκειμένου που διεκδίκησε η κλασική φιλοσοφία. Για τον Φουκώ υπάρχουν μόνο ιστορικά προσδιορισμένες κατασκευές (που γίνονται νοητές με όρους *συμβάντος*), συστήματα λόγου και αναπαράστασεων που αντιπροσωπεύουν τόσο συγκεκριμένες ιστορικά προσδιορισμένες εξουσιαστικές πρακτικές. Η στιγμή του υλισμού του Φουκώ είναι ακριβώς η αντίληψη *εμμένειας* των γνωμόνων (*noïmes*) ως προς τις πρακτικές που τους γεννούν και τους αναπαράγουν (Macherey 1989), αλλά και ταυτόχρονα της εξουσίας ως προς τις πρακτικές που την συγκροτούν. Για τον Φουκώ οι μορφές γνώσης, οι μορφές εξουσίας και οι μορφές υποκειμενοποίησης αποτελούν τρεις αλληλένδετες διαστάσεις που ορίζουν το εκάστοτε ιστορικό παρόν. Ο Φουκώ αρνείται κάθε είδους φιλοσοφία της ιστορίας (με θετικό ή αρνητικό πρόσημο) προς όφελος μιας *φιλοσοφίας του συμβάντος*: η ιστορία δεν προκύπτει ως εφαρμογή προϋπαρχόντων νόμων ιστορικής εξέλιξης (εξ ου και η κρισιμότητα της έννοιας του συμβάντος συνολικά για το Φουκώ²³).

23. Ο Φουκώ πολύ νωρίς διέκρινε τη φιλοσοφική σημασία που είχε το έργο του Ντελέζ ως φιλοσο-

Στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (Φουκώ 1982) ο Φουκώ εφαρμόζει όλο το οπλοστάσιο της διευρυμένης έννοιας της εξουσίας, της σχέσης αλήθειας/εξουσίας, του 'παραγωγικού' χαρακτήρα της εξουσίας και διαχωρίζεται από την αντίληψη ότι η προσπάθεια ελέγχου των σωμάτων και επιβολής ενός γνώμονα σεξουαλικότητας στην αστική εποχή στηρίζεται στην αποσιώπηση και την απώθηση. Ο Φουκώ υποστηρίζει ότι έχουμε μια γενίκευση *πρακτικών λόγου* πάνω στη σεξουαλικότητα, μια *θετική παραγωγή λόγου*, που επιτρέπει τη διαμόρφωση πρακτικών εξουσίας και βίας πάνω σε σώματα.

Είναι σαφές ότι ο Φουκώ παίρνει θέση με τη μεριά όσων αντιστέκονται στην εξουσία. Αρνείται, όμως, τη δυνατότητα να βρεθούμε στο 'Βασίλειο της Ελευθερίας και της Αλήθειας' και θεωρεί ότι μπορούμε να έχουμε μόνο εναλλαγές καθεστώτων εξουσίας-αλήθειας και να παρεμβαίνουμε υπονομεύοντας τις βεβαιότητες που κάθε φορά αναδεικνύονται. Με αυτήν την έννοια, ο Φουκώ διατυπώνει μια ρήξη τόσο με τον Μαρξ όσο και με τον Φρόντ: δεν μπορούμε να βρεθούμε πέραν της διαλεκτικής εξουσίας-αλήθειας.

β. Οι κρίσιμες απουσίες. Όπως είπαμε αρχικά, το πρόβλημα του εμπειρισμού δεν είναι ότι δεν «βλέπει» τα πράγματα, αλλά ότι δεν συγκροτεί τις έννοιες που επιτρέπουν τη γνώση τους. Στον Φουκώ αυτό αποτυπώνεται σε δύο κρίσιμες απουσίες, δύο *απουσίες θεωρητικών εννοιών και όχι λέξεων*: της *ιδεολογίας* και της *κοινωνικής σχέσης*²⁴.

Παρότι ο Φουκώ εξετάζει τους σχηματισμούς λόγου σε συνάρτηση με τους θεσμούς και τις κοινωνικές πρακτικές που ορίζουν τις συνθήκες εκφοράς τους, κάτι που θυμίζει τη θέση του Αλτουσέρ για την υλική υπόσταση της ιδεολογίας (Althusser 1996), εντούτοις δεν εξηγεί την ανάδυση των σχηματισμών λόγου με ταξικούς όρους. Αντίθετα, αυτοί οι σχηματισμοί λόγου δεν μπορούν να αναλυθούν και να γίνουν κατανητοί παρά μόνο σε αναφορά με αυτό που τους «οργανώνει» από έξω: τους *ταξικά χρωματισμένους ιδεολογικούς σχηματισμούς*.

Επιπλέον, δεν αναγνωρίζει την κεντρικότητα που έχει η ιδεολογία ως μηχανισμός συγκρότησης των κοινωνικών υποκειμένων. Η ιδεολογία δεν είναι απλώς ένα «όπλο» της κυρίαρχης τάξης απέναντι στους κυριαρχούμενους, αλλά και το πεδίο όπου συγκροτείται και η ίδια ως κυρίαρχη τάξη, ως υποκείμενο, μέσω εκείνων των *κοινωνικά αναγκαίων παραγνοήσεων* που επιτρέπουν να αναπαράγεται η ταξική κυριαρχία. Έτσι, ενώ κάνει το κρίσιμο θεωρητικό βήμα της έμφασης στις *πρακτικές* (σε σχέση με τη διαδικασία ανάδυσης των γνωμώνων), δεν το ολοκληρώνει σε ένα σχήμα *αναπαραγωγής τους*.

Γι' αυτό και δεν διαμορφώνει μια θεωρία του *πολιτικού*. Ενώ προχωρά σε μια

φία του συμβάντος και φιλοσοφική ρήξη με την ταλάντευση της γαλλικής φιλοσοφίας ανάμεσα σε φαινομενολογία και εγελιανισμό. Βλ. σχετικά το κείμενο του *Theatrum Philosophicum* (1970) που αποτιμά τη σημασία του έργου του Ντελέξ (Foucault 2001, 1: 943-67).

24. Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση των σημείων που ακολουθούν βλ. Μπέτζελος και Σωτήρης 2004α, 2004β.

οξυδερκή τυπολογία των εξουσιαστικών πρακτικών και μια «μη-οντολογία» του εξουσιαστικού φαινομένου, δεν συγκροτεί μια θεωρία της *πολιτικής πρακτικής*, ως εκείνης της συμπύκνωσης πρακτικών που αφορούν τη διαχείριση αντιφάσεων και κοινωνικών συμμαχιών και η οποία είναι πάντοτε ένας συνδυασμός ανάμεσα στην πειθαρχία και την παραγνώριση, κάτι που προσπάθησε να αποδώσει η έννοια της *ηγεμονίας* κατά Γκράμσι (Gramsci 1971).

Σε αντίθεση με τον Μαρξ ο Φουκώ στοχάζεται το κοινωνικό πεδίο με όρους κοινωνικών πρακτικών και δυνάμεων και όχι με όρους *κοινωνικών σχέσεων*. Αντιλαμβάνεται έτσι τη σχέση π.χ. αστικής τάξης και προλεταριάτου ως μια *εξωτερική* σχέση μεταξύ *ανεξάρτητων* δυνάμεων, εκ των οποίων η μία κυριαρχεί επί της άλλης, ενώ από την οπτική γωνία του Μαρξ υπάρχει ένα *πρωτείο* της ίδιας της σχέσης πάνω στους (ανταγωνιστικούς) όρους της, οι οποίοι δεν μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητοι ο ένας του άλλου, αλλά μόνο μέσω της εσωτερίκευσης της σχέσης που τους συνδέει χωρίζοντάς τους (Balibar 1997, 298-9). Το όριο του νομιναλισμού του Φουκώ είναι, επομένως, ένας *ατομιστικός* υλισμός που δεν μπορεί να ενσωματώσει τη *διαλεκτική* αντίθεση.

Όμως αυτό ενέχει τον κίνδυνο μιας λογικής της απλής *καταγραφής* και *αρχαιοθέτησης* των πολλαπλών εκδοχών εξουσίας και των αντιστάσεων και μπορεί να οδηγήσει εν τέλει σε *έναν νομιναλιστικό εμπειρισμό της εξουσίας*, όπου η άρνηση της *προσπάθειας θεωρητικής ανασυγκρότησης του εξουσιαστικού φαινομένου* θα πηγαίνει χέρι-χέρι με την *άρνηση της δυνατότητας συνολικής ανατροπής του*.

Ότε είναι τυχαίο ότι στο ύστερο έργο του Φουκώ, και μπροστά στην αδυναμία να οριστεί μια διαφορετική κοινωνική οργάνωση ως αντικειμενική υλική δυνατότητα, ως αιτιακά καθορισμένο αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικών δομών, αυτό που μένει είναι μόνο μια ασθενής (και ως προς τη θεωρητική θεμελίωση και ως προς την πολιτική φόρτιση) ηθική επίκληση μιας άλλης ατομικής επιλογής και κοινωνικής αισθητικής (Φουκώ 1989α, 1992).

Ανακεφαλαιώνοντας: Ο εμπειρισμός του Φουκώ έγκειται τελικά σε δύο σημεία: Αφενός, στον (αυτο)περιορισμό σε μια νομιναλιστική περιγραφή των πρακτικών εξουσίας, χωρίς μια αντίστοιχη προσπάθεια ανάδειξης των καθορισμών και των αιτιακών μηχανισμών που επιτρέπουν την ανάδυση του εξουσιαστικού φαινομένου. Αφετέρου, στην υποτίμηση του σχεσιακού και διαλεκτικού χαρακτήρα που έχουν οι κοινωνικές συγκρούσεις.

4. Η περίπτωση Νέγκρι:

από την κοινωνιολογία της εκμετάλλευσης στη μεταφυσική της ανθρώπινης δημιουργικότητας

Στην περίπτωση του Τόνι Νέγκρι περνάμε σε μια άλλη παραλλαγή εμπειρισμού: τον εμπειρισμό της εργατικής υποκειμενικότητας, τη θεώρηση της εργατικής τάξης ως αυτονόητα θετικής, δημιουργικής και επαναστατικής, όχι μόνο στις δυνητικές ιστορικές εκφάνσεις της αλλά στην άμεση εμπειρική καθημερινότητά της.

Το βασικό αυτό σχήμα διατυπώθηκε αρχικά σε μια σειρά αναλύσεις του Νέγκρι

και συνολικά του ρεύματος του ιταλικού εργατισμού²⁵, που έθεσαν τις εργατικές αντιστάσεις στο κέντρο των αναλύσεών τους για τις τάσεις της καπιταλιστικής συσσώρευσης, θεωρώντας ότι αποτελούν τη βασική κινητήρια δύναμη για την εξέλιξη των χαρακτηριστικών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ως απόπειρα υπέρβασης της οικονομίστικης αντίληψης του σοβιετικού μαρξισμού, ο οποίος όριζε την εξέλιξη του καπιταλισμού μέσω μιας τελολογίας των παραγωγικών δυνάμεων και των τεχνολογικών μορφών, ο εργατισμός, δίνοντας έμφαση στην ταξική πάλη, αναμφίβολα ανανέωσε τη θεωρητική και πολιτική συζήτηση για το εργατικό κίνημα. Από ένα σημείο, όμως, και μετά, αυτές οι αναλύσεις, ειδικά του Νέγκρι, έτειναν σε μια διπλή κίνηση εγκλωβισμού στην εμπειρική πραγματικότητα της εργατικής τάξης (με υποτίμηση των πιο δομικών μορφών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής) και εξιδανίκευσης των αυθόρμητων πρακτικών της εργατικής τάξης. Αποκορύφωμα αυτής της τάσης ήταν το σχήμα που διατύπωσε στη δεκαετία του 1970, και το οποίο δεν έχει εγκαταλείψει μέχρι σήμερα, σύμφωνα με το οποίο οι βασικές εξελίξεις του σύγχρονου καπιταλισμού αποτελούν προσπάθεια του κεφαλαίου να ενσωματώσει το περιεχόμενο της εργατικής υποκειμενικότητας.

Ουσιαστικά στον Νέγκρι έχουμε τέσσερα συγκεκριμένα βήματα και μετατοπίσεις:

Πρώτον, την αρχική αντίληψη, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1960, ότι το βασικό στοιχείο που ορίζει την κίνηση του κεφαλαίου είναι η εξέλιξη της εργατικής αντίστασης, την οποία και ενσωματώνει (Negri 1988). Σταδιακά απεμπολείται κάθε 'δομική' ή συστηματική θεώρηση των αντιφατικών τάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, προς όφελος μιας θεώρησης ότι τα πάντα εξαρτώνται από τις άμεσες (και εμπειρικά διαπιστώσιμες) διεκδικήσεις και πρακτικές της εργατικής τάξης.

Δεύτερον, τη διατύπωση στη δεκαετία του 1970 ενός ερμηνευτικού σχήματος, που αποτυπώθηκε στις αναλύσεις του Νέγκρι για τα *Grundrisse* του Μαρξ (Negri 1991). Με αυτές τις αναλύσεις περνάμε από μια θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης σε μια θεωρία της που αντιπαραθέτει από τη μια τη ζωντανή εργασία, ως ζωντανή δημιουργική δύναμη, υποκειμενικότητα και πηγή όλου του πλούτου (Negri 1991α, 69), και από την άλλη το κεφάλαιο ως 'νεκρή εργασία', διαχωρίζει την εργασία ως αυτονόητα θετική δύναμη και το κεφάλαιο ως δύναμη καθυπόταξης. Η έμφαση δίνεται στον ανταγωνισμό και την άμεση παρουσία του μέσα στη σχέση κεφάλαιο-εργασία και όχι στην *αντίφαση* (Negri 1991α, 73): το κεφάλαιο παρουσιάζεται ως αντικειμενοποίηση της εργατικής υποκειμενικότητας και ο κομμουνισμός ως ελεύθερη ανάπτυξη της. Ένα ευρύ φάσμα από αυθόρμητες εργατικές και μικροαστικές πρακτικές θεωρούνται εκφράσεις της τάσης χειραφέτησης της εργατικής υποκειμενικότητας (αυτοαξιοποίηση), καθιστώντας *θεωρητικά* αδύνατη οποιαδήποτε πολιτική και ιδεολογική ηγεμονία του κεφαλαίου (Νέγκρι 1983, Νέγκρι και Γκουατταρί 1986).

Τρίτον, τη θεώρηση κρίσιμων τομών και αναδιαρθρώσεων, που συμπύκνωσαν

25. Βλ. σχετικά Negri 1988, Παντισιέρι κ.ά. 1983.

την αλλαγή του συσχετισμού δύναμης υπέρ του κεφαλαίου στη δεκαετία του 1980 και 1990, ως εκφράσεων της απελευθερωτικής δύναμης της εργασίας. Σε μια εντυπωσιακή αντιστροφή, η ελαστικότητα, η ανασφάλεια, η προσωρινότητα θεωρούνται έκφραση μιας ‘νομαδικής’ τάσης για χειραφέτηση (Hardt και Negri 2001). Αυτό οδηγεί τον Νέγκρι σε θεωρητικό συντονισμό με την τρέχουσα (και εμπειριστική) περιγραφή του σύγχρονου καπιταλισμού ως «κοινωνίας της γνώσης» που δεν παράγει υλικά αγαθά (και επομένως δεν συγκροτεί εκμεταλλευτικές σχέσεις με την κλασική μαρξική έννοια) αλλά μόνο συμβολικά και που στηρίζεται στην καθυπόταξη της ανθρώπινης δημιουργικής ικανότητας. Αυτό στηρίζεται και σε μια (παρ)ανάγνωση της αναφοράς του Μαξ στη μετατροπή της επιστήμης και της γνώσης σε παραγωγική δύναμη, η οποία γενικεύεται και διαμορφώνει μια εικόνα της εκμετάλλευσης ως υποταγής του δημιουργικού “general intellect” (Marx 1973, 706)²⁶, της άυλης ζωντανής εργασίας στους περιορισμούς του κεφαλαίου (Hardt και Negri 1994, 19-21).

Τέταρτον, την έμφαση στην έννοια του ‘πλήθους’, όπου μια έννοια της πολιτικής φιλοσοφίας του 17ου αιώνα, που συμπύκνωσε την προσπάθεια θεωρητικής αναμέτρησης με την παρουσία και δράση των λαϊκών μαζών (π.χ. στην *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα [1996]), αξιολογείται ως η καλύτερη περιγραφή σύνθετων κοινωνικών και ταξικών σχέσεων. Πλέον ο κοινωνικός εμπειρισμός του Νέγκρι αρνείται οποιαδήποτε προσπάθεια να οριστούν κοινωνικοί καθορισμοί, σχέσεις, συμμαχίες: απλώς υπάρχει το «άθροισμα των από κάτω», που συγκροτούνται με τους «από πάνω».

Η προσπάθεια του Νέγκρι για μια κοινωνική οντολογία που να συνδυάζει την εμπειριστική εμμονή στην αμεσότητα του πλήθους με τη δυνατότητα του κοινωνικού μετασχηματισμού εκφράζεται μέσα από την ανάγνωση που κάνει στον Σπινόζα (Negri 1991β). Προφανώς και δεν είναι μια αυθαίρετη ή εύκολη ανάγνωση. Αντίθετα, αποτελεί μια σημαντική προσπάθεια, που σε αρκετά σημεία αναδεικνύει όλο το υλιστικό και ρηξικέλευθο φορτίο της σκέψης του Σπινόζα. Από την άλλη, όμως, η προσπάθεια να αναδειχθεί ένας Σπινόζα όχι απλώς υλιστής²⁷, αλλά και επαναστάτης, προϋποθέτει μια σειρά από μετατοπίσεις: Τη θεώρηση της *Ηθικής* στη βάση μιας έντασης ανάμεσα στα πρώτα και τα τελευταία μέρη, την ιδιαίτερη έμφαση στην *επιθυμία* και τη *φαντασία* ως δημιουργικές δυνάμεις, την προσπάθεια να παρουσιαστεί ο Σπινόζα ως στοχαστής της κοινωνικής δημιουργικότητας²⁸. Αυτό, όμως, ορίζει

26. Για μια παρουσίαση της σημασίας της έννοιας του “general intellect” για το ρεύμα του ιταλικού εργατισμού βλ. Virno 1992.

27. Κάτι με το οποίο κανείς δεν μπορεί να έχει αντίρρηση, στο βαθμό ακολουθούμε μια ανάγνωση σύμφωνα με την οποία η Σπινόζική σκέψη τείνει να υπερβεί μια σειρά από δυϊσμούς, είτε οντολογικούς (ανάμεσα στην ουσία και τα ‘επιφαινόμενά’ της), είτε γνωσιοθεωρητικούς (ανάμεσα στο πράγμα καθαυτό και τις κατηγορίες της νόησης) και αυτό καταδεικνύεται στον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η σχέση ανάμεσα σε υπόσταση, ουσίες και κατηγορήματα στην *Ηθική*. Βλ. σχετικά Macherey 1979. Αντίστοιχα, δεν μπορεί κανείς παρά να συμφωνήσει ως προς το υλιστικό φορτίο που έχει όντως η «πολιτική οντολογία» του πλήθους που περιλαμβάνει η *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα (Σπινόζα 1996).

28. Μέσα από την αντιπαράθεση που κάνει ο Negri ανάμεσα στην εξουσία (potestas) και την ισχύ ως ικανότητα μετασχηματισμών (potentia).

όλη την αντίφαση που διαπερνά τη σκέψη του Νέγκρι: η απέχθειά του προς κάθε εκδοχή διαλεκτικής και κάθε 'υπερβατική' φιλοσοφική αναφορά τον οδηγεί σε μια κοινωνική οντολογία με όρους πλήρους κατάφασης μιας μονοσήμαντης κοινωνικής παραγωγικής δύναμης, η οποία ταυτόχρονα απαιτεί ως αναγκαστικό συμπλήρωμα που επιτρέπει τον κοινωνικό μετασχηματισμό, μια ενεργό δημιουργική δύναμη.

Ουσιαστικά, ο εμπειρισμός της αθροιστικής προσέγγισης της εργατικής τάξης και των άλλων κοινωνικών κατηγοριών που σωρεύονται από τον Νέγκρι στο *πλήθος*, απαιτεί, για να διατηρείται φιλοσοφικά και πολιτικά δυνατή η αισιοδοξία για τη δυνατότητα του κομμουνισμού, ένα συμπλήρωμα *ιστορικισμού*. Εδώ ο εμπειρισμός του Νέγκρι συναντά τον *ιδεαλισμό* του. Αυτό γίνεται σαφές στη μελέτη του για τη *συντακτική εξουσία* (Negri 1999), ένα βιβλίο με αναμφισβήτητο ενδιαφέρον και οξυδέρκεια, που περιγράφει πώς η νεώτερη πολιτική σκέψη αναμετρήθηκε με τη δυναμική του πλήθους που καθόρισε τη ριζική πρωτοτυπία των σύγχρονων πολιτικών μορφών αλλά και την ένταση που τις διαπερνά: ανάμεσα στην ανοιχτή και μετασχηματιστική δυναμική των λαϊκών μαζών, όπως εκρηκτικά αποτυπώθηκε στις μεγάλες επαναστάσεις της σύγχρονης εποχής, και στην προσπάθεια να ελεγχθεί μέσα από κρατικές μορφές. Με αυτόν τον τρόπο στέκεται σε μια σειρά από στιγμές στη νεώτερη πολιτική θεωρία: από τον Μακιαβέλι έως τη συζήτηση για το Αμερικανικό Σύνταγμα και από τον Ρουσσώ έως τον Λένιν. Ταυτόχρονα, όμως, επιμένει ότι εν τέλει υπάρχει ούτως ή άλλως μια *επαναστατική και δημιουργική* δυναμική εντός του πλήθους.

Αυτός ο κοινωνικός εμπειρισμός του Νέγκρι παίρνει χαρακτηριστική μορφή και στις φιλοσοφικές παρεμβάσεις στην *Αυτοκρατορία* (Hardt και Negri 2000), όπου διατυπώνεται ένας πραγματικός ύμνος σε μια φιλοσοφία του άμεσου και του απτού, όπου συλλήβδην όλες οι υπερβατολογικές φιλοσοφίες και όλες οι αναφορές στη δυνατότητα και τη σημασία της πολιτικής και ιδεολογικής μεσολάβησης χαρακτηρίζονται εκφράσεις της εξουσίας!

Αυτό φαίνεται και στις πιο 'συστηματικές' φιλοσοφικές τοποθετήσεις του Νέγκρι. Η έμφαση δίνεται σε έναν ατομιστικό νομιναλισμό, για τον οποίο υπάρχουν μόνο ενικές οντότητες και τα κοινά ονόματά τους, όπως τα ορίζει η συγκυρία, καθώς και ο *καιρός* ως άνοιγμα προς το μέλλον (Negri 2000, 21). Ως μεταφυσικό συμπλήρωμα αυτός ο νομιναλισμός έχει μια ιδιότυπη τελολογία της δυνατότητας των κοινωνικών σωμάτων να συναντηθούν και να συγκροτήσουν κοινά ονόματα και τελικά τον κομμουνισμό, εφόσον το κοινό όνομα «μπορεί να οριστεί ως η έκφραση του κοινού χαρακτήρα των πραγμάτων και η δημιουργική προβολή του είναι στο μέλλον» (Negri 2000, 28), σε μια ιδιότυπη —και αντιφατική— σχεδόν βιταλιστική ανάγνωση των σπινοζικών εννοιών²⁹.

Αποκορύφωμα αυτού του τελολογικού εμπειρισμού είναι ο ορισμός του *φτω-*

29. «Η ελευθερία δομείται μέσα σε αυτήν την εξέλιξη και έτσι ερμηνεύει τη συνέχεια μέσα στην παραγωγική εμμένεια μιας *vis viva*, της οποίας η εξέλιξη πηγαιίνει από τον φυσικό *conatus* στη φυσική *cupiditas* και στον θείο *amor*»: Negri 2000, 80.

χού ως βασικού υποκειμένου της κοινωνικής αλλαγής (Negri 2000, 90). Ο Νέγκρι απομακρύνεται από τη συνθετότητα της μαρξικής ανάλυσης προς την υπεραπλουστεύση της *φτώχειας*, που μπορεί να είναι εμπειρική αποτύπωση της *καπιταλιστικής εκμετάλλευσης*, όμως συσκοτίζει τους προσδιορισμούς της. Στο όριο της αυτή η μετατόπιση καταλήγει σε μια εμμονή στην *απόφαση* ως πυρήνα της πολιτικής, που μπορεί να ενεργοποιήσει τη δημιουργική ικανότητα του είναι. Αντίθετα, η διαλεκτική ορίζεται ως «καπιταλιστική μορφή (αστική και/ή σοσιαλιστική) του υπερβατολογικού στοχασμού της εξουσίας και είναι ανίκανη να συλλάβει μέσα στην απόφαση την ισχύ της σχέσης ανάμεσα στη φτώχεια και τον έρωτα» (Negri 2000, 193).

Ουσιαστικά, έχουμε μια ιδιότυπη αισθητική και ηθική της εργασιακής υποκειμενικότητας και δημιουργικότητας, έναν κοινωνικό και εργασιακό βιταλισμό, που συνδυάζει τον εμπειρισμό (οι άνθρωποι απλώς εργάζονται, η εργασία τους είναι μια εμπειρικά διαπιστώσιμη πρακτική κοινωνικού μεταβολισμού) με τη μεταφυσική (η εργασία είναι δημιουργική δύναμη³⁰, έκφραση υποκειμενικότητας, κτλ.) και έχει μια δομική αναλογία με τοποθετήσεις απολογητικές της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Ο Νέγκρι, όσο και αν προσπαθεί να διαχωριστεί από κάθε υπερβατολογική τοποθέτηση, τελικά δεν την αποφεύγει. Αντίθετα, η προσπάθειά του να θεμελιώσει τη δυνατότητα του κοινωνικού μετασχηματισμού πάνω σε μια αντίληψη *κοινωνικής αμεσότητας* τον οδηγεί αναγκαστικά στον *ιστορικισμό και το βολονταρισμό*. Σε αυτό το σημείο η τοποθέτηση του διαφέρει από εκείνη του Ντελέζ, στον οποίο (όπως και στον Φουκώ) απουσιάζει ακριβώς αυτό το στοιχείο του ιστορικού και πολιτικού βολονταρισμού³¹. Αλλά στο ερώτημα του πώς μπορεί να συναρθρωθεί η αντιστοικιστική αναφορά σε έναν υλισμό της εμμέλειας με την αναγνώριση της δυνατότητας του κοινωνικού μετασχηματισμού θα επανέλθουμε στο τελευταίο μέρος της παρούσας εργασίας.

II. Τα κρίσιμα ερωτήματα

1. Ο κοινωνικός μετασχηματισμός ως φιλοσοφικό (και πολιτικό) ερώτημα

Εκτιμούμε ότι αυτές οι θεωρητικές συλλήψεις (*η νομαδικότητα και οι γραμμές φυγής στον Ντελέζ, η μικροφυσική των αντιστάσεων του Φουκώ, η κεντρικότητα του πλήθους στον Νέγκρι*) συναντιούνται από διαφορετικούς δρόμους με ένα κρίσιμο ερώτημα: Με ποιους όρους η ανάδυση της εργατικής τάξης και των συμμάχων της και η εμφάνιση του λαού ως πολιτικής πραγματικότητας και διακυβεύματος, όχι μόνο

30. «Το μεταμοντέρνο πλήθος είναι ένα σύνολο ενικότητων, των οποίων το ζωτικό εργαλείο είναι ο εγκέφαλος και του οποίου η παραγωγική δύναμη είναι η συνεργασία»: Negri 2000, 147.

31. Για την απουσία του βολονταρισμού από τη σκέψη του Ντελέζ βλ. Zourabichvili 1998. Χαρακτηριστική και η παρατήρησή του ότι «ο απο-γοητευμένος ενθουσιασμός του Νέγκρι είναι πολύ διαφορετικός από τον χαρούμενο πεσιμισμό του Ντελέζ» (Zourabichvili 2002). Αυτό είναι και αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ο Ντελέζ χαράσσει τελικά μια πολύ πιο σαφή διαχωριστική γραμμή απέναντι σε μια αντίληψη ιστορικής μεταφυσικής.

αποτελεί τη βάση των σύγχρονων πολιτικών μορφών (και εξουσιών), αλλά μπορεί και να μετατραπεί σε *δύναμη ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού*;

Είναι αυτή η μετατροπή εφικτή απλώς ως αθροιστική έκφραση των εμπειρικά διαπιστώσιμων πληθυσιακών βουλήσεων και αντιστάσεων, των συγκεκριμένων ατομικών παθών και διαθέσεων, ως συνισταμένη μιας απειρίας διαφορετικών ατομικών κατευθύνσεων και συμβάντων και ως πλήρες ξεδίπλωμα της θεμελίωσης των σύγχρονων πολιτικών μορφών στην καταλυτική παρουσία αυτού που ορίζει ως πλήθος ο Σπινόζα (που ιδιοφυώς αντιστρέφει την παραδοσιακή τυπολογία των πολιτικών μορφών και επιμένει ότι αναγκαστικά η σύγχρονη μορφή κρατικής κυριαρχίας εμπεριέχει ως αφετηρία και θεμέλιο την παρουσία των μαζών³²);

Ή μήπως απαιτείται και μια διαδικασία γνώσης και έρευνας για την ‘ουσιώδη συγκρότηση’ και το ‘αντικειμενικό συμφέρον’ αυτών των κοινωνικών δυνάμεων, άρα απαιτείται να ανασυντεθεί ως διανοητικό αποτέλεσμα και πολιτικό σχέδιο η διαδικασία των ρήξεων και των τομών που —ενεργοποιώντας τάσεις και δυναμικές ενύπαρκτες στην τωρινή κατάσταση— απαιτούνται για μια διαφορετική κοινωνική πραγματικότητα;

Η πρώτη εκδοχή δεν αντιστοιχεί μόνο σε έναν κοινωνικό εμπειρισμό. Αυτό θα ήταν μια μάλλον εύκολη κριτική. Ενσωματώνει ταυτόχρονα την τεράστια σημασία της δημοκρατικής αρχής, τα πολιτικά και θεωρητικά αποτελέσματα της εισόδου των μαζών στο προσκήνιο. Και όντως η δημοκρατία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως αντιπαράθεση της προτεραιότητας της —πάντα σύνθετης και αντιφατικής— λαϊκής βούλησης απέναντι στο *φιλελευθερισμό* ως προνομιμοποίηση του ατομικού δικαιώματος (στην καπιταλιστική οικονομική δράση). Σε αυτό το επίπεδο η σπινόζικη οντολογία της δημοκρατικής πολιτικής (ειδικά στην *Πολιτική Πραγματεία*³³) διατηρεί την αξία και τη σημασία της.

Όμως και η δεύτερη παραλλαγή επίσης παραπέμπει όχι μόνο στον Μαρξ, αλλά και στον Σπινόζα και τη βασική του θέση (που δομεί τη συνάρθρωση της ηθικής και

32. Αυτό φαίνεται από τον τρόπο με τον οποίο θέτει το πλήθος ως θεμέλιο όλων των σύγχρονων πολιτικών μορφών, κάτι που το κάνει να προηγείται της τυπολογίας των πολιτικών μορφών: «Το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος· και τούτο εδώ το κατέχει κατά τρόπο απόλυτο εκείνος που, με κοινή συναίνεση, έχει τη μέριμνα να θεσπίζει, να ερμηνεύει και να καταργεί τους νόμους, να οχυρώνει τις πόλεις, να αποφασίζει σχετικά με τον πόλεμο και την ειρήνη κλπ. Εάν η μέριμνα αυτή ανήκει σε μια συνέλευση που αποτελείται από το πλήθος στο σύνολό του, τότε το κράτος καλείται δημοκρατία· αν αποτελείται μόνο από ορισμένους εκλεκτούς, αριστοκρατία· τέλος, αν η μέριμνα για την πολιτεία και, συνεπώς, η εξουσία ανήκει σε έναν, τότε καλείται μοναρχία»: *Πολιτική Πραγματεία*, II.17 (Σπινόζα 1996, 107). Σε αυτήν άλλωστε την προτεραιότητα του πλήθους στηρίζεται και η παρουσίαση της δημοκρατίας ως της πιο *φυσικής* κρατικής μορφής στο κεφάλαιο XVI της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* (Spinoza 1965). Για σχολιασμό αυτών των ζητημάτων βλ. Balibar 1997, Matheron 21988.

33. Και όχι μόνο οντολογία, αλλά και γνωσιολογία της δημοκρατίας ως ανοιχτής και παραγωγικής διαδικασίας «Οι διανοητικές ικανότητες των ανθρώπων είναι πολύ ισχνές για να μπορούν να διεισδύουν διαμιάς σε όλα· όμως μπορούν να οξυνθούν με το διάλογο, ακούγοντας και συζητώντας· εξετάζοντας όλες τις πιθανές λύσεις οι άνθρωποι καταλήγουν στις ιδανικές, σε αυτές με τις οποίες συμφωνούν και που κανείς δεν είχε σκεφτεί προηγουμένως»: *Πολιτική Πραγματεία*, IX.14 (Σπινόζα 1996, 230).

της οντολογίας) ότι εν τέλει πρέπει να γίνεται αυτό που αντιστοιχεί στη φύση των πραγμάτων, όπως αυτή αναδεικνύεται και ως δυνατότητα και ως πραγματικότητα σε όλο το φάσμα των σύνθετων (αλλά πάντα καθορισμένων, αιτιοκρατικών) προσδιορισμών τους, ότι ο καταναγκασμός και η έλλειψη ελευθερίας δεν είναι το αποτέλεσμα της ύπαρξης αυστηρών καθορισμών αλλά το ακριβώς αντίθετο: η άγνοια των αυστηρών αιτιακών καθορισμών που καταλήγουν στην ελευθερία³⁴.

Επί της ουσίας η δεύτερη παραλλαγή παραπέμπει στο ερώτημα εάν μια κοινωνία χωρίς καταπίεση, εκμετάλλευση και αλλοτρίωση μπορεί να οριστεί ως αντικειμενικό συμφέρον, ως αντικειμενική τάση μιας κοινωνικής τάξης ή ενός συνασπισμού κοινωνικών τάξεων, ως αντικειμενικό αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικών δομών και αντιφάσεων, ως ξεδίπλωμα ουσιαστικών προσδιορισμών και δυναμικών που υπερβαίνουν το επίπεδο της κοινωνικής αυθορμησίας.

Οι δύο παραλλαγές σίγουρα δεν είναι ασύμβατες: εάν η 'καλή κοινωνία' αποτελεί αντικειμενική δυνατότητα συναρτώμενη με συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις, τότε η εμπιστοσύνη στο 'ελεύθερο πλήθος' επιτρέπει ακριβώς να ξεδιπλωθεί αυτή η αντικειμενική ιστορική δυναμική.

Μόνο που δεν είναι τόσο εύκολο να αθροίσουμε απλώς τις δύο παραλλαγές: μάλλον πρέπει να τις δούμε ως πόλους μιας ορισμένης διαλεκτικής. Στη δεύτερη παραλλαγή δεν μιλάμε μόνο για μια εμμενή ιστορική δυνατότητα. Η δεύτερη παραλλαγή ρητά παραπέμπει και σε ένα ζήτημα γνωστικής, θεωρητικής ανασύνθεσης που βασίζεται στην παραδοχή πως ό,τι λένε, πράττουν και επιλέγουν τα μέλη της λαϊκής κοινωνικής συμμαχίας δεν είναι αυτονόητα και το ορθό, πως υπάρχει η δυνατότητα να κάνουν λάθος, πως αυτό το λάθος δεν είναι ατομική ή συλλογική αστοχία, αλλά αποτέλεσμα μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης και ιδεολογικής ηγεμόνευσης.

Η παραδοχή των μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης (άρα της ιδεολογίας ως σχετικά αυτόνομου επιπέδου των κοινωνικών πρακτικών) ορίζει τη δυνατότητα του λάθους με τρόπο *εσωτερικό* ως προς την κοινωνική πραγματικότητα, άρα αποφεύγει τη θεώρηση του λάθους ως ατομικής ή συλλογικής αδυναμίας και αποτυχίας να επιλεγεί το σωστό. Άλλωστε, οποιαδήποτε απόπειρα *επιστήμης* της κοινωνίας ή της ιστορίας οφείλει να απορρίψει το σφάλμα (και το ορθό) ως αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής, αλλά θα πρέπει επίσης να το αποδώσει σε συγκεκριμένους καθορισμούς. Με μία έννοια η ελεύθερη επιλογή αναγκαστικά ανήκει στη σφαίρα της θεολογίας ή της ηθικής μεταφυσικής³⁵.

34. «Γι' αυτό λοιπόν αποκαλώ απολύτως ελεύθερο έναν άνθρωπο στο μέτρο που καθοδηγείται από τον λόγο, επειδή τότε η δράση του καθορίζεται από αιτίες που μπορούν να κατανοηθούν πλήρως από τη φύση του και μόνο, όσο κι αν οι αιτίες αυτές καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο αναγκαίο. Πράγματι, η ελευθερία [...] δεν αίρει αλλά, αντιθέτως, θέτει την αναγκαιότητα της δράσης»: *Πολιτική Πραγματεία*, ΙΙ.11 (Σπινόζα 1996, 103). Βλ. επίσης τον πρόλογο στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* (Spinoza 1990, 155-6) για το λάθος όσων υποστηρίζουν τον ριζικό διαχωρισμό ανθρώπου και φύσης, σημείο το οποίο ο Macherey χαρακτηρίζει τη κορυφή του *θεωρητικού αντι-ανθρωπισμού* του Σπινόζα (Macherey 1995, 7 υποσημ. 1). Βλ. επίσης τα σχόλια του Montag (1999, 36-7).

35. Δανειζομαι εδώ την εύστοχη παρατήρηση του συναδέλφου Γ. Νικολαΐδη (Nikolaidis 2004).

2. Από την κριτική της ιδεολογίας στη κριτική της κοινωνίας

Όταν ο Νέγκρι ή ο Ντελέζ τείνουν να θέτουν τις κριτικές υπερβατολογικές φιλοσοφικές συνθέσεις προς την πλευρά της εξουσίας, παραβλέπουν το ερώτημα που προτίθεται στη συζήτηση για τους όρους πολιτικής συγκρότησης, παρέμβασης και δράσης από τον Καντ και τον Χέγκελ (έστω και υπό ιδεαλιστική δεσπόζουσα)³⁶: ποια κριτική (ατομική και συλλογική) αυτοσυνείδηση θα περιορίσει τη δυνατότητα του λαού να κάνει λάθος και θα αναδείξει τις ουσιώδεις ιστορικές δυνατότητες για μια ‘καλή κοινωνία’; Γιατί η *κριτική της ιδεολογίας* δεν μπορεί να υποκατασταθεί από τη φαινομενολογία του πλήθους. Αυτό όμως απαιτεί την τομή του Μαρξ, ο οποίος υπερβαίνει το ερώτημα της κριτικής αυτοσυνείδησης, στρεφόμενος προς τη γνώση και διεύθυνση του ταξικού αγώνα ως *υλικής διαδικασίας*.

Πώς όμως αναδεικνύεται η ‘ορθή’ πολιτική κατεύθυνση και στοχοθεσία, χωρίς αυτή η διεκδίκηση της πολιτικής αυθεντίας να οδηγήσει σε αναπαραγωγές εξουσιαστικών φαινομένων; Πώς μπορεί η εμπιστοσύνη στη δημοκρατική αρχή εντός των μαζών (ως απάντηση στο προηγούμενο ερώτημα) να μην σημαίνει αναπαραγωγή των λαθών τους, έστω και αν όντως μόνο οι μάζες έχουν το δικαίωμα του λάθους; Αυτά είναι τώρα τα κρίσιμα ερωτήματα. Η ίδια ταλάντευση χαρακτηρίζει και τον Σπινόζα στη ‘διαλεκτική’ συνάρθρωση ανάμεσα στην τοποθέτηση της *Ηθικής* —το ορθό, το καλό οφείλει να είναι η προσαρμογή, η συμμόρφωση προς την ουσιώδη φύση των πραγμάτων— και αυτή της *Πολιτικής Πραγματείας* — η δημοκρατία είναι ο μόνος τρόπος ώστε οι άνθρωποι, που ατομικά κυριαρχούνται από τα πάθη και κάνουν λάθη, να βρουν το σωστό.

Και λέμε ταλάντευση γιατί προφανώς δεν μπορούμε να προτείνουμε μια ελιτίστικη αντίληψη της πολιτικής. Η ανασύνθεση της ιστορικής δυνατότητας ενός συνολικού κοινωνικού μετασχηματισμού με βάση δομικές (και όχι απαραίτητα προφανείς) ιστορικές διεργασίες, οφείλει να συναρθρωθεί με μια δημοκρατική διαδικασία (ως διαλεκτική του ορθού και του λάθους μέσα από το ξεδίπλωμά τους στη δημοκρατική συζήτηση και στην αγωνιστική πρακτική).

3. Τα όρια της μερικότητας

Το πρόβλημα επομένως με τους οπαδούς του κοινωνικού εμπειρισμού δεν είναι ότι αναδεικνύουν τη σημασία της δημοκρατικής αρχής, του σεβασμού της ελεύθερης δράσης των μαζών, του κοινωνικού πειραματισμού που πρέπει να συνοδεύει κάθε πρόταγμα κοινωνικής χειραφέτησης.

Το πρόβλημα είναι πως θεωρούν ότι δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα, καμία περίπτωση να κάνει το πλήθος (ή οι ντελεξικοί *νομάδες*) λάθος, καμιά ιδεολογική ηγεμόνευση και παραγνώριση, ότι διαγράφουν προκαταβολικά την ανάγκη για μια διαλεκτική θεωρίας και πράξης που θα συνταιριάζει το σεβασμό της δημοκρατικής αρ-

36. Για σχολιασμό του πολιτικού ορίζοντα αυτών των θεωρητικών μετασχηματισμών βλ. Ψυχοπαίδης 1994, 2003.

χής με τη συλλογική προσπάθεια ιδεολογικού μετασχηματισμού και διαμόρφωσης ενός πολιτικού σχεδίου για μια άλλη κοινωνία ως πραγματικού *εμμενούς* ορίζοντα της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας. Διαφορετικά, ο κοινωνικός εμπειρισμός κινδυνεύει να καταλήξει στο αντίθετό του, σε μια κατάφαση προς την πραγματικότητα, έστω και ως άρνηση της δυνατότητας συνολικού μετασχηματισμού της.

Επομένως το *πολιτικό επίδικο αντικείμενο* της συζήτησης αφορά το πώς θα ανασυγκροτήσουμε τους *αντικειμενικούς* όρους μιας *πολιτικής της κοινωνικής χειραφέτησης* υπό το φόντο της αποτυχίας συγκεκριμένων πολιτικών σχεδίων για μια διαφορετική κοινωνική οργάνωση και της κριτικής στην αυτόρκεια των μεγάλων θεωρητικών 'αφηγήσεων'. Για να το πούμε διαφορετικά: με ποιο τρόπο η παραδοχή του κοινωνικά καθορισμένου και ιστορικά σχετικού χαρακτήρα όλων των αποφάσεών μας (μια *υλιστική* θέση που αντιμετωπίζει τις αποφάνσεις μας ως *υλικά συμβάντα*) δεν θα οδηγήσει στην αναιρέση της δυνατότητας να στοχαστούμε μια άλλη κοινωνική οργάνωση και το κοινωνικό και πολιτικό κίνημα, που αντιστοιχεί σε αυτή. Η προνομιμοποίηση της πολιτικής του απτού, του μερικού, του αποσπασματικού, η προκαταβολική άρνηση της δυνατότητας μια πολιτική πρακτική να εγγράφει τον εαυτό της (ως συλλογική συνείδηση) και ταυτόχρονα να παραδέχεται ότι εγγράφεται ως αντικειμενική δυναμική στο πλαίσιο ενός συνολικότερου σχεδίου, εμπεριέχει, ρητά ή άρρητα, τη θέση ότι οποιαδήποτε διεκδίκηση μιας διαφορετικής κοινωνικής οργάνωσης οδηγεί στη μια ή την άλλη παραλλαγή του ολοκληρωτισμού.

Και έτσι ερχόμαστε στο πραγματικό πρόβλημα που είναι η ηγεμονία του πολιτικού και θεωρητικού φιλελευθερισμού, που δεν αποτυπώνεται μόνο στους απολογητές του καπιταλισμού, αλλά και σε στοχαστές που παραδέχονται την πραγματικότητα της εκμετάλλευσης και της καταπίεσης και εξεγείρονται απέναντι στην αδικία και τη βία, αλλά μοιράζονται με τον κλασικό φιλελευθερισμό τη θεώρηση του κοινωνικού όλου ως συσσώρευσης ατομικών και αναγκαστικά μερικών πρακτικών. Μια τέτοια στάση ρητά ή άρρητα απεμπολεί τη δυνατότητα μιας συνολικής και συνεκτικής ανάγνωσης του κοινωνικού όλου που θα αναδεικνύει την *αντικειμενική* δυναμική του κοινωνικού μετασχηματισμού. Όμως, η τομή του μαρξισμού δεν ήταν μόνο η διαπίστωση της εκμετάλλευσης ή της αντίστασης σε αυτήν· ήταν η ανάγνωση, μέσα στον πυρήνα των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων και των πρακτικών που αυτές συγκροτούν, της δυνατότητας μιας διαφορετικής κοινωνικής οργάνωσης μέσα από ένα πολιτικό σχέδιο εργατικής (αντι)ηγεμονίας, όπως συμπυκνώθηκε στην εμμονή του Μαρξ στον αντικειμενικό, χαρακτηριστήρα της *δικτατορίας του προλεταριάτου* ως αναγκαστικού τμήματος μιας διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού³⁷.

37. Στην περίφημη επιστολή του στον Weydemeyer τον Μάρτη του 1852 ο Μαρξ υπερασπίστηκε με χαρακτηριστικό τρόπο αυτήν τη θέση: «Πολύ πριν από μένα οι αστοί ιστορικοί είχαν περιγράψει την ιστορική εξέλιξη αυτής της ταξικής πάλης και οι αστοί οικονομολόγοι την οικονομική ανατομία των τάξεων. Το καινούριο που έκανα ήταν να δείξω ότι: 1) η *ύπαρξη των τάξεων* συνδέεται με *ιδιαίτερες ιστορικές φάσεις στην εξέλιξη της παραγωγής*, 2) η ταξική πάλη οδηγεί αναγκαστικά στη *δικτατορία του προλεταριάτου*, 3) αυτή η δικτατορία αποτελεί μόνο τη *μετάβαση στην κατάργηση όλων των τάξεων* και στην *αταξική κοι-*

Όσοι υποστηρίζουν ότι το βασικό γνώρισμα μιας σύγχρονης ριζοσπαστικής πολιτικής τοποθέτησης είναι η αποσπασματικότητα, η αναδυόμενη δημιουργικότητα, η μη συστηματικότητα, εν τέλει η ενικότητα και η ατομικότητα, οφείλουν, τουλάχιστον, να αναρωτηθούν για το βαθμό στον οποίο κινδυνεύουν να συναντηθούν με όψεις του σύγχρονου φιλελευθερισμού.

Προφανώς δεν τίθεται θέμα μονοσήμαντων επιλογών, αλλά παραδοχής, τουλάχιστον της αντίφασης: Γιατί αυτό που θα ορίζαμε ως *υλιστική φιλοσοφική πρακτική*³⁸ διαπερνάται μια κρίσιμη ταλάντευση. Από την μια, απαιτείται επίμονη προσπάθεια για να αναδειχθεί η οντολογική προτεραιότητα των ίδιων των κοινωνικών πρακτικών έξω και πέρα από οποιονδήποτε δυϊσμό και ενάντια σε οποιοδήποτε μεταφυσικό επέκεινα. Πιθανό τίμημά της ο εμπειρισμός, ο θετικισμός, η αδυναμία σύλληψης του γιατί οι εμπειρικές κοινωνικές πρακτικές δεν είναι αφετηρία αλλά αποτέλεσμα μηχανισμών παραγωγής φαινομένων. Από την άλλη, απαιτείται η κριτική των ιδεολογικών παραγνωρίσεων, η θεωρητικοποίηση του μη προφανούς ως του κατεξοχήν *πραγματικού*, αυτού που αποκρύπτεται από τους μηχανισμούς της ιδεολογίας. Πιθανό τίμημα εδώ ο θεωρητικισμός και η ιδεαλιστική αναζήτηση εγγυήσεων της γνώσης και της πολιτικής. Από αυτήν την ταλάντευση πραγματική διέξοδος δεν υπάρχει. Μόνο επάλληλα λυγίσματα του ραβδιού προς την εκάστοτε αντίθετη κατεύθυνση.

III. Ξαναγυρνώντας στη διαλεκτική

Εάν ισχύει ο χαρακτηρισμός της φιλοσοφίας ως πεδίου μάχης, όπου οι φιλοσοφικές θέσεις διαμορφώνονται μέσα από τους όρους της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης, τότε η ταλάντευση προς τον εμπειρισμό είναι αποτέλεσμα της προσπάθειας των φιλοσόφων με τους οποίους ασχοληθήκαμε να αντιπαρατεθούν σε όσους παρουσίαζαν την κοινωνική αλλαγή ως το αποτέλεσμα μιας αναπόδραστης και θεμελιωτικής ιστορικής κοινωνικής οντολογίας και τελολογίας (κάτι που ισχύει όντως για αρκετές παραλλαγές μαρξιστικών 'φιλοσοφιών της ιστορίας').

Επομένως αναδεικνύεται ένα κρίσιμο ερώτημα: Πώς μπορούμε να παραμείνουμε μέχρι τέλους συνεπείς στον εμμενή χαρακτήρα των πολιτικών πρακτικών; Αυτή η απορία διαπερνά κάθε προσπάθεια να διατηρήσουμε τη σχέση ανάμεσα στην υλιστική φιλοσοφική πρακτική και τον κοινωνικό μετασχηματισμό: Εάν τα πράγματα είναι όπως είναι, πιο σωστά εάν τα πράγματα *απλώς είναι*, τότε πώς μπορούν να αλλάξουν; Ποιος μπορεί να είναι ένας μηχανισμός αλλαγής ο οποίος να μην διασπά το πεδίο της εμμένειας;

ωνία» (Marx και Engels 1982, 64).

38. Με βάση το σχήμα που διαλέγουμε δεν μπορεί να υπάρξει μια υλιστική φιλοσοφία ως *φιλοσοφικό σύστημα* παρά μόνο με το τίμημα της μετάπτωσης σε μια μεταφυσική ιδεαλιστική τοποθέτηση. Μπορεί να υπάρξει μόνο μια *υλιστική πρακτική της φιλοσοφίας*. Βλ. σχετικά Macherey 1999.

Δεν μπορεί να αποτελέσει λύση μια κάποιου τύπου τελολογία, που θα συγκροτούσε ένα μηχανισμό παραγωγής φαινομένων, ένα άλλο επίπεδο ή δύναμη εκτός του πεδίου των υλικών κοινωνικών πρακτικών. Ούτε βοηθά η αναφορά σε μια *δημιουργική δύναμη*, γιατί η παραδοχή μιας μονοσήμαντης κίνησης προς τα κάτω ακυρώνει τον εμμενή και κατά συνέπεια μη τελολογικό χαρακτήρα των υπαρκτών κοινωνικών πρακτικών. Ούτε μπορούμε να επαναδιατυπώσουμε μια διάκριση αδρανούς ύλης και ενεργού (συλλογικού) νου, όπου ο νους θα παράγει πρωτότυπα γλωσσικά ενεργήματα, νέες έννοιες και τρόπους άρθρωσης πρακτικών που θα αναδρούν προς την αδρανή κοινωνική ύλη (ακόμη και αν εγγράψουμε το νου εντός του ίδιου υλικού πεδίου με την 'αδρανή' ύλη).

Ούτε αποτελεί λύση η σύλληψη του κοινωνικού ανταγωνισμού ως σύγκρουσης διακριτών ατομικών οντοτήτων, ανεξάρτητων καθαυτές και αυθύπαρκτων (η ντελεξιακή εμμονή στη *διαφορά* τείνει προς μια τέτοια κατεύθυνση). Αν αυτές οι αυθύπαρκτες οντότητες συγκρούονται με τρόπο μη τελολογικό, μπορούν επίσης και να μην συγκρούονται οπότε η έννοια του κοινωνικού μετασχηματισμού αναιρείται, ή μπορεί να συγκρούονται με όρους χασοτικούς, οπότε αναιρείται η τάση των κοινωνικών πρακτικών να *αναπαράγονται* και να παίρνουν συστημική μορφή.

Επομένως, η εμμονή στη *σχέση* (τις σχέσεις) ως συγκροτούσα (συγκροτούσες) το κοινωνικό πεδίο έχει μια ιδιαίτερη σημασία αρκεί: α) Να παραδεχθούμε τον εγγενώς σχισματικό και μη πλήρη χαρακτήρα του ίδιου του —κοινωνικού— πραγματικού (Žižek 2004), ένα κρίσιμο έλλειμμα που δεν πρέπει να νοηθεί ως σχίσμα ανάμεσα στο είναι και στο νοούμενο (ως δυνητικό είναι) ή το είναι και το μη-είναι, ούτε ως σχίσμα ανάμεσα σε δύο διαφορετικά ή ανταγωνιστικά είναι, αλλά ως σχίσμα ανάμεσα στο είναι και την έλλειψή του (ή την αντίθεσή του) εντός του ίδιου του είναι, πράγμα που σημαίνει ότι τελικά με έναν τρόπο το μόνο που όντως υπάρχει, είναι ακριβώς αυτό το κρίσιμο διάκενο. β) Να ορίσουμε τη σχέση ως *διαλεκτική αντίφαση*, όχι ως μεταφυσική αυτοκίνηση της ουσίας, αλλά ως προτεραιότητα της αντίφασης πάνω στους όρους της. γ) Να επιμείνουμε στην προτεραιότητα της αντίφασης πάνω στον ανταγωνισμό — και αυτό σημαίνει ότι η σχέση συγκροτεί τους όρους της και όχι το αντίστροφο.

Με αυτή την έννοια όντως «δεν υπάρχουν παρά οι σχέσεις» (Macherey 1979, 218). Μόνο που τότε η διάζευξη που θέτει ο τίτλος του συγκεκριμένου βιβλίου του Macherey (*Χέγκελ ή Σπινόζα*) τέμνεται από έναν τρίτο όρο: *τη θεωρητική επανάσταση του Μαρξ*.

Παναγιώτης Σωτήρης

Στρατηγοπούλου 7

114 72 Αθήνα

e-mail: psotiris@otenet.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Μπέτζελος, Τ. και Π. Σωτήρης. 2004α. Η 'περίπτωση Φουκώ': Είκοσι χρόνια μετά το θάνατό του. *Εκτός Γραμμής* 3: 44-49.
- Μπέτζελος, Τ. και Π. Σωτήρης. 2004β. Σώματα, λόγοι, εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην 'περίπτωση Φουκώ'. *Θέσεις* 89: 75-109.
- Νέγκρι, Α. 1983. *Από τον εργάτη μάζα στον κοινωνικό εργάτη*, μτφ. Χ. Νάσιος. Αθήνα: Κομμούνα.
- Νέγκρι, Α. και Φ. Γκουατταρί. 1986. *Από το κόκκινο στο πράσινο*, μτφ. Ε. Τζιριτζιλάκη. Αθήνα: Κομμούνα.
- Ντελέζ, Ζ. και Φ. Γκουατταρί. 1981. *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίππος*, μτφ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ράλλη. Αθήνα: Ράππας.
- Παντιέρι, Ρ., Α. Νέγκρι και Μ. Τρόντι. 1983. *Νεοκαπιταλισμός και Επαναστατικό Κίνημα*, μτφ. Δ. Ιωάννου κ.ά. Αθήνα: Κομμούνα.
- Πόπλερ, Κ. 1982. *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*. 2 τόμοι. Μτφ. Ε. Παπαδάκη. Αθήνα: Δωδώνη.
- Σπινόζα, Μ. 1996. *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Ι. Στυλιανού. Αθήνα: Πατάκης.
- Φουκώ, Μ. 1982. *Ιστορία της σεξουαλικότητας, 1. Η δίψα της γνώσης*, μτφ. Γ. Ροζάκης. Αθήνα: Ράππας.
- Φουκώ, Μ. 1989α. *Επιτήρηση και τιμωρία*, μτφ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ράλλη. Αθήνα: Ράππας.
- Φουκώ, Μ. 1989β. *Ιστορία της σεξουαλικότητας, 2. Η χρήση των απολαύσεων*, μτφ. Γ. Κωνσταντινίδης. Αθήνα: Ράππας.
- Φουκώ, Μ. 1992. *Ιστορία της σεξουαλικότητας, 3. Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, μτφ. Γ. Κρητικός. Αθήνα: Ράππας.
- Χέγκελ, Γκ. 1993. *Φαινομενολογία του Πνεύματος, 1*. Μτφ. Δ. Τζωρτζόπουλος. Αθήνα: Δωδώνη.
- Ψυχοπαίδης, Κ. 1994. *Ιστορία και Μέθοδος*. Αθήνα: Σμίλη.
- Ψυχοπαίδης, Κ. 2003. *Χέγκελ: Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη 'Φαινομενολογία του Πνεύματος'*. Αθήνα: Πόλις.
- Alliez, E. 1998. Badiou / Deleuze. *Futur Anterieur* 43
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=409> (πρόσβαση 17/8/2004).
- Alliez, E. (επιμ.). 1998. *Gilles Deleuze une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Althusser, L. 1965α. L'objet du *Capital*. Στο: Althusser κ.ά. 1996, 245-418.
- Althusser, L. 1965β. Du "Capital" à la philosophie de Marx. Στο: Althusser κ.ά. 1996, 1-79.
- Althusser, L. 1967. Du côté de la philosophie. Στο: L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques, 2*. Παρίσι: STOCK/IMEC, 1995.
- Althusser L. κ.ά. 1996. *Lire le Capital*. Παρίσι: PUF [*Να Διαβάσουμε το 'Κεφάλαιο'*, μτφ. Δ. Δημούλης κ.ά. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003].

- Badiou, A. 1988. *L'être et l'événement*. Παρίσι: Seuil.
- Badiou, A. 1997. *Deleuze: La clameur de l'être*. Παρίσι: Hachette.
- Badiou, A. 2000. Un, multiple, multiplicité(s). *Multitudes 1*
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=217> (πρόσβαση 17/8/2004).
- Balibar, É. 1997. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Παρίσι: Galilée.
- Canguilhem, G. 1966. *Le normal et le pathologique*. Παρίσι: PUF.
- Canguilhem, G. 1988 [1977]. *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Παρίσι: Vrin.
- Deleuze, G. 1968α. *Différence et répétition*. Παρίσι: PUF.
- Deleuze, G. 1968β. *Spinoza et le problème de l'expression*. Παρίσι: Les éditions du Minuit [Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης, μτφ. Φ. Σιάτιστας. Αθήνα: Κριτική, 2002].
- Deleuze, G. 1969. *Logique de Sens*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Deleuze, G. 1990. *Pourparlers*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Deleuze, G. 1991α. *Empiricism and Subjectivity: An essay on Hume's Theory of Human Nature*, μτφ. C. Boundas. Νέα Υόρκη: Columbia University Press [Εμπειρισμός και υποκειμενικότητα, μτφ. Π. Πούλος. Αθήνα: Ολκός, 1995].
- Deleuze, G. 1991β. *Bergsonism*, μτφ. H. Tomlinson και B. Habberiam. Νέα Υόρκη: Zone Books.
- Deleuze, G. 1993. *The Fold: Leibniz and the Baroque*, μτφ. T. Conley. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Deleuze, G. 2002. *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφ. Γ. Σπανός. Αθήνα: Πλέθρον.
- Deleuze, G. και F. Guattari. 1980. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Deleuze, G. και F. Guattari. 1994. *What is Philosophy*, μτφ. G. Burchell και H. Tomlinson. Λονδίνο: Verso [Τι είναι φιλοσοφία, μτφ. Σ. Μανδηλαρά. Αθήνα: Καλέντης, 2004].
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Παρίσι: Gallimard [Οι λέξεις και τα πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου, μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση, 1986].
- Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Παρίσι: Gallimard [Η αρχαιολογία της γνώσης, μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Εξάντας, 1987].
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Παρίσι: Gallimard [Η ιστορία της τρέλας, μτφ. Φρ. Αμπατζοπούλου. Αθήνα: Ηριδανός, χ.χ.].
- Foucault M. 2001. *Dits et écrits*. 2 τόμοι. Παρίσι: Gallimard.
- Foucault, M. 2003. *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, μτφ. Δ. Γκινοσάτης. Αθήνα: Πλέθρον.
- Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, μτφ. Q. Hoare και G. Nowell Smith. Λονδίνο: Lawrence and Wishart.
- Hardt, M. 1993. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. και A. Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

- [*Αυτοκρατορία*, μτφ. Ν. Καλαϊτζής. Αθήνα: Scripta, 2002].
- Hardt, M. και A. Negri. 1994. *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press [*Η εργασία του Διονύσου*, μτφ. (όχι πλήρης) Π. Καλαμαράς. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2001].
- Jameson, F. 1998. Les dualismes aujourd'hui. Στο: *Alliez* (επιμ.) 1998, 377-390.
- Lecourt, D. 1974. *Pour une critique de l'épistémologie*. Παρίσι: Maspero.
- Macherey, P. 1979. *Hegel ou Spinoza*. Παρίσι: Maspero.
- Macherey, P. 1989. Pour une histoire naturelle des normes. Στο: *Michel Foucault Philosophe (Rencontre International Paris 9-11/01/1988)*. Παρίσι: Seuil (Des Travaux), 203-221.
- Macherey, P. 1992. *Avec Spinoza: Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Παρίσι: PUF.
- Macherey, P. 1995. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie, La vie affective*. Παρίσι: PUF.
- Macherey, P. 1996. The Encounter with Spinoza. Στο: P. Patton (επιμ.), *Deleuze: A Critical Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 139-161.
- Macherey, P. 1999. *Histoires de dinosaure: Faire la philosophie, 1965-1997*. Παρίσι: PUF.
- Marx, K. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, μτφ. M. Nicolaus. Λονδίνο: Penguin Books σε συνεργασία με το περιοδικό *New Left Review* [*Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie) 1857-58: Παράρτημα από τα οικονομικά χειρόγραφα 1850-1861*, μτφ. Δ. Διβάρης. Αθήνα: Στοχαστής 1989-1992].
- Marx, K. και F. Engels. 1982. *Selected Correspondence*. Μόσχα: Progress Publishers.
- Matheron, A. 1988. *Individu et communauté chez Spinoza*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- May, T. 1994. Difference and Unity in Gilles Deleuze. Στο: C. Boundas και D. Olkowski (επιμ.), *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. Λονδίνο: Routledge, 33-50.
- Montag, W. 1999. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his contemporaries*. Λονδίνο: Verso.
- Negri, T. 1988. *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects 1967- 1983*. Λονδίνο: Red Notes.
- Negri, A. 1991α. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, μτφ. H. Cleaver κ.ά. Νέα Υόρκη: Autonomedia/Pluto.
- Negri, A. 1991β. *The Savage Anomaly: The power of Spinoza's metaphysics and politics*, μτφ. M. Hardt. Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Negri, A. 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, μτφ. M. Boscagli. Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Negri, A. 2000. *Kairós, Alma Venus, multitude*, μτφ. J. Revel. Παρίσι: Calmann-Lévy.
- Nikolaïdis, G. 2004. *Radical Evil and the Freudian Death Drive* (αδημ. χειρόγραφο).
- Patton, P. 2000. *Deleuze and the Political*. Λονδίνο: Routledge.

- Rajchman, J. 2001. *The Deleuze Connections*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Spinoza, B. 1965. *Oeuvres, 2. Traité Théologico-politique*, μτφ. Ch. Appuhn. Παρίσι: Flammarion.
- Spinoza, B. 1990. *Ethique*, μτφ. R. Misrahi. Παρίσι: PUF.
- Villani, A. 1998α. Deleuze et l'anomalie métaphysique. Στο: *Alliez* (επιμ.) 1998, 43-54.
- Villani, A. 1998β. La métaphysique de Deleuze. *Futur Antérieur* 43
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=410> (πρόσβαση 17/8/04).
- Virno, P. 1992. Quelques notes à propos du general intellect. *Futur Antérieur* 10
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=476> (πρόσβαση 10/8/2004).
- Zizek, S. 2004. *Organs without Bodies: On Deleuze and consequences*. Λονδίνο: Routledge.
- Zourabichvili, F. 1994. *Deleuze: Une philosophie de l'événement*. Παρίσι: PUF.
- Zourabichvili, F. 1998. Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). Στο: *Alliez* (επιμ.) 1998, 335-357.
- Zourabichvili, F. 2002, Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance. *Multitudes* 9 <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=38> (πρόσβαση 17/08/2004).

Forms of empiricism in the work of radical philosophers: Deleuze, Foucault, Negri

PANAGIOTIS SOTIRIS

In this paper we are discussing empiricist tendencies in the work of three major continental radical philosophers: Gilles Deleuze, Michel Foucault, and Antonio Negri. Deleuze's effort to refute traditional metaphysics and Hegelian dialectics in favor of a philosophy of difference (and not negation) led him to an empiricist ontology of social antagonism, especially in the books he co-authored with Felix Guattari. In the case of Michel Foucault the original anti-positivist effort towards an *archeology* of discursive formations evolved into a *nominalist* conception of disciplinary practices. Thus, Foucault's empiricism takes the form of an atomistic nominalism of power relations. In the work of Antonio Negri, we have another form of empiricism: an empiricist conception of worker subjectivity and labor resistance as the driving force behind modern capitalism. His effort to combine this empiricist conception of the multitude with historical optimism leads him to a form of metaphysical historicism, based on the theorization of living labor as a creative force.

These empiricist tendencies all have to do with the way we can theorize social transformation: Is social transformation possible only on the basis of a multitude of resistances and radical practices, or does it require ideological and theoretical ruptures? In this sense all these variations of radical empiricism are in danger of being too close to the liberal (or neo-liberal) political and philosophical credo that any attempt towards an *anti-hegemonic project* can lead to some form of totalitarianism. In a way there is an unavoidable contradiction for any attempt towards a materialist practice of philosophy: Either we focus on what is immediately perceivable, on the plurality of struggles and resistances, paying the price of empiricism, or we focus on structural relations and essential determinations, running the risk of theoreticism and idealism. That is why we must try and combine the emphasis on immanence with an emphasis on a non-idealist and non-teleological form of dialectics.

Θεατρολογία και Ιστορία*

ΘΟΔΩΡΟΣ ΧΑΤΖΗΠΑΝΤΑΖΗΣ

Δώστε μου την άδεια, κυρίες και κύριοι, να εκφράσω αρχικά προς όλους σας την ευγνωμοσύνη μου για την τιμή που μου γίνεται σήμερα. Επιτρέψτε μου να ευχαριστήσω απ' την καρδιά μου πρώτα απ' όλους τους μαθητές μου, που με πρότειναν για το βραβείο, κατόπιν την επιτροπή που μου το χορήγησε και τέλος όλους εσάς που είχατε την καλή διάθεση να προσδώσετε κύρος με την παρουσία σας στην εκδήλωση αυτή. Πρόκειται για μια επιβράβευση που θέλω να πιστεύω ότι τιμά στο πρόσωπό μου πρωτίστως τους θεσμούς και τα ιδρύματα τα οποία έχω υπηρετήσει και στα οποία μετέχω μέχρι σήμερα, το Πανεπιστήμιο Κρήτης και το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του Ρεθύμνου, στα διδακτήρια και στα ερευνητικά προγράμματα των οποίων, αντίστοιχα, είχα την ευκαιρία να συναντηθώ και να συνεργαστώ κατά καιρούς με κάποιους από τους πιο προικισμένους εκπροσώπους της νεολαίας του τόπου μας, για να αντλήσω δυνάμεις από τον ενθουσιασμό τους, στην προσπάθειά μου να τους μνήσω στην πειθαρχία της αναζήτησης αυτού που έχουμε μάθει να ονομάζουμε όλοι —ελπίζω, χωρίς κομπασμό και μεγαλορρημοσύνη— 'επιστημονική αλήθεια'.

Το βραβείο αυτό, θέλω να πιστεύω, αποτελεί και ένα σημάδι επίσημης πλέον αναγνώρισης ενός νέου γνωστικού αντικειμένου στα προγράμματα μαθημάτων των ανώτατων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων της χώρας, της Θεατρολογίας, μιας επιστήμης, που, παρά την καθυστερημένη της είσοδο στον ακαδημαϊκό μας στίβο, καλλιεργείται αυτή τη στιγμή με ρυθμούς ιδιαίτερα εντατικούς και με ασυνήθιστο ζήλο. Ως γνωστικό αντικείμενο, η Θεατρολογία εμφανίστηκε για πρώτη φορά στα προγράμματα μαθημάτων του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου της Κρήτης, στο ξεκίνημα της δεκαετίας του 1980. Για να εισχωρήσει, κατά τις αρχές της επόμενης δεκαετίας,

* Ομιλία που εκφωνήθηκε κατά τη διάρκεια της τελετής της απονομής του Βραβείου Εξάιρετης Πανεπιστημιακής Διδασκαλίας από τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας Κωστή Στεφανόπουλο, στην αίθουσα της Παλαιάς Βουλής, στις 3 Δεκεμβρίου του 2004.

στα νεοϊδρυμένα τμήματα Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης, αρχικά, του Πανεπιστημίου Πατρών, αργότερα, και του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, εντελώς πρόσφατα. Ως ο πρώτος λοιπόν εκλεγμένος καθηγητής Θεατρολογίας της χώρας, πίσω εκεί στα 1981, ήμουν για μεγάλο διάστημα ο κύριος απολογητής και υπερασπιστής του νεοτερισμού αυτού, ήμουν δηλαδή ο βασικός αποδέκτης της φυσικής δυσπιστίας και περιέργειας που δημιουργούσε η χρήση του άγνωστου όρου. Ήμουν ο άνθρωπος που καλούνταν πολύ συχνά, σε τόνους άλλοτε σχεδόν εύθυμους και άλλοτε περισσότερο βλοσυρούς, να εξηγήσει, τι πραγματικά είναι η Θεατρολογία και με ποιο ακριβώς έργο ασχολούνται οι λεγόμενοι θεατρολόγοι. Δεν θα ήταν υπερβολή, αν παραδεχόμασταν σήμερα εδώ, ότι η υποδοχή που επιφυλασσόταν κάποιες στιγμές στο πρόσωπό μου από ορισμένους συναδέλφους θύμιζε την υποδοχή που θα επεφύλασσαν, ας πούμε, οι επιστήμονες της ΝΑΣΑ σε έναν αστρολόγο που είχε εισβάλει στα ηλεκτρονικά τους εργαστήρια, με τα ζώδια και τα ωροσκόπιά του κάτω από τη μασχάλη. Ή, έστω, η υποδοχή που θα επεφύλασσαν οι περισσότεροι παραδοσιακοί καρδιοχειρουργοί σε έναν βελονιστή ή έναν ομοιοπαθητικό...

Η στρατηγική που είχα επινοήσει στην πρώτη εκείνη φάση, για να ξεπερνά τον σκόπελο του ερωτήματος, «με τι ακριβώς ασχολούνται οι θεατρολόγοι, στο πλαίσιο ενός επιστημονικού ιδρύματος», ήταν να απαντώ σε συμβιβαστικούς τόνους, «με την ιστορία του θεάτρου». Για να εισπράττω αμέσως ένα ανακουφισμένο, «έτσι πες, αδελφέ», και να τραβά ο καθένας από τους δύο συνομιλητές το δρόμο του, με εκτονωμένη πλέον την ατμόσφαιρα έντασης που είχε δημιουργηθεί για λίγα λεπτά. Ας μην υποθέσει κανείς πως η απάντηση εκείνη ήταν απλή υπεκφυγή για χάρη της ακαδημαϊκής γαλήνης, ότι ο άνθρωπος που την άρθρωνε είχε επιλέξει να υποβαθμίσει, από δειλία ή τεμπελιά, το αντικείμενο της έρευνας και της διδασκαλίας του. Η απάντηση δεν ήταν παραπλανητική, ήταν απλώς υπερβολικά λακωνική και ισοπεδωτική. Δεν περιείχε δηλαδή τις απαραίτητες επιμέρους πληροφορίες που θα επέτρεπαν σε αυτόν που είχε θέσει την ερώτηση να κατανοήσει το ζήτημα με ουσιαστικότερο τρόπο — σε κάποιο βάθος και πλάτος. Και σήμερα, αν με ρωτούσατε βιαστικά και, όπως λέμε, «στα όρθια», κάποια στιγμή που διασταυρωνόμαστε τυχαία στους διαδρόμους ενός κτιρίου, «τι ακριβώς είναι η Θεατρολογία», θα απαντούσα και πάλι ότι είναι κλάδος της Ιστορίας, ότι ανήκει στη μεγάλη οικογένεια των ιστορικών επιστημών. Επειδή όμως σήμερα έχω στη διάθεσή μου τα τριάντα πολύτιμα εκείνα λεπτά που παραχωρούνται από τους οργανωτές της εκδήλωσης στον τιμώμενο, για να αναπτύξει κάποιες σκέψεις του, επιτρέψτε μου να εκμεταλλευτώ την ευκαιρία, για να προσθέσω στην παραπάνω αόριστη δήλωση τις κρίσιμες επιπλέον πληροφορίες που θα την κάνουν πλήρως κατανοητή, που θα τη φωτίσουν με έναν τρόπο ικανό να αναδείξει τις λεπτομέρειές της τρισδιάστατες και όχι καθηλωμένες στη σχηματικότητα ενός επίπεδου ιχνογραφήματος. Ούτως ή άλλως, φοβούμαι, πως οι εξηγήσεις είναι γενικά απαραίτητες, καθώς η πείρα μου έχει διδάξει ότι, ακόμη και στα πρόθυρα του έτους 2005, ένα ολόκληρο τέταρτο του αιώνα ύστερα από την εισαγωγή της Θεατρολογίας στα ελληνικά Πανεπιστήμια, πλήθος φοιτητές εγγράφο-

νται στα σχετικά τμήματα, χωρίς να έχουν πολύ σαφή εικόνα για το περιεχόμενο των επικείμενων σπουδών τους. Κάποιοι συνεχίζουν να μην έχουν εικόνα, ακόμη κι αφού πάρουν το δίπλωμα. Αλλά στην τελευταία αυτή περίπτωση, η ευθύνη μπορεί να μην είναι αποκλειστικά δική τους.

Ας ξεκινήσουμε από τα αυτονόητα, που πάντα πίστευα ότι αποτελούν το γερότερο θεμέλιο για τη στήριξη ακόμη και των πιο φιλόδοξων ή παρακινδυνευμένων αλμάτων του ανθρώπινου νου. Κι ας βάλουμε ως βάση της συζήτησης μια αοριστολογία ακόμη μεγαλύτερη από εκείνες που επιστράτευα παλιότερα — ας πάρουμε ως σημείο εκκίνησης της συνεννόησής μας τη στοιχειώδη σκέψη, ότι, στο πλαίσιο επιστημονικών ιδρυμάτων, όπως είναι τα Πανεπιστήμια ή τα ερευνητικά κέντρα, οι θεατρολόγοι δεν μπορούν παρά να ασχολούνται γενικά με την επιστημονική μελέτη της τέχνης του Θεάτρου. Όπως ακριβώς η Φιλολογία μελετά με τα εργαλεία της επιστήμης τα μνημεία της τέχνης του λόγου και η Μουσικολογία, της τέχνης της Μουσικής, έτσι και η Θεατρολογία χρησιμοποιεί τις ορθολογικές διαδικασίες της ανάλυσης, της σύγκρισης και της σύνθεσης, για να αναγνωρίσει, να κωδικοποιήσει και να ερμηνεύσει αντικειμενικά τα επιμέρους φαινόμενα που συναποτελούν την τέχνη του Θεάτρου. Η Θεατρολογία εμφανίστηκε σαν αυτόνομος κλάδος στις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα, όταν έγινε κοινή συνείδηση στους ακαδημαϊκούς κύκλους της Ευρώπης, ότι το θέατρο δεν ταυτίζεται απολύτως με το δράμα, ότι η μελέτη της δραματικής λογοτεχνίας από τους φιλόλογους δεν εξαντλεί τη γνωστική προσέγγιση του θεάτρου στο σύνολό του, ότι το θεατρικό έργο αποτελεί μικρό μόνο μέρος των στοιχείων που εμπεριέχει η εξαιρετικά σύνθετη αυτή τέχνη. Η εξέλιξη δεν ήρθε ουρανοκατέβατη, εμφανίστηκε σαν φυσικό επακόλουθο της αποφασιστικής υποβάθμισης του λόγου στις παραστάσεις πολλών πρωτοποριακών κινημάτων των αρχών του αιώνα. Και ήρθε σαν συνέπεια της ευρύτερης επανάστασης κατά του θεατρικού συγγραφέα και της τυραννίας του κειμένου του, που είχε κηρύξει ο πρωτοεμφανιζόμενος την ίδια αυτή εποχή καλλιτεχνικός θεσμός του σκηνοθέτη. Ως συντονιστής των πολλών διαφορετικών επιμέρους καλλιτεχνικών ειδικοτήτων που έπρεπε να συμπράξουν στη δημιουργία μιας θεατρικής παράστασης — του συγγραφέα, του ηθοποιού, του σκηνογράφου και του ενδυματολόγου, του φωτιστή και του μουσικού, του σκευοποιού και του φροντιστή — ο σκηνοθέτης ήρθε να μετατοπίσει, στη συνείδηση της ακαδημαϊκής κοινότητας, την εστίαση του επιστημονικού ενδιαφέροντος από την ιδιωτική ανάγνωση του δραματικού κειμένου στη δημόσια ερμηνεία του, στην τρισδιάστατη υλική παρουσίασή του στο πλαίσιο μιας κοινωνικής συνάθροισης, με τη βοήθεια χειρονομιών και στάσεων του ανθρώπινου σώματος, ατομικών ή ομαδικών, με τη βοήθεια χρωμάτων και σχημάτων, ήχων και ρυθμών, στοιχείων που λειτουργούν πέρα από το πληροφοριακό και συγκινησιακό φορτίο του ανθρώπινου λόγου. Μιλούμε για μια επανάσταση που ήρθε να ανοίξει νέους ορίζοντες στην επιστημονική έρευνα, να παρουσιάσει πλήθος νέα πεδία μελέτης, παρατήρησης και κατανόησης. Που ήρθε να βάλει κάτω από το μικροσκόπιο του μελετητή, για να φέρω ελάχιστα μόνο παραδείγματα, τις αίθουσες παραστάσεων και τον τεχνολογικό εξοπλισμό τους· την εκπαίδευση και επαγγελματική οργάνωση των εργατών της σκηνής, είτε πρόκειται για τους μυθοποιημένους αστέρες

του προσκηνίου, είτε για τους αφανείς υποβολείς και τους ταπεινούς ξυλουργούς του σκηνογραφικού εργαστηρίου· το θεατρικό κοινό, με τις προτιμήσεις του και τις προ-καταλήψεις του, την ταξική και μορφωτική του ταυτότητα ή τις αναλογίες ανδρών και γυναικών στην κατά περίπτωση σύνθεσή του· τις ρυθμίσεις της πολιτείας, δηλαδή τη νομοθεσία και τις αστυνομικές διατάξεις για τα δημόσια θεάματα, τους μηχανισμούς χορήγησης αδειών ή επιβολής προληπτικής και κατασταλτικής λογοκρισίας... Μιλούμε, με λίγα λόγια, για μια επανάσταση που ήθελε να κάνει αντικείμενο επιστημονικής έρευνας έναν ευρύ και περίπλοκο κόσμο που δεν απασχολούσε τους μελετητές της δραματικής λογοτεχνίας. Η δραματική λογοτεχνία παρέμεινε βέβαια στο στόχαστρο της θεατρολογικής έρευνας, τοποθετημένη αποφασιστικά όμως στα παραπάνω εξωδραματικά συμφραζόμενά της.

Αν ζητήσουμε τώρα να κωδικοποιήσουμε το φαινομενικά χαοτικό στην ποικιλία του αυτό νέο πεδίο έρευνας, θα καταλήξουμε σε ένα αρκετά γνώριμο τρίσημο σχήμα. Θα παραδεχτούμε ότι, όπως ακριβώς συμβαίνει με την επιστημονική μελέτη όλων των τεχνών, η προσέγγιση και της τέχνης του Θεάτρου μέσα στα πανεπιστημιακά διδασκτήρια και εργαστήρια δεν μπορούσε παρά να καταλήξει να γίνεται κυκλωτικά στα τρία εκείνα αυτόνομα μέτωπα που εμφανίζονται ευάλωτα στις επελάσεις του ανθρώπινου νου: της Ιστορίας, της Θεωρίας και της Τεχνικής. Πρόκειται ακριβώς για τα τρία πεδία που επιδέχονται ορθολογική οργάνωση και επεξεργασία της ύλης τους, που είναι προσβάσιμα στα λεγόμενα εργαλεία της επιστήμης. Παραμένοντας λοιπόν, για μικρό ακόμη διάστημα, στο χώρο των αυτονόητων αληθειών, θα πω ότι η Ιστορία ασχολείται χονδρικά με τα γεγονότα, τις διαδικασίες, τα πρόσωπα και τα καλλιτεχνικά προϊόντα που οριοθετούν την πορεία μιας τέχνης μέσα στο χρόνο. Ότι η Θεωρία περιλαμβάνει όλες τις συστηματικά διατυπωμένες γενικές απόψεις γύρω από μια συγκεκριμένη τέχνη, τους προβληματισμούς που φιλοδοξούν να χαρτογραφήσουν διαχρονικά τις αρχές και τους κανόνες της, τη σύσταση και τη λειτουργία της, τις ιδιότητες και τις σχέσεις των επιμέρους στοιχείων της, όπως και τις σχέσεις της με το περιβάλλον της. Και ότι, τέλος, στο χώρο της Τεχνικής, μελετά κανείς τα εκφραστικά μέσα και τα εργαλεία, τα υλικά και τις μεθόδους, που επιστρατεύονται για την παραγωγή του καλλιτεχνικού προϊόντος... Σαν επιστήμονες επομένως, οι θεατρολόγοι που αισθάνονται ιδιαίτερη κλίση προς την Ιστορία έρχονται να μελετήσουν ζητήματα, όπως είναι ας πούμε η ανάδυση της συντεχνιακής οργάνωσης των λεγόμενων τεχνικών του Διονύσου, στον αρχαίο κόσμο της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής· η μετάβαση από την ελισαβετιανή ανοιχτή σκηνή με ποδιά στη λεγόμενη ιταλική σκηνή με αφίδα προσκηνίου, στην Αγγλία της Παλινόρθωσης του 17ου αιώνα· η επίδραση που είχε στη διαμόρφωση του νεοεμφανιζόμενου θεσμού των θεατρικών παραστάσεων στην Αθήνα του 1830 η πρωτοφανής διαπλοκή του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού με το αντίρροπο κίνημα του Εθνικισμού, κατά την προεπαναστατική πνευματική πορεία των Νεοελλήνων· ή οι διαδικασίες που οδήγησαν στην ίδρυση του εγχώριου Εθνικού Θεάτρου στα χρόνια του Μεσοπολέμου... Οι θεατρολόγοι, από την άλλη μεριά, που αισθάνονται ιδιαίτερη κλίση προς τα περισσότερο αφηρημένα και συμμετρικά σχήματα της Θεωρίας, ασχολούνται με ζητήματα όπως είναι η λειτουργία της καθαροφ

στην επαφή του κοινού με την τραγωδία — αν η κάθαρση δηλαδή πετυχαίνεται μέσω των αισθημάτων του ελέου και του φόβου, όπως λέει ο Αριστοτέλης, μέσω του αισθήματος του θαυμασμού, όπως ισχυρίζονται ο Κορνέιγ κι ο Σαιντ Εβρεμόν, ή αποκλειστικά μέσω του οίκτου, όπως υποστηρίζουν ο Λέσσινγκ κι ο Σίλλερ. Ασχολούνται με τις περιθωριακές απόψεις των Ρώσων φορμαλιστών ή των οπαδών της σχολής της Πράγας· με ζητήματα όπως είναι το αν ο ηθοποιός αισθάνεται πραγματικά το ρόλο του ή αν τον προσεγγίζει μόνο με τον ψυχραίμο νου· με τις, κατά τον Ζωρζ Πολτί, τριάντα έξι βασικές δραματικές καταστάσεις του θεάτρου όλων των εποχών... Τέλος οι ερευνητές της Θεατρολογίας που ενδιαφέρονται ιδιαίτερα για την Τεχνική, μπορούν να συγκρίνουν το σύστημα διαδασκαλίας της υποκριτικής του Φρανσουά Ντελσάρτ, στα μέσα του 19ου αιώνα, με το σύστημα Στανισλάβσκι, στις αρχές του 20ου· μπορούν να μελετήσουν την επιρροή που έχει στην εκφραστική του ηθοποιού η χρήση προσωπείων ή, από μια διαφορετική σκοπιά, την επιρροή που έχει η ανάπτυξη του κοινού σε κυκλική γύρω από τη σκηνή διάταξη, σε κάποιους πρωτοποριακούς χώρους παράστασης του 20ου αιώνα· την επιρροή που είχε στην τέχνη του θεατρικού συγγραφέα η επικράτηση του συστήματος Μακ Κάντλς στον ηλεκτρικό φωτισμό των αμερικανικών παραστάσεων, στα μέσα του 20ου αιώνα...

Ζητώ συγγνώμη για τον μακρόσυρτο και ίσως όχι απολύτως εύληπτο σε ορισμένους ακροατές παραδειγματικό αυτό κατάλογο ζητημάτων που μπορούν να απασχολούν τους θεατρολόγους στα τρία αυτόνομα πεδία της έρευνάς και διδασκαλίας τους — της Ιστορίας, της Θεωρίας και της Τεχνικής. Τον θεώρησα όμως απαραίτητο, για να γίνει αντιληπτό, ότι, όποια κι αν είναι η αρχική κλίση του μελετητή, όποια κι αν είναι η ιδιοσυγκρασιακή του προτίμηση, αν τελικά επιλέξει να μείνει πιστός στα εργαλεία και στις μεθόδους της επιστήμης, θα καταλήξει να υπηρετεί βασικά την επιστήμη της Ιστορίας. Τον θεώρησα απαραίτητο, για να γίνει αντιληπτό ότι η Θεωρία και η Τεχνική του Θεάτρου, που θα γίνουν αντικείμενο διδασκαλίας στο πλαίσιο ενός επιστημονικού ιδρύματος, αναπόφευκτα θα έχουν ιστορικό χαρακτήρα. Αναπόφευκτα θα είναι Ιστορία της Θεωρίας και Ιστορία της Τεχνικής. Δεν μου διαφεύγει βέβαια το γεγονός ότι υπάρχουν αυτή τη στιγμή στον κόσμο κάποιες πολύ φημισμένες δραματικές σχολές που είναι αφιερωμένες στη διδασκαλία και διάδοση ενός συγκεκριμένου συστήματος ανάπτυξης των εκφραστικών μέσων του ηθοποιού. Το περίφημο Άκτορς Στούντιο της Νέας Υόρκης, με τα ανά τον κόσμο σήμερα παραρτήματά του, είναι αφιερωμένο στη διδασκαλία του συστήματος Στανισλάβσκι, έτσι τουλάχιστον που το ερμηνεύουν οι διάδοχοι του Λη Στράσμπεργκ... Από την άλλη μεριά, γνωρίζω πως υπάρχουν διόλου λίγοι θεωρητικοί του Θεάτρου, που, εγκαταστημένοι σε γνωστά πανεπιστημιακά ιδρύματα της Ευρώπης και της Αμερικής, σαγηνεύουν τα πλήθη των μαθητών τους με το να τους διδάσκουν το πιο πρόσφατο και συναρπαστικό στην πρωτοτυπία του σύστημα θεωρητικής προσέγγισης και ανάλυσης της τέχνης της σκηνής. Που αποσβολώνουν τους σπουδαστές με το να διδάσκουν το θεωρητικό εκείνο σύστημα που υποτίθεται θα βάλει τέλος σε όλα τα θεωρητικά συστήματα και θα αποκαλύψει στους πιστούς την απόλυτη αλήθεια για τη φύση και τον χαρακτήρα του Θεάτρου, για τη λειτουργία του ή ακόμη και για την αποστολή του.

Προσεγγίσεις αυτού του είδους δεν μπορούν να συμπεριληφθούν στον κύκλο της επιστήμης, όσο ζωηρή άσκηση κι αν προσφέρουν στις πνευματικές μας δυνάμεις — όσο κι αν μας φαίνεται πως ανοίγουν νέους ορίζοντες στη θεώρηση του αντικείμενου της μελέτης μας. Απαρτίτως όρος της επιστημονικής μεθόδου είναι, αν δεν κάνω λάθος, η αποκήρυξη της δογματικής μονομέρειας, η όσο γίνεται αντικειμενικότερη και πιο πολύπλευρη εξέταση των φαινομένων που μας απασχολούν — η αποσίωση στους πιο αυστηρούς κανόνες ενός κριτικού σχετικισμού. Ο Στρονκτουράλισμός, η Σημειωτική ή η Αποδόμηση αποτελούν θεωρητικές προσεγγίσεις του Θεάτρου που μπορούν να φωτίσουν πτυχές του που έμεναν ως πρόσφατα παραμελημένες. Αλλά επιτρέπεται να συμπεριληφθούν στα προγράμματα μαθημάτων της ακαδημαϊκής κοινότητας μόνον αν αποσπαστούν από την αυτιστική τους συχνά εσωστρέφεια και αντιμετωπιστούν ως θεωρητικά συστήματα ανάμεσα σε πολλά άλλα παρόμοια, ως προσεγγίσεις που εκπροσωπούν τις έγνοιες και αναζητήσεις μιας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής — δηλαδή μόνον όταν μελετούνται στα ιστορικά τους συμφραζόμενα. Το ίδιο ισχύει και στον τομέα της Τεχνικής. Το σύστημα Στανισλάβσκι είναι ένα επεισόδιο με πολύ συγκεκριμένο ιστορικό στίγμα, δεν αποτελεί την τελειωτική απάντηση στα προβλήματα έκφρασης του ηθοποιού. Δημιουργήθηκε σαν ένα είδος υπέρβασης του συστήματος Ντελσάρτ και κατάληξε να γίνει αποδέκτης της αμφισβήτησης των πειραματισμών του Γκροτόφσκι ή των μαθητών του Μπερλίνερ Ανσάμπλ. Ακόμη κι όταν αποφασίσει να ειδικευτεί κανείς σε ένα συγκεκριμένο θεωρητικό σύστημα ή σε ένα σύστημα τεχνικής —και η ειδίκευση είναι οπωσδήποτε κάτι που επιβάλλεται σήμερα από το τεράστιο εύρος της επιστημονικής γνώσης— θα το κάνει, χωρίς να αποκοπεί από την επιστημονική μέθοδο, μόνον αν αναγνωρίσει το αντικείμενο του ενδιαφέροντός του ως ένα ανάμεσα σε ποικίλα παράλληλα ή διαδοχικά αντικείμενα, ανά τους αιώνες. Ο Μπέρολτ Μρεχτ, καλλιτέχνης κι όχι επιστήμονας του Θεάτρου, απαιτούσε την ‘ιστοριοποίηση’, όπως έλεγε, της καθημερινής ανθρώπινης εμπειρίας πάνω στη σκηνή, για να γίνει κατανοητή με πληρότητα και με αντικειμενικούς όρους, δηλαδή να κατανοηθεί «μέσα στο πλαίσιο του επιστημονικού πνεύματος της νεότερης εποχής». Πώς είναι δυνατό να μην έχουν ανάλογες αξιώσεις οι μελετητές του Θεάτρου;

Αλλά για να μη δημιουργηθεί η εντύπωση, ότι σε τελευταία ανάλυση πιστεύω κι εγώ, σαν κάποιους ιεροφάντες της Θεωρίας, ότι έχω ανακαλύψει το κλειδί που ανοίγει όλες τις πύλες του αγνώστου, για να μην υποθέσει κανείς ότι έχω απλώς αντικαταστήσει το μαγικό κλειδί της Θεωρίας με εκείνο της Ιστορίας, θα σπεύσω να σας ομολογήσω, πριν ολοκληρώσω, τις βαθύτατες αμφιβολίες μου για τις ικανότητες της Ιστορίας, για τις δυνατότητες της επιστήμης στην υπηρεσία της οποίας έχω αφιερώσει τη σταδιοδρομία μου να ικανοποιήσει τις πιο αυστηρές απαιτήσεις της επιστημονικής μεθόδου. Οι αμφιβολίες μου δεν είναι με κανένα τρόπο πρωτότυπες, βασανίζουν γενικά τους ιστορικούς εδώ και παρά πολλά χρόνια, έχουν οδηγήσει κάποια από τα εντιμότερα πνεύματα του καιρού μας να αποφανθούν ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει Ιστορία, αλλά μόνον ιστορικοί. Ότι αυτό που ονομάζουμε Ιστορία δεν είναι παρά μια έντεχνη ή καχότεχνη, κατά την περίπτωση, αφήγηση, που χρησιμοποιεί-

εί τις θολές, αποσπασματικές και αναξιόπιστες στην υποκειμενικότητά τους μαρτυρίες για τα γεγονότα του παρελθόντος, προκειμένου να υφάνει ένα πλέγμα λογικής και φαντασίας, που θα αντανακλά στην ουσία τα σύγχρονά μας ενδιαφέροντα και μόνο, μέσα στο οποίο θα διακρίνονται αποκλειστικά τα αποτυπώματα της συνείδησης των δημιουργών του και των συγχρόνων τους — ποτέ εκείνα του παρελθόντος.

Στον χώρο της Ιστορίας, η Θεατρολογία ειδικά ξεκινά με ένα καιρίο μειονέκτημα, με μια σοβαρή εκ γενετής αναπηρία. Ανάμεσα σε όλους τους μελετητές έργων τέχνης, οι θεατρολόγοι είναι εκείνοι που αδυνατούν να έρθουν σε άμεση επαφή με το αντικείμενο της μελέτης τους, που δεν μπορούν να παρατηρήσουν κατευθείαν τα προϊόντα της ανθρώπινης φαντασίας και καλαισθησίας που τους απασχολούν. Οι ιστορικοί των εικαστικών τεχνών μπορούν να καυχηθούν ότι είναι σε θέση να στυλώσουν το βλέμμα τους κατευθείαν στους πίνακες του Τιτσιάνο ή του Ρέμπραντ, να περιεργαστούν τα γλυπτά του Μπερνίνι ή του Ροντέν. Οι μελετητές της δραματικής ποίησης επίσης μπορούν να συγκρίνουν άμεσα την *Ηλέκτρα* του Σοφοκλή με την *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη, μπορούν να έρθουν σε προσωπική επαφή με το κείμενο του *Ταρτούφου* του Μολιέρου και της *Λοκαντιέρας* του Γκολντόνι, για να βγάλουν συμπεράσματα σχετικά με τη μετάβαση της ευρωπαϊκής κωμωδίας από την αισθητική του Μπαρόκ σε εκείνη του Διαφωτισμού. Οι μελετητές της θεατρικής παράστασης όμως δεν πρόκειται να δουν ποτέ με τα ίδια τους τα μάτια τον Σοφοκλή να υποδύεται αυτοπροσώπως ρόλους σαν της Ηλέκτρας, δεν πρόκειται να καθίσουν ποτέ στα θεωρεία κάποιου ελισαβετιανού ημιυπαίθριου θεάτρου για να παρακολουθήσουν τους εμβόλιμους μπαλαφαρισμούς του χοντρού κωμικού Ουίλλιαμ Κέμπ που φαίνεται πως ενσάρκωσε για πρώτη φορά τον Φάλσταφ του Σαίξπηρ. Δεν θα θαυμάσουν τα φωτιστικά εφέ της μετάβασης από τη νύχτα στην αυγή που φιλοτέχνησε με τους πρωτόγονους ηλεκτρικούς προβολείς του ο Ντέιβιντ Μπελάσκο, το 1900, στην πρώτη παράσταση της *Κυρίας Μπατερφλάντ* και δεν θα συγκρίνουν αυτοπροσώπως ποτέ τους ηρωϊκούς με τους κωμικούς ρόλους του δικού μας Παντελή Σούτσα, για να διαπιστώσουν, αν πραγματικά το ταλέντο του ήταν τόσο πρωτεύικό, όσο ισχυρίζονται οι θεατές του 1870... Εφήμερη και ρευστή, η τέχνη της θεατρικής παράστασης δεν αφήνει τα ίχνη της πάνω στο μουσαμά, σαν την τέχνη της ζωγραφικής, ή πάνω σε σελίδες χαρτιού, σαν την τέχνη της δραματογραφίας. Τα επιτεύγματα των ηθοποιών και των σκηνοθετών, των χορευτών και των τραγουδιστών του παρελθόντος, αποτυπώνονται μόνο στη συνείδηση των σύγχρονών τους θεατών, φτάνουν στους μεταγενέστερους θολά και αποσπασματικά, μέσα από τον παραμορφωτικό καθρέφτη της υποκειμενικής κατάθεσης κάποιου αυτόπτη μάρτυρα.

Ας μην κυριευόμαστε όμως από αισθήματα υπέρμετρης μειονεξίας κι ας μην υπερβάλλουμε στο ζήτημα των ελλείψεων της θεατρολογίας απέναντι στην ιστορική μελέτη των άλλων τεχνών. Αν θέλαμε να είμαστε ειλικρινείς, θα έπρεπε να παραδεχτούμε ότι και στο χώρο των εικαστικών τεχνών ή της τέχνης του λόγου οι μαρτυρίες των ιστορικών είναι κατά πολύ μεγάλο μέρος αποσπασματικές, ασαφείς και δυσερμήνευτες, η επαφή με αυτούσια τα προϊόντα των τεχνών αυτών είναι τυχαία και σπασμωδική — είναι πολύ συχνά ακόμη και πλασματική. Ως χαρακτηριστικό παρά-

δειγμα θα μπορούσε να επικαλεστεί κανείς τον μεγάλο ποιητή Μένανδρο, του οποίου ο εντελώς καθοριστικός ρόλος στην ανάπτυξη της ευρωπαϊκής κωμωδίας δεν αμφισβητήθηκε ούτε στιγμή από τους ιστορικούς, παρά το γεγονός ότι από τα κείμενά του δεν έχουν διασωθεί παρά ελάχιστα οικτρά σπαράγματα. Η ιστορία της ζωγραφικής επίσης γράφεται, παρά το γεγονός ότι δεν έχει διασωθεί ούτε μια σύνθεση του Απελλή ή του Ζεύξιδος — της γλυπτικής, παρά το γεγονός, ότι κατέχουμε θραύσματα μόνο ή ακαλαίσθητα αντίγραφα των αριστουργημάτων του Φειδία και του Πραξιτέλη. Και, για να φύγουμε από το χώρο της αρχαιότητας, που θα μπορούσε να θεωρηθεί μια κάπως ειδική περίπτωση, και να έρθουμε στους νεότερους χρόνους: Οι μελετητές της ζωγραφικής δεν φαίνεται να έχουν πτοηθεί από τη διένεξη γύρω από την αυθεντικότητα των χρωμάτων στις επιζωγραφισμένες για αρκετούς αιώνες τοιχογραφίες του Μιχαήλ Αγγέλου, στην Καπέλλα Σιξτίνα — από τους ομηρικούς καβγάδες γύρω από την αυθεντικότητα ενός μεγάλου αριθμού πινάκων κορυφαίων εκπροσώπων της τέχνης αυτής. Όπως δεν έχουν απελπιστεί και δεν έχουν καταθέσει τα όπλα οι φιλόλογοι, απλώς και μόνον επειδή δεν γνωρίζουν ποιο είναι το αυθεντικό κείμενο του *Άμλετ* του Ουίλλιαμ Σαίξπηρ: εκείνο της πρώτης έκδοσης Κουάρτο, του 1603, εκείνο της πολύ διαφορετικής δεύτερης έκδοσης, του 1604, ή το ακόμη διαφορετικότερο της έκδοσης Φόλιο, του 1623; Ανάλογα με τις ιδιαίτερες προτιμήσεις, τη νοοτροπία και το πνεύμα διαφορετικών εποχών, το εκκρεμές της επιστήμης μοιάζει να κινείται πότε προς τη μια και πότε προς την άλλη κατεύθυνση. Οι σαιξπηρολόγοι του 19ου αιώνα θεωρούσαν δεδομένη την αυθεντικότητα του κειμένου της έκδοσης Φόλιο, των μεταθανάτιων Απάντων του ποιητή. Ενώ οι μελετητές του 20ού αιώνα, στην πλειοψηφία τους, φαίνεται να προτιμούν τη λιγότερο άρτια εκδοχή του δεύτερου Κουάρτο, του 1604... Πρόκειται, όπως αντιλαμβάνεστε, για μια διαφωνία που μας φέρνει πίσω στην αρχική μας διαπίστωση, ότι οι ιστορικοί, χωρίς να το επιδιώκουν, καταγράφουν με μεγαλύτερη πιστότητα τα ρεύματα της δικής τους εποχής, παρά τα ρεύματα του παρελθόντος. Πρόκειται για μια διένεξη που μας οδηγεί και πάλι πίσω στο ανησυχητικό ερώτημα, αν μπορεί να θεωρηθεί η Ιστορία επιστήμη, αν η ιστορική έρευνα εκπληρώνει τους βασικούς όρους αντικειμενικής προσέγγισης της αλήθειας, που θα της επέτρεπαν να συμπεριληφθεί στο χώρο των επιστημών...

Ζητώ την άδειά σας, κυρίες και κύριοι, να ολοκληρώσω στο σημείο αυτό το ξετύλιγμα των σκέψεών μου, χωρίς να δώσω απάντηση στο ερώτημα — να εκμεταλλευτώ το γεγονός ότι έχω εξαντλήσει το μισάωρο που προβλέπει το πρόγραμμα της παρούσας εκδήλωσης, για να διακόψω, χωρίς να καταλήξω σε κάποια κατηγορηματικά συμπεράσματα. Σε μια εποχή, κατά την οποία ακόμη και οι μελετητές του διαστήματος έχουν αποδεχτεί με καρτερία τον ρόλο του ιστορικού, μια και όλα τα φαινόμενα που είναι σε θέση να παρατηρήσουν και να καταγράψουν με τα όργανά τους ανήκουν, λόγω της απόστασης και λόγω της δεσμευτικής ταχύτητας του φωτός, στο απώτατο παρελθόν και δεν έχουν επομένως παρά ιστορική μόνο σημασία — σε μια εποχή, κατά την οποία ακόμη και κάποιοι φυσικοί έχουν κυριευτεί από αμφιβολίες για την αντικειμενικότητα των στοιχείων που συλλέγουν και ερμηνεύουν— νομίζω πως δεν έχει ουσιαστικό νόημα η συζήτηση για την επιστημονική αντικειμενικότητα

της Ιστορίας. Νομίζω πως ωφέλιμο είναι, ακόμη κι αν έχουμε καταλήξει ενδόμυχα στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει αντικειμενική αλήθεια, να προσποιούμαστε ότι πιστεύουμε στην ύπαρξή της — νομίζω ότι μέσα στο ερευνητικό εργαστήριο είναι απαραίτητο να παραμερίζουμε τις ευρύτερες φιλοσοφικές μας ανησυχίες και να αφιερώνουμε ταπεινά στην επίλυση πολύ συγκεκριμένων επιστημονικών προβλημάτων, σαν να ήταν πραγματικά δυνατό να επιλυθούν, με την αυστηρή εφαρμογή της επιστημονικής μεθόδου. Ή, αν προτιμάτε, να αφιερώνουμε στη διατύπωση έγκυρων πρωτότυπων ερωτημάτων, τα οποία, με την άρθρωσή τους και μόνο, διευρύνουν τους ορίζοντές μας, ακόμη κι αν δεν είναι δυνατό να βρουν κατηγορηματικές απαντήσεις. Να αφιερώνουμε τελικά στην αναζήτηση σοφών ερωτημάτων κι όχι κατ' ανάγκη σοφών απαντήσεων... Αυτό έκανα πάντα στην ακαδημαϊκή μου σταδιοδρομία, στο βαθμό που μου το επέτρεπαν οι δυνάμεις μου, και αυτό έχω διδάξει στους μαθητές μου να κάνουν. Και ελπίζω ότι αυτό θα διδάξουν με τη σειρά τους κι εκείνοι στους δικούς τους μαθητές.

Θόδωρος Χατζηπανταζής
Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
e-mail: hadjip@phl.uoc.gr

ΧΡΟΝΙΚΟ
ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ακαδημαϊκό Έτος 2003–2004

Το Διδακτικό και Ερευνητικό Προσωπικό της Σχολής

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ - ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Αγλαΐα Κάσδαγλη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Αντωνία Κιουσοπούλου	Επίκουρη Καθηγήτρια
Δημήτρης Κυρίτσης	Λέκτορας
Κωνσταντίνος Λαγός	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Άννα Μίσσιου	Επίκουρη Καθηγήτρια
Κωνσταντίνος Μουστάκας	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Ευστάθιος Μπίρταχας	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Αναστασία Σεργίδου	Λέκτορας
Κατερίνα Παναγοπούλου	Λέκτορας

ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Έφη Αβδελά	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Άντα Διάλλα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Γιάννης Κοκκινάκης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Χρήστος Λούκος	Καθηγητής
Σωκράτης Πετμεζάς	Επίκουρος Καθηγητής
Χρήστος Χατζηιωσήφ	Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Αντώνης Αναστασόπουλος	Λέκτορας
Κωνσταντίνος Κανάβας	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Γκιουλσούν Αϊβαλή	Διδάσκων Τουρκικής γλώσσας

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Νένα Γαλανίδου	Επίκουρη Καθηγήτρια
Όλγα Γκράτζιου	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Jean-Pierre De Rycke	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Ανθή Δίπλα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ελένη Ζυμή	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Θανάσης Καλπαξής	Καθηγητής
Κατερίνα Κόπακα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Ουρανία Κουκά	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ευγένιος Ματθιόπουλος	Επίκουρος Καθηγητής
Μαρία Παρανή	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Νίκος Σταμπολίδης	Καθηγητής
Τρις Τζαχίλη	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Χριστίνα Τσιγωνάκη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Γιώργος Φακορέλλης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Νικόλας Φαράκλας	Καθηγητής

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Αθανασάκη Λουκία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Γιατρομανωλάκη Ιωάννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Καβουλάκη Αθηνά	Λέκτορας
Καράμπελα Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Καμπίτση-Οικονόμου Σοφία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Μαρκαντωνάτος Ανδρέας	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Νικολαΐδης Αναστάσιος	Καθηγητής
Λίτινας Νικόλαος	Εντεταλμένος Επίκουρος Καθηγητής
Πασχάλης Μιχάλης	Καθηγητής
Πεπονή Αναστασία-Ερασμία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Σπανουδάκης Κωνσταντίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Τζιφρόπουλος Ιωάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Τσαγκαράκης Οδυσσεάς	Καθηγητής
Φραγκουλίδης Σταύρος	Αναπληρωτής Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Βάσσης Ιωάννης	Επίκουρος Καθηγητής
Δετοράκη Μαρίνα	Λέκτορας
Δετοράκης Θεοχάρης	Καθηγητής
Κακλαμάνης Στέφανος	Αναπληρωτής Καθηγητής

Καστρινάκη Αγγέλα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Λουκάκη Μαρίνα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Ντουνιά Χριστίνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Πολίτης Αλέξης	Καθηγητής
Πολυχρονάκης Δημήτρης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Φιλιππίδης Σταμάτης	Αναπληρωτής Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ

Αναγνωστοπούλου Ελένη	Επίκουρη Καθηγήτρια
Δελή Δήμητρα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Καλοκαιρινός Αλέξης	Επίκουρος Καθηγητής
Κάππα Ιωάννα	Επίκουρος Καθηγητής
Κατσιμαλή Γεωργία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Παπαδοπούλου Δέσποινα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΑΤΡΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΜΟΥΣΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Γλυτζουρή Αντώνης	Λέκτορας
Δελβερούδη Ελίζα-Άννα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Χατζηπανταζής Θεόδωρος	Καθηγητής
Χαπούλας Αναστάσιος	Λέκτορας

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Βάκη Φωτεινή	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Βενιέρη Μαρία	Επίκουρη Καθηγήτρια
Glucker John	Επισκέπτης Καθηγητής
Γρηγοροπούλου Βάνα	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Ζωγραφίδης Γιώργος	Επίκουρος Καθηγητής
Καβουλάκος Κωνσταντίνος	Επίκουρος Καθηγητής
Κακολύρης Γεράσιμος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Κάλφας Βασίλης	Καθηγητής
Κουρουνιώτης Χρήστος	Επισκέπτης Καθηγητής
Κρουστάλης Βασίλης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Λέμπεντεφ Ανδρέας	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μαραγκός Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Μολύβας Γρηγόρης	Λέκτορας
Μπάλλα Χλόη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Μπασάκος Παντελής	Επισκέπτης Καθηγητής

Μπενάκης Λίνος	Επισκέπτης Καθηγητής
Πρώιμος Κωνσταντίνος	Διδάσκων της θέσης 'Μιχελή'
Ρουσόπουλος Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Σαργέντης Κωνσταντίνος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Σωτήρης Παναγιώτης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Τσινόρεμα Σταυρούλα	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Χατζόπουλος Δημήτριος	Αναπληρωτής Καθηγητής

ΤΟΜΕΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Αλεξοπούλου Αικατερίνη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Αστρινάκης Αντώνης	Επίκουρος Καθηγητής
Γεωργούλας Αντώνης	Αναπληρωτής Καθηγητής
Καρακατσάνη Δέσποινα	Λέκτορας
Κορνάρου Ελένη	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80
Κουγιουμουτζάκης Ιωάννης	Καθηγητής
Κυρκούλη Σταυρούλα	Επίκουρη Καθηγήτρια
Νικολακάκης Γεώργιος	Αναπληρωτής Καθηγητής
Παλής Ζαχαρίας	Επίκουρος Καθηγητής
Παναγιωτόπουλος Νικόλαος	Επίκουρος Καθηγητής
Πηγιάκη Καλλιόπη	Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Σακελλαρόπουλος Σπύρος	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Σταματοπούλου Δέσποινα	Λέκτορας
Τσαντηρόπουλος Άρης	Διδάσκων με το ΠΔ 407/80
Τσούρτου Βασιλική	Διδάσκουσα με το ΠΔ 407/80

ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ - ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ελένη Σακελλαρίου, «Απονομή δικαιοσύνης, φέουδο και βασιλική εξουσία στον Ύστερο Μεσαίωνα: Η περίπτωση του βασιλείου της Νεάπολης», 2-12-2003

Nils Hybel, «The importance of climate in the Middle Ages», 17-12-2003

John K. Davies, «The History, Archaeology and Epigraphy of the Greek Sanctuary», 10-3-2004

Χριστίνα Κωνσταντακοπούλου, «Το νησί ως κλειστός κόσμος: Ουτοπία και νησιωτική ταυτότητα στην Κλασική και Ελληνιστική Περίοδο», 19-5-2004

Ian Rutherford, «Aspects of Cretan Theoria: IC iii.6.7 and Other Texts», 26-5-2004

Νίκος Λίτινας, «Αρχαίων Εγγλήματα», 1-6-2004

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Ρωξάνη Μαργαρίτη, «Ενάρετοι φίλοι φίλων: δίκτυα εμπορικής συνεργασίας στον Ινδικό Ωκεανό του Μεσαίωνα», 16-6-2004

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Νότα Κούρου, «Στα βήματα του Θούκλη: Η έναρξη των σχέσεων του Αιγαίου με τη Δύση τον 8ο αιώνα π.Χ.», 17-12-2003

Γιούλη Σπαντιδάκη, «Μέθοδοι προσέγγισης των βυζαντινών χρυσοκεντημάτων», 29-4-2004

Μαρία Βλαζάκη, «Κυδωνία: Το παλίμψηστον μιας αρχαίας κρητικής πόλης», 10-6-2004

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

Marie-Carmen Smyrnelis, «Individus, réseaux, espaces en Méditerranée (18e-19e siècles)», 5-5-2004

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- June W. Allison, «Cosmos and Number in Aischylos' *Ἑπτὰ ἐπὶ Θῆβας*», 11-11-2003
- Nick Allen, «Hesiod's *Theogony* in the Light of Indo-European Comparativism and the *Mahabharata*», 8-12-2003
- Δημήτρης Πολυχρονάκης, «Η Διαλεκτική Ιστορίας και καθημερινότητας στο *Λουκή Λάρα* του Δημήτριου Βικέλα», 9-12-2003
- Albrecht Berger, «Βίος και Πολιτεία του αγίου Γρηγορίου, αρχιεπισκόπου Ταφάρ», 15-3-2004
- Albrecht Berger, «Η Κωνσταντινούπολη: Εισαγωγή στην ιστορική τοπογραφία της πόλης», 16-3-2004
- Λευτέρης Αναγνώστου, «The Aesthetic and Literary Theories of the Frankfurt School, and Especially of Theodor Adorno», 4/5/6-5-2004
- Vincent J. Chr. Hunink, «*Solacia mali*: Some Examples of Virtue in Tacitus Histories», 4-5-2004
- Αγγέλα Καστρονάκη, «Γυναίκες συγγραφείς 1940-1950 : Το ταξίδι της ελευθερίας», 4-5-2004
- Traianos Gagos, «Ελληνικές και Αιγυπτιακές θεότητες στην υπηρεσία του αυτοκράτορα», 11-5-2004
- Μιχάλης Πασχάλης, «Το ιστορικό μυθιστόρημα 1850-1880 και η κλασική αρχαιότητα», 18-5-2004
- Νίκος Παπαχριστόπουλος, «'Η Μανταλένια' του Ανδρέα Εμπειρίκου: Μια ψυχαναλυτική ανάγνωση», 1-6-2004
- Μίλτος Πεχλιβάνος, «Η στίξη της ανάγνωσης από τη *Λέσχη* στις *Ακυβέρνητες Πολιτείες*», 7-6-2004

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Παντελής Μπασάκος, «Κείμενο και υπερχείμενο», 24-11-2003
- Ηλίας Μαρκολέφας, «Τα όρια της τελεολογίας της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*», 8-12-2003
- Αλίκη Λαβράνου, «Για την εγλειανή κριτική στο φυσικό δίκαιο», 15-12-2003
- Βαγγέλης Βανταράκης, «Η παραδοσιακή μεταφυσική και ο Σπινόζα», 19-1-2004
- Άρης Τσαντηρόπουλος, «Η βεντέτα στην ορεινή κεντρική Κρήτη: Λόγοι, αίτια και αφορμές», 15-3-2004
- Παντελής Μπασάκος, «Επιχείρημα και κρίση», 16-3-2004
- Βιβή Κυρκούλη, «Εγκέφαλος και πρόσληψη τροφής», 29-3-2004
- Νίκος Σερντεδάκις, «Ζητήματα θεωρίας στη μελέτη των κοινωνικών κινήματων», 26-4-2004
- Ορέστης Λιντερμάγιερ, «Μελετώντας μια θρησκευτική αίρεση στην Ελλάδα», 3-5-2004

- Παναγιώτης Σωτήρης, «Μορφές εμπειρισμού σε ριζοσπαστικά φιλοσοφικά ρεύματα: Foucault, Deleuze, Negri», 12-5-2004
- Μαριαλένα Σεμιτέκολου, «Το 'αίνιγμα' του κωμικού και οι μορφές του στην παιγνιώδη επικοινωνία», 25-5-2004
- Camilo José Vergara, «The New American Ghetto», 7-6-2004
- François Renaud, «Ο Gadamer και οι Έλληνες», 8-6-2004

ΣΥΝΕΔΡΙΑ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ - ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

- Η Αιγαιακή Προϊστορική Έρευνα στις Αρχές του 21ου Αιώνα*, 5-7 Δεκεμβρίου 2003.
Οργανωτική Επιτροπή: Κατερίνα Κόπακα, Νένα Γαλανίδου, Ίρις Τζαχίλη.

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- Νίκος Καζαντζάκης – Το έργο και η πρόσληψή του*, 23-25 Απριλίου 2004. Συνδιοργάνωση με την Πολιτιστική Ολυμπιάδα 2004 από τα μέλη του Τμήματος Φιλολογίας: Α. Καλοκαιρινός, Α. Καστρινάκη, Χ. Ντουνιά, Α. Πολίτης, Σ. Ν. Φιλιππίδης και Θ. Χατζηπανταζής.

Ανακοινώσεις:

- Roderick Beaton, «Οι τύχες του Καζαντζάκη σε αγγλική μετάφραση»
- Peter Bien, «Γύρω από την τραγωδία του Καζαντζάκη *Καποδίστριας*»
- Oleg Čybenko, «Η ιστορική και πολιτιστική άποψη των μεταφράσεων των έργων του Καζαντζάκη στα ρωσικά»
- Gunnar De Boel, «Ο Καζαντζάκης πιστός αναγνώστης του Nietzsche των Γάλλων»
- Darren J. N. Middleton, «Schweitzer and Kazantzakis: Connections, Comparisons, Contrasts»
- Olga Omatos, «Η πρόσληψη του έργου του Καζαντζάκη στην ισπανική γλώσσα»
- Guy (Michel) Saunier, «Προβλήματα της μετάφρασης του Καζαντζάκη στα γαλλικά»
- Θανάσης Αγάθος, «Μαντάμ Ορτάνς: ένας ξεχωριστός μυθιστορηματικός χαρακτήρας του Καζαντζάκη»
- Στυλιανός Αλεξίου, «Νίκος Καζαντζάκης: Από τη ζωή, τη σκέψη, και το έργο του»
- Αντώνης Γλυτζουρής, «Ο Μωρίς Μάτερλινκ, ο Συμβολισμός και η πρόωμη δραματοουργία του Νίκου Καζαντζάκη: Μια επανεξέταση»
- Δημήτρης-Χαράλαμπος Γουνελάς, «Πλατωνικές προεκτάσεις στον *Τελευταίο πειρασμό* του Καζαντζάκη»
- Δημήτρης Δημηρούλης, «Ο Καζαντζάκης εν όψει του 21ου αιώνα»

- Αγγέλα Καστρινάκη, «Ελληνομάρες παλαβομάρες. Ζορμπάς: Ένας διεθνιστής μέσα στην Κατοχή»
- Χριστίνα Ντουνιά, «Ο πρωτοπρόσωπος αφηγητής και η αυτοβιογραφία στον Καζαντζάκη»
- Δημήτρης Παπανικολάου, «Ο Ζορμπάς (του Θεοδωράκη) κι ο Καπετάν Μιχάλης (του Χατζιδάκι): Ιχνηλατώντας δυο τύπους ανάγνωσης του καζαντζακικού έργου»
- Παναγιώτης Ροΐλος, «Το μυθιστορηματικό έργο του Καζαντζάκη: Ετερογλωσσικοί αφηγητές και ιδεολογικές παρερμηνείες»
- Έρη Σταυροπούλου, «Η τελετουργία του θανάτου στην πεζογραφία του Καζαντζάκη»
- Δημήτρης Τζιόβας, «Ρεαλισμός και παραπλανητική τέχνη: Ο Χριστός ξανασταυρώνεται, ο Θεοτοκός και η Αριστερά»
- Σ. Ν. Φιλίππιδης, «Αυθεντική ζωή και λόγος στο μυθιστόρημα του Καζαντζάκη *Βίος και πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά*»

Viewing and Listening in the Ancient World, 23-25 Μαΐου 2004. Οργανωτές: Λουκία Αθανασάκη, Αναστάσιος Νικολαΐδης και Αναστασία-Ερασμία Πεπονή.

Ανακοινώσεις:

- Lucia Athanassaki, «Viewing and Listening in an Epinician Context»
- Alessandro Barchiesi, «The Power of Images in Ovid's *Ars Amatoria*»
- Andrew Barker, «The Marvellous Sisters: Claudius Ptolemaeus on Sight and Hearing»
- Ewen Bowie, «Viewing and Listening on the Novelist's Page»
- Joy Connolly, «Sight, Sound, and Civic Imagination in the Roman Forum»
- Stavros Frangoulidis, «Spectacle and Story-telling: An Unobserved Parallelism in Petronius' *Satyricon* 78»
- Thomas Hubbard, «Male Viewing and Female Listening in Early Greek Lyric»
- Richard Hunter, «Narrative and Drama: the View from the Boundary»
- Athina Kavoulaki, «Viewing and Listening in a Tragic Context»
- André Lardinois, «Teaching through Sight or Sound: Viewing and Listening in Didactic Passages of Greek Epic and Tragedy»
- Michèle Lowrie, «Enargeia and Power in Horace»
- Richard Martin, «Viewing Listening»
- Anastasios Nikolaidis, «Viewing and Listening in Plutarch's *Table Talks*»
- Michael Paschalis, «Viewing Sound and Listening to Image: Developing Trends in Greek and Roman Ekphrasis»
- Anastasia-Erasmia Peponi, «Dance as a Synaesthetic Event»
- Nicholas Richardson, «The Shield of Achilles in the *Iliad*»
- Ian Rutherford, «Vision and the Sacred in Ancient Religions: Further Perspectives»
- Susan Stephens, «Callimachus among the Rhapsodes»

- Dramatic and Performance Space in Senecan Tragedy*, 26 Μαΐου 2004. Οργανωτής:
Μιχαήλ Πασχάλης.
Ανακοινώσεις:
George Harrison, «*Niobe, Dioscuri: Authority and Performance of Seneca's Plays*»
Stephen Hinds, «*Ovidian Theatre in Seneca*»
Cedric Littlewood, «*Imperial Fictions and Dramatic Reality in Seneca's Troades*»
Michael Paschalis, «*The Elusive City: An Interpretation of Senecan Tragedy*»
Alessandro Schiesaro, «*Seneca's Agamemnon: The Entropy of Tragedy*»

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Φιλοσοφία και Κοινωνικές Επιστήμες: Εννοιολογική Αλλαγή*, 12-13 Δεκεμβρίου 2003. Διαπανεπιστημιακό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φιλοσοφία: Γνώση, Αξίες και Κοινωνία» – Τομέας Φιλοσοφίας.
Ανακοινώσεις:
Κώστας Ανδρουλιδάκης, «Πληθώρα ορθολογικότητων ή ενότητα του Λόγου;»
Μαρία Βενιέρη, «Εννοιολογική αλλαγή στην φιλοσοφία της αντίληψης: Αποβλεπτικότητα και αναπαράσταση»
Στέλιος Βιβιδάκης, «Εξέλιξη, αλλαγή και ασυμμετρία ηθικών προτύπων»
Στέλλα Βοσνιάδου, «Το πρόβλημα της εννοιολογικής αλλαγής στην ψυχολογία και την εκπαίδευση»
Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Spinoza και Rousseau: συνέχεια ή ασυνέχεια; Από την γεωμετρική ηθική στο ενσυνείδητο κοινωνικό υποκείμενο»
Δημήτρης Δημητράκος, «Σχετικισμός και κοινωνικές επιστήμες»
Στέφανος Δημητρίου, «Απροσδιοριστία και δυνατότητα εννοιολογικής αλλαγής: Ο σχετικισμός ως επιχείρημα»
Βάσω Κιντή, «Εννοιολογική αλλαγή και προβλήματα ορθολογικότητας»
Αριστοφάνης Κουτούγκος, «Εννοιολογική αλλαγή: Προϋποθέσεις ποσοτικής προσέγγισης»
Βασίλης Κρουστάλλης, «Εννοιολογική αλλαγή στις Αρχές της Ανθρώπινης Γνώσης του George Berkeley»
Αλίκη Λαβράνου, «Γένεση και εγκυρότητα: Για την ιστορικότητα ενός εννοιακού διπόλου»
Ελένη Μανωλακάκη, «Τριγωνικότητα, εξτερναλισμός και ανώμαλος μονισμός»
Γιώργος Μαραγκός, «Εννοιες»
Αθανάσιος Μαρθάκης, Δημήτρης Παρσάνογλου, «Η κοινωνική επιστήμη στον δρόμο της αποθεραπείας: Η 'κουλτούρα' ως φάρμακο ή ως ναρκωτικό;»
Αριστείδης Μπαλάς, «Ο Wittgenstein και η εννοιολογική αλλαγή στις επιστήμες»
Παντελής Μπασάκος, «Αμφισημία και τοπικότητα»
Τάσος Μπουγάς, «Η θεμελίωση της θεωρίας της ιδεολογίας: Marx και Engels»

- Παναγιώτης Νούτσος, «Νεωτερισμοί: Απόπειρες ‘αναπαλαιώσης’ της σχολικής γνώσης»
- Ευθύμης Παπαδημητρίου, «Η εννοιολογική αλλαγή στην φιλοσοφία: Η έννοια της φύσης και του φυσικού δικαίου»
- Ιόλη Πατέλλη, «Οι πρακτικές αξίες στον Hobbes και στον Kant»
- Γιάννης Πρελορέντζος, «Ελευθερία και βούληση: Από τον Descartes τον Spinoza»
- Γιώργος Ρουσόπουλος, «Σύγχρονος εμπειρισμός και εννοιολογική αλλαγή: Από τον Frege στον Davidson»
- Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Αλλαγή εννοιών: Συμμετρία, συγκρισσιμότητα, καινοτομία»
- Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Αλλαγή εννοιών και αξίες»

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ - ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

- Παναγιώτης Ιωάννου, *Ο ζωγράφος Βελισσάριος Κορένσιος (Belzario Corenzio) c.1558-c.1646*. Υποστήριξη: 17-12-2003. Επιβλέπων: Νίκος Χατζηνικολάου. Βαθμός: Άριστα
- Σταυρούλα Σαμαρτζίδου-Ορκοπούλου, *Κυκλαδικά ταφικά και επιτύμβια: Νεκροπόλεις των κλασικών χρόνων στις Κυκλάδες*. Υποστήριξη: 30-4-2004. Επιβλέπων: Πέτρος Θέμελης. Βαθμός: Άριστα
- Σοφία Ματθαίου, *Στέφανος Α. Κουμανούδης 1818-1889: Όψεις του βίου και της πολιτείας του*. Υποστήριξη: 2-6-2004. Επιβλέπων: Χρήστος Λούκος. Βαθμός: Άριστα
- Παναγιώτα Κορνέζου, *Η θεωρία της τέχνης στη Γαλλία τον 17ο αιώνα: Η πραγματεία ‘Idée de la perfection de la peinture’ του Roland Fréart de Chambray*. Υποστήριξη: 29-6-2004. Επιβλέπων: Νίκος Χατζηνικολάου. Βαθμός: Άριστα.

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Ευστάθιος Παπασταθόπουλος, *Πλάσματα του αέρα: Οι φανταστικοί σύντροφοι σε κορίτσια προσχολικής ηλικίας*. Επιβλέπων: Γ. Κουγιουμουτζάκης.

ΆΛΛΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

- «Δρόμοι της Ανατολής»: Διάλεξη με τίτλο: «Γυναίκες στο σταυροδρόμι των πολιτισμών» (27 Μαΐου 2004). Συνεργασία του Τομέα Ανατολικών και Αφρικανικών

Σπουδών του Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας και του φοιτητικού συλλόγου «Οι δρόμοι της Ανατολής».

10η συνάντηση μεταπτυχιακών φοιτητών Ιστορίας ελληνικών και ξένων πανεπιστημίων (21-24 Ιουλίου 2004). Οργανωτής: Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα στη Σύγχρονη Ελληνική και Ευρωπαϊκή Ιστορία.