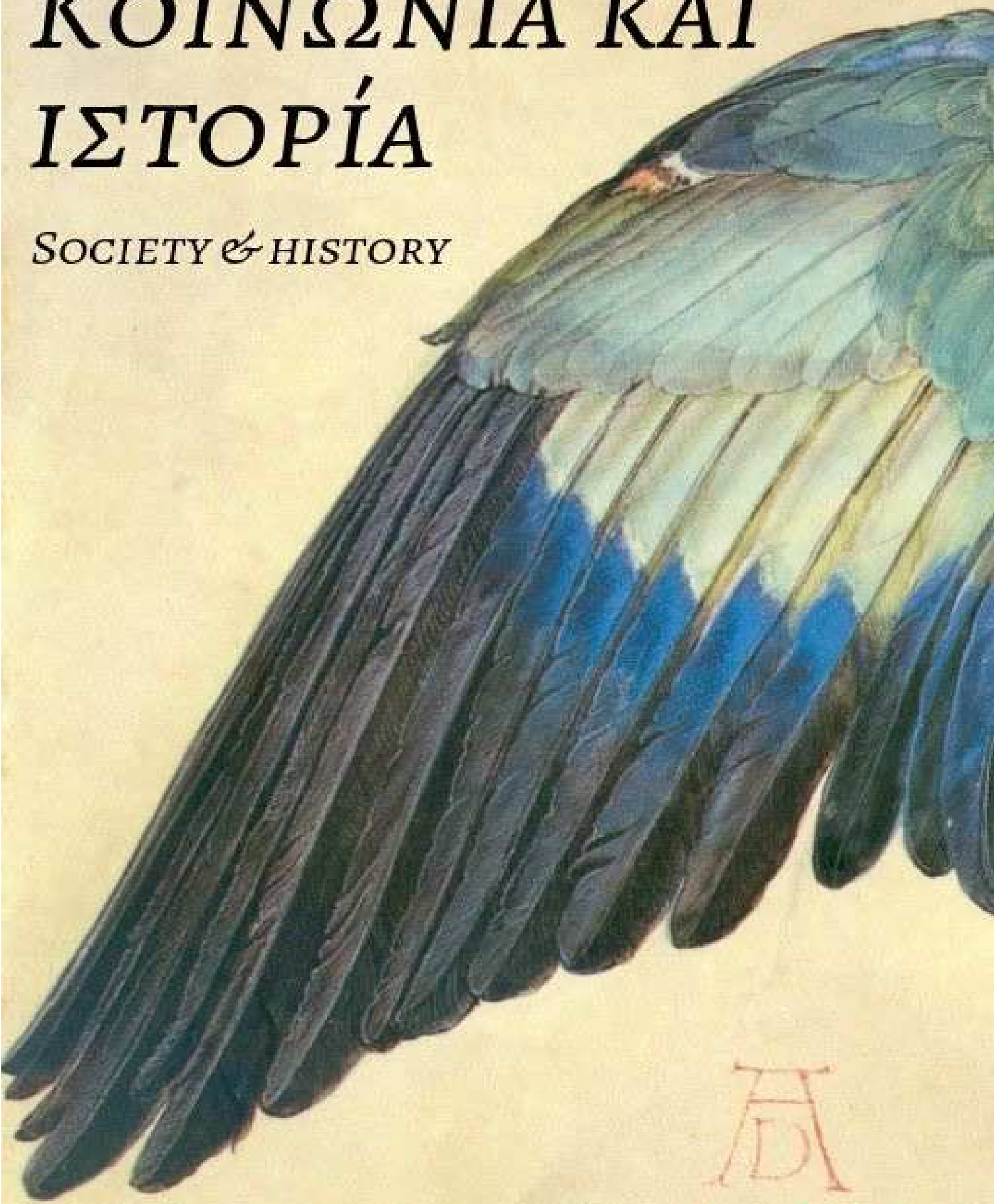


ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

SOCIETY & HISTORY



ΑΔ

1 - 2021

Εργαστήριο Κοινωνιολογίας της Παιδείας και του Πολιτισμού
ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Copyright © 2021 Χάρης Μελετιάδης - Εργαστήριο Κοινωνιολογίας της Παιδείας και του Πολιτισμού, Σχολή Κοινωνικών Επιστημών, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Λεωφόρος Συγγρού 136, 176 71 Καλλιθέα

Γραφείο Ε, 5^{ος} όροφος, νεόκτιστο κτίριο Παντείου Πανεπιστημίου

Τηλ.: 210 9201788

email: rusc@panteion.gr

www.rusc.panteion.gr

Copyright © 2021 Charis Meletiadis - Laboratory of Sociology of Culture and Civilization, School of Social Science, Panteion University of Social and Political Sciences

Syngrou Avenue 136, 176 71 Kallithea

Office E, 5th floor, new building of Panteion University

Tel.: +30210 9201788

email: rusc@panteion.gr

www.rusc.panteion.gr

ISSN:

Επιστημονικός υπεύθυνος: Καθηγητής Χάρης Μελετιάδης

Εκδότρια τεύχους: Άννα Δασκαλάκη

Επιστημονικός συνεργάτης: Αντώνης Αλεβίζος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ Χάρης Μελετιάδης	5
ΑΙΣΧΥΛΟΥ ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ: Η ΑΙΔΩΣ ΚΑΙ Η ΔΙΚΗ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ Νικόλαος Μακρής	11
Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ «ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΙΑ» ΣΤΟ ΑΣΤΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ Άννα Δασκαλάκη	31
ΜΗΔΕΙΑ ΚΑΙ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ Μαρία Μακρασίμου	51
ΟΙ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΔΟΥΛΩΝ ΚΑΙ ΕΙΛΩΤΩΝ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟ Αλεξάνδρα Στελλάκη	60
«ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ» – «ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΕΠΙ ΚΟΛΩΝΩ»: ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΟΥ ΜΙΑΣΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΤΟΥ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ Άννα Λυκιαρδοπούλου	72
Η ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΤΩΝ ΙΚΕΤΩΝ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΙΣΧΥΛΙΑ ΤΡΑΓΩΔΙΑ «ΙΚΕΤΙΔΕΣ» Βικτώρια Τριπολιτσιώτη	84

«ΜΗΔΕΙΑ» ΤΟΥ ΕΥΡΙΠΙΔΗ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΑΠΟΤΡΟΠΑΙΑΣ ΠΡΑΞΗΣ	100
Ειρήνη Κουσβαντέλου	
Η ΘΥΣΙΑ ΤΗΣ ΙΦΙΓΕΝΕΙΑΣ	114
Ευσταθία Στυλιάγκατζη	
ΑΝΤΙΓΟΝΗ ΚΑΙ ΙΣΜΗΝΗ: ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑΣ ΦΙΓΟΥΡΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ	134
Λάζαρος Αυγουστίνας	
Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΣΤΗΝ «ΠΟΛΙΤΕΙΑ» ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ	154
Ζαχαρένια Καράδαγη	
Η ΜΗΔΕΙΑ ΩΣ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΟ	175
Ελένη Γρίλλια	
ΤΟ ΚΥΝΗΓΙ ΤΩΝ ΜΑΓΙΣΣΩΝ ΚΑΙ Η ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗ ΣΥΣΣΩΡΕΥΣΗ: ΕΝΑ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΟΥ ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΥ	188
Μαρία-Νεφέλη Τσεριώτη	
Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΛΙΝΑΣ ΜΕΡΚΟΥΡΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΜΑΡΜΑΡΩΝ ΤΟΥ ΠΑΡΘΕΝΩΝΑ ΚΑΙ Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΤΗΣ ΑΝΤΙΚΤΥΠΟΣ	201
Ευγενία Βιλλιώτη	

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Διαβάζετε το νέο ετήσιο ηλεκτρονικό περιοδικό του Εργαστηρίου Κοινωνιολογίας της Παιδείας και του Πολιτισμού, που το ονομάσαμε *Κοινωνία και Ιστορία*. Η έκδοσή του αναβαθμίζει τη δραστηριότητα του Εργαστηρίου σε δύο κυρίως πεδία: γεφυρώνει την κοινωνιολογική έρευνα με τη διδασκαλία και εξυπηρετεί τις νέες προοπτικές της διασύνδεσης των κοινωνικών επιστημών με την ιστορία. Η διασύνδεση αυτή στηρίζει την ποιοτική και ποσοτική κοινωνική έρευνα, εμπλουτίζοντάς την με δεδομένα από τις ιστορικές επιστήμες. Δεν πρόκειται για μια κίνηση βασισμένη στα εύκολα μεθοδολογικά ικρίωματα, αλλά για τη στενότερη συμπλοκή της κοινωνιολογικής θεωρίας με τις ανθρωπιστικές επιστήμες και τις ανθρωπιστικές παραδόσεις μετά την Αναγέννηση.

Στην πορεία αυτή δεν υπάρχουν άλλες προσηλώσεις και κρίσιμοι μεθοδολογικοί όροι: η πολυχρωμία της ιστορίας αποτρέπει από την επαναληπτική ερμηνεία στα ίχνη μιας αποκλειστικής παράδοσης και οι φοιτητές μας προετοιμάζονται να διαχειριστούν προκλήσεις στην επαγγελματική τους πορεία, αντιμετωπίζοντας τους κλονισμούς στις βεβαιότητές τους με εφόδιό τους την επιστήμη σε όλη την πολυπλοκότητά της.

Δεν πρόκειται επίσης για μια πορεία «επιστροφής», όπως θα ήθελε η φαινομενολογική παράδοση: τα κοινωνικά ζητήματα πολύ συχνά δεν είναι μόνο μια συναρπαστική κατάδυση στο νόημα της καθημερινής ζωής: δεν είναι μια οσοδήποτε διεισδυτική αντιμετώπιση της χαράς, της αγάπης, της απώλειας, της επαφής και της φροντίδας, αλλά όλων αυτών μέσα από τις διασυνδέσεις της βιωμένης υποκειμενικότητας με την χρονικότητα των συναισθημάτων, των σκέψεων, της πρακτικής.

Η μερικότητα δεν αναιρεί την προσπάθεια να αναζητήσουμε και να αναγνωρίσουμε τη βαθιά ανθρώπινη σημασία σε ένα κόσμο διασπασμένο και συγκρουσιακό, όπου προέχει η οικονομική αντίληψη για τα πράγματα. Η κίνησή μας στο πεδίο, βασισμένη στις βιώσεις μας, συμπιέζει συνεχώς τη διάθεσή μας να θεωρητικοποιήσουμε, να κατηγοριοποιήσουμε και να γενικεύσουμε, καθώς συμμετέχουμε στις παραδοχές των πλαισίων της γλώσσας, του πολιτισμού, της επιστήμης, της πολιτικής, των ιδεολογιών και των κάθε λογής οντολογιών.

Στόχος μας είναι να μεγαλώσει το στοχαστικό έρμα, να ενισχυθούν τα ευρετικά μοντέλα και να ασκηθεί η ακοή μας απέναντι στη «βοή των πλησιαζόντων γεγονότων». Βρισκόμαστε πιο κοντά σε αυτό τον στόχο, αν συνδυάσουμε δεδομένα και πειθαρχίες που αναδύονται από τις τρέχουσες και δυναμικές εξελίξεις στις ανθρωπιστικές επιστήμες, στις τέχνες και στις κοινωνικές επιστήμες.

Το περιοδικό *Κοινωνία και Ιστορία* περιέχει δοκίμια και μελέτες σχετικά με τα ζητήματα της ιστορικότητας των κοινωνικών φαινομένων· με μια διάθεση να απεικονίσουμε τις επιτεύξεις ιδίως των νέων επιστημόνων, τα πρώτα βήματά τους, τα οποία απηχούν τις δραστηριότητες του Εργαστηρίου κοινωνιολογίας της παιδείας και του πολιτισμού. Από την άποψη αυτή απομακρυνόμαστε συνειδητά, διατηρώντας συνάμα τον απόλυτο σεβασμό μας προς τις παλιότερες παραδόσεις των αρχαικών περιοδικών καταγραφών στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, του *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* του Max Weber ή των *Archives européennes de Sociologie*.

Η σχέση που επιχειρούμε να διαμορφώσουμε με αυτές τις παραδόσεις συνιστά παραδοχή της σημασίας τους, ιδίως του βεμπεριανού ιστορισμού· συνάμα είναι μια έκφραση απομάκρυνσης από όλες εκείνες τις ακαμψίες της ιστορικής πραγμάτευσης των κοινωνικών φαινομένων, ακαμψίες που συνδέονται με τη διατεταγμένη και ιεραρχημένη γνωστική οργάνωση στο χουμπολιτανό πανεπιστήμιο.

Μέσα στο ευρωπαϊκό ηπειρωτικό ακαδημαϊκό περιβάλλον η κρίσιμη συνεισφορά της «ιστορικής κοινωνιολογίας», ο συνδυασμός από εθνογραφικές και αρχαιακές έρευνες, η «δυναμική κοινωνιολογία» ή η προτίμηση προς τον αλτουσεριανό δομικό μαρξισμό ή και πιο πρόσφατα ακόμη το έργο του Pierre Bourdieu ή του Roger Chartier συγκροτούν ένα καμβά προωθήσεων τόσο συμπληρωματικά διαφορετικών μεταξύ τους. Όταν αυτές περνούν στη δημόσια σφαίρα, υφίστανται συχνά μια αφαίμαξη, με στόχο να προσδώσουν σε πολιτικές συγκυριακές κρυσταλλώσεις θεωρητική και ίσως και φιλοσοφική διάσταση. Η προοπτική μιας τέτοιας «λόγιας» δημοσιογραφίας, οσοδήποτε σημαντική κι αν είναι, δεν παύει να ενέχει το στοιχείο της επικοινωνιακής αμεσότητας και της συμμόρφωσης στις απαιτήσεις της φευγαλέας καιρικήςότητας· δεν παύει να ασκεί συνακόλουθα μια διαβρωτική επίδραση στα αυτόνομα κριτήρια αξιολόγησης που διέπουν τον επιστημονικό ή και τον πολιτικό τομέα, προσφέροντας μια εικόνα εφαρμοσμένης επιστήμης που λειτουργεί εξωεπιστημονικά.

Στο *Κοινωνία και Ιστορία* φιλοδοξούμε να υπάρξει μια μακρότερης διάρκειας σκόπευση, που φέρνει κοντά σε μια μεθοδολογική φιλοσοφική προσήλωση. Δεν πρόκειται, ωστόσο, για μια ιστορία της φιλοσοφίας ή για μια φιλοσοφική ιστορία εγελιανού τύπου, αλλά μάλλον για μια ανάλυση των όρων της αποσύνδεσης της χρονικής υποκειμενικότητας και των άλλων υποκειμενικών συγκροτήσεων από τις αντικειμενικές δομές της κοινωνικής ύπαρξης. Η πρόθεση είναι να εξασφαλίζεται η βέλτιστη κάθε φορά ερμηνευτική προσέγγιση ακόμη και των ολικών κοινωνικών φαινομένων.

Η κίνηση από τη φιλοσοφία και την ιστορία στο πεδίο των όρων για την παραγωγή του κοινωνικού νοήματος ορίζει το στίγμα της *Κοινωνίας και Ιστορίας* στις παρυφές τριών ευδιάκριτων θεωρήσεων, στον ανιστορικό δομισμό της ανθρωπολογικής σχολής· στην ad hoc κοινωνιολογική προσέγγιση του κάθε φορά εντοπισμένου παρόντος και, τέλος, στην αντίληψη ότι οι κοινωνικές επιστήμες οφείλουν να αναδιοργανωθούν θεσμικά σύμφωνα με τις πειθαρχίες της ιστορίας. Η εναλλακτική κίνηση μεταξύ αυτών των θεωρήσεων θα χάραζε το πεδίο της συνάφειας ανάμεσα στην Κοινωνιολογία και στην Ιστορία με την αξιοποίηση και τη χρήση ορισμένων εννοιών που έχουν ήδη αποκτήσει το βάθος του νοήματός τους στην παράδοση της Ιστορικής επιστήμης. Ένα επιστημολογικό *habitus*, ένας ολόκληρος θησαυρός θεμελιωδών σχημάτων, εσωτερικευμένων σχεδίων σε μια διαδικασία ανακάλυψης συνεισφέρουν στον ανακαινιζόμενο προσδιορισμό των πολιτισμικών νοοτροπιών.

Στον δημόσιο διάλογο στην Ελλάδα ο εντοπισμός των πολιτισμικών παραγόντων στην κοινωνική ζωή συνήθως θεωρείται ως συνώνυμο της παραδοσιακότητας, ως νοσταλγία για την άδολη προβιομηχανική κοινωνική ζωή, και λιγότερο ως παραγωγός νοήματος σε ένα ερμηνευτικό σχήμα για τη μεταβολή και την αδράνεια. Η δυσκολία και, εντέλει, η παρερμηνεία μιας τέτοιας κοινωνιολογικής αντιμετώπισης είναι στην πραγματικότητα δυσκολία αντιμετώπισης των ιστορικών φαινομένων ως πραξιακών αστερισμών και όχι ως πανιστορικών και καθολικών αποτυπώσεων και συνακόλουθων ερμηνειών άμεσης και γενικής εφαρμογής. Η ενσωμάτωση της ιστορικής προοπτικής στην καθημερινή κοινωνική πρακτική προϋποθέτει την αναγνώριση της τυχαιότητας, της σύγκρουσης, της ασυνέχειας· είναι η αναγνώριση της ελευθερίας του ατόμου και της περιορισμένης περισσότερο ή λιγότερο επίδρασής της στο πεδίο, ώστε διαρκώς να υφίστανται όροι για κοινωνικές αλλαγές οποιασδήποτε κλίμακας.

Οι αλλαγές στις δομές έχουν σχέση με την ανθρώπινη δημιουργικότητα, τις μυθικές αναπαραστάσεις, τις συμβολικές μορφές και μέσω αυτών των σύνθετων ψυχικών διαδικασιών ταυτοποιείται επιλεκτικά το άτομο με τμήματα του κοινωνικού περιβάλλοντός του. Το κοινωνικό παλίμψηστο θα μπορούσε να αποτελεί την άλλη όψη της υποκειμενικότητας, όσο με τη βοήθεια του Weber και του Freud απομακρυνόμαστε από τα αναγωγικά πρότυπα της ανθρώπινης φύσης και τις προσδοκίες για έναν εγγενώς καλό ή κακό άνθρωπο.

Σε ένα ακαδημαϊκό περιβάλλον, όπως αυτό του τμήματος της Κοινωνιολογίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, οι εκπαιδευτικές διαδικασίες αυξάνουν για κάθε φοιτητή μας το βαθμό κατανόησης των συνθηκών ύπαρξής του. Η αύξηση σημαίνει και ενίσχυση των δυνατοτήτων ελέγχου αυτών των συνθηκών κυρίως μέσω δοκιμασιών για την αντοχή στις παρούσες περιστάσεις προγενέστερων μορφών κοινωνικής εμπειρίας και εκπαίδευσης. Πρόκειται για μια δοκιμασία της ίδιας της ιστορίας, η οποία μπορεί και να αλλάξει όχι μόνο από τις νέες εμπειρίες της κοινωνικής ζωής, αλλά από τις αλλαγές που εμφανίζονται μέσα στις ίδιες τις εκπαιδευτικές διαδικασίες, οι οποίες έτσι συνεισφέρουν σε ό,τι έχει ονομαστεί «πρόοδος προς την πιθανή ελευθερία». Με άλλα λόγια η ακαδημαϊκή κοινωνιολογική γνώση μπορεί να δίνει την εντύπωση ότι προβάλλει τελικές γνωστικές μορφές, έτοιμες λύσεις· στη ουσία, όμως, εργάζεται επειδή ακριβώς δεν έχει επιτύχει μια οριστική τελική μορφή, αλλά προικίζει τους φοιτητές με δεξιότητες, ώστε να αναδιαμορφώνουν αυτά που έμαθαν κατά τις επόμενες φάσεις της ζωής τους. Ένας τρόπος για την εκπαίδευση σε αυτή την αναδιαμόρφωση είναι να συμμετέχουν στοχαστικά μέσω των μαθημάτων τους και σε περισσότερα πεδία ζωής και γνώσης.

Η ευρεία αυτή κίνηση προκαλεί νέες συνειδητοποιήσεις και προωθεί την κοινωνική επιστήμη σε κατευθύνσεις που, μολονότι εμφανίζουν μια ορισμένη σταθερότητα και αυξανόμενη διάδοση σε ποικίλα ακαδημαϊκά εθνικά περιβάλλοντα, δε διαμορφώνουν κλεισμένα θεωρητικά σχήματα. Μέσα στις προθέσεις του περιοδικού μας είναι η αξιοποίηση αυτού του νεωτεριζόμενου επιστημονικού περιβάλλοντος και η τοποθέτησή μας τόσο σε σχέση με την ιστορική κοινωνιολογία στις ΗΠΑ και την έμμονη σχέση της με τις παροντικές έρευνες, όσο και με τη μη θετικιστική ιστορική κοινωνιολογία της Βαϊμάρης, η οποία προκαλεί την αμερικανική κυριαρχία στο επίπεδο της παραγωγής μιας παγκοσμιοποιημένης κοινωνιολογίας· επίσης ο ιεραρχικός συνδυασμός πολιτικής επιστήμης, κοινωνιολογίας και ιστορίας μπορεί θεωρητικά να

βρίσκεται πιο κοντά στην επιστημολογική πορεία της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών και Ψυχολογίας του πανεπιστημίου μας, υφίσταται όμως όλα εκείνα τα εμπόδια που υψώνονται από την επικράτηση της *lingua franca* της εποχής μας, της αγγλικής γλώσσας, στην Ευρώπη.

Το περιοδικό *Κοινωνία και Ιστορία* κινείται σε αυτό το ευρύχωρο πεδίο των σύγχρονων προβληματισμών και τους προϋποθέτει στην ειδικότερη στοχοθεσία του. Η επιδίωξη της επανασύνδεσης της σύγχρονης κοινωνιολογικής έρευνας με την αρχαιογνωσία απαιτεί μέσα στο ελληνικό περιβάλλον περαιτέρω διευκρινίσεις.

Ο θεσμικός λόγος των εκδοχών του μεσοπολεμικού ιστορισμού («άγονου» ή «δημιουργικού» σύμφωνα με τον Δημήτρη Γληνό) αντιμετώπιζε την κλασική παράδοση ως ζώνη ασφαλείας για τις φιλολογικές σπουδές και μετέτρεπε τα αρχαία κείμενα σε λυδία λίθο για την αξιολόγηση των μεταγενέστερων ιδεών και τη νομιμοποίησή τους: «Οδηγοί μας όμως πρώτοι από όλους μπορούν να γίνουν οι μεγάλοι, που έθρεψε κάποτε η ίδια γη» έλεγε αυτάρεσκα ο Αλ. Δελμούζος. Εναλλακτικά προς αυτή την κάπως συμπλεγματική στάση τοποθετείται η αναγνώριση της αξίας της αρχαιογνωσίας στην εποχή μας. Αναγνωρίζουμε ότι ένα οποιοδήποτε στοιχείο από το ελληνικό και το λατινικό κλασικό παρελθόν αποκτά διαφορετικό νόημα, έχει διαφορετικές λειτουργίες και κυμαινόμενη ένταση τη στιγμή που το προσλαμβάνουμε. Από την άποψη αυτή η *Κοινωνία και Ιστορία* δεν ενδιαφέρεται να υπογραμμίσει την ενότητα ή τη συνέχεια της κλασικής παράδοσης, πολύ περισσότερο δεν στρέφει τους αναγνώστες της σε μια βιβλιακή γνώση, η οποία θα υποδείκνυε τη διαρκή επιρροή ενός αρχαίου κειμένου. Αντιθέτως προς όλη αυτή την λεγόμενη πρακτική της «κλασικής παράδοσης» στόχος μας είναι η συγκρότηση μιας παιδαγωγικής κοινότητας, που σχηματίζει τον επιστημολογικό κόσμο της, ανοίγοντας νέα πεδία από έννοιες, παρμένες από άλλες γειτονικές στοχαστικές περιοχές. Τα πεδία αυτά εμφανίζουν ομολογίες με τα κοινωνικά πεδία· έχουν ιστορικότητα και τοποθετούνται ως διεκδικήσεις για μια σχετική αυτονομία απέναντι σε εξουσιαστικά νομιμοποιημένες θεσμοποιήσεις και ιεραρχικά οργανωμένες κοινωνικές σχέσεις, και επιδιώκουν να δημιουργήσουν ένα νέο «κόσμο». Ένας τέτοιος φιλόδοξος στόχος πρακτικά σημαίνει ότι για την *Κοινωνία και Ιστορία* το κρίσιμο δεδομένο είναι η προορατική κατάρτιση περιορισμών ως προς τα διακυβεύματα, τους όρους πρόσβασης και κυρίως τους τρόπους ενίσχυσης από τη μια των πρακτικών διατήρησης και από την

άλλη αστάθειας του πεδίου. Μόνο με τέτοιου είδους πρόνοιες το ίδιο το πεδίο της *Κοινωνίας και Ιστορίας* θα μπορέσει να γίνει ιστορικό.

Καθηγητής Χάρης Ν. Μελετιάδης

Διευθυντής Εργαστηρίου Κοινωνιολογίας της Παιδείας και του Πολιτισμού

ΑΙΣΧΥΛΟΥ ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ: Η ΑΙΔΩΣ ΚΑΙ Η ΔΙΚΗ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Νικόλαος Μακρής

Η παρούσα μελέτη έχει διττό στόχο: από τη μία πλευρά αποτελεί μία προσπάθεια συστηματικής καταγραφής των θέσεων του Αισχύλου περί αιδούς, δίκης και γενικότερα της πολιτικής ως τρόπου ζωής των Αθηναίων του 5^{ου} π.Χ. αιώνα· από την άλλη πλευρά, αποτελεί μία εισαγωγική προσπάθεια κατανόησης της εξέλιξης της κοινωνικής ζωής από την εποχή του Αισχύλου στην εποχή του Πλάτωνα, πιο συγκεκριμένα την εξέλιξη από την Αθήνα του 5^{ου} σε αυτήν του 4^{ου} π.Χ. αιώνα, μέσα από την εξέλιξη των εννοιών της αιδούς και της δίκης. Θα επιχειρηθεί μία αναλυτική καταγραφή των θέσεων του Αισχύλου, η οποία στο τέλος θα αντιπαραβληθεί με τις αντίστοιχες θέσεις του Πλάτωνος. Τα έργα των δύο συγγραφέων που θα μας απασχολήσουν είναι ο *Προμηθέας Δεσμώτης* του Αισχύλου και ο *Πρωταγόρας* του Πλάτωνα και ειδικότερα ο μύθος του Προμηθέα όπως παρουσιάζεται στον Πρωταγόρα.

Αναλυτικότερα, ξεκινάμε την ανάλυσή μας με το πρώτο κεφάλαιο, στο οποίο επιχειρείται μία πολύ συνοπτική παρουσίαση των κεντρικών ζητημάτων που αναπτύσσονται στον Προμηθέα Δεσμώτη και παράλληλα τίθεται το ζήτημα της γνησιότητας του έργου. Στο δεύτερο κεφάλαιο, τίθεται το ερώτημα ποιες είναι οι βάσεις της κοινωνικής ζωής κατά τον Αισχύλο και συνεπώς της αιδούς και της δίκης. Εν συνεχεία, στο τρίτο κεφάλαιο, αποσαφηνίζεται το περιεχόμενο των εννοιών της αιδούς και της δίκης στο έργο του Αισχύλου. Τέλος, στο τέταρτο κεφαλαίο τίθενται τα εξής ζητήματα: στην αρχή αναφέρουμε συνοπτικά τον μύθο του Προμηθέα όπως παρουσιάζεται στον Πρωταγόρα και θέτουμε το ερώτημα, κατά πόσον ο μύθος αντανακλά τις ιδέες του Πρωταγόρα ή του Πλάτωνα. Αφού καταλήξουμε ότι αντανακλώνται οι ιδέες του Πλάτωνα στον μύθο, επιχειρείται μία απευθείας σύγκριση των εννοιών της αιδούς και της δίκης στα έργα του Αισχύλου και του Πλάτωνα, σε συνδυασμό με τις εξελίξεις που συμβαίνουν σε κοινωνικό – πολιτικό επίπεδο την αντίστοιχη εποχή στην οποία έζησε ο κάθε συγγραφέας.

1. Ο Αισχύλος και ο μύθος του Προμηθέα

1.1. Ο μύθος του Προμηθέα κατά τον Αισχύλο

Το κεφάλαιο αυτό ουσιαστικά αποτελεί μία εισαγωγή στον μύθο του Προμηθέα. Θα αναλύσουμε συνοπτικά την ιστορία του μύθου, ενώ στην επόμενη ενότητα θα τεθεί το ερώτημα κατά πόσον η τραγωδία που πραγματεύομαστε είναι όντως πόνημα του Αισχύλου. Η σημασία αυτής της ανάλυσης είναι κρίσιμη, διότι οποιαδήποτε απόπειρα ερμηνείας πρέπει να βασίζεται στον ίδιο τον μύθο και τον τρόπο με τον οποίο εκτυλίσσεται η ιστορία του. Παράλληλα, είναι αναγκαία η εξακρίβωση της γνησιότητας του έργου, ώστε να καθίσταται δυνατή η οποιαδήποτε προσπάθεια ερμηνείας του. Δίχως, λοιπόν, περαιτέρω περιστροφές ξεκινάμε την ανάλυσή μας. Το κύριο ζήτημα του μύθου είναι η ρήξη του Προμηθέα με τον Δία με επίκεντρο τη δικαιοσύνη και η προσπάθεια συμφιλίωσης των δύο αντιμαχόμενων πλευρών, δηλαδή η αναζήτηση της ισορροπίας. Πιο συγκεκριμένα, η διαμάχη παίρνει τη μορφή μίας διαμάχης περί δικαίου: *είναι δίκαιο ο Δίας ως η θεσμική μορφή του δικαίου, ως έχων την απόλυτη εξουσία να αφανίσει το ανθρώπινο γένος; Με άλλα λόγια, το δίκαιο πηγάζει από την ισχύ, από αυτόν που έχει εξουσία; Ή μήπως η εξουσία έχει ως όριο το δίκαιο, το οποίο ορίζεται με βάση την ελευθερία του καθενός μας ξεχωριστά; Δίκαιο σ' αυτήν την περίπτωση είναι να φερόμαστε σε όλους με τον ίδιο τρόπο ανεξαιρέτως. Τη δεύτερη μορφή δικαίου συμβολίζει ο Προμηθέας.* Ο μύθος λαμβάνει χώρα στα πέρατα του τότε γνωστού κόσμου στην αχανή Σκυθία και πιο συγκεκριμένα στην οροσειρά του Καυκάσου, όπου και αλυσοδένεται ο Προμηθέας.¹ Αυτή είναι η τιμωρία που του επέβαλε ο Δίας, γιατί παραβίασε τον θεϊκό νόμο. Στον Ήφαιστο τέθηκε η αποστολή του δεσίματος του Προμηθέα, ενώ στο Κράτος και τη Βία –τα όργανα εξουσίας του Δία– η επίβλεψη του έργου του Ηφαιστου. Ο Ήφαιστος παρουσιάζεται ως συμπονετικός προς τον Προμηθέα και απρόθυμος να εκτελέσει το έργο του, ενώ το Κράτος και η Βία ως σκληροί και άκαμπτοι επικριτές του Προμηθέα, που τόλμησε να παραβιάσει το θέλημα του Διός. Στους συμπονούντες τον Προμηθέα μπορούμε να προσθέσουμε τον Χορό των Ωκεανίδων, τον Ωκεανό και τη θνητή Ιώ, ενώ στους επικριτές του τον θεό Ερμή.

¹ Η Σκυθία για τους αρχαίους ήταν η περιοχή βορειοανατολικά της Ελλάδας, στα παράλια της Μαύρης Θάλασσας και κατοικούνταν από τη νομαδική φυλή των Σκύθων.

Είναι εξαιρετικής σημασίας για την εξέλιξη και τη σημασία του μύθου η προσπάθεια σωφρονισμού του Προμηθέα: είτε οι φίλοι, είτε οι εχθροί του προσπάθησαν με κάθε τρόπο να πείσουν τον τιτάνα να υποταχθεί στη δύναμη του Διός, αλλά αυτός, επειδή γνώριζε το μέλλον, αρνήθηκε κάθε πρότασή τους. Ο Προμηθέας με την κλοπή της φωτιάς, της ελπίδας και των τεχνών διατάραξε την ισορροπία του κόσμου. Επομένως, οφείλει τώρα να αποκλιμακώσει την κατάσταση και να αποκαταστήσει τη σχέση του με τον Δία, επαναφέροντας την ισορροπία στον κόσμο. Ο Προμηθέας, όμως, εξιστορώντας την ιστορία των παθών του, των παθών των ανθρώπων και αυτών της Ιώς γεμίζει όλο και περισσότερο με οργή και απέχθεια απέναντι στον Δία, κλιμακώνοντας την ένταση μεταξύ τους. Προς το τέλος της τραγωδίας, μάλιστα, αναφέρει ότι λαμβάνει υπόψιν του τον Δία λιγότερο κι από το μηδέν, θέλοντας να δείξει ότι αψηφά πλήρως και τον Δία και τις συμβουλές όσων λένε να συμφιλιωθεί μαζί του (Αισχύλος, *Προμηθέας Δεσμώτης*: στ. 937-941)². Αν διαβάσουμε, όμως, τις εξιστορήσεις από τη μεριά του Προμηθέα, κατανοούμε, ότι ούτε ο Δίας έκανε την παραμικρή προσπάθεια συμφιλίωσης με τον τιτάνα. Ασκούσε εντελώς αυθαίρετα και τυραννικά την εξουσία του και τιμωρούσε με πολύ σκληρό τρόπο όποιον δε συμμορφωνόταν στις επιταγές του. Μάλιστα, η απάντησή του απέναντι στις συνεχείς προσβολές του Προμηθέα ήταν να τον τιμωρήσει ακόμα πιο σκληρά από πριν, στέλνοντας τον αετό του να τρώει καθημερινά το συκώτι του τιτάνα (ό.π.π.: στ. 1010-1030). Με την καταδίκη του Προμηθέα τελειώνει και το πρώτος μέρος της τριλογίας. Η συμφιλίωση Προμηθέα – Δία και η αποκατάσταση της ισορροπίας στον κόσμο έρχεται στα επόμενα δύο έργα της τριλογίας *Προμηθεύς Ανόμενος* και *Προμηθεύς Πυρφόρος*, όπου ο Προμηθέας αποκαλύπτει τον χρησμό που είχε πάρει από τη μητέρα του για την καταστροφή του Δία και ως αντάλλαγμα ο Δίας τον απελευθερώνει. Έτσι, αποκαθίσταται η ισορροπία στον κόσμο. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να ισχυριστούμε, ότι η συμφιλίωση Προμηθέα – Δία αποτελεί και ανασύνθεση του δικαίου. Δίκαιο, πλέον, δεν είναι ούτε το δίκαιο του ισχυρού, ούτε το δίκαιο που πηγάζει από την ελευθερία και την ισότητα, αλλά ο συνδυασμός τους.

² Στο εξής θα αναφερόμαστε στο έργο αυτό με τη συντομογραφία *Προμ. Δεσμ.*

1.2. Η αυθεντικότητα του *Προμηθέα Δεσμώτη*

Το ερώτημα περί αυθεντικότητας – γνησιότητας του *Προμηθέα Δεσμώτη* είναι ιδιαίτερα σημαντικό, γιατί η πιστοποίηση της γνησιότητάς του θα μας επιτρέψει, αργότερα, να θέσουμε το έργο εντός των ιστορικών πλαισίων δημιουργίας του. Με άλλα λόγια, αν όντως η τραγωδία αυτή αποτελεί δημιούργημα του Αισχύλου, τότε είναι δυνατόν να ισχυριστούμε, ότι σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό αντανακλώνται μέσα από αυτήν οι θέσεις της αθηναϊκής κοινωνίας του 5^{ου} π.Χ. αιώνα περί αιδούς και δίκης –που αποτελούν το βασικό ζήτημα πραγμάτευσης της εργασίας μας.

Μία συστηματική καταγραφή των επιχειρημάτων υπέρ και κατά της γνησιότητας του *Προμηθέα Δεσμώτη* έχει επιχειρήσει ο Oliver Taplin (1977). Τα επιχειρήματά του στηρίζονται κατά κύριο λόγο σε τεχνικής φύσεως ζητήματα περί της δραματικής τεχνικής, δηλαδή, περί του πώς υλοποιείται στη σκηνή μία τραγωδία (ό.π.π.: 240). Για παράδειγμα, ο Χορός αναφέρει την φράση «αφήνοντας το γοργόδρομο θρόνο μας και τον πάναγγο αιθέρα...» (*Προμ. Δεσμ.*: στ. 279-280).³ Αυτή η φράση για τον Taplin υπονοεί ότι ο Χορός από την είσοδό του ως εκείνο το σημείο αιωρούνταν στον αέρα (Taplin, 1977: 253). Αυτό δημιουργεί τα εξής προβλήματα για τον σκηνοθέτη: πώς θα κατασκευαστεί ένας μηχανισμός, που θα δημιουργεί την ψευδαίσθηση, ότι ο Χορός πετούσε; Η τεχνολογία της εποχής επέτρεπε να συμβεί κάτι τέτοιο; Ή μήπως όλο αυτό αφήνεται να εκτυλιχθεί στην φαντασία του θεατή; Εν ολίγοις, γιατί ο Αισχύλος χρειαζόταν έναν τόσο φαντασμαγορικό μηχανισμό, για να κερδίσει το ενδιαφέρον των θεατών του; Για τον Taplin τέτοιου είδους θεάματα και μηχανισμοί, για να έχουν κάποιο νόημα, θα πρέπει, όταν εμφανίζονται, να σχετίζονται με τα μηνύματα που θέλει να περάσει ο συγγραφέας μέσω του έργου του (ό.π.π.: 259-260). Η μόνη, όμως, δόκιμη απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα είναι ότι ο Αισχύλος ήθελε να δώσει κίνηση σε ένα ιδιαίτερα στατικό έργο. Μία τέτοια απάντηση, όμως, δε σχετίζεται καθόλου με τα θεμελιώδη ερωτήματα που αίρονται από την εν λόγω τραγωδία περί δικαιοσύνης. Για τον Taplin η αδυναμία σύνδεσης αυτού του μηχανισμού με τα θεμελιώδη ερωτήματα που θέτει η τραγωδία είναι αποτέλεσμα κακού γραψίματος της τραγωδίας, το οποίο, όμως, δύσκολα θα μπορούσε να αποδοθεί στον Αισχύλο, αν συγκρίνουμε τον

³ Χρησιμοποιείται το εν λόγω παράδειγμα του Χορού, διότι ο Taplin αφιερώνει πολλές σελίδες της ανάλυσής του σε αυτό, καθώς το θεωρεί ένα από τα βασικά σημεία θεμελίωσης της κριτικής της γνησιότητας του αισχυλικού *Προμηθέα*.

Προμηθέα με τα υπόλοιπα αισχυλικά έργα (ό.π.π.: 260). Τέτοιου είδους προβλήματα προκύπτουν συχνά στον *Προμηθέα* με αποτέλεσμα να τίθεται σε αμφιβολία η γνησιότητά του.

Ωστόσο, αυτά τα ερωτήματα και γενικότερα τέτοιου είδους παρατηρήσεις δεν είναι σε θέση να παράγουν μία ολοκληρωμένη θέση σχετικά με τη γνησιότητα του *Προμηθέα*. Ο ίδιος ο Taplin θέτει την ερώτηση ποιες από τις ενδείξεις, σχετικά με την αμφισβήτηση της αυθεντικότητας του Προμηθέα, συνιστούν πραγματικές αποδείξεις (ό.π.π.: 240). Η αδυναμία απάντησης αυτού του ερωτήματος κάνει διστακτικό τον συγγραφέα, καθώς, αν και ο ίδιος πιστεύει ότι ο Προμηθέας δεν αποτελεί έργο του Αισχύλου, λόγω έλλειψης ισχυρών αποδείξεων καταλήγει σε μία πιο μετριοπαθή θέση και καλεί το έργο αισχυλικό. Για τους παραπάνω λόγους, υιοθετούμε κι εμείς την αντίληψη του Taplin, ότι μέχρι να αποδειχθεί πως ο *Προμηθέας Δεσμώτης* δεν αποτελεί αισχυλικό έργο, εμείς οφείλουμε να το μεταχειριζόμαστε ως τέτοιο.

2. Τα Προμηθεϊκά δώρα ως το σημείο μετάβασης από την φυσική κατάσταση στον πολιτισμό

Σε όλες τις παραλλαγές του μύθου του Προμηθέα υπάρχει ένα κοινό σημείο, ένας αρχέγονος πυρήνας σύμφωνα με τον George Thomson (1968: 297-298): η φωτιά αποτελεί το θεμέλιο, την υλική βάση του ανθρώπινου πολιτισμού. Στον *Προμηθέα Δεσμώτη*, που αποτελεί το βασικό κείμενο πραγμάτευσής μας, η εξέλιξη του πολιτισμού παίρνει περίπου την εξής μορφή: το ανθρώπινο γένος υπήρχε ήδη από την εποχή κυριαρχίας του Κρόνου στον κόσμο. Ωστόσο, οι άνθρωποι τότε δεν ήταν ακόμα ένα «ολοκληρωμένο» είδος. Ο Προμηθέας, εξιστορώντας την ιστορία των παθών του ανθρώπινου γένους, αναφέρει ότι οι άνθρωποι δεν είχαν ούτε νου, ούτε μπορούσαν να διακρίνουν τι έβλεπαν και τι άκουγαν, να συνεννοηθούν, ή/και να δημιουργήσουν το οτιδήποτε (*Προμ. Δεσμ.*: στ. 440-510). Ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως ατελής, ως ον που βρίσκεται σε σύγχυση, δηλαδή, ως ον που δεν μπορεί να διακρίνει το πραγματικό από το ψεύτικο, το καλό από το κακό, που δεν ξέρει τι να πράξει, πώς να το πράξει και πώς να το επικοινωνήσει στους υπόλοιπους ανθρώπους. Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης, δηλαδή ο άνθρωπος που δεν έχει διαχωριστεί ακόμα από τη Φύση και τα ζώα, φαίνεται να είναι ο άνθρωπος που δεν έχει δημιουργήσει ακόμα κοινωνίες. Αυτός

ο άνθρωπος είναι ένας μη ελεύθερος άνθρωπος, δεσμευμένος από τους νόμους της Φύσης και την τυφλή αναγκαιότητα, καταστάσεις οι οποίες υπάρχουν και δρουν όχι μόνο ανεξάρτητα από τον άνθρωπο, αλλά και πάνω στον άνθρωπο (ό.π.π.: στ. 307).

Ενόσω, λοιπόν, ο άνθρωπος βρισκόταν σε μια απροσδιόριστη και αρκετά αόριστη κατάσταση, στο βασίλειο των θεών γίνονταν βαρυσήμαντες ανακατατάξεις. Ο Δίας με τη βοήθεια των υπολοίπων θεών και ιδίως του Προμηθέα κατάφερε να αποσπάσει την εξουσία από τα χέρια του Κρόνου και των Τιτάνων, τους οποίους εξόρισε στα Τάρταρα κι έτσι έγινε ο απόλυτος άρχων επί του κόσμου, κρατώντας, πλέον, το δίκαιο στα χέρια του. Η απόλυτη εξουσία που είχε στα χέρια του, τον έκανε να πράττει με αυθαιρεσία και, πολύ σύντομα, τον μετέτρεψε σε σκληρό τύραννο. Ο Δίας είχε, μάλιστα, σκοπό να αφανίσει το ανθρώπινο γένος και στη θέση του να δημιουργήσει ένα καινούργιο, αλλά ο Προμηθέας, δίνοντας στον άνθρωπο τα δώρα της φωτιάς, των τεχνών και της ελπίδας, έσωσε το ανθρώπινο γένος. Για την πράξη του αυτή ο Δίας πρόσταξε τον Ήφαιστο, τον οποίο συνόδευαν τα όργανα εξουσίας του Δία, το Κράτος και η Βία, να αλυσοδέσει τον Προμηθέα σε ένα βράχο στα πέρατα της γης, ως τιμωρία που παρέδωσε θεϊκά προνόμια στους ανθρώπους.

Ο Προμηθέας θυσίασε τον εαυτό του, για να βοηθήσει τον άνθρωπο να αποφύγει τον αφανισμό. Η θυσία του είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός διαύλου επικοινωνίας μεταξύ θεών και ανθρώπων μέσω της γνώσης (Johnston, 2017: 33). Με την απόκτηση της γνώσης ο άνθρωπος απέκτησε, ταυτοχρόνως, και συνείδηση του εαυτού και της υπάρξεώς του· σταμάτησε να αποτελεί έρμαιο της τυφλής αναγκαιότητας και των νόμων της Φύσης, γιατί κατανόησε τη φύση τους και κυριάρχησε πάνω τους (Thomson, 1968: 307). Προτού, όμως, ο Προμηθέας μοιραστεί τις θεϊκές δυνάμεις με τον άνθρωπο, ο τελευταίος ήταν ζώο (Calame, 2012: 135). Ποτέ, μάλιστα, δε σταμάτησε να αποτελεί εν μέρει ζώο. Οι νόμοι της Φύσης αποτελούν τη ζωώδη φύση του· πρόκειται για τα ένστικτά του. Ωστόσο, με τις γνώσεις που απέκτησε χάρη στον Προμηθέα, κυριάρχησε πάνω σ' αυτά, διαχωρίζοντας τον εαυτό του από τα ζώα. Παράλληλα, επαναπροσδιόρισε τη θέση του απέναντι στους θεούς, κατανοώντας ότι η σχέση τους είναι αιώνια και αξεδιάλυτη. Ο άνθρωπος για να συνεχίσει να υπάρχει, οφείλει να είναι ευσεβής. Πρέπει να αποδίδει τιμές και να υποτάσσεται στους θεούς του, διότι από αυτούς εξαρτάται το αν αυτός θα συνεχίσει να υπάρχει. Ο Χορός επιβεβαιώνει την υποταγή του ανθρώπου στους θεούς, αναφέροντας χαρακτηριστικά

ότι η βούληση του ανθρώπου δε δύναται να διαταράξει την αρμονία του κόσμου, επειδή την εγγυάται ο Δίας (*Προμ. Δεσμ.*: στ. 545-550).

Η θυσία του Προμηθέα ενθαρρύνει τους ανθρώπους να είναι ευσεβείς απέναντι στους θεούς τους. Ο Προμηθέας τιμωρήθηκε από τον Δία λόγω της ασέβειας που επέδειξε. Η ασέβεια αυτή εκδηλώθηκε διά της ρήξης με τη φυσική τάξη πραγμάτων. Ο Προμηθέας, κοινωνώντας τους ανθρώπους στη θεϊκή ουσία, δημιούργησε ένα ρήγμα στην αρμονία του κόσμου. Η φωτιά είναι ένα αγαθό που ανήκει στον ιερό κόσμο των θεών· αυτή είναι η φυσική της θέση (Johnston, 2017: 34). Όμως, ο Προμηθέας τη διέθεσε στον βέβηλο κόσμο των ανθρώπων, χωρίς, μάλιστα, τη συγκατάθεση των υπολοίπων θεών και γι' αυτό το λόγο ο Δίας θεώρησε την πράξη αυτή ως κλοπή (ό.π.π.). Για την πράξη του αυτή ο Δίας εξαπέλυσε στον Προμηθέα τα δεινά που θα εξαπέλυε στον άνθρωπο. Εύλογα ο άνθρωπος, έχοντας πλέον αποκτήσει τη γνώση, δε θα ήθελε να βρίσκεται στη θέση του Προμηθέα. Θέλοντας, επομένως, να αποφύγει μία μοίρα παρόμοια με του Προμηθέα, ο άνθρωπος άρχισε να προσφέρει θυσίες στον Δία και στους υπόλοιπους θεούς, προσπαθώντας με αυτόν τον τρόπο να επιδείξει την ευσέβεια και την αφοσίωσή του προς αυτούς.

Συνεπώς, κατανοούμε ότι η ενέργεια του Προμηθέα δεν προσέφερε σωτηρία στον άνθρωπο, αλλά τη γνώση που ήταν απαραίτητη, για να σώσει ο ίδιος τον εαυτό του (ό.π.π.: 38-39). Ο Προμηθέας προσέφερε στον άνθρωπο τα θεία δώρα, χωρίς να του ενσταλάξει έναν τρόπο χρησιμοποίησής τους· εναπόκειται στον ίδιο τον άνθρωπο η χρησιμοποίηση των «θεϊκών» δυνάμεών του. Με άλλα λόγια, ο Προμηθέας έδωσε στους ανθρώπους την ελευθερία, αποδεσμευοντάς τους από τους νόμους της Φύσης και την τυφλή αναγκαιότητα. Οι άνθρωποι, λοιπόν, χρησιμοποιώντας την ελευθερία, που τους χάρισε ο Προμηθέας μέσω των δώρων του, δημιούργησαν τον πολιτισμό και τις κοινωνίες τους. Με τη φωτιά δημιούργησαν τις υλικές προϋποθέσεις της ύπαρξής τους, ενώ με τη γνώση μία κοσμοθεωρία στην οποία βασίζονται τη ζωή τους. Αποδεσμευμένοι από το δίκαιο του Διός, δηλαδή την τυφλή αναγκαιότητα και τους νόμους της Φύσης, δημιούργησαν το δικό τους δίκαιο και έθεσαν εκ του μηδενός τα θεμέλια της πολιτικής και ευρύτερα των κοινωνικών σχέσεων με βάση το νέο δίκαιο και την αιδώ, η οποία σηματοδοτεί τη συμμόρφωση στο δίκαιο. Επομένως, σε αντίθεση με όσα υποστηρίζονται στον πλατωνικό διάλογο *Πρωταγόρας*, για τον Αισχύλο η αιδώς και η δίκη αποτελούν ανθρώπινα δημιουργήματα, τα οποία πηγάζουν από την

ελευθερία των ανθρώπων.⁴ Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναφερθούμε αναλυτικά στο περιεχόμενο και τη δημιουργία της αιδούς και της δικής.

3. Η αναγκαιότητα του Προμηθέα: η αιδώς και η δίκη

Το ερώτημα που αναδύεται σε αυτό το σημείο είναι το εξής: γιατί ο Προμηθέας έπρεπε να πράξει; Γιατί ένιωθε την αναγκαιότητα να επέμβει, για να αλλάξει τη μοίρα του ανθρώπου; Θα μπορούσε κάλλιστα να αφήσει τον Δία να αφανίσει το ανθρώπινο γένος, ώστε να δημιουργήσει ένα καινούργιο γένος στη θέση του. Ωστόσο, έπραξε και θυσιάστηκε, για να αποδεσμεύσει τον άνθρωπο από τη δύναμη του Διός. Αυτή η κινητήριος δύναμη που ώθησε τον Προμηθέα στο να αψηφήσει τον Δία είναι η δύναμη της αναγκαιότητας (necessity). Η αναγκαιότητα μπορεί να οριστεί ως δυνάμεις τις οποίες κανείς δεν μπορεί να ελέγξει (Johnston, 2017: 18). Για τον W. R. Johnston, η αναγκαιότητα του Προμηθέα είναι μέρος της εσωτερικής του ζωής (ό.π.π.). Πρόκειται για την επιβεβαίωση της ταυτότητάς του. Ο Προμηθέας, δηλαδή, δεν μπορούσε να μην πράξει σύμφωνα με την «φύση» του, την ταυτότητά του· ήταν αδύνατον να μην πράξει αυτό που ήθελε και που θεωρούσε δίκαιο. «Ήθελα κι έφταιξα – ήθελα! Και δεν τ' αρνιούμαι», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Τιτάνας (*Προμ. Δεσμ.*: στ. 265-270).

Η αναγκαιότητα φαίνεται, επομένως, να λειτουργεί στο σημείο αυτό ως εσωτερική αναγκαιότητα (inner necessity) (Johnston, 2017: 19). Για τον Bernard Williams, αυτή η αναγκαιότητα σχετίζεται με την ταυτότητα του ατόμου, το οποίο αποφασίζει πως πρέπει να δράσει με έναν συγκεκριμένο τρόπο (Williams, 2014: 157). Για τον Williams, όπως παρατηρεί σωστά ο Johnston, αυτή η αναγκαιότητα συνδέεται με τα αισθήματα της ντροπής και της ενοχής (Johnston, 2017: 19), δηλαδή με αυτό που αργότερα στο μύθο του Πρωταγόρα θα ονομαστεί *αιδώς*. Η διαφορά ντροπής και ενοχής έγκειται, σύμφωνα με τον Williams, στο ότι η πρώτη σχετίζεται με τη διάθεση και τα αισθήματα που νιώθει κάποιος, δηλαδή με τον εσωτερικό του κόσμο, ενώ η δεύτερη με τον εξωτερικό κόσμο και τη ζημιά που μπορεί να προξενήσουν οι πράξεις του στους άλλους (Williams, 2014: 142-144). Με άλλα λόγια, οι πράξεις μας, από τη μία πλευρά, κατευθύνονται στους άλλους (ενοχή), ενώ, από την άλλη, κατευθύνονται στον ίδιο τον εαυτό μας (ντροπή). Όλοι οι άνθρωποι έχουν εσωτερικά όρια και

⁴ Αυτή η σύγκριση αποτελεί το κεντρικό ζήτημα που αναπτύσσεται στο κεφάλαιο 3.

αισθήματα υποχρέωσης – καθήκοντος: αυτήν ακριβώς την αίσθηση καθήκοντος ένιωθε κι ο Προμηθέας. Ανάλογα με αυτά τα αισθήματα πράττουμε και καθορίζουμε το μέλλον μας. Θα νιώσουμε ντροπή, όταν δεν κάνουμε αυτό που θεωρούμε ότι έπρεπε να κάνουμε, και ενοχή, όταν μία πράξη που κάνουμε έχει (αρνητικές) επιπτώσεις σε ένα άλλο άτομο. Η αιδώς, λοιπόν, εκκαλύπτεται ως αίσθημα ντροπής που συνοδεύει την άρνηση της ταυτότητας: είναι εκείνο το αίσθημα ντροπής και ενοχής που αισθανόμαστε, όταν έχουμε κάνει κάτι που δεν έπρεπε. Λειτουργεί ως αποτρεπτικός μηχανισμός πράξεων που δεν καταφάσκουν στην ταυτότητα του ατόμου. Ο Προμηθέας, λοιπόν, οδηγούμενος από αυτήν την εσωτερική αναγκαιότητα, έκανε αυτό που ένιωθε πως έπρεπε να πράξει, αυτό που θεωρούσε *δίκαιο*.

Το δίκαιο ή καλύτερα η δίκη είναι η άλλη μεγάλης σημασίας δύναμη και έννοια που συνοδεύει την αιδώ και έχει διπλή υπόσταση. Από τη μία πλευρά, το δίκαιο ισοδυναμεί με το θέλημα των θεών, δηλαδή του Διός, ως έχοντος – κρατούντος το Δίκαιο στα χέρια του (*Προμ. Δεσμ.*: στ. 190). Ο Προμηθέας αφήφησε τον θεϊκό νόμο, δηλαδή το νόμο του Διός, και τιμωρήθηκε για αυτό. Γι' αυτό το λόγο, η τιμωρία του Προμηθέα ήταν δίκαιη ακόμα και για τον Ήφαιστο, τον θεό του οποίου τις τέχνες και τη φωτιά έκλεψε ο Προμηθέας, ο οποίος, παρ' όλα αυτά, συμπονούσε τον Προμηθέα (ό.π.π.: στ. 30). Από την άλλη πλευρά, ο Προμηθέας έπραξε αυτό που θεωρούσε ο ίδιος ότι είναι δίκαιο. Ο ίδιος, μάλιστα, μαρτυρεί την ενοχή του, χωρίς να νιώθει καθόλου ντροπή: «μα εγώ μονάχα ετόλμησα, και τους ανθρώπους έσωσα να μην κατέβουν στον Άδη στάχτη» (ό.π.π.: στ. 235-240), «Ήθελα κι έφταιξα – ήθελα! και δεν τ' αρνιούμαι για να βοηθήσω τους θνητούς, βρήκα εγώ πόνους και πάθια» (ό.π.π.: στ. 265-270). Η αναγκαιότητα επιβεβαίωσης της ταυτότητάς του, λόγω της αίσθησης δικαίου που ένιωθε, ώθησαν τον Προμηθέα στο να έρθει σε ρήξη με τον τύραννο Δία και τους άδικους νόμους που είχε επιβάλλει, έχοντας απόλυτη εξουσία στα χέρια του.

Ας επιμείνουμε περαιτέρω στη διπλή υπόσταση της δίκης: υπάρχει α) το δίκαιο του ισχυρού, του έχοντος την εξουσία (πολιτική, θρησκευτική κτλ.): πρόκειται, δηλαδή, για τη «νομική» μορφή του δικαίου. Β) Το δίκαιο που νιώθει ο καθένας μέσα του: πρόκειται για εκείνο το ηθικό συναίσθημα του τι οφείλει ο κάθε άνθρωπος να πράξει απέναντι στους άλλους. Αυτή η μορφή της δίκης αποτελεί μία αναμέτρηση μεταξύ του ατόμου και της καθεστηκυίας εξουσίας. Ο άνθρωπος έρχεται ενώπιον των ευθυνών του: πρόκειται για την έσχατη στιγμή της απόφασης. Ο Προμηθέας ήρθε

πρώτος απ' όλους αντιμέτωπος με αυτήν την κατάσταση. Συγκεκριμένα, είχε το εξής δίλημμα: είτε θα άφηνε τον Δία να αφανίσει το ανθρώπινο γένος, κρατώντας τις θεϊκές του δυνάμεις, είτε θα σταματούσε τον Δία, γνωρίζοντας εκ των προτέρων πως θα τιμωρηθεί για αυτήν του την πράξη. Αναλαμβάνοντας την ευθύνη για το μέλλον της ανθρωπότητας, αποφάσισε να αφηγήσει τον Δία: ήταν η στιγμή που απελευθερώθηκε από τα δεσμά του τυραννικού Διός. Ο Προμηθέας έγινε ελεύθερος και κληροδότησε αυτήν του την ελευθερία στο ανθρώπινο γένος. Η ελευθερία, δηλαδή, σημαίνει ανάληψη της ευθύνης των πράξεών μας μέσα από την αναμέτρηση με τον εαυτό μας και το καθεστώς, αποτελώντας την αρχή της δημοκρατίας.

Συγκρίνοντας τα όσα έχουμε αναφέρει για τον Προμηθέα ως εδώ με τις αρχές και τα ιδεώδη του δημοκρατικού πολιτεύματος, συμπεραίνουμε ότι ο Προμηθέας αποτελεί το πρότυπο του πολίτη και, ειδικότερα, του δημοκράτη πολίτη της Αθήνας της κλασικής εποχής. Ο πολίτης της αθηναϊκής δημοκρατίας είναι ταυτόχρονα άρχων και αρχόμενος και, ως εκ τούτου, οφείλει να αναλαμβάνει τις ευθύνες του, ακριβώς όπως ο Προμηθέας ανέλαβε τις δικές του. Πρωτίστως, είναι υποχρεωμένος να συμμετέχει στις συλλογικές διαδικασίες αυτοθέσμησης της πόλης. Ωστόσο, η συμμετοχή αυτή δε σηματοδοτεί μία απλή ακρόαση των θεσμικών διαδικασιών, καθώς ο πολίτης οφείλει να αποφασίσει για το μέλλον της πόλης του. Πιο συγκεκριμένα, ο πολίτης διά της εκκλησίας του Δήμου νομοθετεί για την πόλη του. Παράλληλα, τα δημόσια αξιώματα δίνονταν με κλήρο, ώστε κάθε πολίτης να έχει την ευκαιρία να ασκήσει κάποιο από αυτά, ενώ το δικαστικό σώμα της αρχαίας Αθήνας αποτελούνταν από Αθηναίους πολίτες, καθώς δεν υπήρχε το δικαστικό επάγγελμα εκείνη την εποχή. Όντας εντός αυτών αλλά και άλλων χώρων άσκησης της πολιτικής, ο πολίτης έρχεται σε συνεχή αναμέτρηση με τον εαυτό του και τους άλλους. Ως αρχόμενος οφείλει να κρίνει τις αποφάσεις των αρχόντων, αλλά και να υπακούει σε αυτές, ενώ ως άρχων χρειάζεται να πράξει αυτό που θεωρεί καλύτερο για την πόλη του, ακόμα και αν πρέπει να έρθει σε ρήξη με τις δικές του πεποιθήσεις. Ο πολίτης, δηλαδή, είναι ελεύθερος να αποφασίσει για την πόλη του με βάση την αιδώ και τη δική, ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που ο Προμηθέας αποφάσισε για την τύχη του ανθρώπινου γένους. Άρα, συμπεραίνουμε πως ο πολίτης της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας της εποχής του Αισχύλου οφείλει να έχει προμηθεϊκά χαρακτηριστικά. Καλός πολίτης είναι αυτός που ομοιάζει στον Προμηθέα, δηλαδή αυτός που πράττει για το καλύτερο δυνατό της πόλεώς του.

Επίσης, ο πολίτης οφείλει να είναι ανιδιοτελής, όπως ακριβώς υπήρξε και ο Προμηθέας. Το προσωπικό συμφέρον του Προμηθέα ήρθε σε ευθεία αντίθεση με το γενικό συμφέρον της ανθρωπότητας. Εάν ο Προμηθέας δεν έσωζε το ανθρώπινο γένος, δε θα χρειαζόταν να περάσει τόσες χιλιάδες χρόνια γεμάτα βασανιστήρια. Αν σκεφθούμε εντελώς ωφελμιστικά, συμπεραίνουμε ότι το συμφέρον του Προμηθέα ταυτίζεται με την καταστροφή της ανθρωπότητας. Ωστόσο, ο Προμηθέας θυσίασε τον εαυτό του και, άρα, το προσωπικό του συμφέρον για χάρη της ανθρωπότητας. Με τον ίδιο τρόπο πρέπει και ο πολίτης να παραμελήσει τις οποιοσδήποτε εγωιστικές επιθυμίες μπορεί να έχει και να θέτει πάντοτε το γενικό συμφέρον πάνω από το ατομικό, ακόμα κι αν με αυτόν τον τρόπο μένουν ανεκπλήρωτες οι επιθυμίες του.

4. Η πλατωνική και η αισχυλική σύλληψη της αιδούς και της δίκης: συγκριτική προσέγγιση

4.1. Η αφήγηση του μύθου του Προμηθέα από τον Πρωταγόρα: η αιδώς και η δίκη ως πολιτική αρετή

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εστιάσουμε την ανάλυσή μας σε δύο σημεία: πρώτον, στην ανάλυση του μύθου του Προμηθέα, όπως τον διηγείται ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο και, δεύτερον, στη σύγκριση αισχυλικού και πλατωνικού Προμηθέα ως προς το ζήτημα της αιδούς και της δίκης. Σκοπός της τελευταίας σύγκρισης δεν αποτελεί μία απλή ιστοριογραφική καταγραφή της ανάπτυξης των εννοιών, αλλά η κατανόηση της παράλληλης ανάπτυξης των κοινωνιών και των ιδεών. Η σύγκριση των δύο θεωριών θα μας δώσει τη δυνατότητα να προσεγγίσουμε, έστω και σε πρωτόλειο στάδιο, την εξέλιξη από την κοινωνία του Αισχύλου σε αυτήν του Πλάτωνος, μέσω των διαφορετικών νοημάτων που προσδίδονται ανά περίπτωση στην αιδώ και την δίκη στον μύθο του Προμηθέα. Έχοντας ήδη αναλύσει την αιδώ και την δίκη στο έργο του Αισχύλου στο προηγούμενο κεφάλαιο, περνάμε στην ανάλυση του μύθου του Προμηθέα, όπως τον διηγείται ο Πρωταγόρας, και, εν συνεχεία, θα περάσουμε στη σύγκριση των δυο προσεγγίσεων.

Ο μύθος του Προμηθέα εκτυλίσσεται συνοπτικά ως εξής στον *Πρωταγόρα*: Ήταν κάποτε μία εποχή όπου θεοί υπήρχαν, αλλά όχι θνητά γένη. Τελικά ήρθε και για τα

τελευταία η ορισμένη από τη μοίρα μέρα για να γεννηθούν, και οι θεοί τα πλάθουν στα έγκατα της γης χρησιμοποιώντας ένα μίγμα από χρώμα και φωτιά. Στη συνέχεια, όταν ήρθε η ώρα να βγουν στο φως, οι θεοί διέταξαν τον Προμηθέα και τον αδελφό του Επιμηθέα να τα εφοδιάσουν με τις κατάλληλες ικανότητες. Ο Επιμηθέας ζήτησε από τον Προμηθέα να κάνει ο ίδιος τη μοιρασιά και να του αφήσει την επιθεώρηση. Ο Προμηθέας συμφώνησε κι έτσι ο Επιμηθέας ξεκίνησε το έργο του. Σε άλλα ζώα έδινε δύναμη χωρίς ταχύτητα, στα αδύναμα έδινε ταχύτητα, άλλα τα εφοδίαζε με όπλα, ενώ για όσα άφηνε άοπλα μηχανευόταν κάποιαν άλλη σωτηρία. Με αυτόν τον δίκαιο τρόπο προσπαθούσε να ισορροπήσει τις δυνάμεις μεταξύ των ζώων, προσέχοντας πολύ, ώστε κανένα τους να μη μείνει χωρίς ικανότητες και αφανιστεί. Ο Επιμηθέας, όμως, επειδή δεν ήταν πολύ σοφός, τελείωσε με τη μοιρασιά χωρίς να καταλάβει ότι είχε ξοδέψει όλες τις δυνάμεις στα άλλα ζώα και τον άνθρωπο τον είχε αφήσει άοπλο και απροστάτευτο. Έτσι, ενώ ο Επιμηθέας δεν ήξερε τι να κάνει, ήρθε ο Προμηθέας να επιβλέψει τη μοιρασιά και είδε ότι, ενώ όλα τα άλλα ζώα ήταν προικισμένα με κάποιες ιδιότητες, ο άνθρωπος δεν είχε καμία! Επειδή πλησίαζε η ορισμένη από τη μοίρα μέρα, ώστε να βγουν οι άνθρωποι στο φως, ο Προμηθέας έπρεπε να σκεφτεί μία λύση γρήγορα. Χωρίς να μπορεί να σκεφτεί κάποια άλλη λύση, αποφάσισε να μπει κρυφά στο εργαστήρι του Ηφαίστου και της Αθηνάς να κλέψει τις τέχνες τους μαζί με την φωτιά, χωρίς την οποία καμία τέχνη δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί, και να τις δώσει στους ανθρώπους. Ο άνθρωπος, λοιπόν, απέκτησε τις απαραίτητες ικανότητες, για να μπορεί να ζει: δημιούργησε βωμούς και αγάλματα προς τιμήν των θεών, ο μόνος από τα ζώα που πίστεψε σε αυτούς· άρθρωσε λέξεις, έφτιαξε υποδήματα, κατοικίες και έμαθε πώς να προμηθεύεται την τροφή του από τη γη. Ωστόσο, οι άνθρωποι ακόμα ζούσαν διάσπαρτα και, λόγω τούτου, αφανίζονταν εύκολα από τα ζώα, καθώς δεν είχαν την πολιτική τέχνη, που ανήκε μόνο στον Δία και μέρος της οποίας είναι και η πολεμική. Επιδίωκαν, λοιπόν, να συγκεντρωθούν σε πόλεις, αλλά αδικούσαν ο ένας τον άλλον, ώστε και πάλι διασκορπίζονταν και καταστρέφονταν. Ο Ζευς, φοβούμενος μη χαθεί το ανθρώπινο γένος, διέταξε τον Ερμή να δώσει στους ανθρώπους την αιδώ και τη δίκη, για να υπάρξει αρμονία στις πόλεις και δεσμοί φιλίας μεταξύ των ανθρώπων. Και όταν ο Ερμής ρώτησε τον Δία πώς να τις μοιράσει στους ανθρώπους, αν πρέπει, δηλαδή, να τις μοιράσει σε λίγους ανθρώπους όπως άλλες τέχνες, για παράδειγμα την ιατρική, ο Δίας του απάντησε να τις μοιράσει σε όλους, γιατί δεν είναι δυνατόν να δημιουργηθούν πόλεις, αν μόνο λίγοι μετέχουν σε αυτές τις τέχνες. Μάλιστα, είπε στον Ερμή να μεταφέρει κι έναν θεϊκό νόμο στους ανθρώπους εκ μέρους

του: αν κάποιος άνθρωπος δεν είναι ικανός να μετέχει στην αιδώ και τη δικαιοσύνη, τότε να τον σκοτώσουν ως αρρώστια για την πόλη (Πλάτων, *Πρωταγόρας*: 320d – 322d).

Πριν προχωρήσουμε στη σύγκριση των δύο εκδοχών του μύθου, προέχει η απάντηση στο εξής ερώτημα: ο μύθος του Προμηθέα, όπως παρουσιάστηκε, αποτελείται από τις ιδέες του Πλάτωνα ή του Πρωταγόρα; Κατά πόσον θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ο Πλάτωνας έχει επέμβει στα λόγια του Πρωταγόρα, αν πρόκειται όντως για δικά του λόγια, ερμηνεύοντας ή και παρερμηνεύοντάς τα; Αυτή, βέβαια, η υπόθεση δεν ισχύει μόνον για τον μύθο του Προμηθέα, αλλά για όλες τις θέσεις του Πρωταγόρα, όπως παρουσιάζονται στον διάλογο, ωστόσο εμείς θα επιμείνουμε στον μύθο. Σύμφωνα με τον Gerd Van Riel, για να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα πρέπει, αφού αναδειξουμε τις κεντρικές υποθέσεις που αναπτύσσονται στον *Πρωταγόρα*, να μελετήσουμε τις ίδιες υποθέσεις, όπως αναπτύσσονται στο σύνολο του πλατωνικού έργου (Riel, 2012: 145-164).

Ο συγγραφέας είναι ξεκάθαρος από την αρχή: ο μύθος αποτελείται από πλατωνικές ιδέες (ό.π.π.: 145). Για να υποστηρίξει την υπόθεσή του, συγκρίνει διάφορες ιδέες που παρουσιάζονται στον *Πρωταγόρα* και στον *Πολιτικό*. Για παράδειγμα, στον *Πολιτικό* ο άνθρωπος την εποχή του Κρόνου δε διαχειριζόταν τίποτε μόνος του, καθώς τα πάντα παρέχονταν από τους Θεούς. Όταν πλέον πέρασε αυτή η εποχή και ήρθε ο Δίας, ο άνθρωπος δεν μπορούσε να ζήσει, διότι οι Θεοί δεν του παρείχαν τίποτα και ο ίδιος δεν ήξερε πώς να διαχειριστεί τη ζωή του. Για να μην αφανιστεί ο άνθρωπος, οι Θεοί του παρείχαν τα θεία δώρα: ο Προμηθέας την φωτιά, ο Ήφαιστος τις τέχνες –υπονοείται και η Αθηνά σε αυτό το σημείο– και οι υπόλοιποι Θεοί σπόρους και φυτά. Ένα άλλο παράδειγμα που δίνεται, είναι η υπακοή στους νόμους: οποιοσδήποτε αψηφά τους νόμους πρέπει να τιμωρείται με θάνατο, που σημαίνει ότι, για να υπάρξει ο νόμος, κάθε άνθρωπος πρέπει να μπορεί να τον σεβαστεί και να τον αποδέχεται, να διδαχθεί, δηλαδή, σε αυτές τις πράξεις. Εύλογα, μάλιστα, κάποιος μπορεί να ταυτίσει τη διδασκαλία της υπακοής στους νόμους με τη διδασκαλία της πολιτικής αρετής, την οποία αποδέχεται και ο Πρωταγόρας, αλλά και ο Σωκράτης στο τέλος του διαλόγου (ό.π.π.: 152-159).⁵ Κατανοούμε, επομένως, ότι οι ομοιότητες του Πολιτικού με τον μύθο του Προμηθέα στον Πρωταγόρα είναι τουλάχιστον

⁵ Για την αναλυτική καταγραφή αυτής της υπόθεσης.

εντυπωσιακές και, άρα, μπορεί πράγματι να υποτεθεί, ότι οι ιδέες που αναπτύσσονται στον *Πρωταγόρα* δεν είναι πρωταγορικές, αλλά πλατωνικές.

4.2. Η αιδώς και η δίκη στο έργο του Αισχύλου και του Πλάτωνα

Έχοντας, πλέον, ξεκαθαρίσει ότι θα συγκρίνουμε την αισχυλική με την πλατωνική σύλληψη του μύθου του Προμηθέα και όχι την πρωταγορική ή κάποια πλατωνική ερμηνεία της, μπορούμε να προβούμε σε αυτήν καθ' αυτήν τη σύγκριση. Υπενθυμίζουμε, βεβαίως, ότι θα επικεντρωθούμε όχι στο σύνολο του μύθου του Προμηθέα, αλλά στις εκάστοτε διαστάσεις της αιδούς και της δίκης. Η αρχή θα γίνει με την εξακρίβωση των ομοιοτήτων και των διαφορών των εννοιών στα δύο θεωρητικά συστήματα.

Στον Αισχύλο δεν υπάρχει καμία ρητή αναφορά στην έννοια της αιδούς· ωστόσο, το περιεχόμενο της αιδούς για τον Αισχύλο αναδύεται μέσα από τις πράξεις του Προμηθέα. Ο Προμηθέας δεν ένιωσε καθόλου ντροπή – αιδώ για το γεγονός, ότι βοήθησε τον άνθρωπο, παραβαίνοντας τους θεϊκούς νόμους – το δίκαιο· έκανε αυτό που θεωρούσε ο ίδιος δίκαιο, επομένως, υπ' αυτήν τη σκοπιά, μετείχε στην αιδώ. Η αιδώς, λοιπόν, για τον Αισχύλο είναι το συναίσθημα ντροπής και ενοχής που νιώθει το άτομο, όταν έρχεται σε αντίθεση με την εικόνα που έχει για τον εαυτό του και γι' αυτό που είναι. Το συναίσθημα της αιδούς αποτρέπει τον Προμηθέα, από το να πράξει κάτι, το οποίο αντιφάσκει με την ταυτότητά του. Ο Προμηθέας, χάριν αυτής της εσωτερικής αναγκαιότητας, μένει πιστός εν προκειμένω σ' ένα αίσθημα δικαίου και στην αντίστοιχη αναγκαιότητα για πρακτική υποστήριξη αυτού του αισθήματος, ακόμη και αν αυτή η κατάσταση φέρνει τον ίδιο σε ρήξη με τη νομιμότητα. Ο Προμηθέας αποδέχτηκε την εσωτερική αναγκαιότητα υπεράσπισης του δικαίου που ένιωθε και γι' αυτό εναντιώθηκε στον Δία, ο οποίος συμβολίζει την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων. Ο Πλάτωνας βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με αυτήν τη σύλληψη της αιδούς. Η αιδώς γι' αυτόν εκκαλύπτεται ως «σεβασμός των άλλων και των καθηκόντων τους και ως τήρηση των νόμων» (ό.π.π.: 150). Μάλιστα, όποιος δε μετέχει στην αιδώ και τη δικαιοσύνη πρέπει να θανατώνεται, σύμφωνα με τον νόμο του Διός. Ο Πλάτωνας, λοιπόν, στη δική του ανάλυση της αιδούς, σε αντίθεση με τον Αισχύλο, εστιάζει στην τήρηση των νόμων και όχι στη ρήξη με αυτούς.

Εύκολα με βάση την προηγούμενη ανάλυση μπορούμε να κατανοήσουμε το περιεχόμενο της δίκης στα δυο συγκρινόμενα θεωρητικά συστήματα. Στον Αισχύλο η δίκη – το δίκαιο εμφανίζεται δυσπρόστατο, ως το δίκαιο που υφίσταται αντικειμενικά από τις συνθήκες και ως αυτό που ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά θεωρεί ότι είναι το δίκαιο. Ο Προμηθέας, αγηφώντας το υφιστάμενο θεϊκό δίκαιο, δώρισε θεϊκές δυνάμεις στους ανθρώπους, για να μην αφανιστούν, γιατί αυτό θεωρούσε ότι είναι δίκαιο. Αυτό, βέβαια, είχε ως συνέπεια την πολύ σκληρή τιμωρία του Προμηθέα από το υφιστάμενο δίκαιο – τον Δία. Σε αντίθεση, πάλι, με τον Αισχύλο, ο Πλάτωνας αρνείται τη διπλή υπόσταση του δικαίου. Το δίκαιο είναι ένα, δηλαδή, αυτό που υφίσταται διά των νόμων, και είναι υποχρέωση του ανθρώπου να συμμορφώνεται σε αυτό σε κάθε περίπτωση, διαφορετικά πρέπει να θανατώνεται.

Για να έχουμε, όμως, μία πλήρη εικόνα των δύο προσεγγίσεων δεν αρκεί η απλή συγκριτική προσέγγιση με βάση τα κείμενα των δύο συγγραφέων· οφείλουμε, επιπλέον, να θέσουμε τα κείμενα αυτά εντός των χρονικών και χωρικών πλαισίων όπου συντάχθηκαν και, πιο συγκεκριμένα, στα πλαίσια της πολιτικής κατάστασης της εποχής στην οποία έζησαν οι δύο συγγραφείς. Ο Αισχύλος έζησε από το 525/4 ως το 456 π.Χ. στην Αθήνα, που σημαίνει ότι ήταν αρκετά μεγάλος για να προλάβει τα γεγονότα της αποκατάστασης της δημοκρατίας στην Αθήνα μετά από περίπου τριάντα χρόνια κατίσχυσης του τυράννου Πεισίστρατου και των γιων του. Είναι εύλογο, λοιπόν, να σκεφτεί κανείς ότι έζησε και σε τυραννικό καθεστώς, σε έντονα αντισυστημικό κλίμα, και σε μία έντονα αντιτυραννική κι ένθερμα δημοκρατική κοινωνία. Αυτή η κατάσταση αποτυπώνεται ξεκάθαρα στον *Προμηθέα Δεσμώτη*: η αντίθεση Προμηθέα – Δία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αντίθεση δημοκρατίας και τυραννίας (Thomson, 1968: 301).⁶ Οι νόμοι της Φύσης, η τυφλή αναγκαιότητα και ο Δίας ως έχων – κρατών το δίκαιο δε συμβολίζουν τίποτε άλλο παρά το τυραννικό, μη – ελεύθερο καθεστώς και τον τύραννο. Αντιστοίχως, η θυσία του Προμηθέα δε συμβολίζει τίποτε άλλο, παρά τις θυσίες των αθηναίων πολιτών για να κερδίσουν την ελευθερία τους. Η νέα κατάσταση που δημιουργήθηκε μέσω της σύγκρουσης – πάλης του Προμηθέα με τον Δία δεν είναι άλλη παρά η νέα αθηναϊκή δημοκρατία των τελευταίων ετών του 6^{ου} και των αρχών του 5^{ου} π.Χ. αιώνα. Ας μην ξεχνάμε, επίσης,

⁶ Ο Thomson ξεκαθαρίζει, ότι ο Δίας είναι ένας τύραννος και ότι ο τρόπος με τον οποίο κυβερνά τον κόσμο είναι τυραννικός.

ότι την εποχή που έζησε ο Αισχύλος η Αθήνα αναδείχθηκε ως η μεγαλύτερη δύναμη μεταξύ των ελληνικών πόλεων κρατών, μέσα κυρίως από τα γεγονότα των Περσικών πολέμων, φτάνοντας ως το απόγειό της την εποχή του Περικλή. Σε αυτές τις διαδικασίες καθοριστικό ρόλο έπαιξε και το δημοκρατικό πολίτευμα, επομένως προστίθεται ακόμη ένας πολύ σημαντικός λόγος, για τον οποίο ο Αισχύλος εξυμνούσε τη δημοκρατία.

Από την άλλη πλευρά, ο Πλάτωνας έζησε από το 427 ως το 347 π.Χ. και το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του το πέρασε στην Αθήνα. Πρόλαβε να ζήσει σε σχετικά ώριμη ηλικία ένα μέρος του Πελοποννησιακού πολέμου και την ήττα της Αθήνας σε αυτόν, όπως και την επιβολή τυραννίας στην πόλη μαζί με την αποκατάσταση της δημοκρατίας. Επίσης, τα ταξίδια του στη Σικελία, στην προσπάθειά του να διδάξει τους τυράννους των Συρακουσών πώς να διοικούν την πόλη τους, σίγουρα επηρέασαν και αυτά με τη σειρά τους τη διαμόρφωση της πλατωνικής φιλοσοφίας περί αιδούς και δίκης. Η περίοδος στην οποία έζησε ο Πλάτωνας, υπήρξε μία από τις πιο αιματηρές, αν όχι η πιο αιματηρή, στην αρχαία ελληνική ιστορία. Οι πόλεμοι ήταν συνεχείς και η ισορροπία δυνάμεων μεταξύ των πόλεων άλλαζε μέρα με τη μέρα. Με άλλα λόγια, επικρατούσε απροσδιοριστία και ρευστότητα στις ζωές των ανθρώπων· όλοι αναζητούσαν τη σταθερότητα και τη σιγουριά για το μέλλον. Ο Πλάτωνας δε θα μπορούσε να μην επηρεαστεί από αυτήν την κατάσταση κι αυτό αποτυπώνεται στο έργο του. Αναζητούσε το άριστο πολίτευμα, άκαμπτο σε κρίσεις, το οποίο θα προσέφερε στην πόλη την απαραίτητη πολιτική σταθερότητα που είναι αναγκαία για την ανάπτυξη της αρετής. Απαραίτητες προϋποθέσεις για κάτι τέτοιο είναι ο σεβασμός και η υπαγωγή στους νόμους, δηλαδή η αιδώς και η ύπαρξη ενός μόνο δικαίου. Όποιος άνθρωπος, μάλιστα, δε συμμορφώνεται με αυτήν την κατάσταση πρέπει να τιμωρείται με θάνατο, διότι κλονίζει τη σταθερότητα του καθιερωμένου πολιτικού συστήματος. Η δημοκρατία δεν ήταν σε θέση να προσφέρει τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της αρετής, διότι, για τον Πλάτωνα, μέσα από τη δημοκρατία καλλιεργείται ένα αναρχικό ήθος, όπου ο καθένας δρα σύμφωνα με την ιδιοτροπία της στιγμής (Δεσποτόπουλος, 1980: 153-158).⁷ Προφανώς, η καταδίκη του δασκάλου και μέντορά του Σωκράτη και διαφόρων ακόμα επιφανών πολιτών από τους Αθηναίους επηρέασαν και στιγμάτισαν τον Πλάτωνα, ο οποίος θεώρησε ότι για τον θάνατό τους ευθύνεται το

⁷ Για μία συνοπτική παρουσίαση των ιδεών του Πλάτωνα για τη δημοκρατία.

δημοκρατικό πολίτευμα και κυρίως το ήθος των πολιτών, όπως διαμορφώνεται εντός αυτού.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι ο Πλάτωνας σε αντίθεση με τον Αισχύλο, επειδή έζησε σε μία πιο ρευστή κατάσταση, γεμάτη από αιματοχυσίες, θεώρησε ότι ένα πολίτευμα με αυστηρή και άκαμπτη νομοθεσία, στην οποία όλοι ανεξαιρέτως οφείλουν να υποτάσσονται, είναι το κάλλιστο, για να αποφευχθεί το χάος και η αναρχία. Η σημασία της αιδούς και της δίκης ως στυλοβάτες αυτής της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων είναι καθοριστική. Ο Αισχύλος, όμως, είχε ζήσει σε μία εποχή όπου ένα τέτοιου είδους πολίτευμα είχε αφήσει για τα καλά το στίγμα του στην αθηναϊκή κοινωνία. Οι επιπτώσεις αυτής της αυστηρότητας και της ακαμψίας ή μάλλον της αυταρχικότητας ήταν η στέρηση της ελευθερίας και η άφεση της ζωής των ανθρώπων στα χέρια τρίτων. Αυτό που αναζητούσαν οι Αθηναίοι δεν ήταν η σταθερότητα, αλλά η μεταβλητότητα· εκείνο, δηλαδή, το πολίτευμα που θα επέτρεπε να καλλιεργείται η ελευθερία του ανθρώπου. Γι' αυτόν τον λόγο, για τον Αισχύλο η αιδώς και η δίκη έρχονται σε ρήξη με την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων. Δίκαιο για τον Αισχύλο είναι αυτό που θέτει την ελευθερία των πολιτών πάνω απ' όλα και η αιδώς είναι η συμμόρφωση σε αυτό το δίκαιο. Αν οι έχοντες την πολιτική εξουσία προσπαθήσουν να αποστερήσουν την ελευθερία από τον Αθηναίο πολίτη, τότε ο τελευταίος, δρώντας με βάση την αιδώ και τη δίκη, πρέπει να προβάλλει αντίσταση και να διεκδικήσει το δικαίωμά του στην ελευθερία και την αυτοθέσμιση. Αυτήν ακριβώς τη δυναμική διέβλεπε ο Αισχύλος στο δημοκρατικό πολίτευμα!

Συμπεράσματα

Σύμφωνα με τα όσα πραγματευτήκαμε σε αυτήν την εργασία, για τον Αισχύλο η πολιτική έχει ανθρώπινες βάσεις· βασίζεται, δηλαδή, στην ανθρώπινη πρωτοβουλία και ελευθερία. Άρα, ο άνθρωπος καθορίζει το μέλλον του και δημιουργεί τις κοινωνίες του από μόνος του, χωρίς έξωθεν παρέμβαση. Για την ακρίβεια, η μοναδική παρέμβαση ήταν αυτή του Προμηθέα, ο οποίος ενστάλαξε μεν στον άνθρωπο τη γνώση, αλλά όχι και το πώς θα την χειριστεί. Για τον Αισχύλο, επομένως, η πολιτική είναι η συνεχής αυτοθέσμιση, που προσδιορίζεται από τη συνεχή εκδήλωση της ελευθερίας των ανθρώπων με σκοπό την ευδαιμονία της πόλης. Η αιδώς και η δίκη είναι τα πρότυπα συμπεριφοράς του σωστού δημοκράτη πολίτη και αποτελούν τα θεμέλια της πολιτικής

και της δημοκρατίας στην αρχαία Αθήνα του Αισχύλου. Αντίθετα, για τον Πλάτωνα η πολιτική έχει τις ρίζες της στους θεούς. Ο άνθρωπος ήρθε σε επαφή με την πολιτική μετά από την παρέμβαση του Δία και την εμφύτευση των αρχών της πολιτικής, δηλαδή της αιδούς και της δίκης, στους ανθρώπους. Από τη στιγμή που μόνο ο Δίας είναι αυτός που γνωρίζει την πραγματική φύση της αιδούς και της δίκης, δηλαδή της πολιτικής, και μόνο αυτός διαχειρίζεται τα πολιτικά πράγματα στο βασίλειο των θεών, τότε εύλογα συμπεραίνουμε ότι για τον Πλάτωνα πολιτική είναι η επιδίωξη δημιουργίας του καλλίστου πολιτεύματος, αυτού που θα φέρει αρμονία και ισορροπία στις πόλεις, με τον ίδιο τρόπο που έχει φέρει αρμονία και ισορροπία στον κόσμο ο Δίας.

Παρ' όλες τις διαφορές τους, οι δύο συγγραφείς έχουν ένα κοινό σημείο: τη συνεχή επιδίωξη καλύτερευσης της ζωής στις πόλεις. Η πολιτική δεν έχει στατικό, αλλά δυναμικό χαρακτήρα. Ο άνθρωπος δεν είναι απλώς αρχόμενος, αλλά και άρχων για τους αρχαίους· δεν είναι απλώς ψηφοφόρος, όπως στη σύγχρονη εποχή, δηλαδή άτομο που εκχωρεί την πολιτική εξουσία σε κάποιον αντιπρόσωπό του, για να την ασκήσει εκείνος, αλλά είναι ο ίδιος η πολιτική εξουσία ή, διαφορετικά, ο ίδιος ασκεί την πολιτική εξουσία (Καστοριάδης, 1999).⁸ Η εκχώρηση της πολιτικής εξουσίας στα χέρια ενός ατόμου ή μίας ομάδας ατόμων αποτελεί νεωτερικό κατασκεύασμα. Στη σύγχρονη εποχή, τα δημόσια – πολιτικά ζητήματα αφέθηκαν στα χέρια λίγων ατόμων που κυβερνούν. Η σύγχρονη κοινοβουλευτική εξουσία είναι η εξουσία μίας εκλεγμένης ελίτ που αποφασίζει για τις ζωές των ανθρώπων σε τεράστιας σημασίας ζητήματα, που εκτείνονται από την παιδεία ως τον πόλεμο. Αυτά τα ζητήματα, όμως, επηρεάζουν την κοινωνική ζωή, δηλαδή τις κοινωνικές σχέσεις, επομένως δεν μπορούν να αποτελούν αντικείμενο διαβούλευσης ορισμένων ατόμων ή ομάδων, αλλά ολόκληρης της κοινωνίας. Ο διαχωρισμός, λοιπόν, που υφίσταται η κοινωνία από την πολιτική στη σύγχρονη εποχή είναι ψευδής και εφόσον επιθυμούμε τον αυτοκαθορισμό της ζωής μας ή, αλλιώς, την αυτοθέσμιση, οφείλουμε να αποκαταστήσουμε τη σχέση κοινωνίας και πολιτικής, χωρίς με αυτό, βεβαίως, να υπονοούμε την επιστροφή στο καθεστώς της αρχαιοελληνικής άμεσης δημοκρατίας.

⁸ Για την σχέση της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας με την σύγχρονη κοινοβουλευτική δημοκρατία.

Βιβλιογραφία

- Calame, C. (2012) The Pragmatics of “Myth” in Plato’s Dialogues: The Story of Prometheus in the Protagoras. Στο C. Collobert, P. Destreé & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Λάιντεν-Βοστώνη, Brill Academic Publications, σσ. 127-143. Διαθέσιμο από: doi: [10.1163/9789004224360_009](https://doi.org/10.1163/9789004224360_009) (ανακτήθηκε 8 Ιουνίου 2020).
- Johnston, W. R. (2017) ‘Aeschylus Prometheus Bound: Building a framework for successive interpretations of man’s relationship to the Deity and the Universe’ (Master’s Thesis). University of Georgetown, Ουάσινγκτον Π.Κ. Διαθέσιμο από: <https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/1050798> (ανακτήθηκε 19 Ιουνίου 2020).
- Riel, G. V. (2012) Religion and Morality. Elements of Plato’s Anthropology in the myth of Prometheus (*Protagoras*, 320d–322d). Στο C. Collobert, P. Destreé & F. J. Gonzalez (Επιμ.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Λάιντεν-Βοστώνη, Brill Academic Publications, σσ. 145-164. Διαθέσιμο από: doi: [10.1163/9789004224360_010](https://doi.org/10.1163/9789004224360_010) (ανακτήθηκε 13 Ιουνίου 2020).
- Taplin, O. (1977) *The Stagecraft of Aeschylus*. Oxford, Clarendon Press.
- Thomson, G. (1968), *Aeschylus and Athens*. New York, Grosset & Dunlap.
- Williams, B. (2014), *Αιδώς και Ανάγκη. Ατομική Βούληση, Πράξη και Ευθύνη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ: Βαρβάρα Σπυροπούλου. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Αισχύλος (2015) *Προμηθέας Δεσμώτης*, μτφ. Ι. Ν. Γρυπάρης, Κ.Ε.Γ., Θεσσαλονίκη. Ανακτήθηκε από: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?page=1&text_id=132 [1 Ιουνίου, 2020].
- Δεσποτόπουλος, Κ. (1980) *Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, έκδοση Β’. Αθήνα, Παπαζήση.

Κορνήλιος, Κ. (1999) *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*.
Αθήνα, Ύψιλον/βιβλία.

Πλάτων (2009) *Πρωταγόρας*, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Ηλίας Σπυρόπουλος,
Θεσσαλονίκη, Ζήτρος.

Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ «ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΙΑ» ΣΤΟ ΑΣΤΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

Άννα Δασκαλάκη

Με την παρούσα μελέτη επιδιώκεται μία σε πρώτο επίπεδο θέαση και ανάλυση της πολιτικής φιλίας του Αριστοτέλη ως ένα αστικό φαινόμενο. Η πόλη, ως όλον και ως σύμβολο της εξόδου του ανθρώπου από την «φυσική του κατάσταση», αποτελεί έναν τεχνητό χώρο έντονης κοινωνικής διαφοροποίησης και διαντίδρασης. Παράλληλα, για τον Αριστοτέλη, το αστικό περιβάλλον έχει προκύψει φύσει και ντετερμινιστικά, αποτελώντας την ανώτερη μορφή κοινωνίας, η οποία οδεύει προς έναν σκοπό, την ευδαιμονία. Η υπόθεση εργασίας μας είναι πως -είτε η ευδαιμονία είναι ο σκοπός της πόλεως, είτε όχι, και ανεξάρτητα από τους λόγους για τους οποίους έχει διαμορφωθεί η πόλη- είναι ακριβώς το πλαίσιο του άστεως που, όντας μη «φυσικό», πληθυσμιακά πυκνό και ποικιλόμορφο, φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της αρμονικής συνύπαρξης. Αυτή η τελευταία συνιστά, ουσιαστικά, το αίτημα της πολιτικής φιλίας, η οποία προϋποθέτει τη συμφωνία και τον προσανατολισμό των ετερόμορφων κατοίκων της πόλης προς τους συλλογικούς τους σκοπούς, ιδίως προς την ευδαιμονία, αλλά και τη δίκαιη αντιμετώπιση του άλλου βάσει της θέσης του στην κοινωνική ιεραρχία και της προσφοράς του στα κοινά, στο πλαίσιο ενός κοινωνικού συμβολαίου που έχει οριστεί, δηλαδή ενός πολιτεύματος.

Στο σημείο αυτό, οφείλουμε να παραθέσουμε μερικές πληροφορίες για τον Αριστοτέλη: Ο εμπειριστής φιλόσοφος, με καταγωγή από τα Αρχαία Στάγειρα της Χαλκιδικής, υπολογίζεται ότι έζησε ανάμεσα στα 384 με 322 π.Χ. Από το 367 και για τα επόμενα είκοσι χρόνια μαθήτευσε στην ακαδημία του Πλάτωνα, τον οποίο είχε ως δάσκαλό του. Λίγα χρόνια μετά τη λήξη των σπουδών του και αφού επιμόρφωσε για 6 έτη έναν δικό του μαθητή στη μακεδονική αυλή, τον Μέγα Αλέξανδρο, ίδρυσε στην Αθήνα τη λεγόμενη «Περιπατητική Σχολή». Μετά τον θάνατο του Αλεξάνδρου, εκδιώχθηκε από το αντιμακεδονικό κόμμα και εγκαταστάθηκε στην Χαλκίδα με τη δεύτερη σύζυγό του και τα δύο του παιδιά, όπου και απεβίωσε. Τα πνευματικά του ενδιαφέροντα αφορούσαν σχεδόν κάθε πτυχή της ζωής του ανθρώπου, όπως τη

βιολογία, τη φυσική, τη μεταφυσική, την πολιτική, την ηθική, την αισθητική, την τέχνη κ.λπ. Η συστηματική σκέψη του επηρέασε, άμεσα ή έμμεσα, μέσα από συμφωνίες ή μέσω αντιθέσεων, την πορεία ολόκληρης της δυτικής φιλοσοφίας, αλλά και της θεολογίας.

Αναφορικά με τη δομή του κειμένου, στο κεντρικό του μέρος αποτελείται από τρία κεφάλαια: Στο πρώτο γίνεται μνεία στη μεθοδολογία του φιλοσόφου, ενώ στο δεύτερο περιγράφεται η έννοια της φιλίας εν γένει, όπως την αναπτύσσει. Το τρίτο κεφάλαιο, που σχετίζεται με το βασικό μας ζήτημα περί της πολιτικής φιλίας, περιλαμβάνει δύο επιμέρους ενότητες: Η μία μας εισάγει στην προσέγγιση αυτής της μορφής φιλίας ως αστικού φαινομένου και εξηγεί τα συνεπακόλουθα αυτής της οπτικής, ενώ η επόμενη πραγματεύεται τα πολιτεύματα του Αριστοτέλη στη συσχέτισή τους με την πολιτική φιλία, καθώς και την έννοια της ευδαιμονίας. Κλείνοντας, στα συμπεράσματα, θα γίνει μία σύνοψη του συνολικού κειμένου μαζί με κάποιες παρατηρήσεις που προκύπτουν απ' αυτό.

1. Η αριστοτελική μεθοδολογία

Βασική προϋπόθεση για την κατανόηση της σκέψης του Αριστοτέλη είναι η διερεύνηση της γνωσιολογίας και μεθοδολογίας του. Αναφορικά με την πρώτη, θα μπορούσε να χαρακτηρίσει κανείς τον Αριστοτέλη ως εμπειριστή. Για εκείνον, η γνώση είναι κάτι που μπορεί να αποκτηθεί από τον άνθρωπο, εάν εκείνος παρατηρήσει και εξετάσει τον εμπειρικό κόσμο μέσω των αισθήσεων του. Έτσι, λοιπόν, και περνώντας στο ζήτημα της μεθοδολογίας, επαγωγικά ξεκινάμε από τα επιμέρους στοιχεία, προκειμένου να φτάσουμε στη γνώση του καθολικού και εκείνης των πρώτων αρχών. Διαδικασία που, με λίγα λόγια, ξεκινά από τα αισθητηριακά μας εργαλεία και καταλήγει στη λογική επεξεργασία των ερεθισμάτων. Επιπλέον, και εξόχως σημαντικό στοιχείο, είναι ο τελεολογικός χαρακτήρας της αριστοτελικής σκέψης. Η τελεολογία συνεπάγεται την ύπαρξη κάποιου ευρύτερου σκοπού (=τέλους) για τον καθένα, ο οποίος και καθοδηγεί τις πράξεις των ανθρώπων και των πραγμάτων εν γένει (Ξανθόπουλος, 2017: 16-17). Για παράδειγμα, όπως θα δούμε παρακάτω, στην αριστοτελική σκέψη, η ευδαιμονία είναι το τέλος της πόλεως και, επομένως, των επιμέρους πολιτών.

Τέλος, ένα ακόμη καίριο στοιχείο στον Αριστοτέλη είναι η μείξη του ιστορικού/σχετικού με το αξιακό/δεοντολογικό. Όπως θα δούμε και στην περίπτωση της φιλίας, πόσο μάλλον της πολιτικής που μας αφορά εδώ, είναι δύσκολο σε ορισμένες περιπτώσεις να διασαφηνιστεί, εάν ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε κάτι που παρατηρεί ότι όντως υπάρχει ή αν επισημαίνει το πώς θα έπρεπε να είναι τα πράγματα κατά τη δική του κρίση ή, ορθότερα, βάσει του τέλους, προς τα πού θεωρεί ότι αντικειμενικά κατευθύνονται. Το συγκεκριμένο ζήτημα χρήζει μεγάλης προσοχής για την εργασία αυτή, μιας και ζητούμενό της είναι η ανίχνευση και ανάλυση αναφορών στο αριστοτελικό έργο σχετικά με τις υπαρκτές αστικές σχέσεις συνύπαρξης στην εποχή του. Τυχόν αξιακά και δεοντολογικά στοιχεία κριτικής από τη μεριά του δύνανται να δυσχεράνουν το παρόν ερευνητικό εγχείρημα, συσκοτίζοντας την ιστορική πραγματικότητα της περιόδου με τις απόψεις περί δέουσας πραγματικότητας του γράφοντος. Συμπερασματικά, λαμβανομένου υπόψιν του προβλήματος της ακρίβειας των μεταφράσεων των έργων του Αριστοτέλη από τα αρχαία στα νέα ελληνικά, στο παρόν κείμενο θα αναφερθούν μεν και τα αξιολογικά σχόλια του Αριστοτέλη, αναγκαία για την κατανόηση του συλλογισμού του, αλλά θα γίνει μια προσπάθεια ανάλυσης, με κάθε επιφύλαξη, των ιστορικών του παρατηρήσεων σχετικών με τις πραγματικές αστικές κοινωνικές σχέσεις της εποχής του.

2. Ορισμός της έννοιας «φιλία»

Ασφαλώς, πριν προχωρήσουμε στην αναζήτηση του ζητούμενου της εργασίας αυτής, δηλαδή των αστικών διαστάσεων της πολιτικής φιλίας στον Αριστοτέλη, οφείλουμε πρώτα να εξετάσουμε, τί ακριβώς εννοεί ο διανοητής με τον όρο «φιλία». Αν και ο ορισμός των εννοιών είναι ένα από τα δυσκολότερα εγχειρήματα σε μία κοινωνική επιστήμη, μπορούμε, ωστόσο, εν συντομία και επιφυλακτικά, να υποθέσουμε ότι, στην εποχή μας, η λέξη αυτή παραπέμπει σε μια στενή διαπροσωπική σχέση μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων, το περιεχόμενο της οποίας, άρα και το τί περιμένει κανείς από αυτή, εξαρτάται από την προσωπικότητα, από τον τρόπο και το πλαίσιο ζωής, καθώς και από τις ανάγκες του κάθε εμπλεκόμενου στη σχέση. Η επιθυμία για την καλλιέργεια και διατήρηση της φιλίας συνίσταται, ενδεχομένως, στη θετική επίδραση -οποιαδήποτε κι αν είναι αυτή για τον καθένα- που ασκεί στο κάθε άτομο της σχέσης και η διάρκεια της είναι πιθανό να εξαρτάται από τη διάρκεια αυτής της επίδρασης.

Τα είδη φιλίας δε δύνανται να ερευνηθούν στο πλαίσιο αυτής της εργασίας και πιθανότατα ποικίλουν από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή, αφού η φιλία είναι η κατεξοχήν κοινωνική σχέση εγγύτητας και, ως εκ τούτου, τόσο η μορφή, όσο και το περιεχόμενό της, εξαρτώνται, πέρα από τις διαφοροποιήσεις του κάθε μεμονωμένου ατόμου, από τα χαρακτηριστικά και τη δυναμική της εκάστοτε κοινωνίας. Πολύ πιθανό, πάντως, είναι ότι στον δυτικό κόσμο του 21^{ου} αιώνα, παρά την πολυπλοκότητα και ποικιλομορφία του, με το άκουσμα της λέξης «φιλία» λίγοι θα σκεφτούν, τουλάχιστον με μια πρώτη σκέψη, μια οικογενειακή σχέση, μία ερωτική ή, κυρίως, τη σχέση μεταξύ βουλευτών και ψηφοφόρων. Για τον Αριστοτέλη, όμως, τα πράγματα ήταν διαφορετικά.

Η εννοιολόγηση της φιλίας από τον Αριστοτέλη αφορά ένα πλήθος διαπροσωπικών σχέσεων, μεταξύ των οποίων είναι οι οικογενειακές, οι συντροφικές, οι πολιτικές και οι οικονομικές σχέσεις. Είναι δύσκολο να δοθεί ένας ενιαίος ορισμός της φιλίας, αν λαμβάνονται υπόψιν όλες αυτές οι σχέσεις στο σύνολο τους, μιας και είτε λόγω πλαισίου και ρόλων, είτε λόγω ατομικών κινήτρων, η μεταξύ τους διαφοροποίηση είναι έντονα αισθητή. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ο Αριστοτέλης με τη λέξη «φιλία» στη γενική της χρήση περιγράφει, ό,τι ένας σύγχρονος κοινωνιολόγος θα χαρακτήριζε ίσως ως «ευνοϊκά διακείμενες κοινωνικές σχέσεις εγγύτητας». Το μόνο σίγουρο είναι πως, κατά τον Αριστοτέλη, όλες τους είναι σχέσεις αναγκαίες, εν όψει του γεγονότος ότι στην ανθρωπολογία του είμαστε όλοι όντα φύσει κοινωνικά (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*: 1169b-1170b).¹

Κατ' ουσία φιλία, εντούτοις, είναι μόνο μία. Ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ τέλει φιλίας και των άλλων επονομαζόμενων φιλικών σχέσεων (ό.π.π.: 1156a-1156b). Το επίθετο «τέλεια» παραπέμπει, από τη μία, στο αριστοτελικό τέλος/σκοπό, είναι, από την άλλη, μια αξιολογική κρίση του διανοητή. Πιο συγκεκριμένα, κάτι που θα δούμε μετέπειτα στην πολιτική φιλία, εκείνη θα γίνει τέλεια, όταν φτάσει να παράγει και να εξασφαλίζει την ευδαιμονία των πολιτών, η οποία ευδαιμονία είναι το τέλος της πόλεως. Ομοίως, στο επίπεδο των «προσωπικών», όπως θα λέγαμε σήμερα, σχέσεων, τέλεια είναι η φιλία που, ως μέσο και σκοπός ταυτόχρονα, εδραιώνεται από και διαιώνίζει την αρετή, με σκοπό/τέλος την ευδαιμονία του κάθε ατόμου/φίλου. Παρόλα αυτά, τα χαρακτηριστικά που επιδίδει σε αυτή τη φιλία ο Αριστοτέλης, δεν αφορούν

¹ Στο εξής θα αναφερόμαστε στο έργο αυτό με τη συντομογραφία *Ηθ. Νικ.*

παρά τη δική του αξιακή κρίση. Δεν αποδεικνύεται, για παράδειγμα, ότι η φιλία με κίνητρο την ευχαρίστηση, που θα δούμε παρακάτω, δεν μπορεί να οδηγήσει στην ευδαιμονία, είτε άμεσα, είτε έμμεσα.

Ως τέλεια ο Αριστοτέλης ορίζει τη φιλία εκείνη, η οποία πηγάζει από την αρετή και οδηγεί στην ευδαιμονία, ενώ είναι η ίδια από μόνη της ένα αγαθό. Συγκεκριμένα, απαντάται μόνο σε ενάρετους και όμοιους στην αρετή ανθρώπους ή, τουλάχιστον, βασίζεται στο ήθος του άλλου (Cooper, 1997: 623-626). Συνεπάγεται το να θέλεις το καλό του φίλου σου για χατίρι του ίδιου και όχι αποκλειστικά λόγω ιδιοτελών κινήτρων. Είναι ενέργεια, δε συνιστά, δηλαδή, απλά μία διάθεση, και χαρακτηρίζεται από αμοιβαιότητα, ανιδιοτέλεια, ακόμη και αγάπη. Διαρκεί πολύ, αφού και η αρετή είναι μια σταθερά άπαξ και γίνει έξις (=συνήθεια), απαιτεί, όμως, και αρκετό χρόνο, τριβή και συνάφεια για να εδραιωθεί. Παρόλα αυτά, είναι μια σπάνια μορφή φιλίας, καθώς δεν υπάρχουν αρκετοί ενάρετοι άνθρωποι, σύμφωνα με τα αριστοτελικά πρότυπα (*Ηθ. Νικ.*: 1156a-1156b). Ένα τελευταίο και σημαντικό -για το θέμα της μελέτης αυτής- στοιχείο της φιλίας είναι ότι αφορά μόνο ίσα μεταξύ τους άτομα.

Ύστερα, ο Αριστοτέλης διακρίνει άλλα δύο ήδη φιλίας με βάση τα κίνητρα των ατόμων: Τη φιλία της ευχαρίστησης και της χρησιμότητας (ό.π.π.: 1155b-1156a). Αντίθετα με την κατ' αρετή φιλία, σε αυτές ο φίλος δεν είναι ο ίδιος σκοπός, αλλά μέσο για την εκπλήρωση κάποιου προσωπικού οφέλους. Ενώ και από την τέλεια φιλία προκύπτει χρησιμότητα και ευχαρίστηση, εκεί, ωστόσο, δεν αποτελούν τις βασικές αιτίες της σύμπραξης της φιλίας, όπως σε αυτά τα δύο είδη. Οι φιλίες από ευχαρίστηση ή/και χρησιμότητα είναι συμπτωματικές και πρόσκαιρες, αλλά, την ίδια στιγμή, είναι και οι πιο κοινές, μιας και λίγοι άνθρωποι είναι ενάρετοι. Μεγάλης σπουδαιότητας είναι και εδώ το γεγονός, ότι αυτά τα είδη φιλίας αφορούν ανθρώπους άνισους μεταξύ τους (ό.π.π.: 1159a-1159b). Κατά τον Αριστοτέλη, από τη στιγμή που ο ένας απαιτεί ευχαρίστηση ή όφελος, σημαίνει ότι κάτι αντίστοιχο του λείπει, επειδή δεν είναι άξιος να το έχει. Αναζητά, λοιπόν, κάποιον ανώτερό του, που να μπορεί να του δώσει εκείνο που επιθυμεί. Βέβαια, αφού η σχέση είναι φιλική, πρέπει να υπάρξει και αντίστοιχης αξίας ανταπόδοση της παροχής του αναμενόμενου αγαθού. Στο πώς ορίζεται η αξία αυτή, θα επανέλθουμε στο κεφάλαιο που αφορά συγκεκριμένα την πολιτική φιλία.

Πέρα από τον διαχωρισμό των ειδών φιλίας με βάση το κίνητρο, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει διάφορες μορφές φιλίας, όπως ήδη αναφέρθηκε, που όλες τους, βέβαια,

είναι σχέσεις υπεροχής και ανισότητας: Τέτοιες είναι οι φιλίες μεταξύ των δύο φύλων, των διαφόρων ηλικιών, οι οικογενειακές, οι οικονομικές και οι πολιτικές σχέσεις (ό.π.π.: 1158b-1159a). Οι τελευταίες είναι που θα μας απασχολήσουν εκτενέστερα από εδώ και έπειτα. Αξίζει, πάντως, να σχολιαστεί πως ο Αριστοτέλης, αν και (κοινωνικός εδώ) φιλόσοφος, σε μια εποχή που η επιστήμη, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, δεν είχε ακόμα διαμορφωθεί, μπόρεσε μέσα στο δικό του περιβάλλον και με τα αντίστοιχα ερεθίσματα, να εντοπίσει θεμελιώδεις διαστάσεις καθορισμού των κοινωνικών σχέσεων, όπως τα ατομικά κίνητρα, τα μέσα, τους σκοπούς, τους καθορισμένους κοινωνικούς ρόλους, τα κοινωνικά πλαίσια, ακόμη και τη σημασία της αυτοσυνείδησης και αυτοαντίληψης στη σχέση με τους άλλους (ό.π.π.: 1166a-1166b). Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι σε εκείνον βρίσκουμε από τα πρώτα -αν όχι το πρώτο- σπέρματα κοινωνιολογικής σκέψης.

3. Πολιτική φιλία

Ύστερα από την απαραίτητη περιγραφή της μεθοδολογίας και της έννοιας της φιλίας στον Αριστοτέλη, είναι καιρός πια να περάσουμε στο κύριο θέμα της εργασίας. Βασικός σκοπός είναι να αναδείξουμε, ότι η πολιτική φιλία του Αριστοτέλη, ήτοι, κατ' αρχάς, η αρμονική συμβίωση μεταξύ των συμπολιτών, είναι ένα φαινόμενο που βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση με κρίσιμες κοινωνιολογικές παραμέτρους, σχετιζόμενες με το αστικό φαινόμενο. Τέτοιες είναι ο τεχνητός του χαρακτήρας, η συγκέντρωση και αριθμητική αύξηση του πληθυσμού εντός των ορίων της πόλεως, καθώς και η επέκταση της κοινωνικής αλληλεπίδρασης και της κοινωνικής διαφοροποίησης, ταξικής και μη. Η πολιτική φιλία τίθεται ως κοινωνικό αίτημα (ή κοινωνική ανάγκη), ακριβώς υπό την επίδραση αυτών των παραγόντων, οι οποίοι έχουν υποκινήσει μια διαδικασία συγκρότησης πολιτευμάτων, με στόχο τη διαχείριση των πιθανών συγκρούσεων και την απρόσκοπτη ενασχόληση με το εκάστοτε κοινό αγαθό, ιδίως την ευδαιμονία. Αυτό θα είναι και το αντικείμενο διαπραγμάτευσης της πρώτης ενότητας του κεφαλαίου.

Στην επόμενη ενότητα, θα ασχοληθούμε με τη σχέση ανάμεσα στα πολιτεύματα, ορθά και παρεκβατικά, όπως τα ορίζει ο Αριστοτέλης, και στην πολιτική φιλία. Ειδικότερα, θα δούμε ότι μέσω της σύνδεσης ανάμεσα σε αυτές τις δύο μεταβλητές, ο σταγειρίτης φιλόσοφος μας εισάγει στο τί κρίνει ο ίδιος ως αναγκαίο, προκειμένου να μπορούμε να κάνουμε λόγο για ομαλή συμβίωση στο πλαίσιο μίας πόλης. Ανεξάρτητα

από την πολιτειολογική κατανομή της εξουσίας και χωρίς να θεωρεί αναγκαία την άρση των αντιθέσεων, ταξικών ή μη, στον πολεοδομημένο χώρο και έξω από αυτόν, τα ζητούμενα είναι δύο: Όπως συνεπάγεται μια φιλική σχέση (υπεροχής), από τη μία να κατανέμονται τα δίκαια ανάλογα με τη θέση του καθενός στην κοινωνική ιεραρχία και, από την άλλη, οι εκάστοτε αρμόδιοι για τη λήψη αποφάσεων εκ μέρους όλων των κατοίκων της πόλης και της περιφέρειάς της να επιτελούν το έργο τους στη βάση του κοινού συμφέροντος όλων ανεξαιρέτως. Πρόκειται για μια πρόιμη αναφορά σε ό,τι ο Rousseau θα αποκαλέσει χρόνια αργότερα “*volonté générale*” (Rousseau, 1986), η οποία έχει ως τέλος την ευδαιμονία και υποδεικνύει ως μέσο επίτευξης του στόχου την παιδεία και την επιμέλεια του εαυτού.

3.1. Η κοινωνική συνύπαρξη στη δημόσια σφαίρα της πόλης

Αυτονόητο μιν, αλλά και που χριζει προσοχής, είναι το γεγονός ότι η πολιτική φιλία αναπτύσσεται στο πλαίσιο της πόλεως-κράτους ανάμεσα στους κατοίκους της (Ηθ. Νικ.: 1161b-1162a). Το κεντρικό επιχείρημά μας είναι ότι η πόλη δεν αποτελεί έναν κενού νοήματος τόπο, στον οποίο διαδραματίζονται ανεξάρτητα από αυτόν γεγονότα. Αντίθετα, σηματοδοτώντας την «έξοδο» του ανθρώπου από τη «φύση», δηλαδή από τη λεγόμενη «φυσική κατάσταση», δίνει το φόντο της ανάδυσης νέων κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες σμιλεύονται κατ' αναλογία μ' αυτό. Μέσω της σκιαγράφησης των σχέσεων αυτών, θα αποκτήσουμε την εικόνα πάνω στην οποία θεωρούμε ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την πολιτική φιλία.

Αρχικά, ας δούμε τί αναφέρει ο ίδιος ο Αριστοτέλης για την πόλη: Αυτή, λοιπόν, ως φυσική εξέλιξη πρώτα της οικογένειας, ως πρώτης μορφής κοινότητας, και ύστερα της κόμης, αποτελεί την ανώτερη μορφή κοινωνίας. Ανώτερη γιατί, όντας το όλον, που συντίθεται από διαφοροποιημένα μεταξύ τους μέρη, προηγείται οντολογικά από αυτά, καθώς μόνο μέσα σε αυτό πραγματώνουν τον σκοπό της ύπαρξής τους, υπερτερεί σε έκταση, αλλά και έχει ως σκοπό² το υπέρτατο αγαθό, την ευδαιμονία. Βέβαια, ο αρχικός σκοπός της σύστασής της δεν είναι το ευ ζην, αλλά το ζην, γι' αυτό και όποια μορφή φιλίας υπάρχει στις πόλεις είναι αρχικά φιλία χρησιμότητας. Είναι, έπειτα, κοινωνία πολιτική, καθώς συγκροτείται πολιτειακά, καταμερίζοντας τις εξουσίες εντός

² Όπως κάθε τι στην φύση, σύμφωνα με την αριστοτελική σκέψη.

της (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*: 1252a-1253a). Όσον αφορά την πολιτική φιλία, αυτή υπάρχει ως ομόνοια (*Ηθ. Νικ.*: 1167a-1167b) και όχι απλά ως σχέση χρησιμότητας και ανάγκης, όταν σύσσωμοι οι δυνάμει ενάρετοι πολίτες, και παρά τις διαφορές τους ως άτομα, ενεργούν με γνώμονα το συλλογικό τους συμφέρον, δηλαδή την ευδαιμονία. Αντίθετα, όταν επικρατεί ιδιοτέλεια, πολιτική φιλία δεν υπάρχει.

Ύστερα από αυτόν τον ορισμό, που, όπως θα δούμε, δεν απέχει πολύ από μερικές σύγχρονες κοινωνικές θεωρίες για το αστικό φαινόμενο, μένει τώρα να τον ερμηνεύσουμε κάπως πιο διεξοδικά, με την χρήση ορισμένων κοινωνιολογικών, ερμηνευτικών εργαλείων, όπως αυτά του τεχνητού περιβάλλοντος, της πυκνότητας του πληθυσμού και της κοινωνικής ετερογένειας. Ξεκινάμε, λοιπόν, από την ανάλυση του Henry Lefevre στο βιβλίο του *Μαρξισμός και πόλη* (1983). Η επιλογή αυτού του έργου βασίζεται στην τεράστια επιρροή που έχουν ασκήσει οι θεωρίες του συγκεκριμένου διανοητή στον χώρο της αστικής κοινωνιολογίας και σε άλλους παρεμφερείς. Οι βασικές σκέψεις που διατυπώνει πίσω από τη συγκρότηση των πόλεων μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε καλύτερα τη συλλογιστική του Αριστοτέλη, η οποία, μάλιστα, μεθοδολογικά δεν έχει μεγάλη απόκλιση με εκείνη του Lefevre (εν συγκρίσει, για παράδειγμα, με τον πλατωνικό στοχασμό).

Ξαναδιαβάζοντας τα μαρξικά κείμενα *Grundrisse* (Μαρξ, 2009) και *Το Κεφάλαιο* (Μαρξ, 2012), ο Lefevre μας περιγράφει την πόλη και τη διαδικασία συγκρότησής της με τον εξής τρόπο: Μέσω μιας μακρόχρονης διαδικασίας, η οποία σχετίζεται με την εξέλιξη της παραγωγής -πράγμα που δε θα μας απασχολήσει εδώ-, πραγματοποιήθηκε η σταδιακή απομάκρυνση του ανθρώπου τόσο από το φυσικό του περιβάλλον, όσο και από τις φυσικές κοινοτικές του σχέσεις. Τη θέση της φύσης απέκτησε η πόλη, η οποία πια αποτελεί το νέο υλικό στήριγμα, το φόντο και τη διαμεσολάβηση των ανθρωπίνων κοινωνιών. Το σημαντικότερο για εμάς χαρακτηριστικό αυτής της νέας φύσης είναι ότι είναι τεχνητή (Λεφέβρ, 1983: 74-75).

Απ' αυτό αναδύεται η σκέψη, σύμφωνα με την οποία σε ένα τέτοιο πλαίσιο οι ανθρώπινες σχέσεις παύουν να νοούνται από τους ίδιους τους κατοίκους των πόλεων ως κατ' αποκλειστικότητα φυσικές, όπως οι σχέσεις αίματος και, έτσι, τίθεται το ζήτημα σύστασης ενός «κοινωνικού συμβολαίου», προκειμένου να συνυπάρξουν κατά το δυνατόν αρμονικά μεταξύ τους. Μάλιστα, ενισχύοντας περαιτέρω το επιχείρημα του «κονστρουκτιβιστικού» χαρακτήρα των σχέσεων αυτών, προσθέτουμε ότι, ακόμη κι

αν οι άνθρωποι των πόλεων φτάσουν να θεωρήσουν κάποιες σχέσεις τους φυσικές,³ μόνο και μόνο το γεγονός ότι διερωτούν εαυτούς περί αυτών των ζητημάτων, φανερώνει, πιθανότατα, ότι οι απαντήσεις δε τους δίνονται πλέον με την ίδια αμεσότητα εκ φύσεως, όπως μάλλον πίστευαν οι άνθρωποι των προηγούμενων χρόνων που ζούσαν στη φύση.

Μια τέτοια αφήγηση θα μπορούσε να θεωρηθεί σύμφωνη με την αντίστοιχη του Αριστοτέλη, ως ένα βαθμό τουλάχιστον, αν παρατηρήσει κανείς και τα σχόλιά του συγκριτικά με τις σχέσεις στο οικογενειακό περιβάλλον και εκείνες της πόλεως: Συζητώντας για τις φιλίες υπεροχής, ο Αριστοτέλης φέρνει ως παράδειγμα τις σχέσεις μεταξύ ανδρός-γυναικός, αλλά και γονέα-παιδιού (*Ηθ. Νικ.*: 1158a-1158b). Από τη στιγμή που η φιλία είναι μία σχέση δούνα και λαβείν, κρίσιμο είναι το ζήτημα του τί πρέπει να αποδοθεί στον καθένα και με βάση ποιο κριτήριο θα καθοριστεί αυτό. Το ζήτημα μπορεί να διευθετηθεί εύκολα για αυτές τις «φυσικές» σχέσεις, κατά τον Αριστοτέλη, μιας και οι ρόλοι του γονέα, του παιδιού και των δύο βιολογικών φύλων είναι δοσμένοι από τη φύση.

Σήμερα, φυσικά, γνωρίζουμε πως τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά ως προς τη διαδικασία διαμόρφωσης των κοινωνικών ρόλων, ενώ η ίδια η ύπαρξη μιας φύσει κανονικότητας οποιασδήποτε ομάδας ανθρώπων αμφισβητείται, το λιγότερο, συθέμελα (Fuentes, 2019).⁴ Στον σύγχρονο κόσμο των πολλαπλών ταυτοτήτων και της ραγδαίας μεταβλητότητας σε κάθε πτυχή των -δυτικών, τουλάχιστον- κοινωνιών, υπάρχει η ανάγκη μιας εκ νέου ρύθμισης των τυπικών και άτυπων κανόνων δικαίου αναφορικά με τις σχέσεις του φύλου και της οικογενείας, προκειμένου να μπορέσουν να αντιμετωπιστούν οι αυξανόμενες συγκρούσεις και μεροληψίες. Πρόκειται για έναν κόσμο, όπου τα όρια μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής ζωής γίνονται ολοένα και πιο δυσδιάκριτα. Κάτι τέτοιο, βεβαίως, δεν ίσχυε στην εποχή του Αριστοτέλη. Ακόμη και αν τα πράγματα σχετικά με τις σχέσεις φύλου και οικογένειας δεν ήταν όπως

³ Για παράδειγμα, μεταξύ εχόντων και μη εχόντων περιουσία.

⁴Στη μελέτη αυτή αμφισβητούνται τρεις βασικοί μύθοι για την ανθρώπινη βιολογία (η διαίρεση σε βιολογικές φυλές, η φύσει επιθετικότητα κυρίως των ανδρών, και η εγκεφαλική, συμπεριφορική και συναισθηματική διαφοροποίηση ανδρών και γυναικών) υπό το πρίσμα ενός πρωτεοντολόγου-βιολογικού ανθρωπολόγου.

υποστήριζε, σημασία έχει ότι οι άνθρωποι τότε τα αντιλαμβάνονταν ως τέτοια, επομένως δεν ετίθετο ζήτημα δικαικής παρέμβασης στην ιδιωτική ζωή των ατόμων.

Αντίθετα, στον τεχνητό, δημόσιο χώρο της πόλεως αναδύονται νέοι προβληματισμοί. Ο Αριστοτέλης, συζητώντας για την πολιτική φιλία, κάνει λόγο για δικαιοσύνη και νομοθέτες (*Ηθ. Νικ.*: 1155a-1155b). Το ζήτημα είναι να σκεφτούμε το γιατί και τί σημαίνει αυτό: Η νομοθετική διαδικασία, είτε αντιμετωπίζεται από την κοινωνία και τους ίδιους τους νομοθέτες ως φυσική, βασισμένη, δηλαδή, σε υποτιθέμενες φυσικές σχέσεις και φυσικά δικαιώματα, είτε ως θετική, δεν παύει να είναι μια διαδικασία κατασκευής δικαικών κανόνων βάσει των αρχών μιας κοινωνίας. Αν δεχτούμε ότι αυτό πράγματι ισχύει, τότε δε μένει παρά να αντιληφθούμε, ότι η ίδια η έννοια της «κατασκευής» συνδέεται με εκείνη του «τεχνητού» και παραπέμπει, έτσι, σε ένα αντίστοιχο περιβάλλον, όπως εκείνο της πόλεως. Αυτό συνεπάγεται, ότι είναι ακριβώς οι σχέσεις που αναπτύσσονται σε αυτό τον χώρο, οι οποίες γεννούν την ανάγκη μιας νομοθετικής ρύθμισης, δηλαδή συγκρότησης νέων κανόνων διαχείρισης των κοινωνικών σχέσεων.

Αφού εξετάσαμε το πρώτο χαρακτηριστικό των σχέσεων στις πόλεις, μπορούμε να αναφερθούμε και στα άλλα δύο, δηλαδή εκείνα της διευρυμένης πυκνότητας πληθυσμού (σε σχέση με την ύπαιθρο) και της ετερογένειας, στα οποία έχει αναφερθεί, όπως είδαμε στον ορισμό της πόλεως, και ο ίδιος ο Αριστοτέλης. Εν συντομία και ενδεικτικά, μιας και οι προσεγγίσεις είναι αναρίθμητες, έχει ενδιαφέρον να δούμε τις θεωρίες δύο επιφανών σύγχρονων κοινωνιολόγων-διανοητών ως προς την αιτιώδη συνάφεια αυτών των δύο χαρακτηριστικών. Η επιλογή τους έναντι άλλων συνίσταται περισσότερο, στ' ότι αυτές μπορούν να συσχετιστούν πιο άμεσα με την αριστοτελική οπτική επί του θέματος, βοηθώντας, έτσι, τον σκοπό της παρούσας μελέτης, παρά στην αντιμετώπιση των κάτωθι συγγραφέων ως αυθεντιών. Η παράθεσή τους βασίζεται στην ανάγκη υποστήριξης του επιχειρήματος της θέασης της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας ως αστικού φαινομένου, εγχείρημα που στηρίζεται από τον δανεισμό σύγχρονων σχετικών κοινωνικών θεωριών.

Μία εξ αυτών είναι η προσέγγιση του Georg Simmel: Σύμφωνα με τον Simmel, με την αύξηση της πυκνότητας και της ποσότητας ενός πληθυσμού, καθώς και των διαντιδράσεων⁵ των μελών του, όπως συμβαίνει, δηλαδή, σε μία πόλη, αυξάνεται κατ'

⁵ Διαντίδραση εδώ ως «η ενότητα της εγγύτητας και της απόστασης».

αναλογία και η κοινωνική διαφοροποίηση (και αντιστρόφως). Αυτό συμβαίνει, διότι, όσο διογκώνεται μία κοινωνική ομάδα, τόσο μικρότερο έλεγχο ασκεί στα επιμέρους άτομα, με αποτέλεσμα αυτά να αποδεδμεύονται από αυτή και να αναπτύσσονται με πιο ανεξάρτητο τρόπο (Αντωνοπούλου, 2008: 460-462, 477-479). Όμοια ως ένα βαθμό και ο κοινωνιολόγος Emile Durkheim ανέφερε πως η μετάβαση σε κοινωνίες οργανικής αλληλεγγύης, δηλαδή σε κοινωνίες μεγαλύτερου και περιπλοκότερου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, οφείλεται στην ανάπτυξη της υλικής και της ηθικής πυκνότητας των ατόμων που ζουν σε αυτές (ό.π.π.: 218-225). Φυσικά η σύγκριση αυτή δεν αποτελεί προσπάθεια ταύτισης των νεωτερικών κοινωνιών, στις οποίες αναφέρονται οι δύο στοχαστές, με εκείνες της αρχαίας Ελλάδας, επιδιώκεται, εντούτοις, η ανάδειξη μιας σχετικής ομοιότητας ως προς τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά με αυτά που καταθέτει ο Αριστοτέλης στο έργο του.

Τέλος, αναμφίβολη ένδειξη αντιθέσεων και ιδίως με ταξικό και πολιτικό πρόσημο στο πλαίσιο της πόλης ως όλου, αναφέρονται και από τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Στα *Πολιτικά*, στην προσπάθειά του να δώσει έναν κατ' αρχήν ορισμό της έννοιας του πολίτη (*Πολιτικά*: 1274b-1275b), υπογραμμίζει μερικές κοινωνικές τάξεις, οι οποίες έχουν είτε περιορισμένα, είτε καθόλου πολιτικά δικαιώματα, όπως οι δούλοι και οι μέτοικοι. Έπειτα, όσο μελετά τα πολιτεύματα, πράγμα που θα μας απασχολήσει περισσότερο στην επόμενη ενότητα, αναγνωρίζει και εκεί την ύπαρξη οικονομικών τάξεων και, μάλιστα, δεν παραβλέπει το γεγονός ότι η πλειοψηφία του πληθυσμού βρίσκεται σε δυσχερέστερη οικονομική κατάσταση από την εύπορη και ισχυρή μειοψηφία (ό.π.π.: 1259b).

Συνοψίζοντας, από τη μία, λοιπόν, η πόλη είναι ο τόπος συνάντησης μεγάλων πληθυσμιακών ομάδων και μονάδων, ανόμοιων μεταξύ τους. Από την άλλη, ως το νέο, κατασκευασμένο πια, φυσικό περιβάλλον του ανθρώπου, φέρνει τους κατοίκους της μπροστά στο πρόβλημα της διαχείρισης των ετεροτήτων ανάμεσά τους. Εγείρει, με πιο απλά λόγια, το ερώτημα «πώς θα συμφιλιωθούμε;». Είναι ένα φλέγον ζήτημα, πόσο μάλλον αν δεχτούμε, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, ότι η πόλη έχει κάποιο εγγενή σκοπό. Και πράγματι, ακόμη κι αν αυτός ο σκοπός δεν είναι η ευδαιμονία, δύσκολα θα σκεφτόταν κανείς ότι η πόλη συγκροτήθηκε τυχαία, ή, ορθότερα, ότι συντηρήθηκε αναίτια. Ο συγκεντρωτικός της χαρακτήρας προσφέρει προνόμια, μόνιμα ή/και παροδικά, στους κατοίκους της, που η διάσπαρτη διαμονή στην ύπαιθρο αδυνατεί να

δώσει.⁶ Όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, η προσπάθεια «συμφιλίωσης» των άνισων κατοίκων της πόλης συνιστά αυτό που ονομάζουμε «πολίτευμα». Εντούτοις, θα φανεί πως αυτό, κατά τον Αριστοτέλη, δεν καλλιεργείται άνευ προϋποθέσεων. Όπως αρμόζει σε μία φιλική σχέση, σύμφωνα με τον αριστοτελικό ορισμό, πρέπει οι πολίτες να σκέφτονται και να πράττουν, ενδιαφερόμενοι ο ένας για τον άλλον και έχοντας κοινή αντίληψη για το συλλογικό τους σκοπό.⁷

3.2. Η πολιτική φιλία και οι μορφές πολιτευμάτων

Πρώτα απ' όλα, στο σημείο αυτό, οφείλουμε να υπενθυμίσουμε, ότι για τον Αριστοτέλη η τέλεια φιλία, δηλαδή η κατ' αρετή, και μόνο αυτή, αφορά τη σχέση ανάμεσα σε ενάρετα, ίσα και όμοια στο ήθος άτομα. Από τη στιγμή που, όπως εξηγήσαμε στην προηγούμενη ενότητα, οι κοινωνικές σχέσεις στις πόλεις σχετίζονται με άτομα ανόμοια, ποικιλόμορφα και άνισα μεταξύ τους, καταλαβαίνουμε ότι η τέλεια φιλία δεν μπορεί να λάβει χώρα εδώ. Η πολιτική φιλία, η αρμονική συμβίωση, δηλαδή, στο πλαίσιο της πόλης, σε μια πρώτη μορφή, είναι φιλία ανάγκης⁸ και χρησιμότητας, αφού άνισοι καθώς είναι οι πολίτες, οι μη έχοντες χρειάζονται κάτι από τους άλλους. Ως φιλία (υπεροχής), πάντως, σημαίνει ότι στον καθένα πρέπει να παρέχεται αυτό που του αρμόζει με δίκαιο τρόπο, για να μπορούμε να μιλάμε πράγματι για φιλική σχέση. Το ζήτημα είναι τί αναλογεί στον καθένα. Μολονότι σχέσεις ανισότητας υπάρχουν και σε άλλες σχέσεις, όπως στις ερωτικές ή τις οικογενειακές, εκεί αυτές αυτορυθμίζονται με βάση μια αντίληψη περί των φυσικών καταβολών τους. Το τί αντιστοιχεί στον καθένα, σε εκείνον που ζητάει και εκείνον που δίνει, προκύπτει, στην αριστοτελική αντίληψη, με τρόπο φυσικό. Στις πόλεις, οι άνθρωποι συγκροτούν πολιτεύματα και νόμους, ερχόμενοι αντιμέτωποι με το ίδιο πρόβλημα. Αυτό, μάλιστα, προσδίδει ένα νέο στοιχείο στον ορισμό της πόλεως: Πέρα από τόπος και κοινωνία ανθρώπων, το άστυ είναι και πολιτειακή οργάνωση.

⁶ Για παράδειγμα, κατεξοχήν αστικές λειτουργίες είναι η διοίκηση (πολιτική, θρησκευτική, οικονομική, στρατιωτική), το εμπόριο (η αγορά ως τόπος αγοραπωλησίας) και η οικοτεχνία-βιοτεχνία-βιομηχανία.

⁷ Για τον Αριστοτέλη, ο «τελικός» συλλογικός σκοπός των πολιτών είναι η ευδαιμονία.

⁸ Ο Αριστοτέλης θεωρεί έμφυτη την ανάγκη του ανθρώπου να ζει με άλλους του είδους του.

Τί είναι, λοιπόν, το πολίτευμα; Με μια δική μας ερμηνεία του αριστοτελικού ορισμού (*Πολιτικά*: 1274b-1275b), ως πολίτευμα νοείται η πολιτική και νομική θεσμική αποκρυστάλλωση μιας κοινωνίας. Ή αλλιώς: Πολίτευμα είναι το πολιτικό και νομικό πλαίσιο που διαμορφώνει η εκάστοτε κοινωνία στη βάση ενός δημοσίου συμφέροντος και ορισμένων αρχών, το οποίο πολίτευμα ορίζει την κατανομή των εξουσιών εντός αυτής, καθώς και τί αναλογεί τόσο σε εκείνον που βρίσκεται σε θέση ισχύος, όσο και σε αυτόν σε θέση υποτέλειας και ανάγκης, έτσι ώστε να ικανοποιείται το γενικό συμφέρον και να υπάρχει δικαιοσύνη. Επιπροσθέτως, ορίζει το ποιος θεωρείται πολίτης, ήτοι ποιος θα συμμετέχει στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Αυτό διαφοροποιείται ανάλογα με τη μορφή του εκάστοτε πολιτεύματος, τόσο ποιοτικά, δηλαδή σε σχέση με τις ιδιότητες που χρειάζεται να έχει ο πολίτης και με το αν είναι στραμμένος ή όχι προς το καθολικό συμφέρον, όσο και ποσοτικά, ανάλογα, δηλαδή, με το πόσοι πολίτες κατέχουν και ασκούν την εξουσία. Όσοι, πάντως, κρίνονται ως πολίτες στο εκάστοτε πολίτευμα, είναι άνθρωποι ίσοι μεταξύ τους και ελεύθεροι. Γι' αυτό, για παράδειγμα, εκ των πραγμάτων ένας δούλος δεν μπορεί να γίνει πολίτης της πόλης-κράτους.

Η καθολική συμφωνία των κατοίκων της πόλεως στις παραπάνω πολιτειολογικές παραμέτρους, δηλαδή όσον αφορά τη μορφή, το περιεχόμενο και τον σκοπό του πολιτεύματος, αλλά και η τήρηση των κανόνων δικαίου, συνεπάγεται την πολιτική φιλία. Όσο η τελευταία αυξάνει, τόσο το δίκαιο περισσεύει (*Ηθ. Νικ.*: 1155a-1155b), καθώς, ως φίλοι, τα άτομα αυτά επιθυμούν αυτοβούλως να ανταποδώσουν στον καθένα εκείνο που του αντιστοιχεί βάσει της θέσης του στην κοινωνική ιεραρχία και της προσφοράς του στα κοινά (ό.π.π.: 1162a-1163b). Μολαταύτα, σε περίπτωση που οι πολίτες, δηλαδή εκείνοι που συμμετέχουν στη λήψη αποφάσεων για το καλό του συνόλου, παρεκκλίνουν από το τί έχει οριστεί ως δίκαιο για τον καθένα και δεν εξυπηρετούν το κοινό συμφέρον, τότε δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για πολιτική φιλία και εγκυμονεί ο κίνδυνος της σύγκρουσης. Ας δούμε, λοιπόν, πιο εκτενώς την αριστοτελική πολιτειολογία και τη σχέση της με την πολιτική φιλία.

Αρχικά, ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ ορθών και παρεκβατικών πολιτευμάτων (*Πολιτικά*: 1279a-1279b). Με τον όρο «ορθά» ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τα πολιτεύματα εκείνα που δεν παρεκκλίνουν του συμφωνηθέντος συλλογικού σκοπού ύπαρξής τους, είναι, δηλαδή, έννομα, ενώ, ταυτόχρονα, με βάση τον εκάστοτε καταμερισμό των εξουσιών, το κάθε μέρος της πολιτικής κοινωνίας λαμβάνει εκείνο

που του αναλογεί. Η διάσταση της αξίας παραπέμπει στη διανεμητική δικαιοσύνη του Αριστοτέλη, βάσει της οποίας, αν κάποιος προσφέρει στο σύνολο, τότε πρέπει να λάβει κάτι ίσου μεγέθους, αν και διαφορετικό σε είδος,⁹ ενόσω το υπόλοιπο μέρος του λαού, που βρίσκεται σε υποτελή θέση, αποκτά εκείνο που του λείπει. Η λογική αυτή συνάδει με την έννοια της πολιτικής φιλίας και της φιλίας γενικότερα, αφού και σε αυτή, όταν δεν είναι τέλεια, επικρατεί η επανορθωτικού τύπου δικαιοσύνη.

Πρώτο, λοιπόν, πολίτευμα είναι αυτό της βασιλείας, στο οποίο ο διακεκριμένα ενάρετος και αυτάρκης βασιλιάς μεριμνά για τη φροντίδα των υπηκόων του και εκείνοι του προσφέρουν τιμές, αναγνωρίζοντας το απόλυτο της εξουσίας του και την ηθική του ανωτερότητα. Δεύτερο, είναι εκείνο της αριστοκρατίας, όπου μια ομάδα περισσότερων ατόμων, οι άριστοι στην παιδεία και στην αρετή, όπως αυτές υπαγορεύονται από τον νόμο, κυβερνούν μέχρι το επιτρεπόμενο όριο και για το γενικό καλό. Τέλος, ως τρίτο πολίτευμα ο Αριστοτέλης αναφέρει την πολιτεία. Σ' αυτή συμμετέχει στη λήψη αποφάσεων ένα μεγαλύτερο κομμάτι του πληθυσμού, σε σχέση με τα άλλα δύο πολιτεύματα, το οποίο θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως «μεσαία τάξη». Οι πολίτες αυτοί, από τη στιγμή που είναι άνθρωποι του «μέσου», χαρακτηριστικό θεμελιώδες στην αριστοτελική σκέψη, μπορούν να κάνουν ευκολότερα χρήση της συλλογικής τους συνείδησης, χωρίς να επηρεάζονται από ακραία συμφέροντα, με αποτέλεσμα να ασκούν την εξουσία τους προς όφελος του κοινού συμφέροντος.

Στον αντίποδα και για τους ακριβώς αντίθετους λόγους, συναντάμε τα κατά παρέκκλιση πολιτεύματα. Αντίστοιχα των παραπάνω, βρίσκουμε την τυραννία, την ολιγαρχία και τη δημοκρατία. Η ειδοποιός διαφορά μεταξύ ορθών και παρεκβατικών πολιτευμάτων είναι ότι στα δεύτερα η γενική βούληση δεν λαμβάνεται υπόψιν, δηλαδή δεν επικρατεί φιλία ανάμεσα στους κατοίκους της πόλης. Αντίθετα, σημασία δίνεται στις διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις. Ειδικότερα, στην τυραννία ο άρχων δρα ιδιοτελώς και αντιμετωπίζει τους υπηκόους του ως δούλους και όχι ως πρόσωπα, όπως θα έκανε ένας φίλος. Οι ολιγάρχες έχουν διαμορφώσει ένα καθεστώς πλουτοκρατίας και, ως η οικονομικά επιφανέστερη τάξη, επιδιώκει μόνο την εξυπηρέτηση των συμφερόντων της. Το αντίστροφο συναντάμε στη δημοκρατία, όπου ο λαός, δηλαδή οι άποροι, ενδιαφέρονται μονάχα για τη δική τους ευημερία. Ως εκ

⁹ Για παράδειγμα, οι υπήκοοι πρέπει να προσφέρουν τιμή στον βασιλιά, εφόσον εκείνος δε λειτουργεί τυραννικά.

τούτου, πολιτική φιλία δεν υπάρχει, καθώς απαιτεί και τον σεβασμό του άλλου και σύμπνοια απόψεων ως προς τον κοινό σκοπό αντιστοίχως.

Επιπλέον, ενώ τα ορθά πολιτεύματα έχουν παραταθεί εδώ κατά φθίνουσα σειρά με βάση την αριστοτελική αξιολόγησή τους, οι φθορές τους ακολουθούν αντίστροφη πορεία, από το χειρίστο στο μικρότερο κακό. Καλύτερη είναι η βασιλεία, κατά μία πρώτη προσέγγιση, ακριβώς επειδή ένας και μόνο, ο βασιλιάς, έχει αναλάβει τη λήψη αποφάσεων κι έτσι μπορούν να αποφευχθούν ευκολότερα οι συγκρούσεις. Από την άλλη βέβαια, παρόλο που στην πολιτεία υπάρχει ο κίνδυνος της ανάπτυξης διχογνωμίας, λόγω της συμμετοχής περισσότερων ατόμων στη διαδικασία λήψης αποφάσεων, και μετάπτωσης της σε ακραία δημοκρατία (τύπου αναρχία), εκείνη δε συνοδεύεται από ίσους κινδύνους, όπως τα άλλα πολιτεύματα, μιας και η δημοκρατία ως παρέκκλιση της δε διαφέρει θεμελιωδώς από αυτή. Όπως και να έχει, το άμεσο ενδιαφέρον του Αριστοτέλη δεν είναι τόσο το να αποφασίσει, ποιο είναι εν γένει το καλύτερο πολίτευμα, αλλά να περιγράψει τις προϋποθέσεις ορθής διακυβέρνησης, δηλαδή τους όρους για να μπορέσει να καλλιεργηθεί η πολιτική φιλία και συνοχή στο πλαίσιο της πόλης (Ψυχοπαίδης, 2006: 106).

3.2.1. Η ευδαιμονία ως σχέση πολιτικής φιλίας.

Ολοκληρώνοντας, μολονότι ο Αριστοτέλης δεν επιλέγει οριστικά μια συγκεκριμένη μορφή πολιτεύματος, αυτό δεν τον εμποδίζει να κάνει αναφορά στο τί χρειάζεται, για να φτάσει η πόλη στο τέλος της, την ευδαιμονία. Η άριστη πολιτεία είναι εκείνη που θεσπίζεται στη βάση του ποιον κρίνουν οι πολίτες της ως τον προτιμότερο τρόπο ζωής (*Πολιτικά*: 1323a). Το ζήτημα αυτό μας εισάγει βαθύτερα στον χώρο της ηθικής φιλοσοφίας και ως εκ τούτου δε θα επεκταθούμε εδώ, όμως πρέπει να κατανοήσουμε ότι η ηθική και η πολιτική είναι αλληλένδετες στη σκέψη του Αριστοτέλη και αυτό έχει σημασία και για το δικό μας θέμα, την πολιτική φιλία. Αν πάμε ένα βήμα πιο πίσω από την ευδαιμονία, θα βρούμε την έννοια της αυτάρκειας. Ευδαίμων πόλις είναι η αυτάρκης, άρα και οι πολίτες πρέπει να είναι ελεύθεροι και να εξουσιάζουν εαυτόν. Με τη σειρά της, η αυτάρκεια επιτυγχάνεται μέσω της παιδείας και της επιμέλειας του εαυτού, που συνεπάγονται την ανάγκη αυτοκυριαρχίας του ανθρώπου έναντι των παθών του μέσω της χρήσης του Λόγου. Έτσι, το ελεύθερο υποκείμενο, αισθητικοποιώντας την ύπαρξή του κατά βούληση, αυτοδημιουργείται και

αυτονομείται, μάλιστα όχι στη βάση συγκεκριμένων ηθικών κανόνων συμπεριφοράς και νορμών, που θα ακύρωναν την ελευθερία του. Ο ηθικός πλουραλισμός είναι ένδειξη υγείας σε μία πόλη (Tsiros, 2019: 1-3).

Ο παραλληλισμός με την πολιτική φιλία έγκειται στα εξής: Πρώτο δεδομένο, που έχουμε ήδη αναφέρει, είναι ότι ο άνθρωπος για τον Αριστοτέλη αποτελεί ένα κοινωνικό ον. Ανεξάρτητα από το αν αυτό προκύπτει φύσει ή όχι και από το αν υπάρχουν εναλλακτικές οπτικές, μπορούμε σίγουρα να δεχτούμε τη συγκρότηση κοινοτήτων και κοινωνιών, αλλά και τη διαβίωση της πλειοψηφίας των ατόμων εντός τους, ως ιστορικό γεγονός. Έπειτα, δεύτερο στοιχείο είναι ότι η αλληλεπίδραση μεταξύ των ατόμων δημιουργεί είτε εγγύτητα, είτε απόσταση. Τρίτον, παρατηρούμε ότι, πράγματι, ενδέχεται αρκετοί άνθρωποι να προσανατολίζονται τη ζωή τους στη βελτίωσή της με διάφορους τρόπους, πράγμα που συμφωνεί με την αριστοτελική επίκληση στο εὖ ζῆν (=ευδαιμονία). Αφού, όμως, όλοι ζουν μαζί με άλλους, τότε αναπόδραστα η ευτυχία τους εξαρτάται από τη σχέση τους με τους συνανθρώπους τους. Επομένως, ο στόχος γίνεται διπλός: Δημιουργείται η ταυτόχρονη ανάγκη ενός υποκειμένου για αυτοκυριαρχία της ζωής του και θετική ενίσχυση των σχέσεων του με τους γύρω του, ή αλλιώς, αναδύεται το αίτημα της πολιτικής φιλίας.

Η φιλία του Αριστοτέλη φέρει όλα τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της κοινωνικής διαντίδρασης και αυτό είναι που της προσδίδει μεγάλη σημασία στην σκέψη του διανοητή, ειδικά αν λάβουμε υπόψιν μας την ευδαιμονία ως τέλος της πόλεως και τα συνεπακόλουθα της. Όπως (κατ' αρετή) φίλος είναι μόνο εκείνος που είναι φίλος με τον εαυτό του και επιθυμεί πρώτα και κύρια για τον ίδιο όλα όσα θέλει για τον φίλο του, έτσι και η ευδαιμονία στην πόλη, η οποία εξηγήσαμε ότι προϋποθέτει τη σταθερή ύπαρξη της πολιτικής φιλίας στο πλαίσιο του εκάστοτε πολιτεύματος, προϋποθέτει πολίτες που είναι αυτόνομοι. Μόνο ο φίλος που αγαπά τον εαυτό του, μπορεί να είναι καλός σύντροφος για τον άλλο και μόνο ένας πολίτης που αγαπά την ελευθερία, θα μοχθήσει για την ελευθερία της πόλης του. Και οι δύο έννοιες, ο φίλος και ο πολίτης, εξ ορισμού συνεπάγονται συσχέτιση με κάποιον άλλον και, επομένως, οι πράξεις τους θα είναι τέλειες, μόνο εάν έχουν συλλογικό και ανιδιοτελή προσανατολισμό.

Συμπεράσματα

Τί είναι, λοιπόν, πολιτική φιλία; Μετά από την παρούσα διαδρομή μας, μπορούμε να αποφανθούμε το εξής: Πολιτική φιλία είναι η πραγμάτωση ενός δίκαιου και ηθικού κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας στο πλαίσιο μιας ολότητας, της πόλης. Είναι όταν κάθε γρανάζι αυτού του πολύχρωμου συστήματος υπερβεί τον ατομικισμό του και τα συμφέροντα της επιμέρους ομάδας του, πράττοντας με γνώμονα το όλον. Αποτελεί, επίσης, ανάγκη, καθώς μόνο μέσω αυτής ο άλλος μπορεί να νοηθεί ως σκοπός αντί για μέσο και θα μπορέσει ο καθένας να κάνει τη ζωή του άξια να τη ζει. Πολλά χρόνια πριν τον Simmel, τον Durkheim, τον Lefevre και άλλους πολλούς σύγχρονους επιστήμονες και διανοητές, ο Αριστοτέλης, μόνο με τη χρήση της εμπειρίας και της λογικής του, είχε καταλάβει πως το «εγώ» και το «εσύ» είναι αξεχώριστα. Ήξερε πως δίχως «εμείς», η κοινωνία δεν μπορεί να προοδεύσει.

Φυσικά, αυτό δε σημαίνει ότι ο λογισμός του είναι αφεγάδιαστος. Λόγου χάριν, ενώ έκρουσε τον κώδωνα για τον κίνδυνο που επιφέρουν τα αντικρουόμενα συμφέροντα, θεώρησε πως αρκεί οι άνθρωποι να βρουν αυτό που τους ενώνει, αποκτώντας παιδεία και αρετή, προκειμένου να ζήσουν αρμονικά και να επιτύχουν τους σκοπούς τους. Όμως, ενώ πράγματι η ποικιλομορφία που γεννάει μια πόλη μπορεί να μην είναι απαραίτητα αρνητική -αντίθετα, ίσως να είναι θεμελιωδώς αναγκαία-, αυτό δε συνεπάγεται, ότι και όλες οι αντιθέσεις μεταξύ των ατόμων δεν έχουν κάποιον δυνάμει αρνητικό αντίκτυπο στη διαδικασία υλοποίησης των συλλογικών τους σκοπών και στην πραγμάτωση της ειρήνης μεταξύ τους. Η εκπαίδευση, όσο σημαντική κι αν είναι για την καλλιέργεια της πολιτικής φιλίας, δεν εξασφαλίζει αποτελέσματα με 100% επιτυχία, καθώς, για παράδειγμα, οικονομικές ανισότητες ανάμεσα στους κατοίκους της πόλης μεταξύ τους ή σε σχέση με τους ανθρώπους της υπαίθρου, τείνουν να κορυφώνουν τις εντάσεις ανάμεσα στις επιμέρους τάξεις. Ο Αριστοτέλης δε συλλογίστηκε, όμως, με τόση συστηματικότητα πάνω στα οικονομικής φύσεως προβλήματα. Η ηθική και η ορθή διακυβέρνηση ήταν για αυτόν οι δικλίδες ασφαλείας, που καθιστούσαν περιττές τις οικονομικές μεταρρυθμίσεις. Σήμερα, γνωρίζουμε πως το ζήτημα δεν είναι τόσο απλό, ειδικά για τον δικό μας, εξαιρετικά, ίσως, περίπλοκο κόσμο, και, ως εκ τούτου, αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης για μια πληθώρα επιστημονικών κλάδων.

Μολαταύτα, ο προβληματισμός αυτός δε μειώνει τη σημασία του αριστοτελικού έργου. Μέσα από την ανάλυση της πολιτικής φιλίας και των συναφών με εκείνη θεμάτων, ο Αριστοτέλης όχι μόνο επηρέασε την πορεία των περισσότερων κλάδων σκέψης που ακολούθησαν, αλλά, πιο ειδικά, μπορούμε να πούμε ότι έθεσε τα θεμέλια μιας συγκεκριμένης επιστήμης, της κοινωνιολογίας. Με το έργο του φώτισε διαστάσεις των κοινωνικών σχέσεων, που, αν και διαφοροποιημένες, παίζουν τον ρόλο τους μέχρι και σήμερα στο προτσές ανάπτυξης των επιμέρους αστικών κοινωνιών. Τέτοιες πτυχές του αστικού φαινομένου είναι η πληθυσμιακή συσσώρευση, η ετερογένεια, η εγγύτητα και η απόσταση, ο καταμερισμός της εργασίας και η κατανομή της ισχύος. Όλα αυτά προέκυψαν, συζητώντας για μια λέξη, η οποία, ίσως άθελά της, θυμίζει πολλά σε εμάς, τους θεωρητικούς απόγονους του Αριστοτέλη, που ζούμε σε έναν κόσμο πιο πυκνό και ξένο από ποτέ: Τη φιλία.

Βιβλιογραφία

- Cooper, J. (1997). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*. 30 (4), 619-648. Διαθέσιμο από: https://www.jstor.org/stable/20126987?read-now=1&refreqid=excelsior%3A291ae35ac4a5b14b3b17aa84fab8bafb&seq=8#page_scan_tab_contents (ανακτήθηκε 6 Ιουνίου 2020).
- Fuentes, A. (2019) *Φυλή, μονογαμία και άλλα ψέματα που σας λένε*. Αθήνα, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΟΥ ΕΙΚΟΣΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ.
- Rousseau, J. (1986) *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφ. Φώντας Κονδύλης, Αθήνα: Δαμιανός.
- Tsiros, N. (2019). The Concept of Authenticity in the Politico-philosophical Discourse of Modernity. *International Journal of Humanities and Social Science*. 9 (6), 199-204. Διαθέσιμο από: doi: 10.30845/ijhss.v9n6p24 (ανακτήθηκε 24 Ιουνίου 2020).
- Αντωνοπούλου, Μ. (2008) *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*. Αθήνα, Σαββάλας.
- Αριστοτέλης (2006), *Ηθικά Νικομάχεια*, Τόμος Β, Βιβλία Ε-Κ, μτφ. Δημήτριος Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη, Ζήτρος. Ανακτήθηκε από: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=78&page=86 [23 Ιουνίου, 2020].
- Αριστοτέλης (1989) *Πολιτικά*, μτφ. Βασίλης Μοσκόβης. Αθήνα, Νομική Βιβλιοθήκη. Ανακτήθηκε από: http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/corpora/translation/contents.html?author_id=4#toc002 [20 Ιουνίου, 2020].
- Λεφέβρ, Α. (1983) *Μαρξισμός και πόλη*, μτφ. Γιώργος Αποστολάκος. Αθήνα, Οδυσσέας.
- Μαρξ, Κ. (2009) *Grundrisse*, μτφ. Γιάννης Χοντζέας. Αθήνα, Α/συνέχεια.
- Μαρξ, Κ. (2012) *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Τόμος Πρώτος, μτφ. Παναγιώτης Μαυρομάτης. Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή.

Ξανθόπουλος, Χ. (2017) 'Εισαγωγή στην επιστημολογία' (Δημοσιευμένες πανεπιστημιακές σημειώσεις του ομότιτλου μαθήματος). Διαθέσιμο από: <http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&type=0&q=%CE%B5%CF%80%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1&page=1&scope=0&lang=el&pid=iid:5149> (ανακτήθηκε 10 Ιουνίου 2020).

Ψυχοπαίδης, Κ. (2006) *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος: Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*. Αθήνα, Πόλις.

ΜΗΔΕΙΑ ΚΑΙ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ

Μαρία Μακρασίμου

Η παρούσα μελέτη έγκειται στην ανάδειξη της τραγωδίας του Ευριπίδη, *Μήδεια*, ως έναν προάγγελο του Πελοποννησιακού πολέμου και της επερχόμενης παρακμής της Αθήνας τον 5^ο αι. π.Χ. Μέσα από την ερευνητική διαδικασία, σκοπός είναι να αναδειχθεί η σημαντικότητα της τραγωδίας -και του θεάτρου γενικότερα- αλλά και η επιρροή που αυτή ασκεί στους πολίτες της αρχαίας Αθήνας ως ένας παιδευτικός θεσμός, καθώς και πώς η Ευριπίδεια τραγωδία που αναλύουμε «προετοίμασε» τους Αθηναίους πολίτες για την καταστροφική ήττα τους στον πόλεμο με τους Σπαρτιάτες.

Αναλυτικότερα, αρχικά γίνεται μία σύντομη αναφορά στον Ευριπίδη, στη ζωή του, στα παιδικά του χρόνια, αλλά και, μετέπειτα, στα έργα του. Όλο το εύρος των έργων του Ευριπίδη μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα το ύφος του τραγικού ποιητή, αλλά και τα μηνύματα που ο ίδιος θέλει να μεταδώσει στους θεατές. Ύστερα, κρίνεται σημαντικό να παρατεθεί ο ρόλος του θεάτρου και της τραγωδίας στον αρχαίο κόσμο. Η τραγωδία μετατρέπεται από ένα θρησκευτικό τελετουργικό σε ένα μέσο διαπαιδαγώγησης των πολιτών, το οποίο επηρεάζει ακόμη και την καθημερινότητά τους. Αποτελούσε το «σχολείο» όλης της πόλης. Εκεί ανέβηκε και η *Μήδεια* του Ευριπίδη, για την οποία γίνεται λόγος στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας. Στο σημείο αυτό ερχόμαστε σε επαφή με τον μύθο της Μήδειας, αλλά και με την επί σκηνής παρουσίασή του από τον Ευριπίδη. Αναδεικνύεται έτσι, όχι μόνο το περιεχόμενο της τραγωδίας, αλλά και ο τρόπος σκέψης του τραγικού ποιητή, ο οποίος μάλιστα θίγει ποικίλα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα, προβληματίζοντας τους θεατές, μέσα από το έργο του, σχετικά με τις νόρμες της εποχής του.

Στη συνέχεια, αναλύεται το χρονικό διάστημα που ανέβηκε η τραγωδία: το κοινωνικό και πολιτικό προσκήνιο καθώς και οι εντάσεις που είχαν ξεκινήσει την ίδια περίοδο και επρόκειτο να οδηγήσουν στην Αθηναϊκή παρακμή. Στο τελευταίο μέρος της εργασίας, επιχειρείται μία συσχέτιση της *Μήδειας*, μιας τραγωδίας με έντονο περιεχόμενο, και του Πελοποννησιακού Πολέμου και αναλύεται περαιτέρω, αν η Ευριπίδεια τραγωδία επηρέασε τους Αθηναίους πολίτες και αποτέλεσε έναν «οιονό» για τον επικείμενο πόλεμο. Σκοπός της παρούσας εργασίας, είναι να αναδείξει πώς το

θέατρο και, πιο συγκεκριμένα, για την χρονική στιγμή που μας ενδιαφέρει, η *Μήδεια* του Ευριπίδη, συνέβαλλε στην ψυχοσύνθεση των πολιτών, θίγοντας έμμεσα ζητήματα που αφορούν το κατεστημένο της εποχής εκείνης.

1. Ευριπίδης

1.1. Καταγωγή, νεανικά χρόνια, έργα

Είναι δύσκολο να καταλήξουμε σε έναν ακριβή χρόνο γέννησης του Ευριπίδη, καθώς το σύστημα χρονολόγησης την εποχή εκείνη ήταν περίπλοκο, ενώ η καταγραφή του βίου των αρχαίων ξεκίνησε δύο γενεές μετά. Κατά τον Gilbert Murray (1946), ένας τρόπος χρονολόγησης των αρχαίων ήταν η συσχέτιση σημαντικών συμβάντων με άλλα μεγάλα γεγονότα. Ο ίδιος παραθέτει ένα παράδειγμα, το οποίο τοποθετεί τους τρεις μεγάλους τραγικούς, Αισχύλο, Σοφοκλή και Ευριπίδη, στο χρονικό διάστημα που πραγματοποιήθηκε η Ναυμαχία της Σαλαμίνας. Ο Αισχύλος αγωνιζόταν ως πρόμαχος, ο Σοφοκλής ήταν ακόμη έφηβος, που έσερνε το χορό της νίκης, και ο Ευριπίδης, σύμφωνα με αυτό, γεννήθηκε στη Σαλαμίνα το 480 π.Χ., ανήμερα της ναυμαχίας. Πατέρας του ήταν ο Μνήσαρχος από την Φλύα, δήμο της Κεκρωπίας και μητέρα του η Κλειτώ. Ο Ευριπίδης δέχτηκε επιρροές για τα έργα του, από την εποχή την οποία έζησε και από τα γεγονότα που βίωσε: τον ξεσπιτωμό και την προσφυγιά από τους Περσικούς Πολέμους, αλλά και, στα νεανικά του χρόνια, την ακμή της Αθήνας και της δημοκρατίας, καθώς και την παρακμή αυτών εξαιτίας του Πελοποννησιακού Πολέμου. Ο ίδιος ήταν αμέτοχος στα κοινά της Αθήνας, συγκρούστηκε με την θρησκευτική παράδοση της εποχής και, παρά τις ποικίλες επιρροές, το πνεύμα του μεγάλου τραγικού έμεινε αναλλοίωτο (Κωνσταντακοπούλου, 2016: 5-6).

Ο Ευριπίδης συμμετείχε για πρώτη φορά στα Διονύσια το 455 π.Χ. Αρχαίοι μελετητές κατέγραψαν τη συμμετοχή του στα Μεγάλα Διονύσια 22 φορές, καθώς, επίσης, καταχώρησαν σε καταλόγους 92 συνολικά έργα υπό το όνομά του. Μέχρι και στα τελευταία του χρόνια, έγραφε έργα στο παλάτι του βασιλιά Αρχέλαου στη Μακεδονία. Μολονότι ο Ευριπίδης κέρδισε μόνο 4 βραβεία καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του, από τα οποία γνωρίζουμε την ακριβή χρονολογία μόνο των μισών, δεν υπάρχει αμφιβολία, ότι ήταν ο πιο τραγικός από τους τραγικούς του 5^{ου} αιώνα. Η ιδέα για τον κόσμο που παραθέτει στα έργα του, τον έκανε ιδιαίτερα προσιτό στο

πανελλήνιο κοινό, αλλά και, αργότερα, στους αναγνώστες της ελληνιστικής εποχής μέχρι και του σήμερα (Mastrorarde, 2002: 3-5). Προτού προχωρήσουμε στην ανάλυση του έργου του Ευριπίδη, σημαντική είναι η αναφορά και στο ίδιο το θέατρο και το ρόλο του στην αρχαία Αθήνα, για να αντιληφθούμε ακόμη περισσότερο την επιρροή που αυτό ασκούσε στους πολίτες της Αθήνας του 5^{ου} αιώνα.

2. Η τραγωδία στην αρχαία Αθήνα

Η τραγωδία στην αρχαία Αθήνα δεν αποτελούσε μόνο ένα είδος ψυχαγωγίας, αλλά και ένα μέσο διαπαιδαγώγησης των αρχαίων. Σύμφωνα με τον Paul Cartledge, το θέατρο, όπως το αντιλαμβανόμαστε σήμερα, προέρχεται εξολοκλήρου από την αρχαία Αθήνα. Το θέατρο, την εποχή εκείνη, ήταν ένα μαζικό κοινωνικό φαινόμενο με πολιτικό υπόβαθρο, το οποίο δεν μπορούσε να περιοριστεί μόνο στο κέντρο της πόλης. Ιδιαίτερα η τραγωδία, αποτελούσε μείζον στοιχείο του πολιτικού προσκηνίου, που χαρακτήριζε όχι μόνο την καθημερινή συνείδηση, αλλά ακόμη και τα όνειρα του Αθηναίου πολίτη (Cartledge, 1997: 3-35). Η τραγωδία ήταν σημαντικό μέσο διαπαιδαγώγησης για τους Αθηναίους πολίτες και συστατικό στοιχείο της καθημερινότητάς τους, καθώς συνέβαλλε στη διαμόρφωση όχι μόνο του προφορικού λόγου των πολιτών, εξαιτίας του λυρικού και ποιητικού λεξιλογίου που χρησιμοποιούνταν σε αυτές, αλλά βοήθησε, επίσης, και στην κοινωνικοποίηση και πολιτικοποίησή τους, όντας, το θέατρο, ο κύριος χώρος συνάθροισης και διεξαγωγής διαφόρων δρωμένων της πόλης (Τσελεπίδη, 2018: 45).

Σχετικά με το περιεχόμενό της, η τραγωδία είχε θρησκευτικό χαρακτήρα, καθώς αναπτύχθηκε μέσα από συγκεκριμένα τελετουργικά, τα οποία ενσωμάτωναν τις πιο βαθιές Ελληνικές αντιλήψεις περί ζωής και μοίρας, νόμου, αμαρτίας και τιμωρίας. Διεύρυνε το φάσμα της, ώστε όχι μόνο να καλύπτει τις ιστορίες άλλων ηρώων ή δαιμόνων, αλλά και, αργότερα, να συμπεριλάβει γεγονότα της σύγχρονης ιστορίας, γεγονότα, όμως, τα οποία είχαν κάποιο ηρωικό υπόβαθρο ή μυστήριο. Η τραγωδία μετατοπίστηκε, έτσι, από την μονοτονία ενός τελετουργικού, σε δράμα με πιο εμπλουτισμένη και ποικίλη θεματολογία, χωρίς όμως να αποχωριστεί τον θρησκευτικό της χαρακτήρα.

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Ευριπίδη, βρισκόταν ένα είδος προσαυτικής τραγωδίας, η οποία εξασφάλιζε την τραγική υπόσταση του έργου και ήταν

απαλλαγμένη από σατυρικά στοιχεία. Ένα από τα έργα του Ευριπίδη, το οποίο θα μας απασχολήσει, είναι η *Μήδεια*. Σύμφωνα με τον G. Murray, πρόκειται για την τραγωδία του Ευριπίδη, η οποία έχει διασωθεί πλήρως και πρέπει να είναι το έργο που συγκλόνισε το κοινό (Murray, 1946). Η μεγάλη επιρροή που είχε η συγκεκριμένη Ευριπίδεια τραγωδία, ίσως να οφειλόταν και στην χρονική στιγμή κατά την οποία ανέβηκε, αλλά και στις συνθήκες που επικρατούσαν στην Αθηναϊκή κοινωνία τότε. Πριν, όμως, αναφερθούμε στο κοινωνικό πεδίο της εποχής εκείνης, ας προβούμε σε μια σύντομη περιγραφή του ίδιου του έργου, για να κατανοήσουμε πώς αυτό επηρέασε την ψυχосύνθεση των πολιτών της αρχαίας Αθήνας.

3. Η Μήδεια του Ευριπίδη

Η Μήδεια ήταν κόρη του βασιλιά της Κολχίδος, Αιήτη, και της Εκάτης, καθώς και ανιψιά της μάγισσας Κίρκης, από την οποία είχε μάθει και η ίδια την τέχνη της μαγείας, γεγονός που τη βοήθησε να συμβάλλει στην απόκτηση του χρυσόμαλλου δέρατος για τον Ιάσονα, κατά τη διάρκεια της Αργοναυτικής εκστρατείας. Η ίδια, ερωτευμένη καθώς ήταν, ακολούθησε τον Ιάσονα μέχρι την Κόρινθο, την πόλη του βασιλιά Κρέοντα. Ο τελευταίος, επιθυμώντας να παντρέψει τη θυγατέρα του, Γλαύκη, με τον Ιάσονα, δίνει στη Μήδεια μία ημέρα προθεσμία, προτού την εξορίσει. Εξοργισμένη με την απόφαση του Ιάσονα να παντρευτεί τη Γλαύκη, η Μήδεια τη δηλητηριάζει και σκοτώνει τον Κρέοντα. Η τεράστια αγάπη της για τον Ιάσονα και η προδοσία αυτού την οδηγούν στη δολοφονία των παιδιών της, ολοκληρώνοντας, με αυτόν τον τρόπο, την εκδίκησή της προς τον Ιάσονα. Η Μήδεια έγινε παιδοκτόνα (Κωνσταντακοπούλου, 2016: 12-19).

3.1. Σύντομη περιγραφή του έργου

Η *Μήδεια* είναι ένα από τα έργα μιας τετραλογίας. Η τραγωδία εκτυλίσσεται στην Κόρινθο, μπροστά από το σπίτι της Μήδειας, η οποία μένει μαζί με τον Ιάσονα και τα παιδιά τους. Σημαντικό ρόλο για το ξεκίνημα του έργου έχουν η «τροφός» και ο «παιδαγωγός», καθώς είναι αυτοί που ανακοινώνουν τα δυσάρεστα στο κοινό, σχετικά με τον γάμο του Ιάσονα με τη Γλαύκη, αλλά και για την απόφαση του Κρέοντα να εξορίσει τη Μήδεια και τα παιδιά της από την Κόρινθο. Ο χορός, επίσης, μετά από κάθε

επεισόδιο, συμβάλλει, άλλοτε, στο να επηρεαστεί ο θεατής και να ενστερνιστεί τον πόνο της ηρωίδας και, άλλοτε, στο να αποτρέψει την ίδια από το έγκλημα που επρόκειτο να διαπράξει, μολονότι κάτι τέτοιο αποδεικνύεται, στο μέλλον, ανώφελο. Η εμφάνιση του Κρέοντα, αργότερα, και ο διάλογός του μαζί της, εξασφαλίζει στην Μήδεια μία ημέρα προθεσμία, προτού εξοριστεί. Ακολουθεί έντονη διαμάχη της τραγικής ηρωίδας με τον Ιάσονα. Έπειτα, εμφανίζεται ο Αιγέας, ο οποίος προσφέρει άσυλο στη Μήδεια. Η ίδια, όμως, τυφλωμένη από την ανάγκη για εκδίκηση, θέτει σε εφαρμογή το σχέδιό της. Μετά από αρκετές εσωτερικές διαμάχες, η εκδίκηση επισκιάζει τη μητρική αγάπη και, έτσι, τα πρώτα θύματα της Μήδειας είναι ο Κρέοντας με την κόρη του, ενώ συνέχεια έχουν τα ίδια της τα παιδιά. Στην τελευταία σκηνή, η ηρωίδα, παιδοκτόνα πλέον, ιππεύει το φτερωτό άρμα, που της είχε δώσει ο Ήλιος, και καταφεύγει στην Αθήνα, αφήνοντας πίσω της έναν σύζυγο που θρηνούσε τον χαμό των παιδιών του (ό.π.π.: 26-31).

Ο Ευριπίδης αποτυπώνει στο έργο του το συναίσθημα της προδοσίας, που νιώθει η απατημένη γυναίκα, αλλά και την επερχόμενη οργή, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε τερατώδη αποτελέσματα. Ο μεγάλος τραγικός αμφισβητεί τα παραδοσιακά δέοντα της τότε ελληνικής κοινωνίας περί καταγωγής και γάμου και δημιουργεί μία τραγωδία νεωτεριστική, επηρεάζοντας, έτσι, την αντίληψη των θεατών της σχετικά με τα κοινωνικά κατεστημένα, την εποχή, μάλιστα, που ο αρχαίος Αθηναϊκός κόσμος επρόκειτο να οδηγηθεί σε παρακμή εξαιτίας της ήττας της Αθήνας στον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Σύμφωνα με την Τσελεπίδη (2018: 33), μέσα από τον κοινωνικό προβληματισμό που δημιουργούν στον θεατή τα έργα του Ευριπίδη, αναδύονται σημαντικά ζητήματα της εποχής εκείνης. Πρόκειται για ένα προβληματισμό που, πέραν από κοινωνικός, είναι και πολιτικός, αλλά και υπαρξιακός.

4. Το διάστημα που διδάχτηκε η τραγωδία

Η *Μήδεια* ανέβηκε για πρώτη φορά στα *εν άσσει Διονύσια* το 431π.Χ. Την χρονιά εκείνη, σηματοδοτήθηκε το ξέσπασμα του Πελοποννησιακού Πολέμου με την πτώση των Τριακονταετών Σπονδών. Η τραγωδία του Ευριπίδη διδάχτηκε λίγο πριν το ξέσπασμα του πολέμου και την επερχόμενη παρακμή της Αθήνας. Σύμφωνα με την Παππά (2018) «Η διαδρομή της πτώσης της [Αθήνας] διαγράφεται καθαρά στην ποιοτική παραγωγή του Ευριπίδη, του τραγικού ποιητή, που έζησε περισσότερο από

όλους την Αθηναϊκή παρακμή» (Παππά, 2018: 25). Η Παππά, εδώ, φαίνεται να εννοεί, ότι οι απόψεις περί πολέμου και το πολιτικό και κοινωνικό γίνεσθαι, μέσα στο οποίο ζει ο Ευριπίδης, αντικατοπτρίζονται στα έργα του, ενώ το έντονο ύφος των τραγωδιών του σήμανε μία ακόμη παρακμή της Αθήνας. Με βάσει τα παραπάνω, θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε, γιατί η *Μήδεια* επηρέασε και «προετοίμασε» την ψυχρόσυνθεση των Αθηναίων για την μελλοντική ήττα τους.

5. Μήδεια και Πελοποννησιακός Πόλεμος

Όπως αναφέραμε, η τραγωδία του Ευριπίδη διδάχτηκε το 431 π.Χ. Οι Αθηναίοι, το διάστημα, εκείνο διακατέχονταν από έντονα φιλοπολεμικά αισθήματα, καθώς οι συγκρούσεις με την Κόρινθο, που είχαν προηγηθεί εξαιτίας της ηγεμονικής τάσης της Αθήνας, επρόκειτο να οδηγήσουν τις δύο πόλεις σε πόλεμο. Πολλοί, έτσι, με αφορμή την τραγωδία του Ευριπίδη υποστήριζαν, πως ο ίδιος χρησιμοποιεί το πρόσωπο της Μήδειας, η οποία διαπράττει ένα τερατώδες έγκλημα, θυσιάζοντας τα παιδιά της στο βωμό της εκδίκησης, για να απαλλάξει τους Κορίνθιους από τα εγκλήματά τους. Για το λόγο αυτό, χαρακτηρίστηκε από πολλούς ως προδότης και φερέφωνο των Κορινθίων. Η Κωνσταντακοπούλου παραθέτει την άποψη του Λ. Τσιριγκούλη, ότι σκοπός του Ευριπίδη ήταν να απαλλάξει τους Κορίνθιους από το έγκλημα της παιδοκτονίας και να το μεταθέσει στη Μήδεια. Με αυτόν τον τρόπο, ίσως να κατάφερε να περάσει το αντιπολεμικό μήνυμα μέσα από το έργο του (Κωνσταντακοπούλου, 2016: 49).

Βλέπουμε, έτσι, την αποστροφή του ποιητή από τους θεούς και τους ήρωες για την μετάδοση των αντιλήψεών του και την επιλογή μιας γυναίκας για να ενσωματώσει στα έργα του ζητήματα ειρήνης, δημοκρατίας, αλλά και ζητήματα που αφορούν τις διαφυλετικές σχέσεις και την κατώτερη θέση της γυναίκας στην κοινωνία. Τα έργα του αποτελούν μία αντανάκλαση του πολιτικού προσκηνίου της εποχής και θίγουν ζητήματα καίρια για την τότε κλασική Αθήνα (Αθανασοπούλου, 2020: 23). Η τραγωδία της *Μήδειας*, με έντονο το αίσθημα της εκδίκησης, καθώς και τα επερχόμενα τραγικά αποτελέσματα αυτής, αποτελεί ένα μακάβριο έργο, συναισθηματικά φορτισμένο, το οποίο προβληματίζει το θεατή σχετικά με ποικίλα ζητήματα της καθημερινότητάς του και της κοινωνίας μέσα στην οποία ζει. Σύμφωνα με την Κωνσταντακοπούλου, πολλοί μελετητές παρομοιάζουν την απάτη του Ιάσωνα, απέναντι στη σύζυγό του, ως μία καταπάτηση συνθήκης μεταξύ δύο κρατών.

Πιθανότατα, ο θεατής ταυτίζει την ιστορία προδοσίας της Μήδειας με τα γεγονότα που εκτυλίσσονται στην Αθήνα την περίοδο εκείνη. Κατά την άποψη της Α. Οικονόμου: «Υπονοείται, δηλαδή, μια πολιτική πτυχή της τραγωδίας αγγίζοντας τους πολιτικούς «φίλους» ειδικά τη στιγμή που οι παλαιές συμμαχίες διαλύονταν ενώ νέες έπαιρναν υπόσταση, τη στιγμή που οι παλαιοί όρκοι καταπατούνταν και αμφισβητούνταν η εγκυρότητά τους. Τα γεγονότα και ο αγώνας λόγου παραπέμπουν στο ξέσπασμα του πολέμου» (Οικονόμου, 2007: 55).

Μπορούμε να πούμε, ότι η τραγωδία αυτή αποτελεί μία αναφορά στις ανθρώπινες σχέσεις και συγκρούσεις, όχι μόνο τις διαφυλικές, οι οποίες είναι ξεκάθαρες σε όλη την διάρκεια του έργου, αλλά και σε αυτές που έμμεσα είναι ορατές, τις διακρατικές. Η Κωνσταντακοπούλου παραθέτει χαρακτηριστικά ένα απόσπασμα του ιστορικού και αρχαιολόγου Γιάγκου Ανδρεάδη, ο οποίος γράφει: «θεά του αλληλοσπαραγμού των Ελλήνων, του αλληλοσπαραγμού του κόσμου τότε και τώρα, είναι η Μήδεια» (Κωνσταντακοπούλου, 2016: 49). Εδώ φαίνεται η Μήδεια, μία προδομένη γυναίκα που υποκινείται από τα συναισθήματα της για εκδίκηση να ταυτίζεται, ακόμη και μετά το πέρασμα αιώνων, με τη δυστυχία των ανθρώπων και με την οργή που οδηγεί σε ακραίες καταστάσεις και ανασύρει από τον άνθρωπο τα πιο ζώωδη ένστικτά του.

Συμπεράσματα

Σύμφωνα με όσα προαναφέρθηκαν, μπορούμε να χαρακτηρίσουμε την τραγωδία της *Μήδειας* ως έναν πολιτικό οίονό, για το τι επρόκειτο να ακολουθήσει το χρονικό διάστημα από το 431 π.Χ. και ύστερα, χωρίς απαραίτητα να την ταυτίζουμε με την παρακμή της Αθήνας. Η τελευταία, εξαιτίας του οράματός της για οικονομική και εμπορική επέκταση, ήρθε σε αντιπαράθεση με την Κόρινθο και άλλες πόλεις που τάχθηκαν κατά της αθηναϊκής κυριαρχίας. Έτσι, τη χρονιά που διδάχτηκε η Ευριπίδεια τραγωδία, ξέσπασε και ο Πελοποννησιακός Πόλεμος. Οι Αθηναίοι από την δόξα που τους χάρισαν οι Περσικοί Πόλεμοι, οδηγήθηκαν σε μια καταστροφική ήττα από τους Σπαρτιάτες. Οι Αθηναίοι πέρα από την απειλή της Πελοποννησιακής συμμαχίας, είχαν να αντιμετωπίσουν και το ξέσπασμα του λοιμού, το 430 π.Χ., που αφάνισε μεγάλο μέρος του πληθυσμού.

Ο Ευριπίδης έμμεσα με το έργο του προειδοποίησε τους Αθηναίους για τα αποτελέσματα του πολέμου, παρουσιάζοντάς τους, μέσα από τη *Μήδεια*, πώς η οργή

και η μανία για εκδίκηση μπορούν να οδηγήσουν σε αποτρόπαια εγκλήματα. Ο μεγάλος τραγικός με την τραγωδία του αυτή, κατάφερε να προβληματίσει τους θεατές, να συγκινήσει και να μεταφέρει το βάρος ενός πολέμου σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, τη Μήδεια. Δεισδύοντας βαθύτερα στην ανθρώπινη ψυχή και τις ψυχολογικές μεταπτώσεις του ανθρώπου, μετατοπίζει τις μέχρι τότε απόψεις περί τραγωδίας και, με έντονο νεωτερισμό για την εποχή του, χαρίζει στους ανθρώπους ένα έργο γεμάτο ένταση, με αντιπολεμικό χαρακτήρα, που «σηματοδότησε» την αρχή της παρακμής για την Αθήνα.

Βιβλιογραφία

Cartledge, P. (1997) *The Cambridge companion to Greek tragedy*. Στο P. E. Easterling (Επιμ.) *The Cambridge companion to Greek tragedy*. Cambridge, Cambridge University Press, σσ. 3-35. Διαθέσιμο από: doi: 10.1017/CCOL0521412455.001 (ανακτήθηκε 10 Ιουνίου 2020).

Murray, G. (1946) *Euripides and his Age*, Vol. 1. Library of Alexandria.

Mastrorarde, D. J. (Επιμ.). (2002) *Euripides: Medea*. Cambridge, Cambridge University Press.

Αθανασοπούλου, Ε. (2020) 'Ο ρόλος της γυναίκας στον αγώνα λόγων της Ευριπίδειας τραγωδίας (Μήδεια, Εκάβη, Τρωάδες, Ηλέκτρα)' (Διπλωματική Εργασία). Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, Καλαμάτα. Διαθέσιμο από: <https://amitos.library.uop.gr/xmlui/handle/123456789/5508> (ανακτήθηκε 10 Ιουνίου 2020).

Κωνσταντακοπούλου, Μ. (2016) 'Μήδεια και εκδίκηση: μια απόπειρα σκιαγράφησης του χαρακτήρα της Μήδειας' (Διπλωματική Εργασία). Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, Καλαμάτα. Διαθέσιμο από: <https://amitos.library.uop.gr/xmlui/handle/123456789/4321> (ανακτήθηκε 10 Ιουνίου 2020).

Παπά, Χ. (2018) 'Μητρότητα και παιδοκτονία στον Ευριπίδη: συγκριτική μελέτη της Μήδειας και των Βακχών' (Διπλωματική Εργασία). Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Ρόδος. Διαθέσιμο από: <https://hellenicus.lib.aegean.gr/handle/11610/18415> (ανακτήθηκε 10 Ιουνίου 2020).

Τσελεπίδη, Σ. Α. (2018). 'Μήδεια του Ευριπίδη: Ψυχανάλυση, Θεωρία, Πολιτική' (Διπλωματική Εργασία). Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη. Διαθέσιμο από: <http://ikee.lib.auth.gr/record/302633?ln=el> (ανακτήθηκε 10 Ιουνίου 2020).

ΟΙ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΔΟΥΛΩΝ ΚΑΙ ΕΙΛΩΤΩΝ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟ

Αλεξάνδρα Στελλάκη

Το παρόν άρθρο συνιστά μια προσπάθεια διερεύνησης του αρχαίου ελληνικού κόσμου και των κοινωνικών τάξεων. Απώτερος σκοπός είναι η μελέτη των διαφορών ανάμεσα στους δούλους και τους ειλώτες. Ειδικότερα, η σύγκριση αυτών των κοινωνικών τάξεων οδηγεί σε μια αναζήτηση των διαφορών της δουλείας στην πόλη της Αθήνας και της Σπάρτης. Η δουλεία ως φαινόμενο έκανε την εμφάνιση της από την ομηρική εποχή μέσα από τις αναφορές του Ομήρου σε αυτούς. Οι δούλοι εντοπίζονταν στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και αποτελούσαν ιδιοκτησία για προσωπική εκμετάλλευση των πολιτών. Ακόμη, γίνεται αναφορά στους δούλους από φιλοσόφους όπως ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης. Παράλληλα, γραπτές μαρτυρίες και πηγές αποκαλύπτουν την χρήση των δούλων στον αρχαίο κόσμο.

Τόσο στην Αθήνα όσο και στη Σπάρτη είναι ορατό το φαινόμενο της δουλείας. Ωστόσο, η τελευταία διακρίνεται από την ύπαρξη της κοινωνικής ομάδας των ειλώτων στους κόλπους της. Οι διαφορές των δύο πόλεων ανιχνεύονται και σε αυτήν την κοινωνική τάξη. Η χρησιμότητα των δούλων σε κάθε πόλη, αλλά και τα χαρακτηριστικά τους στοιχεία θα παρουσιαστούν εκτενέστερα. Ωστόσο, οι διαφορές των δούλων της Αθήνας και των ειλώτων της Σπάρτης υπάρχουν και αποτελούν αντικείμενο μελέτης.

1. Η δουλεία στον Αρχαίο κόσμο

Η δουλεία ως φαινόμενο εμφανίστηκε ήδη από την ομηρική εποχή με τους δούλους να συνυπάρχουν σε αρμονική συμβίωση με τους βασιλείς (Garlan, 1988: 52). Το ζήτημα της δουλείας απασχόλησε τον αρχαίο κόσμο, αλλά και τους φιλοσόφους, όπως τον Πλάτωνα που αναγνωρίζει την χρησιμότητα και αναγκαιότητα των δούλων στο κοινωνικό σύνολο. Ωστόσο, η αντίληψη ότι οι δούλοι αποτελούσαν την ιδιοκτησία των πολιτών ήταν διαδεδομένη. Παράλληλα, ο Αριστοτέλης φαίνεται να αντιμετωπίζει τους

δούλους ως κτήμα κάθε πολίτη για προσωπική του εκμετάλλευση, καθώς δεν διέθετε δική του βούληση. Αυτοί δεν είχαν δικαίωμα συμμετοχής στα κοινά και την λήψη αποφάσεων.

Διάφοροι όροι χρησιμοποιούνται, για να χαρακτηρίσουν τους δούλους, όπως «ανδράποδα» από τον Πλάτωνα ή «οικεύς», δηλαδή ο άνθρωπος του σπιτιού, καθώς εμπεριέχει το σύνολο από τους υπηρέτες, ελεύθερους ή δούλους, ακόμη και τα μέλη της οικογένειας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η εικόνα του Τηλέμαχου, που επιστρέφει από το ταξίδι του από την Ιθάκη στην πόλη της Σπάρτης και τον προσμένουν οι δούλες του, δείχνοντας σεβασμό και αγάπη προς το πρόσωπό του (ό.π.π.: 61). Βέβαια, οι δούλοι εμφανίζονται ως κέτες, με τον κάθε αφέντη να ήταν δεσπότης τους. Ωστόσο, από την νομική πλευρά ο δούλος είχε προσωπικότητα και δεν ήταν ένα αντικείμενο όπως αντιμετωπίζονταν από τους πολίτες (Μπέτα, 2009: 9). Παράλληλα, ένας από τους νόμους του Δράκοντα είχε μνημονεύσει και αναφερόταν στους δούλους.

Ειδικότερα, ο όρος δουλεία και η παρουσία των δούλων στον αρχαίο κόσμο εντοπίζεται και διαφαίνεται μέσα από γραπτές μαρτυρίες. Συγκεκριμένα, κείμενα σε γραφή Γραμμική Β', που βρέθηκαν σε πινακίδες από την πόλη της Κνωσσού και της Πύλου φανερώνουν, ότι στα ελληνικά ανάκτορα υπήρχαν οι δούλοι που αποτελούσαν προσωπικό όργανο και κτήμα των πολιτών, αλλά και των ιερέων. Η γραπτή απόδοση της λέξης εκείνη την χρονική περίοδο ήταν το «δόερο», που ετυμολογικά συγγένευε με τη λέξη δούλος. Οι δούλοι ήταν προϊόν αγοραπωλησίας και αξιοποιούνταν ως εργάτες παραγωγής (Κυρτάτας, 1989: 183). Αυτοί χρησιμοποιούνταν κατά κύριο λόγο σε γεωργικές και χειρωνακτικές εργασίες για την εξυπηρέτηση των πολιτών, ήταν εργαλεία τους και είχαν εξάρτηση από τον άρχοντα τους. Έτσι, δεν είχαν την δυνατότητα να αναπτύξουν την προσωπικότητα και το χαρακτήρα τους, έχοντας δικαιώματα και λόγο στα κοινά.

Ωστόσο, δεν αναφέρεται ιστορική συνέχεια μεταξύ της μυκηναϊκής εποχής και του ομηρικού κόσμου με τις κοινωνικές δομές να αντικατοπτρίζουν αυτές τις σχέσεις που υπήρχαν στους ελληνικούς σκοτεινούς χρόνους. Η έννοια δούλος, πλέον, διαφέρει, αφού δεν αναφέρεται ως «δοερο», αλλά ως «δμώς». Έπειτα, στο ομηρικό έπος *Ιλιάδα*, το πλήθος των δούλων ήταν γυναίκες, που αξιοποιούνταν ως λάφυρα του πολέμου, σε αντίθεση με τους άνδρες που πραγματοποιούνταν η ανταλλαγή με λύτρα ή πέθαιναν στην μάχη.

Εν συνεχεία, στην ομηρική εποχή και στην *Οδύσσεια* το πλήθος των δούλων ήταν και πάλι γυναίκες. Αυτές ήταν υπηρέτριες, ενώ κάποιες ήταν και παλλακίδες. Συντελείται αναφορά στους άνδρες που ήταν δούλοι, έχοντας ως τρανταχτό παράδειγμα την παρουσία του Εύμαιου. Αυτός ο δούλος είναι χαρακτηριστικός, αφού είχε εξέχουσα θέση. Συγκεκριμένα, φαίνεται πως ο Λαέρτης έτρωγε και έπινε με τους υπηρέτες του και το χειμώνα κοιμόταν με την συντροφιά τους. Η λέξη «δμώς» δεν χαρακτηρίζεται ως υποτιμητική και ο Εύμαιος έχει το ίδιο χαρακτηριστικό επίθετο. Ωστόσο, η δουλεία αποτελεί ένα ατιμωτικό φαινόμενο. Όπως αναφέρεται από τα λόγια του Εύμαιου «Γιατί τον γδύνει από τη μισή ο βροντολάλος Δίας αξία του τον άνθρωπο, δουλειά που τον πλακώσει» (Burkert, 1985: 65).

Επιπλέον, έχει βρεθεί το δουλεμπόριο ανάμεσα στους Έλληνες και στις φυλές των βαρβάρων. Το απόσπασμα της λίστας με τους προσωπικούς δούλους από τον διαμελισμό των διαβόητων Ερμών επισημαίνει τριάντα δύο στον αριθμό δούλους, με την επιβεβαίωση των εθνικοτήτων που ήταν οι εξής:

- ✓ Δεκατρείς με καταγωγή από την Θράκη
- ✓ Επτά από την περιοχή της Καρίας
- ✓ Ο υπόλοιπος πληθυσμός καταγόταν από την περιοχή της Καππαδοκίας, της Καρίας, της Σκυθίας, της Φρυγίας, της Λυδίας, της Συρίας, της Ιλλυρίας, της Μακεδονίας και της Πελοποννήσου.
- ✓ Έτσι, παρουσιάζονται ομοιότητες με το δουλεμπόριο στην ήπειρο της Αφρικής, ντόπιοι επαγγελματίες οι οποίοι πωλούσαν ομοεθνείς τους σε Έλληνες δουλεμπόρους. Τα σπουδαιότερα κέντρα για το δουλεμπόριο διαφαίνεται πως ήταν η πόλη της Εφέσου, το Βυζάντιο και η Τάναϊς. Κάποιοι εκ των δούλων ήταν θύματα πειρατείας, όμως άλλοι απλώς πωλήθηκαν από το οικογενειακό περιβάλλον τους.

Οι οικογενείς δούλοι συνιστούσαν, συνήθως, μια ομάδα που διέθετε πολλά προνόμια. Παραδείγματος χάρη, είχε εμπιστοσύνη απέναντι στον δεσπότη του, ώστε να φοιτούν τα παιδιά στο σχολείο, ήταν δηλαδή «παιδαγωγός». Κάποιοι αποτελούσαν παιδιά του δεσπότη του οίκου, όμως σε κάποιες πόλεις της Αθήνας τα παιδιά κληρονομούσαν την θέση στην κοινωνία που διέθετε η μητέρα (ό.π.π.: 73).

Έπειτα, οι Έλληνες δεν φρόντιζαν για την ανατροφή των δούλων, ιδιαίτερα την περίοδο της κλασικής εποχής, αν και οι αναθρεμμένοι δούλοι σε ένα σπίτι ήταν

περισσότεροι στην περιοχή της Πτολεμαϊκής Αιγύπτου. Σε κάποιες περιπτώσεις σε χώρους όπως ορυχεία να διανέμουν άνδρες, ενώ οι γυναίκες να εργάζονται μόνο στους οίκους.

Η πειρατεία συνιστούσε σημαντική και σταθερή πηγή για την αγορά δούλων, ενώ το είδος της ήταν διαφορετικό σε κάθε περιοχή και χρονική περίοδο. Οι πειρατές και οι ληστές προχωρούσαν στην ζήτηση λύτρων, σε περίπτωση που έκριναν πως χάρη στην κοινωνική θέση των θυμάτων τους είχαν να λάβουν μεγαλύτερα κέρδη. Στην περίπτωση που δεν λαμβάνονταν λύτρα, ο αιχμάλωτος πωλούνταν σε κάποιον δούλέμπορο. Σε κάποιες περιοχές, η πειρατεία αποτελούσε μια μορφή τοπικού εθίμου, όπως αναφέρεται και από τον Θουκυδίδη. Αυτό συνέβαινε σε περιοχές της Ακαρνανίας, της Κρήτης και της Αιτωλίας. Άλλοι λαοί που είχαν παρόμοια δραστηριότητα ήταν οι Ιλλυριοί και οι Φοίνικες.

Η άνθηση αυτής της δραστηριότητας, όπως αναφέρει ο Στράβωνας, μεταξύ των Κιλικών προσέφερε μεγάλο ποσοστό κερδών. Στο νησί της Δήλου πραγματοποιούνταν η διακίνηση χιλιάδων δούλων. Η επέκταση της επίδρασης του ρωμαϊκού κράτους, ενός μεγάλου καταναλωτή δούλων, είχε οδηγήσει στην διεύρυνση της πειρατείας και στην δημιουργία τέτοιου είδους αγοράς. Κατά τον 1^ο αιώνα οι Ρωμαίοι είχαν πολεμήσει με θυμό την πειρατεία για την προστασία των εμπορικών δρόμων στην Μεσόγειο (Μπέτα, 2009: 8).

1.1. Ο ρόλος των δούλων

Οι δούλοι χρησιμοποιούνταν από τους δεσπότες τους και καταπιάνονταν με όλες τις καθημερινές εργασίες, εκτός από τον τομέα της πολιτικής, αφού η άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων αποτελούσε αρμοδιότητα μόνο των ελεύθερων πολιτών με εξαίρεση την πολιτική, καθώς για τους Έλληνες η άσκηση πολιτικών δικαιωμάτων άρμοζε μόνο στους ελεύθερους πολίτες (Finley, 1997: 174).

Από τις κυριότερες χρησιμότητες των δούλων ήταν η αξιοποίηση σε αγροτικές εργασίες που συνιστούσαν το θεμέλιο της οικονομίας. Μερικοί μικροϊδιοκτήτες της γης μπορεί να είχαν δούλους, για να τους εκμεταλλεύονται στις χειρωνακτικές εργασίες, έναν ή και δύο. Αγροτικά εγχειρίδια, όπως ο *Οικονομικός* του Ξενοφώντα μπορεί να επιβεβαιώσει την ύπαρξη των δούλων σε κάθε κτήμα, που αποτελούσαν απλούς εργάτες ή εργοδηγούς. Ωστόσο, η σύγχρονη

βιβλιογραφία δεν έχει επιβεβαιώσει με ακριβή ευρήματα την χρησιμοποίηση των δούλων στα αγροκτήματα. Η χρήση δούλων ήταν διαδεδομένη, όμως δεν αξιοποιούνταν για εργασίες όπως στην Ρώμη.

Στην συνέχεια, οι δούλοι χρησιμοποιούνταν σε μεταλλεία και λατομεία, με πλήθος από σκλάβους να νοικιάζεται για αυτόν τον λόγο από εύπορους πολίτες. Όπως λέγεται, ο στρατηγός Νικίας είχε νοικιάσει χίλιους σκλάβους, για να εργάζονται σε ορυχεία από άργυρο στο Λαύριο Αττικής, ο Ιππόνικος εξακόσιους και ο Φιλομήδης τριακόσιους. Όπως αναφέρεται από τον Ξενοφώντα, οι εργασίες κοστολογούνταν έναν οβολό ανά δούλο την ημέρα, φθάνοντας τις 60 δραχμές ετησίως. Αυτή αποτελούσε μία εκ των σημαντικότερων επενδύσεων για τους Αθηναίους πολίτες. Οι δούλοι, οι οποίοι εργάζονταν στα ορυχεία στο Λαύριο και στους διάφορους μύλους για την επεξεργασία μεταλλευμάτων, ήταν στον αριθμό 30.000.

Όπως αναφέρει ο Ξενοφώντα, η πόλη της Αθήνας προχωρούσε στην αγορά μεγάλου πλήθους από δούλους, διαθέτοντας έως τρεις δούλους σε κάθε πολίτη, για την εξασφάλιση της συντήρησης κάθε πολίτη. Ακόμη, ο δούλος μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως τεχνίτης και έμπορος, αλλά και στις αγροτικές δραστηριότητες, στις οποίες δεν μπορούσαν να ανταπεξέλθουν τα μέλη της οικογένειας. Ο αριθμός για τους σκλάβους ήταν μεγάλος ιδιαίτερα σε χώρους εργαστηρίων· όπως αναφέρεται, η βιοτεχνία του Λυσία διέθετε εκατόν είκοσι δούλους και ο πατέρας του Δημοσθένη διέθετε τριάντα δύο εργάτες για την κατασκευή μαχαιριών και είκοσι για την κατασκευή κρεβατιών (ό.π.π.: 150).

Ακόμη, οι δούλοι μπορούσαν να εργαστούν στους διάφορους οίκους, με κυριότερο καθήκον τους να εκπροσωπούν τον δεσπότη τους στον χώρο της εργασίας του ή να τον συνοδεύουν σε διάφορα ταξίδια. Επίσης, σε περιόδους πολέμων αποτελούσαν προσωπικούς υπηρέτες των οπλιτών, αν και πολλοί αναφέρουν πως είχαν σημαντικότερους ρόλους. Ο γυναικείος πληθυσμός των δούλων είχε κυριότερο καθήκον τις εργασίες του οίκου, όπως ήταν το ζύμωμα άρτου και η υφαντουργία. Ωστόσο, οι πιο φτωχοί πολίτες δεν διέθεταν δούλους, για να μπορούν να τους εξυπηρετούν (ό.π.π.: 151).

1.2. Ο πληθυσμός των δούλων

Είναι αρκετά δύσκολο να πραγματοποιηθεί η εκτίμηση του αριθμού των δούλων στον αρχαίο κόσμο, καθώς δεν υπάρχει μια ακριβής απογραφή λόγω των πολυάριθμων ορισμών για την δουλεία εκείνη την περίοδο. Εκτιμάται ότι η πόλη της Αθήνας είχε τον πιο μεγάλο αριθμό από δούλους, ο οποίος είναι δυνατόν να προσέγγιζε τους 80.000 στην διάρκεια του 5^{ου} αιώνα, έχοντας κάθε οίκος 3 ή 4 δούλους. Στην διάρκεια του 5^{ου} αιώνα ο Θουκυδίδης αναφέρεται στην λιποταξία 20.000 δούλων στον πόλεμο της Δεκέλειας, με την πλειοψηφία να είναι έμποροι.

Η πιο χαμηλή εκτίμηση είναι αυτή της εποχής του Δημοσθένη, με την διάθεση ενός δούλου σε κάθε οίκο. Κατά την διάρκεια των ετών 317 και 307 π.Χ., ο τύραννος Δημήτριος ο Φαληρεύς αποφάσισε να πραγματοποιηθεί η απογραφή στην πόλη της Αττικής, που έφερε στο φως τους παρακάτω αριθμούς, με 21.000 πολίτες, 10.000 μέτοικους και 400.000 δούλους. Συγκεκριμένα, ο ρήτορας Υπερείδης, στο περιεχόμενο του λόγου του *Κατά Αριστογείτονος*, επισημαίνει ότι η στρατολόγηση 150.000 δούλων ανδρών σε ηλικία μάχης είχε οδηγήσει στην ήττα των Ελλήνων κατά την διάρκεια της Μάχης της Χαιρώνειας, στοιχείο που εναρμονίζεται με τον αριθμό που αναφέρει ο Κτησικλής.

Ευρήματα ιστορικών πηγών αναφέρουν, ότι η πλειοψηφία των ελεύθερων Αθηναίων είχε στην κατοχή της έως και έναν δούλο. Στην κωμωδία του Αριστοφάνη *Πλούτος* απεικονίζονται φτωχοί αγρότες, οι οποίοι διέθεταν πολλούς δούλους. Από την άλλη πλευρά, ο φιλόσοφος Αριστοτέλης προσδιορίζει τον οίκο σαν έναν οργανισμό ελεύθερων ανθρώπων και δούλων. Όπως διαφαίνεται, το να μην έχει κάποιος πολίτης ούτε έναν δούλο, αποτελούσε ένδειξη φτώχης οικογένειας. Στον λόγο του Λυσία *Υπέρ Αδυνάτου*, με πρωταγωνιστή έναν ανάπηρο, ο οποίος ικέτευε για επίδομα, αναφέρει «το εισόδημά μου είναι πολύ χαμηλό και πλέον είμαι αναγκασμένος να κάνω αυτά τα πράγματα μοναχός μου και δεν έχω καν τα μέσα να αγοράσω ένα σκλάβο να τα κάνει για μένα».

Ωστόσο, ο μεγάλος αριθμός δούλων, που συναντάται στην αρχαία Ρώμη, ήταν άγνωστος στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Ο ιστορικός Θουκυδίδης υποστηρίζει πως το νησί της Χίου είχε φιλοξενήσει τον μεγαλύτερο αριθμό σκλάβων. Ο ίδιος είχε παραθέσει την υπόθεση ενός φίλου του Αριστοτέλη του Μνάσωνα, ο οποίος είχε στην κατοχή του χίλιους δούλους, που φαινόταν πως υπερέβαλε. Ο φιλόσοφος Πλάτωνας

διέθετε 5 σκλάβους την περίοδο που καταδικάστηκε σε θάνατο από τους Τριάκοντα τυράννους και ανέφερε πως οι πλούσιες οικογένειες είχαν έως και πενήντα δούλους.

2. Οι δούλοι στην Αθήνα

Η έννοια της δουλείας αποκτά μια καθολικότητα στις πόλεις-κράτη, έχοντας διαφορετικά χαρακτηριστικά σε αυτές και συμβαδίζοντας με την ιδεολογία τους. Έτσι, αναπτύχθηκαν και ποικίλες διαφορές στους δούλους της Αθήνας και της Σπάρτης. Ειδικότερα, η Αθήνα χρησιμοποιούσε με εντατικό τρόπο τους δούλους για την εκμετάλλευσή τους σε αγροτικές εργασίες. Το δημοκρατικό πνεύμα της Αθήνας δεν αντιτάχθηκε στην δουλεία, αλλά την συντήρησε. Αυτό συνέβαινε, καθώς οι Αθηναίοι πολίτες θα έπρεπε να είχαν χρόνο για να συμμετέχουν στα κοινά, την πολιτική ζωή και στην Εκκλησία του Δήμου και ήταν απαλλαγμένοι από χειρωνακτικές εργασίες, που θα τους περιόριζαν τον χρόνο (Biscardi, 1991: 79).

Στην αρχαία Αθήνα, οι δούλοι ήταν κτήμα των πολιτών, όντας περιουσία τους, η οποία θα μπορούσε να πωληθεί ή να αγοραστεί από κάποιον άλλον πολίτη. Αποτελούσε, με αυτόν τον τρόπο, ένα αντικείμενο προς μεταβίβαση, χωρίς να υπολογίζεται η βούληση του δούλου. Ο τρόπος μεταβίβασης του δούλου συνδεόταν με τις αντιλήψεις, το συμφέρον και την θέληση κάθε άρχοντα (Garlan, 1988: 182). Ωστόσο, υπήρχαν οι δούλοι που ανήκαν στο δήμο και είχε τη δυνατότητα να ασκήσει σε αυτούς δικαιώματα, όπως ένας ιδιώτης ιδιοκτήτης. Έτσι, οι δούλοι δεν είχαν ατομικά δικαιώματα και η προσωπικότητά τους συνυφαίνονταν με τον ιδιοκτήτη τους.

2.1. Η δικαιοκτητική ικανότητα των δούλων στην Αθήνα

Οι δούλοι είχαν το δικαίωμα να προσφύγουν στην δικαστική αρχή, όπως όλοι οι πολίτες, σε περίπτωση ύβρις, για την προστασία των εαυτών τους. Όπως αναφέρει ο Δημοσθένης, αυτό συμβαίνει για να διαφυλαχθεί η προστασία του δημοσίου συμφέροντος. Έτσι, το ενδιαφέρον εστιάζεται στην παράνομη πράξη και στην προσβολή, ανεξαρτήτως της κοινωνικής τάξης του παθόντος, καθώς με αυτόν τον τρόπο διαβάλλεται και το συμφέρον της πόλης. Κάθε δούλος είχε το δικαίωμα της δημόσιας μήνυσης, σε περίπτωση που είχε προσβληθεί, λαμβάνοντας χρηματική αποζημίωση (MacDowell, 1986: 202).

Ωστόσο, δεν αναφέρεται με ακρίβεια το είδος της προσβολής που θα οδηγούσε στο δικαστικό όργανο, κι αναφέρεται με την ευρύτερη έννοια ύβρις. Η συγκεκριμένη έννοια συνυφαίνονταν με την ηθική και αποτελούσε ένα σοβαρό αδίκημα. Ειδικότερα, συνιστούσε την αυθάδη βία, που προέρχονταν από την υπέρμετρη συναίσθηση δύναμης ή κάποιου πάθους. Ακόμη, η ύβρις συνδέονταν με οποιοδήποτε είδος επίθεσης στην ελευθερία των ατόμων ή με κάποια παρανομία και παράνομη πράξη (Lévy, 2003: 185).

Παράλληλα, στην πόλη της Αθήνας οι δούλοι μπορούσαν να συμβάλλουν σε μια δίκη, έχοντας τον ρόλο του μάρτυρα, επιδρώντας στην διαδικασία έκβασης του αποτελέσματος. Η μαρτυρία των δούλων περιείχε έναν ειδικό κανόνα, ο οποίος ανέφερε πως οι δούλοι δεν είχαν το δικαίωμα να παρασταθούν στην αίθουσα του δικαστηρίου, όπως οι υπόλοιποι ελεύθεροι πολίτες, αλλά μόνο να προσκομιζόταν η δήλωση της μαρτυρίας τους από κάποιον δούλο, αφού είχε προηγηθεί η βασάνισή του. Η «βάσανος», όπως αποκαλούνταν, αποτελούσε είδος απόδειξης για τα αττικά δικαστήρια, σημαντικότερο πειστήριο συγκριτικά με την μαρτυρία των πολιτών. Σύμφωνα, με τον αττικό νόμο, κάθε δεσπότης θα μπορούσε να παραδώσει τον δούλο του σε διαδικασία των βασανιστηρίων, για την αξιοποίηση της μαρτυρίας του σε μια δίκη. Ο κυριότερος λόγος που καθιερώθηκε η βάσανος, καθώς κάποιος δούλος θα άνηκε σε έναν από τους διαδίκους (MacDowell, 1986: 378).

Σε αρκετές περιπτώσεις, τα βασανιστήρια ενός δούλου είχαν διαφορετική έκβαση και τελικό αποτέλεσμα, καθώς η μαρτυρία του δούλου περιείχε ανακριβές περιεχόμενο και στοιχεία. Έτσι, μπορούσε να διαβεβαιώσει την κατηγορία σε βάρος του δεσπότη του, σε περίπτωση που έτρεφε αντιπάθεια προς το πρόσωπο του, αφού μπορεί να ανεχόταν οποιαδήποτε κακομεταχείριση. Ωστόσο, οι δούλοι αποτελούσαν πολύτιμα περιουσιακά στοιχεία των ιδιοκτητών τους και μπορούσαν λόγω των βασανιστηρίων να υποστούν οποιαδήποτε βλάβη. Ο δούλος που ανακρινόταν και βασανιζόταν ήταν δυνατόν να πεθάνει ή να ήταν ανίκανος να εργαστεί, κάτι το οποίο δεν αποτελούσε συμφέρον για τον δεσπότη του. Η συγκατάθεση του ιδιοκτήτη του ήταν σημαντική για την διαδικασία της ανάκρισης, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο (Τσιμπουκίδης, 1999: 105).

3. Οι ειλώτες της Σπάρτης

Οι δούλοι υπήρχαν και στην αρχαία Σπάρτη έχοντας την ονομασία *ειλώτες*, όπως τους αποκαλούσαν. Βέβαια, οι ειλώτες της Σπάρτης ήταν ιδιοκτησία, η οποία άνηκε στο κράτος, σε αντίθεση με τους δούλους της Αθήνας. Οι ειλώτες συνιστούσαν «δούλους της κοινότητας», όπως τους ονόμαζαν και οι Σπαρτιάτες πολίτες, οι οποίοι δεν είχαν δικαίωμα σε αυτούς, ως περιουσία του κράτους. Το κράτος διέθετε δικαιώματα για εκείνους, καθώς μπορούσε να πραγματοποιήσει την απελευθέρωση τους από την θέση του ειλώτα ως ανταμοιβή των υπηρεσιών τους προς το κράτος, αλλά και να τους επιβάλλει κάποιο είδος τιμωρίας για τα αδικήματά τους (Μπεξής, 1997: 11.248).

Στην συνέχεια, οι μόθωνες συνιστούσαν μια τάξη ειλώτων και αποτελούνταν από παιδιά Σπαρτιατών πολιτών διαζευγμένων με γυναίκες από την κοινωνική τάξη των δούλων. Η συναναστροφή τους ήταν με παιδιά των υπόλοιπων πολιτών της Σπάρτης και είχαν το δικαίωμα της σπαρτιατικής αγωγής. Με αυτόν τον τρόπο, είχαν την δυνατότητα να γίνουν Σπαρτιάτες πολίτες, έχοντας κάθε πολιτικό δικαίωμα. Η ζωή των ειλώτων στην Σπάρτη ήταν πιο σκληρή συγκριτικά με αυτή των δούλων της Αθήνας. Η βιαιότητα και η καταπίεση που είχαν υποστεί οι ειλώτες είναι χαρακτηριστική. Λέγεται πως αυτό γινόταν για να μην πραγματοποιούνταν οι εξεγέρσεις τους. Πολλές φορές οι ειλώτες έκαναν ταπεινωτικές χειρωνακτικές εργασίες, έχοντας την υποχρέωση να φορούν έναν σκούφο από δέρμα ζώου, ενώ τους εξανάγκαζαν να χορεύουν με χυδαίο τρόπο (Garlan, 1988: 188).

Κάποια κείμενα αναφέρονται τόσο σε δούλους, όσο και σε ειλώτες, σημείο όπου διαφαίνεται πως δεν ταυτίζονται. Ο Ψευδοπλάτων στο έργο *Αλκιβιάδης Α'* αναφέρεται στην «κατοχή σκλάβων και αξιοσημείωτα ειλώτων» από τις εύπορες οικογένειες Σπαρτιατών. Ακόμη, ο Πλούταρχος αναφέρει «δούλους και ειλώτες». Όπως υποστηρίζει ο Θουκυδίδης, ο διακανονισμός που έληξε την επανάσταση των ειλώτων του 464 π.Χ., επεσήμανε ότι οποιοσδήποτε Μεσσήνιος επαναστάτης, ο οποίος θα ανακαλυπτόταν στην περιοχή της Πελοποννήσου, θα γινόταν δούλος αυτού που τον είχε αιχμαλωτίσει, στοιχείο που αποδεικνύει πως η κατοχή προσωπικών δούλων δεν αποτελούσε παράνομη πράξη εκείνη την εποχή.

Πολλοί ιστορικοί αναφέρουν ότι προσωπικοί δούλοι είχαν χρησιμοποιηθεί στην πόλη της Σπάρτης, με το πέρας της νίκης των Λακεδαιμονίων έναντι στους Αθηναίους, το 404 π.Χ. Όμως, δεν αποτελούσαν πολυάριθμο πληθυσμό και ήταν περιουσιακό στοιχείο των πλούσιων οικογενειών. Οι δούλοι, όπως και σε άλλες πόλεις, είτε

αγοράζονταν ή αιχμαλωτίζονταν, για να χρησιμοποιηθούν από τον δεσπότη τους (Lévy, 2003: 178).

3.1. Η δικαιοκτητική ικανότητα των ειλώτων

Η δικαιοκτητική ικανότητα των ειλώτων της πόλης της Σπάρτης δεν έχει διερευνηθεί σε μεγάλο βαθμό, καθώς δεν υπάρχουν επαρκή ερευνητικά στοιχεία. Ωστόσο, οι ειλώτες της Σπάρτης διέθεταν κι αυτοί δικαιώματα και υποχρεώσεις, όπως οι δούλοι της Αθήνας. Οι ειλώτες αποτελούσαν δημόσιους δούλους, οι οποίοι δεν ανήκαν στους ιδιώτες. Η απελευθέρωση τους θα μπορούσε να επιτευχθεί με την μεσολάβηση του κράτους. Ωστόσο, το κράτος είχε την δυνατότητα να παραχωρήσει τους ειλώτες στους πολίτες, για να τους αξιοποιήσουν σε γεωργικές εργασίες. Αυτοί, βέβαια, συνέχιζαν να ανήκουν στο σπαρτιατικό κράτος, που είχε προνόμια για την διαχείρισή τους (Biscardi, 1991: 79).

Παράλληλα, οι ειλώτες ήταν δούλοι του κράτους ή του δημοσίου, ωστόσο μπορεί να υπήρχαν και προσωπικοί δούλοι των πολιτών της Σπάρτης. Έτσι, οι προσωπικοί δούλοι χρησιμοποιούνταν σε οικιακές εργασίες και μπορούσαν να αγοραστούν ή να πωληθούν, καθώς ήταν εξαρτώμενοι από το κράτος και τον κάθε δεσπότη. Αναφορικά με το σύνολο των προσωπικών σχέσεων των ειλώτων, φαίνεται πως ανέπτυσαν διαπροσωπικές σχέσεις με τους Σπαρτιάτες πολίτες. Τα τέκνα από μια οικογένεια με Σπαρτιάτη πατέρα και μητέρα από την τάξη των ειλώτων, έφεραν την ονομασία «μόθωνες». Αυτά είχαν ίσα δικαιώματα με τα τέκνα των Σπαρτιατών, ακολουθώντας φυσικά την σπαρτιατική αγωγή. Σε πολλές περιπτώσεις, καταλάμβαναν σπουδαίες κρατικές θέσεις, όμως δεν είχαν το δικαίωμα απόκτησης κλήρου της γης (Lévy, 2003: 179).

Οι ειλώτες είχαν το δικαίωμα να καταταγούν στον στρατό της Σπάρτης ως οπλίτες ή ως ναύτες. Έτσι, μέσα από αυτήν την συμμετοχή τους στο στρατιωτικό σώμα θα είχαν την δυνατότητα να αποκτήσουν την ιδιότητα του ελεύθερου πολίτη. Η πραγματοποίηση των γενναίων πράξεων από τους ειλώτες θα μπορούσε να τους απελευθερώσει και να τους δώσει το δικαίωμα να εισχωρήσουν σε άλλη κοινωνική τάξη για την ανδραγαθία τους. Ωστόσο, η στέρηση των υπόλοιπων πολιτικών δικαιωμάτων των δούλων είναι εμφανής συγκριτικά με την τάξη των δούλων της

Αθήνας. Η ζωή τους ήταν σκληρότερη, αφού οι Σπαρτιάτες πολίτες τους εκμεταλλεύονταν με περιφρόνηση και βαναυσότητα. Η σχέση των δούλων με τους δεσπότες τους ήταν ανύπαρκτη, όπως συναντάται στην αρχαία Αθήνα, όπου οι δούλοι μπορούσαν να ασκήσουν τα δικαιώματά τους (MacDowell, 1986: 61).

Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, η δουλεία ήταν ένα σύνηθες φαινόμενο στον αρχαίο κόσμο και αποτελούσε μια έννοια που έχει απασχολήσει τους ερευνητές. Ήδη, η ομηρική εποχή μαρτυρά την ύπαρξη δούλων, ενώ η λέξη δουλεία με διαφορετικές λέξεις αποτυπώνεται σε επιγραφές. Οι δούλοι αποτελούσαν μια μορφή παράδοσης, ωστόσο ήταν ένα ατιμωτικό φαινόμενο εκείνης της εποχής. Οι πόλεις της Αθήνας και της Σπάρτης χρησιμοποιούσαν τους δούλους και τους αξιοποιούσαν σε αγροτικές ή οικιακές εργασίες. Ειδικότερα, στην Σπάρτη οι δούλοι ονομάζονταν είλωτες και αποτελούσαν ιδιοκτησία του κράτους, σε αντίθεση με του δούλους της Αθήνας που διαχειρίζονταν από τους δεσπότες τους. Σε κάθε περίπτωση οι δούλοι, άνδρες και γυναίκες, αποτελούσαν αντικείμενο αγοραπωλησίας και δεν διέθεταν την ιδιότητα του ελεύθερου πολίτη. Ωστόσο, τα πολιτικά δικαιώματα των δούλων της Αθήνας ήταν περισσότερα, καθώς μπορούσαν να απευθυνθούν στην δικαστική αρχή για την διευθέτηση ποικίλων θεμάτων. Αντιθέτως, στην πόλη της Σπάρτης οι είλωτες δεν είχαν κανένα πολιτικό ή αστικό δικαίωμα και την διαχείριση αναλάμβανε το σπαρτιατικό κράτος. Ακόμη, οι είλωτες της Σπάρτης είχαν μια σκληρότερη ζωή από την κακομεταχείριση που υπέμεναν, συγκριτικά με τους δούλους του αθηναϊκού κράτους που είχαν αναπτύξει σχέση με τον δεσπότη τους. Τέλος, η δουλεία ήταν μια κοινωνική τάξη, η οποία αξιοποιούνταν και στις δύο πόλεις για την ικανοποίηση των συμφερόντων των υπόλοιπων πολιτών

Βιβλιογραφία

- Biscardi, A. (1991) *Αρχαίο Ελληνικό Δίκαιο.*, μτφ Παναγιώτης Δ. Δημάκης. Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Burkert, W. (1985) *Greek Religion.* Oxford, Blackwell.
- Finley, M. I. (1997) *Économie et société en Grèce ancienne.* Paris, Seuil.
- Garlan, Y. (1988) *Η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα,* μτφ. Αλέξης Χατζηδάκης. Αθήνα, Gutenberg.
- Lévy, E. (2003) *Sparte.* Paris, Seuil.
- Macdowell, D.M. (1986) *Το δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων,* μτφ. Γιώργος Μαθιουδάκης. Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Κυρτάτας, Δ. (1989). Η δουλεία στην Αρχαιότητα. Ιστορικά δεδομένα και θεωρητικές προσεγγίσεις. *Μνήμων.* 12, 183-195. Διαθέσιμο από: doi: [10.12681/mnimon.413](https://doi.org/10.12681/mnimon.413) (ανακτήθηκε 15 Απριλίου 2020).
- Μπεξής, Ε. (1997). Οι δούλοι στην αρχαία Ελλάδα. *Δαυλός.* 183. Διαθέσιμο από: <http://www.ekivolos.gr/Oi%20douloi%20sthn%20Arxaia%20Ellada.pdf> (ανακτήθηκε 23 Απριλίου 2020).
- Μπέτα, Μ. Δ. (2009) 'Η δικαιοκτητική ικανότητα των δούλων στην αρχαία Ελλάδα' (Διπλωματική Εργασία). Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη. Διαθέσιμο από: <http://ikee.lib.auth.gr/record/122735?ln=el> (ανακτήθηκε 7 Απριλίου 2020).
- Τσιμπουκίδης, Δ. (1999) *Ανατομία της δουλοκτητικής σκέψης: Ελεύθεροι και δούλοι.* Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

«ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ» – «ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΕΠΙ ΚΟΛΩΝΩ»: ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΟΥ ΜΙΑΣΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΤΟΥ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ

Άννα Λυκιαρδοπούλου

Το «μιάσμα» στην αρχαία ελληνική κοινωνία και σκέψη περιγράφει ένα φαινόμενο που είναι σχετικά ανοίκειο στη σύγχρονη εποχή. Προερχόμενη ετυμολογικά από το ρήμα «μιαίνω», η λέξη είναι ταυτόσημη της κηλίδωσης και του στιγματισμού (<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1>) που προκύπτουν κατά κύριο λόγο από την αιματοχυσία ή άλλα ειδεχθή εγκλήματα, όπως η αιμομιξία. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του μιάσματος είναι ότι αποτελεί ενεργή εστία μόλυνσης με τεράστιο βαθμό μεταδοτικότητας, εξ ου και ο «μολυσμένος» οφείλει να απομακρυνθεί από την οικογένεια και την κοινωνία του ευρύτερα, ακόμα και από ολόκληρη την πόλη (Visser, 1984: 195-197). Το φαινόμενο του μιάσματος έχει τις απαρχές του στην αρχαία ελληνική θρησκεία ως μια μορφή τιμωρίας από μέρους των θεών για κάποιον θνητό ή πόλη. Στη συνέχεια, εντάσσεται στο θεσμικό κοινωνικό πλαίσιο, άρρηκτα συνδεδεμένο με το έγκλημα του φόνου (ό.π.π.; Eckert, 2019: 51-60). Ο μεγάλος βαθμός μεταδοτικότητάς του, όμως, σε συνδυασμό με την εξέλιξη της ιατρικής από τον Ιπποκράτη και έπειτα, κατέστησαν τον όρο αυτό ταυτόσημο με την επιδημία έως και το τέλος του 19ου αιώνα (Kannadan, 2018: 41).

Με σκοπό την εξέταση του ανωτέρου φαινομένου, θα αναλυθούν οι τραγωδίες του Σοφοκλή *Οιδίπους Τύραννος* και *Οιδίπους επί Κολωνῶν*. Οι δύο αυτές τραγωδίες προσφέρονται ως ιδιαίτερα κατάλληλα παραδείγματα, όχι μόνο διότι το στοιχείο του μιάσματος αξιοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τους τραγικούς, αλλά καθώς παρουσιάζουν με χρονική σειρά την ιστορία του Οιδίποδα, ως αυτού που φέρει το μιάσμα. Συγκεκριμένα, στον *Οιδίποδα Τύραννο* η πόλη της Θήβας, υπό την βασιλεία του Οιδίποδα, υποφέρει από μεγάλο λοιμό, που θα αρθεί μόνο με την ανακάλυψη του ενόχου για τη δολοφονία του Λαίου. Η προσπάθεια για την εύρεση του δολοφόνου καταλήγει στην τραγική αποκάλυψη για την ταυτότητα του Οιδίποδα, ως φονιά του πατέρα του και συζύγου της μητέρας του, με την οποία και απέκτησε τέσσερα παιδιά.

Το έργο λήγει με την αυτοτύφλωση και τον αυτοεξορισμό του ήρωα. Στον *Οιδίποδα επί Κολωνών* ο αυτοεξόριστος πια Οιδίποδας έχει φτάσει με τη βοήθεια της κόρης του Αντιγόνης στην Αθήνα, όπου και ζητάει βοήθεια και άσυλο από τον Θησέα, καθώς πληροφορείται, ότι ο Κρέων, ο θείος του, θα ζητήσει την επιστροφή του στη Θήβα για δόλιους σκοπούς. Ο Θησέας, αφού ζητήσει τον εξαγνισμό του, θα επιτρέψει την παραμονή του Οιδίποδα στην Αθήνα, στην οποία τελικά, πεθαίνοντας, θα προσφέρει ευημερία, σύμφωνα με χρησμό του Απόλλωνα.

Για την πραγμάτευση, λοιπόν, του φαινομένου του μιάσματος στις δύο τραγωδίες θα ακολουθηθούν τα παρακάτω βήματα: αρχικά, θα προηγηθεί η διερεύνηση της έννοιας του μιάσματος και της μόλυνσης, τα οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένα, με ιδιαίτερη έμφαση στην κοινωνία του 5ου αιώνα π.Χ. Στη συνέχεια, θα ακολουθήσει η διαδοχική ανάλυση των δύο τραγωδιών, ώστε, αφενός, να προβληθούν τα σημεία της πλοκής που πραγματεύονται το μίasma και, αφετέρου, ορισμένες κοινωνικές πτυχές του. Κατόπιν, θα αξιολογηθούν οι κοινωνικές προεκτάσεις του φαινομένου στο πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας, καθώς και τυχόν ομοιότητες ή παρεκκλίσεις που εντοπίζονται στη σύγχρονη κοινωνία. Τέλος, θα προκύψουν τα συμπεράσματα από τη συνολική ανάλυση.

1. Το Μίasma ως Μόλυνση

Σύμφωνα με τη Visser, το μίasma αποτελεί ένα αυτοτελές σύστημα δικαίου, που ακολουθεί τη δική του λογική (Visser, 1984: 198).¹ Ξεκινώντας από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, αποτυπώνεται ως ηθικός ρύπος, άκρως μολυσματικός, που εκδηλώνεται ως μορφή θεϊκής τιμωρίας σε περιπτώσεις ασέβειας προς τους θεούς, συνδυαζόμενο πάντα με φόνο. Δεν είναι καθόλου τυχαίο, λοιπόν, που αξιοποιήθηκε ιδιαίτερα έντονα ως λογοτεχνικός μηχανισμός από τους τραγικούς, καθώς μπορούσε να αποδώσει την απαραίτητη τραγικότητα στην πλοκή του δράματος, επιτείνοντας την πορεία από την ύβρη στην κάθαρση.

Πέραν, όμως, του λογοτεχνικού υποβάθρου, είναι σημαντική η συνεξέταση της έννοιας στις κοινωνικές δομές της αρχαίας Αθήνας του 5ου αιώνα π.Χ., της οποίας μέλος αποτελούσε και ο Σοφοκλής. Όπως προαναφέρθηκε, το μίasma ταυτίζεται κυρίως με την αιματοχυσία, αλλά και με την αιμομιξία, σύμφωνα με επισήμανση του

¹ Η πραγμάτευση ολόκληρου του κεφαλαίου στηρίζεται κατά κύριο λόγο στο ίδιο άρθρο.

Πλάτωνα στους *Νόμους* (838c). Το κατά πόσο το έγκλημα ήταν εκούσιο-προμελετημένο ή όχι δεν είχε καμία απολύτως σημασία και, έτσι, το αίμα που αρχικά έβαψε τα χέρια του ενόχου, παρέμενε πάνω του σαν αόρατος «λεκέδες», έχοντας τη δύναμη να μολύνει οποιονδήποτε ερχόταν σε επαφή μαζί του. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του μιάσματος, άλλωστε, δεν είναι άλλο από την τεράστια μεταδοτικότητα του. Λόγω αυτής το μολυσμένο άτομο ήταν υποχρεωμένο να απομακρυνθεί από την οικογένεια και την κοινωνία, τις οποίες έθετε σε μεγάλο κίνδυνο. Δεν ήταν, μάλιστα, λίγες οι περιπτώσεις, όπου το μίasma «κληρονομούνταν» στους απογόνους της οικογένειας.

Ως πρακτικό παράδειγμα για την ανάγκη απομάκρυνσης του μολυσμένου ατόμου μπορούμε να λάβουμε το Φρέατο Δικαστήριο, στο οποίο δικάζονταν φόντοι εξ αμελείας ή προμελέτης: η δίκη διενεργούνταν στην παραλία, ενώ ο κατηγορούμενος υπερασπιζόταν τον εαυτό του, όντας σε μία βάρκα, προκειμένου να μη μολύνει το αττικό έδαφος.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να τονιστεί, ότι στο πλαίσιο της Αθηναϊκής κοινωνίας δεν επέφερε μίasma κάθε μορφή φόνου. Συγκεκριμένα, ο φόνος στην περίπτωση του πολέμου δεν επιβάρυνε τον στρατιώτη με μίasma, αλλά αποτελούσε έντιμη πράξη προς όφελος της πόλης. Το ίδιο ίσχυε και στην περίπτωση που ένα πολίτης δολοφονούσε ένα άτομο, που έθεσε σε κίνδυνο τη δημοκρατία και, συνεπώς, αποτελούσε εχθρό της πόλης.

Τέλος, υπάρχει μια σημαντική διαφορά στη λειτουργία του μιάσματος μεταξύ του μύθου και της κοινωνικής πραγματικότητας. Στον μύθο η μόλυνση πηγάζει από το ίδιο το έγκλημα και καθόλου από την κοινωνία, η οποία ενδέχεται να έχει πλήρη άγνοια του εγκλήματος, ενώ εκδηλώνεται ως το σύμπτωμα κάποιου κακού μέσω μιας επιδημίας. Αντίθετα, στην πραγματική ζωή αποτελεί έναν κοινωνικό μηχανισμό, που είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την ευρύτερη νοοτροπία της ντροπής (τόσο για το άτομο, όσο και για την οικογένειά του) και την κοινωνικά εμφυσημένη προσπάθεια αποφυγής της. Επομένως, η λειτουργία του είναι ρυθμιστική, αποσκοπώντας στην πρόληψη του εγκλήματος και ενισχύοντας την εφαρμογή του νόμου.

Σε κάθε περίπτωση, η αποδίωξη του μιάσματος προϋπέθετε έναν τελετουργικό εξαγνισμό προκειμένου το άτομο να μπορέσει δυνητικά να επανέλθει στην κοινωνία. Αναδεικνύεται, λοιπόν, και η πρακτική θρησκευτική του διάσταση, καθώς η ύπαρξη τελετουργικών διαδικασιών εξαγνισμού, με σκοπό την τήρηση μιας κρατικής

τελετουργικής καθαρότητας, αποτελεί βασικό κοινωνικό συνεκτικό δεσμό (Eckert, 2019: 56).

2. Οιδίπους Τύραννος

Όταν ξεκινά ο *Οιδίποδας Τύραννος*, η πόλη της Θήβας μολύνεται με μίasma: μια ασθένεια έχει πέσει στις καλλιέργειες, τα βοοειδή πεθαίνουν, μια πανούκλα μαίνεται στη γη και όλα τα παιδιά είναι νεκρά. Το Μαντείο στους Δελφούς διακηρύσσει, ότι το μίasma προκαλείται από την απροκάλυπτη δολοφονία του Λαίου, του προηγούμενου βασιλιά. Ο Απόλλωνας δηλώνει, ότι ο δολοφόνος εξακολουθεί να ζει στη Θήβα και ότι πρέπει να βρεθεί και να τιμωρηθεί (είτε με την εξορία είτε με το θάνατο), για να τερματιστεί το μίasma. Θεωρούνταν ασθένεια, που προέκυπτε από την ενοχή και μπορούσε να μεταδοθεί από τον ένοχο, σε όποιον ερχόταν σε επαφή μαζί του.

Ο Οιδίποδας, αγνοώντας ότι ο ίδιος είναι ο ένοχος, ζητά από τους Θηβαίους να πουν ό, τι γνωρίζουν και ανακοινώνει τί θα συμβεί στον ένοχο. Από τα λόγια του αντλούνται πολλά στοιχεία για το μέλλον αυτού που διέπραξε την ύβρη. Απαγορεύει σε όλους να συναναστρέφονται μαζί του, ακόμη και να τον χαιρετούν, και ανακοινώνει πως ο δράστης θα απομονωθεί και θα απουσιάζει από κάθε θρησκευτική τελετή και θυσία (Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*: στ. 236-243). Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο υπεύθυνος για το μίasma δεν εφίστατο μόνο την εξορία ή τον θάνατο, αλλά τον στιγματισμό και τον αποκλεισμό του από την κοινωνία. Αυτό μπορεί να αποδοθεί και στο φόβο των ανθρώπων να μην τους μολύνει, αλλά και στον θυμό που τιμωρείται μια ολόκληρη πόλη.

Στη συνέχεια, ο Οιδίποδας ανακαλύπτει την αλήθεια, ότι, δηλαδή, είναι ο γιος και ο δολοφόνος του Λαίου, αλλά και ο γιος της Ιοκάστης. Έτσι, ξεκινάει η πτώση του, την οποία αποδίδει στην καταγωγή του, στην αιμομιξία και στον φόνο του πατέρα του. Ύστερα από τον θάνατο της Ιοκάστης αυτό-τυφλώνεται, κάτι που ορισμένοι ερευνητές θεωρούν ότι καθοδηγήθηκε από τον Απόλλωνα, που πρώτα τον βοήθησε να μάθει την αλήθεια και μετά να αυτοτιμωρηθεί και εξαγνιστεί. Ζητά να τον εξορίσουν από την πόλη, καθώς δεν είναι άξιος να κατοικεί εκεί. Επιπλέον, ζητά από τον Κρέοντα να προσέχει τα παιδιά του και αποχαιρετώντας τις κόρες του μιλά για τις συνέπειες των πράξεών του πάνω σε αυτές (ό.π.π.: στ. 1467-1510). Από τα λόγια του φαίνεται ότι η κοινή γνώμη είναι αμείλικτη. Είναι αυστηρή όχι μόνο με τον ένοχο, αλλά και με όσους

συνδέονται συγγενικά μαζί του, κυρίως με τα παιδιά του. Όλα τα συγγενικά πρόσωπα τα παρασύρει ο ηθικός διασυρμός, η κοινωνική αποδοκιμασία και η περιφρόνηση. Οι κόρες του Οιδίποδα θα είναι δακτυλοδεικτούμενες. Δεν θα τολμούν να εμφανίζονται σε καμία δημόσια εκδήλωση μαζί με τις άλλες γυναίκες, και, αν εμφανίζονται, θα ακούν πικρόχολα σχόλια. Κανείς δεν θα τις παντρευτεί και θα ζουν μόνες. Η αντίληψη της συλλογικής ευθύνης, η ενοχοποίηση ατόμων που δεν έχουν σχέση με τα κοινωνικά εγκλήματα και η απομόνωσή τους από το κοινωνικό σώμα, επειδή έχουν συγγενικές σχέσεις με τον ένοχο, είναι στοιχεία που με τα σύγχρονα δεδομένα αποτελούν μια άδικη κοινωνική στάση. Η ευθύνη θα έπρεπε να παραμένει ατομική και, όπως έλεγε ο Σωκράτης, «έκαστος δίχα κρίνεσθαι».

2.1. Θρησκεία – Θεϊκή τιμωρία

Μέσα από την τραγωδία του *Οιδίποδα Τυράννου*, αντλούνται αρκετά στοιχεία για την αρχαία ελληνική θρησκεία. Η ελληνική θρησκεία αποτελεί καθήκον, το οποίο εκδηλώνεται με εντολές και την απειλή σκληρών ποινών, οι οποίες συχνά υπερβαίνουν κατά πολύ την ίδια την παράβαση. Εμφανίζεται ως πρότυπο τεχνητής συμπεριφοράς, η οποία επιβάλλεται με ένα «πρέπει»: υπάρχει ο κίνδυνος της παράβασης και ο φόβος της τιμωρίας. Στη λαϊκή ηθική των Ελλήνων υπάρχει ως βασικός κανόνας το «τίμα τούς θεούς και τίμα τούς γονεῖς». Το ένα στηρίζει το άλλο, και τα δυο εγγυώνται από κοινού της διαχρονική συνέχεια της κοινωνίας, η οποία διαμορφώνεται από τους κανόνες συμπεριφοράς, που η ίδια έχει θεσπίσει (Burkert, 1993: 508-509).

Η σκληρότερη τιμωρία είναι η αρρώστια. Διάφοροι θεοί, όταν οργιστούν, είναι δυνατόν να εξαπολύσουν μια ασθένεια, ιδιαίτερα όμως ο Απόλλωνας, ο θεός του λοιμού και της ίασης, είχε ανέκαθεν τη δύναμη να στέλνει και να αποτρέπει επιδημίες. Η συγκεκριμένη τιμωρία είχε την ιδιαιτερότητα να μολύνει όχι μόνο τον ένοχο, αλλά και την οικογένειά του, τον περίγυρό του και ολόκληρη την πόλη του. Στην τραγωδία του *Οιδίποδα Τυράννου* υποστηρίζεται, ότι ο Απόλλωνας βοήθησε τον Οιδίποδα να οδηγηθεί στην προσωπική του αυτογνωσία και αυτοαναγνώριση. Φαίνεται, ακόμη, η σκληρότητα των θεών, καθώς ο Οιδίποδας δε γνώριζε ότι ο άνδρας που σκότωσε ήταν πατέρας του και η γυναίκα που παντρεύτηκε ήταν μητέρα του. Στην πραγματικότητα, η τιμωρία του προέρχεται από αμαρτήματα προγόνων του σε βάρος των θεών. Σύμφωνα με τον μύθο, ο Κάδμος, ιδρυτής της Θήβας, σκότωσε το ιερό φίδι του Άρη

που φύλαγε την πηγή του θεού. Ο εγγονός του Λάβδακος, καταδίωξε τη λατρεία του θεού Διόνυσου και αμάρτησε κατά του θεού. Ο γιος του, Λάιος, απήγαγε τον γιο του Πέλοπα, κι εκείνος τον καταράστηκε να πεθάνει άτεκνος ή να σκοτωθεί από το παιδί του. Από εκεί ξεκινούν οι συμφορές του γένους των Λαβδακιδών, που για τρεις συνεχόμενες γενιές υποφέρουν από αυτή την κατάρα. Τέλος, ο Οιδίποδας λέει τη φράση «Όλοας διά βούλας θεῶν», ότι, δηλαδή, η καταστροφή οφείλεται στη βούληση των θεών. Η άποψη αυτή συνδέει την τραγωδία με το προοίμιο της Ιλιάδας, σύμφωνα με το όποιο ολόκληρη η εκστρατεία των Αχαιών ήταν αποτέλεσμα της βούλησης του Δία να καταστραφεί η Τροία (Σοφοκλής, *Οιδίπους επί Κολωνῶ*: στ. 5).

3. Οιδίπους επί Κολωνώ

Σε αυτή την τραγωδία, ο Οιδίποδας, εξόριστος από τη Θήβα, μόλις έχει φτάσει με τη βοήθεια της κόρης του, Αντιγόνης, στην Αθήνα. Εκεί, ο χορός ζητά στον Οιδίποδα να απομακρυνθεί από τον ιερό χώρο των Ευμενίδων, προτού ακόμη αντιληφθεί ποιος είναι. Στους στίχους 220-240, φαίνεται ο φόβος του Οιδίποδα να φανερώσει ποιος είναι, αλλά και ο ακόμη μεγαλύτερος φόβος του χορού, μόλις ακούει το όνομά του. Απευθείας του ζητά να φύγει από την πόλη, μη τους προκαλέσει ζημιά. Βλέπουμε, λοιπόν, το μεγάλο φόβο για το μίasma, μη μολυνθούν και μόνο από την επαφή με τον Οιδίποδα. Το στίγμα, συνεπώς, όχι απλά δεν ξεχνιέται με την πάροδο του χρόνου, αλλά γίνεται γνωστό και σε κάθε μέρος.

Η Αντιγόνη, προσπαθώντας να μεταπείσει τον χορό, λέει τη φράση «οὐ γὰρ ἴδοις ἄν ἀθρῶν βρότον ὅστις ἄν, εἰ θεός ἄγοι, ἐκφυγεῖν δυνατό», δείχνοντας για άλλη μια φορά την αντίληψη, ότι κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από την οργή των θεών, κάτι που φαίνεται και από τον φόβο του χορού (ό.π.π.: στ. 255-260).

Στη συνέχεια, με την άφιξη της κόρης του Ισμήνης, ο Οιδίποδας μαθαίνει ότι τον θέλουν πίσω στη Θήβα, προκειμένου να θαφτεί εκεί και να επέλθει η κάθαρση για την πόλη. Εκείνος, όμως, αρνείται να επιστρέψει στην πόλη που τον εξόρισε και δηλώνει πως θα ευεργετήσει την Αθήνα. Έτσι, ο χορός τού συνιστά να κάνει θυσία στις θεές Ευμενίδες, ώστε να εξαγιστεί. Από τους στίχους 470-490 αντλούμε πληροφορίες, για το τι θυσία έδωχνε το μίasma. Όσο η Ισμήνη ψάχνει τα απαραίτητα για τη θυσία, ο χορός επιμένει να μάθει πληροφορίες για την ιστορία του Οιδίποδα. Τα επιφωνήματα στον λόγο του φανερώνουν μια άμυνα απέναντι στα δεινά που σημάδεψαν τη ζωή του

(ό.π.π.: στ. 530-545). Πάντως, μέσα από αυτές τις οδυνηρές αναφορές, ο Οιδίποδας, παρουσιάζοντας μια απολογία, παρουσιάζεται ως θύμα συμπτώσεων και απαλλάσσεται από κάθε προσωπική ευθύνη για όσα έκανε χωρίς να το θέλει.

Στο τέλος της τραγωδίας, ο Οιδίποδας έχει ήδη αρνηθεί να επιστρέψει στη Θήβα και να βοηθήσει τον Κρέοντα και τον Πολυνείκη και έχει συμφωνήσει με τον Θησέα να μην αποκαλυφθεί η τοποθεσία του τάφου του. Στην «έξοδο» του έργου φαίνονται τα καθέκαστα της πορείας του Οιδίποδα προς τον θάνατο με τέτοια μεγαλοπρέπεια, ώστε να μοιάζει με το πέρασμά του στην αθανασία. Αυτό, ενδεχομένως, συμβαίνει, επειδή ο ίδιος πια απελευθερώνεται οριστικά από το μίασμά του και από τις ενοχές, εγκαταλείπει έναν κόσμο στον οποίο ζούσε μολυσμένος. Σε αυτό το σημείο αξίζει να αναφερθεί η άποψη του Gabriel (2008: 53-73) αναφορικά με το μίasma σε ατομικό, ψυχολογικό επίπεδο, κατά την οποία το μίasma αποτελεί, εκτός των άλλων, και μια συνεχή αυτοκριτική. Οι ενοχές, σε συνδυασμό με το στιγματισμό από τη κοινωνία και τον φόβο για την κάθαρση, ενδέχεται να ασκούσαν έντονη πίεση και αρνητισμό στον Οιδίποδα και σε οποιονδήποτε ένοχο.

Ο *Οιδίποδας επί Κολωνώ* σίγουρα θίγει το ζήτημα του φόβου για τους θεούς, επιβεβαιώνοντας την αυστηρή τους στάση και τις σκληρές τιμωρίες. Ο Οιδίποδας τιμωρούνταν για πολλά χρόνια, ακόμη και μετά την εξορία του, ζώντας σαν ζητιάνος, χωρίς να γίνεται αποδεκτός σε κανέναν τόπο. Τέλος, πολύ έντονα παρουσιάζεται και η αντίληψη του μιάσματος, καθώς, μετά από χρόνια, ακόμη τρώμαζαν στην παρουσία του Οιδίποδα και φοβούνταν πως θα μολυνθούν και πως η πόλη τους θα καταστραφεί.

3.1. Ιατρική θεώρηση της ασθένειας

Από την εποχή της αρχαίας Ελλάδας μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, υπήρχε η αντίληψη, ότι το μίasma θα εισέλθει στο σώμα και θα προκαλέσει ασθένειες, όπως η χολέρα και η ελονοσία. Στον ιατρικό κόσμο, η θεωρία του μιάσματος εξελίχθηκε με την πάροδο του χρόνου, για να εξηγήσει πολλές σημαντικές ασθένειες. Ακόμη και η ασθένεια που ονομάζεται ελονοσία πήρε το όνομά της από τη θεωρία του μιάσματος. Στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, για πρώτη φορά, η θεωρία του μιάσματος αντικαταστάθηκε από την έννοια «μικρόβιο».

Στην αρχαία και πρωτόγονη ιατρική, η ασθένεια θεωρήθηκε συχνά είτε ως μορφή τιμωρίας που έστειλαν οι θεοί, είτε αποδιδόταν σε δαίμονες, φαντάσματα και κακά

πνεύματα. Επειδή εκτιμόταν ότι προκαλείται από υπερφυσικούς παράγοντες, η μαγεία ήταν μέρος της διάγνωσης και της θεραπείας της. Ο Ιπποκράτης απέρριψε την υπερφυσική εξήγηση των ασθενειών και ήρθε με την ιδέα, ότι η ασθένεια προκαλούνταν από το περιβάλλον του ασθενούς. Πρότεινε, ότι ο κακός αέρας, ο οποίος είναι δηλητηριώδης, ήταν η κύρια αιτία της ασθένειας. Η ιδέα του έγινε αποδεκτή από πολλούς σε όλο τον κόσμο και αργότερα ονομάστηκε *θεωρία της ασθένειας για το πλάσμα*, γεγονός που βοήθησε την ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης.

Με αφετηρία τη θεωρία του Ιπποκράτη, πολλοί φυσικοί ξεκίνησαν να αντιλαμβάνονται τον αέρα ως κύρια πηγή των μολύνσεων. Στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, με την εξάπλωση της χολέρας, ήταν πια ξεκάθαρο ότι η ασθένεια δε μεταδιδόταν από το μίasma. Αντίθετα, ο John Snow, υπέθεσε ότι μεταδίδεται και μέσω του νερού και της τροφής. Όταν επιβεβαιώθηκε ο ισχυρισμός του, η θεωρία των μικρόβιων κυριάρχησε, αποδυναμώνοντας σταδιακά τη θεωρία του μιάσματος έως την ολοκληρωτική της εξάλειψη (Kannadan, 2018).

3.2. Κοινωνικές Προεκτάσεις

Με τα σύγχρονα δεδομένα και τις ανεπτυγμένες κοινωνικές επιστήμες, σίγουρα μπορεί να δοθεί ένα κοινωνικό περιεχόμενο στη θεωρία του μιάσματος. Μπορεί να εξηγηθεί κοινωνικά, τόσο μέσα από τη θρησκεία, όσο και από τις κοινωνικές συνθήκες.

3.2.1. Θρησκεία

Σε ό,τι αφορά τη θρησκεία, παρατηρείται έντονα ότι κατέχει τον πιο πρωταγωνιστικό ρόλο στην αρχαία Ελλάδα. Οι Έλληνες ζουν και φέρονται ανάλογα με τις υποδείξεις των θεών και φοβούνται να παρεκκλίνουν, για να μην τιμωρηθούν. Μέσα από τη θεωρία του μιάσματος, διακρίνεται ο τιμωρητικός χαρακτήρας της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, ακόμη εντονότερα, όμως, φαίνεται και η βαθιά πίστη στους θεούς. Επίσης, διακρίνεται και το σχήμα: Άτις → Ύβρις → Τίσις → Νέμεσις → Κάθαρσις: τα λάθη, δηλαδή, τιμωρούνταν από τους θεούς, με στόχο να επέλθει η κάθαρση και να σταματήσει η οργή τους.

Στην Ελλάδα του σήμερα, αντίθετα, η θρησκεία διαδραματίζει διαφορετικό ρόλο. Δεν είναι τιμαριωτική, αλλά οι άνθρωποι ζητούν τη βοήθεια του Θεού. Ένα κοινό σημείο, ωστόσο, είναι ότι, τόσο στην αρχαία Ελλάδα όσο και στη σύγχρονη, οι

άνθρωποι αποδίδουν τα καλά και τα κακά που τους συμβαίνουν στον θεό/θεούς. Επιπλέον, η αλλαγή της κοινωνίας και της θρησκείας, καθώς και η απόκτηση γνώσεων, έχουν οδηγήσει στο να διακρίνονται ποια γεγονότα προκύπτουν από φυσικούς παράγοντες και ποια όχι. Έτσι, η θρησκεία έχει ρόλο παρηγορητικό και υποστηρικτικό, καθώς οι άνθρωποι αναγνωρίζουν ποιες συμφορές οφείλονται σε εξωτερικούς παράγοντες ή σε δικές τους λανθασμένες αποφάσεις.

3.2.2. Κοινωνία

Σε κοινωνικό επίπεδο, η θεωρία του μιάσματος παρουσιάζει αυτό που σήμερα αποκαλούμε *κοινωνικό στιγματισμό*. Το μίasma δεν είναι απλώς τιμωρία από τους θεούς, αλλά και από ολόκληρη την πόλη, που απομονώνει τον ένοχο και τον κατηγορεί για την αρρώστια. Ο ένοχος, λοιπόν, αποκλείεται από την κοινωνία του και εξορίζεται, καμία, όμως, κοινωνία δεν θα τον αφήσει να ενταχθεί σε αυτή από τον φόβο μη θυμώσουν οι θεοί και μη μολυνθεί. Έτσι, ο μολυσμένος αναγκάζεται να ζει διωγμένος και δακτυλοδεικτούμενος από παντού. Το ίδιο ισχύει και για τα συγγενικά του πρόσωπα, ολόκληρη η οικογένεια έχει το στίγμα του ενόχου και αυτομάτως απομονώνεται. Αυτό φαίνεται και στον *Οιδίποδα Τύραννο*, όταν μιλάει για το μέλλον που θα έχουν οι κόρες του. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι το μίasma οδηγούσε σε κοινωνικό αποκλεισμό, τόσο έντονο που η μόνη κάθαρση για τον ένοχο είναι ο θάνατος (*Οιδίπους επί Κολωνώ*).

Στη σύγχρονη κοινωνία, παρότι δεν υπάρχει πια η έννοια της «μόλυνσης», ο κοινωνικός στιγματισμός ατόμων, οικογενειών ή κοινωνιών, είναι κάτι που συναντάται συχνά. Πλέον, δεν απομονώνονται μόνο όσοι διαπράττουν κάποιο έγκλημα. Το φαινόμενο του στιγματισμού τρέφεται από τον ρατσισμό που απομονώνει άτομα εξαιτίας του φύλου, του χρώματος, της κοινωνικής θέσης, κάποιας πιθανής αναπηρίας, κ.ά. Σίγουρα κάποιος που έχει διαπράξει φόνο ή αιμομιξία, όπως στην περίπτωση του *Οιδίποδα*, θα βίωνε κοινωνικό αποκλεισμό. Το ίδιο, όμως, συμβαίνει και σε ένα παιδί με νοητικά προβλήματα, μια φυλή που διαφέρει ή μια άστεγη οικογένεια. Φαίνεται, συνεπώς, πως η έννοια της μόλυνσης δεν υπάρχει πια, παρά μόνο σε ακραίες περιπτώσεις φυλετικού ρατσισμού, ο στιγματισμός, όμως, και η απομόνωση είναι πολύ αυξημένα σε σχέση με την αρχαία Ελλάδα. Μια ακόμα διάφορα είναι, κατά τη γνώμη μου, ότι στην αρχαία Ελλάδα το μίasma και, κατ' επέκταση, ο στιγματισμός προέκυπταν από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις. Αντίθετα, στη σύγχρονη κοινωνία, η

θηρσκειά δε στηρίζει τον αποκλεισμό ανθρώπων, αλλά τη συγχώρεση και την επανένταξή τους στη κοινωνία. Ο στιγματισμός στις σύγχρονες κοινωνίες είναι αποτέλεσμα ρατσιστικών ιδεολογιών και φόβου για το διαφορετικό.

Συμπερασματικά, ο κοινωνικός αποκλεισμός είναι ένα φαινόμενο που αναβιώνει από την αρχαία Ελλάδα. Η μορφή του και οι αιτίες που οδηγούν σε αυτό έχουν αλλάξει, όμως, τόσο τότε, όσο και τώρα, ένα τυχαίο ή μη γεγονός μπορεί να καθορίσει τον τρόπο διαβίωσης ενός ατόμου στα πλαίσια μιας κοινωνίας.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο Gabriel στο *Organizational Miasma, Purification and Cleansing* (2008) αναφέρεται στη γενοκτονία των Εβραίων ως ένα περιστατικό μιάσματος. Αναλυτικότερα, αναφέρει μια μελέτη του Robert Jay Lifton (1986) που υποστηρίζει, ότι η γενοκτονία ήταν μια προσπάθεια να εξαγνιστεί η Γερμανία από αυτό που ήταν. Θεωρήθηκε πως υπήρχε μια μεταδοτική ασθένεια που εκπροσωπούσαν από τους Εβραίους, τους τσιγγάνους και όλα τα άλλα κοινωνικά παθογόνα. Οι γιατροί συνεργάστηκαν και, μάλιστα, ηγήθηκαν, με την πεποίθηση ότι βοηθούσαν να θεραπευτεί το σώμα του έθνους, απαλλάσσοντάς το από παθογόνα. Μετά τον πόλεμο, οι Γερμανοί είχαν τεράστιες απώλειες και μια «συλλογική απόγνωση για θεραπεία». Σκότωναν, σαν τελετουργική θυσία, σαν προσπάθεια να απαλλαγεί το έθνος από το μίasma που εκπροσωπούσαν από τους Εβραίους. Οι δράστες της γενοκτονίας, υποστηρίζει ο Lifton (1986), πίστευαν ότι ο καθαρισμός θα αποκαταστήσει τη Γερμανία στην ολότητα και την τελειότητα, «η γενοκτονία είναι μια απάντηση στο συλλογικό φόβο της ρύπανσης και της μόλυνσης». Η Γερμανία, ωστόσο, δεν είναι η μόνη περίπτωση. Μετά τα γεγονότα στη Βοσνία τη δεκαετία του 1990, ο όρος «εθνοκάθαρση» έχει πάρει τη θέση του στο λεξιλόγιο των δυσάρεστων ευφημιών για τη γενοκτονία.

Συμπεράσματα

Συμπερασματικά, μπορεί να γίνει αντιληπτό, ότι το μίasma είναι ταυτόσημο της μόλυνσης, ως αποτέλεσμα εκούσιου ή μη εγκλήματος αιματοχυσίας ή αιμομιξίας. Όπως διαφαίνεται μέσα από τις δύο τραγωδίες, ο ένοχος που φέρει το στίγμα του μιάσματος είναι άκρως μεταδοτικός και, άρα, επικίνδυνος τόσο για την οικογένειά του, όσο και για την κοινωνία που τον περιβάλλει. Επιβάλλεται να εξοριστεί, ενώ για την δυνητική επανένταξή του προϋποτίθεται ο εξαγνισμός του μέσω τελετουργιών κάθαρσης. Στην αρχαία ελληνική παράδοση και, ειδικότερα, στην Αθηναϊκή κοινωνία

του 5^{ου} αιώνα, το μίasma αποτελεί, αφενός, κομμάτι ενός τιμωρητικού θρησκευτικού συστήματος, και, αφετέρου, ενός κοινωνικού συστήματος που αποβλέπει στην εφαρμογή των νόμων και στην αποφυγή των ατιμωτικών πράξεων. Το μίasma, λοιπόν, όπως το είδαμε στην αρχαία Ελλάδα να πηγάζει μέσα από τις θρησκευτικές αντιλήψεις, έχει μεταμορφωθεί στη σύγχρονη κοινωνία στο φαινόμενο του στιγματισμού. Επιβιώνει και αναπαράγεται μέσα από τον ρατσισμό, την προκατάληψη και τον φόβο, μολύνοντας, πια, όχι ένα άτομο, αλλά τη σκέψη και τη συμπεριφορά του απέναντι στους άλλους.

Βιβλιογραφία

- Σοφοκλής (1995) *Οιδίππους επί Κολωνῶ*, μτφ. Η. Π. Βουτιερίδης. Αθήνα, Ενδυμίων.
- Σοφοκλής (1991) *Οιδίππους Τύραννος*, μτφ. Σ. Γκίκας. Αθήνα, Επικαιρότητα.
- Burkert, W. (1993) *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*. Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Eckert, M. (2019). Euthyphro and the Logic of Miasma. *Logos & Episteme*. 10 (1), 51-60. Διαθέσιμο από: doi: [10.5840/logos-episteme20191014](https://doi.org/10.5840/logos-episteme20191014) (ανακτήθηκε 2 Ιουλίου 2020).
- Gabriel, Y. (2008) Organizational miasma, purification and cleansing. Στο A. Ahlers-Niemann, U. Beumer, R. Mersky, & B. Sievers (Επιμ.) *Socioanalytic thoughts and interventions on the normal madness in organizations*. Bergisch Gladbach, Andreas Kohlhage, σσ. 53-73. Διαθέσιμο από: https://www.academia.edu/1405111/Organizational_miasma_purification_and_cleansing (ανακτήθηκε 26 Ιουνίου 2020).
- Kannadan, A. (2018). History of the Miasma Theory of Disease. *Essai*. 16, 41-43. Διαθέσιμο από: <https://dc.cod.edu/essai/vol16/iss1/18> (ανακτήθηκε 1 Ιουνίου 2020).
- Lifton, R. J. (1986) *The Nazi doctors: Medical killing and the psychology of genocide*. London, Macmillan.
- Visser, M. (1984). Vengeance and Pollution in Classical Athens. *Journal of the History of Ideas*. 45 (2), 193-206. Διαθέσιμο από: doi: [10.2307/2709287](https://doi.org/10.2307/2709287) (ανακτήθηκε 13 Ιουνίου 2020).

Ιστοσελίδες

<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1>

Η ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΤΩΝ ΙΚΕΤΩΝ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΙΣΧΥΛΙΑ ΤΡΑΓΩΔΙΑ «ΙΚΕΤΙΔΕΣ»

Βικτώρια Τριπολιτσιώτη

Το θέμα του άρθρου, ο θεσμός της ικεσίας ως κοινωνικό γεγονός, αποτυπώνεται στο αρχαίο ελληνικό δράμα *Ικέτιδες* στο έπακρο. Διατίθεται ο ορισμός της ικεσίας, τί είναι, τί πρεσβεύει, ποια τα χαρακτηριστικά της. Αναφέρεται στο δημιουργό της τραγωδίας Αισχύλο, στο κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο το συγγράφει, αλλά και το μεταδίδει στο κοινό. Φυσικά δεν παραλείπεται η υπόθεση του έργου και ο σχολιασμός αυτής. Γίνεται ακόμα ανάλυση, του πώς η ικεσία διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην ψυχοσύνθεση των ηρώων και, κατά επέκταση, σε όλο τον αρχαιοελληνικό κόσμο. Τέλος, παρουσιάζεται η συμβολή του έργου του Durkheim στη διαμόρφωση της συλλογικής συνείδησης.

1. Ο Θεσμός της Ικεσίας

1.1. Ορισμός

Σύμφωνα με την πανελλήνια θρησκευτική αρχή, ικέτης (ικώ-ικνούμαι) χαρακτηρίζεται αυτός, ο οποίος εκλιπαρεί από τους θεούς βοήθεια και προστασία. Ωστόσο, ικέτης μπορούσε να χαρακτηριστεί οποιοσδήποτε ζητούσε και εξαγνισμό. Σύμφωνα με την αρχαία ελληνική θρησκεία και το δίκαιο αυτής, ο ικέτης ήταν πρόσωπο άξιο προστασίας και σεβασμού (Καραδημητρίου, 1975: 31-32). Γι' αυτό, άλλωστε, κατείχε ευνοϊκή μεταχείριση τόσο από τους ανθρώπους, όσο και από τους ίδιους τους θεούς, οι οποίοι τον προστάτευαν. Δύο βασικά γνωρίσματα αποτυπώνονταν στον θεσμό της ικεσίας: Η πιστή υπακοή στον θεσμό (προστασία-φιλοξενία ικέτη) και οι επακόλουθες συνέπειες από τη μη τήρησή του. Δεν υπήρχαν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά (άνδρας-γυναίκα, ξένος-εγχώριος), αλλά οποιοσδήποτε πρόσταζε βοήθεια, χαρακτηριζόταν αυτόματα ικέτης.

Προστάτης των ικετών, καθώς και τιμωρός όσων δεν τους σέβονταν, ήταν ο Δίας (ό.π.π. 35). Εξαιτίας αυτού, το πρόσωπο του ικέτη γινόταν αυτόματα σεβαστό σε όλη την αρχαία Ελλάδα. Στον συγκεκριμένο θεό είχαν αποδοθεί και ορισμένα επίθετα, όπως «ικέσιος», «ικτήρ», «ξένιος», «προστρόπαιος». Όταν ο ξένος καθόταν στο τραπέζι για γεύμα, αυτόματα η πόλη τον προστάτευε και γινόταν απαραβίαστος (ό.π.π. 33-34). Η σχέση μεταξύ ικέτη και ικετευομένου ήταν πολύ δυνατή, μακρόχρονη και μπορούσε να χαρακτηριστεί ως σχέση αδερφών. Η μοναδική εξαίρεση ήταν η περίπτωση της Σπάρτης, όπου επικρατούσε η «ξενηλασία» (Δημοσθένους, 2014: 92). Στο αρχαίο σπαρτιατικό κράτος δεν ήταν εφικτό να μετοικήσει ή να διαμείνει στην πόλη για αρκετό καιρό ένας ξένος. Με το θεσμό της ξενηλασίας θεωρούσαν, πως προστατευόταν ο αυστηρός χαρακτήρας της πόλης, δε διέρρεαν πληροφορίες για τη στρατιωτική τους δύναμη και, τέλος, δεν δοκιμαζόταν η αρετή τους από τις ραδιουργίες και τη διαφθορά των ξένων. Η ικεσία, επομένως, πρόκειται για έναν άγραφο νόμο, που έχει τις ρίζες του στην ανθρωπιά, στο «έλεον που πρέπει να υπάρχει στην ανθρώπινη φύση» (Καραδημητρίου, 1975: 32). Τέλος, παραδείγματα ικεσίας αποτυπώνονται σε πολλά αρχαία ελληνικά κείμενα, όπως στην *Ελένη* του Ευριπίδη (ικέτης στη μάντισσα Θεώνη), στην ομηρική *Ιλιάδα* (Πρίαμος ικέτης στον Αχιλλέα) και στις *Ικέτιδες* του Αισχύλου (ικέτιδες στον λαό του Άργους).

1.2. Εθιμοτυπία

Ο τόπος ικεσίας ήταν οι βωμοί, τα αγάλματα καθώς και οι ναοί των θεών. Πολλές φορές, ωστόσο, οι ικέτες κατέφευγαν στον εκπρόσωπο μιας πόλης ακόμα και σε έναν ιδιώτη. Η εστία ήταν άλλος ένας τόπος καταφυγής των ικετών. Βρισκόταν στο κέντρο του σπιτιού (ενός ισχυρού άνδρα) και, όπως οι ναοί και τα ιερά των θεών, ήταν και αυτός τόπος ιερός, τόπος συγκέντρωσης και τέλεσης θρησκευτικών εκδηλώσεων. Η ιερότητα του χώρου διαδραμάτιζε σημαντικό ρόλο, για αυτό και ο ικέτης, ενώ μπορούσε να τελέσει τη διαδικασία σε οποιοδήποτε χώρο, προτιμούσε σε ιερά μέρη.

Καθ' όλη τη διάρκεια, ο ικέτης ήταν απαραβίαστος λόγω της ιερότητας του χαρακτήρα του. Παρ' όλα αυτά, ήταν μια διαδικασία προσωρινή, δεν υπήρχε δυνατότητα ο ικέτης να παραμείνει στον τόπο τέλεσης της ικεσίας επ' άπειρον, αλλά μέχρι τη στιγμή της τελικής απόφασης, δηλαδή, μέχρι τη στιγμή όπου το αίτημα του θα γινόταν αποδεκτό. Το τελευταίο μπορούσε να εξαρτηθεί από πολλούς παράγοντες:

Τον ίδιο τον ικέτη, τον σκοπό της ικεσίας (για διαφορετικούς λόγους ικετεύει ένας φονιάς ζητώντας εξαγνισμό και για διαφορετικούς κάποιος ο οποίος δεν έχει εκτελέσει φόνο), καθώς και το τοπικό τελετουργικό μιας πόλης.

Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη εθιμοτυπία, ο ικέτης όφειλε να γονατίσει μπροστά στον ικετευόμενο, να αγκαλιάσει τα γόνατά του, να αγγίξει το πιγούνι ή τα γένια του, καθώς και το δεξί του χέρι. Το αριστερό θεωρούνταν δυσοίωνα. Φυσικά πίσω από αυτές τις χειρονομίες υπήρχε συμβολισμός. Τα γόνατα ώστε να ωθήσουν τον ικετευόμενο να υλοποιήσει το αίτημα των ικετών, το πρόσωπο να συγκαταθέσει και το δεξί χέρι να εκτελέσει τις επιθυμίες τους. Ακόμα μια ονομασία για την ικεσία ήταν το «γουνάζεσθαι» (γουνάζομαι = πέφτω στα γόνατα) (ό.π.π. 35-36).

Πολύ αργότερα από την Ομηρική εποχή εμφανίζεται η Ικετηρία. Πρόκειται για ένα σύμβολο της δυστυχής θέσης, ένα κλαδί ελιάς περιτυλιγμένο από άσπρο μαλλί προβάτου (Πανοπούλου, 2019: 2). Η ικετηρία τοποθετούνταν στο βωμό του θεού και, εφόσον ο άρχων της πόλης αποδεχόταν την αίτηση, ο ικέτης έπαιρνε το κλαδί ελιάς και έφευγε, περιμένοντας να εκδικαστεί η υπόθεσή του στο δικαστήριο. Οι καταλληλότερες ώρες τέλεσης της ικεσίας ήταν τα ξημερώματα, λόγω της καθαρής ατμόσφαιρας, και το βράδυ, όπου «οι ψυχές γίνονταν πιο ευσπλαχνικές» (Καραδημητρίου, 1975: 36).

1.3. Ασυλία – Ιεροσυλία – Άγος

Το απαραβίαστο των ικετών βασίζεται στην αρχή της ασυλίας. Άσυλο στην αρχαία Ελλάδα μπορούσε να έχει ένας τόπος, ακόμα και ένα πρόσωπο, και χαρακτηρίζει κάτι το απαραβίαστο, αυτό που δεν συλιέται. Στον τόπο / πρόσωπο του ασύλου οι ικέτες ήταν προστατευμένοι και καμία δύναμη θεϊκή ή ανθρώπινη δεν μπορούσε να τους κάνει κακό. Αργότερα, το άσυλο από θρησκευτική έλαβε κοινωνική μορφή (άσυλο μεταξύ πόλεων, μεταξύ κατοίκων...) και χρησίμευσε στην υπεράσπιση κάθε είδους καταδιωκόμενου ανθρώπου γενικότερα. Στις *Ικέτιδες* του Αισχύλου εμφανίζεται με την έννοια της προσωπικής ασφάλειας (Καρέλλη, 2018: 18-20).

Η παραβίαση του θεσμού του ασύλου ονομάζεται «ιεροσυλία». Αυτή η πράξη τιμωρούνταν από το νόμο, κυρίως, όμως, από τους ίδιους τους θεούς. Ακριβώς το ίδιο συνέβαινε με τη μη προστασία της ιερότητας των ικετών. Κάτι τέτοιο επέφερε το Άγος,

την κατάρα, δηλαδή, των θεών. Από την πράξη μπορούσαν να μianθούν όχι μόνο οι ικετευόμενοι (τελεστές απόφασης), αλλά ακόμα και οι πόλεις και τα κράτη ολόκληρα! Η θεομηνίες ήταν ένα παράδειγμα εκδήλωσης της οργής των θεών (ό.π.π.: 33).

2. Ικέτιδες του Αισχύλου

2.1. Αισχύλος: ο δημιουργός των Ικέτιδων

Ο αρχαιότερος των τραγικών Αισχύλος, γεννήθηκε το 525 π.Χ. στην Ελευσίνα. Ο πατέρας του, Ευφορίωνας του γένους των Κορδιδών, ήταν γαιοκτήμονας και κατείχε ευγενική καταγωγή. Αυτό συνέβαλε, πιθανότατα, σε μια καλού επιπέδου εκπαίδευση και καλή γνώση έργων παλαιότερων λυρικών ποιητών, καθώς επίσης και των Ομηρικών επών. Ο Αισχύλος έζησε σε μια εποχή όπου συνέβησαν πολιτικά και στρατιωτικά γεγονότα εξαιρετικής σημασίας. Η δημοκρατική μεταρρύθμιση του Κλεισθένη, του Εφιάλτη (μέντορα του Περικλή), προσδιόρισαν την ιδεολογία και τα χαρακτηριστικά της δημοκρατίας, κάτι που διαμόρφωσε την αττική τραγωδία μέσω της οποίας εκφράζονταν οι προβληματισμοί της κοινωνίας που βίωνε αλλαγή. Εικοσιπέντε ετών συμμετέχει σε διαγωνισμό τραγωδίας, αλλά αποτυγχάνει. Δέκα χρόνια αργότερα, μετέχει μαζί με τα αδέρφια του σε μεγάλες μάχες του Μαραθώνα, της Σαλαμίνας και των Πλαταιών. Οι ηρωικές νίκες των ενωμένων Ελλήνων, δημιούργησαν στον Αισχύλο ένα αίσθημα εθνικής υπερηφάνειας. Έτσι, λοιπόν, με μόρφωση, σθένος και εμπειρίες, όντας τέκνο της εποχής του, διαμόρφωσε την τραγωδία με τις προοδευτικές του καινοτομίες και άφησε ανεξίτηλο το στίγμα του στην ιστορία (Αισχύλος, 1992: 15).

Ο λόγος του Αισχύλου, μεγαλοπρεπής. Εμπλούτισε όλα τα μέρη της τραγωδίας: το θέμα, τα πρόσωπα, το ύφος, τη σκηνογραφία, τις ιδέες. Τα έργα του διακατέχονται από ευλυγισία, μετρημένα λεκτικά μέσα, εικόνες πυκνού νοήματος και άμεσης συγκίνησης, οι οποίες εμπνέουν στο θεατή μέχρι και σήμερα, το αίσθημα του δέους και του υψηλού. Εκφράζεται παράλληλα με μια γλώσσα ποιητική και γλαφυρή. Τα δρώμενα στις τραγωδίες αποβλέπουν στο να κάνουν τον θεατή να νιώσει τις μεγάλες αξίες που διέπουν τη ζωή (ό.π.π.). Ο μυητικός και συμβολικός λόγος, δημιουργεί μια ιερότερη, μυστηριακή σχέση, καθιστώντας τον θεατή ικανό αποδέκτη υψηλών φιλοσοφικών και θρησκευτικών στοχασμών και νοημάτων. Φανερώνεται η

προσπάθεια μέσα από τα έργα του να προφυλάξει τους ανθρώπους από την εκδικητική μανία των ίδιων, των συνανθρώπων τους, των θεών και της φύσης. Κατά τον Αισχύλο, αυτή η μυστηριακή κάθαρση ήταν το ζητούμενο και ο απώτερος σκοπός της τραγωδίας.

Με τις καινοτομίες και τις νέες ιδέες του εξύψωσε την τραγωδία, διδάσκοντας τα χαρακτηριστικά που σήμερα γνωρίζουμε. Πρόσθεσε δευτεραγωνιστή, δηλαδή, δεύτερο υποκριτή-ηθοποιό, πράγμα το οποίο βοήθησε στην ανάπτυξη του διαλόγου και την εμπάθυνση της πλοκής. Μείωσε τα χωρικά από πενήντα σε δώδεκα. Δημιούργησε τριλογία, δηλαδή, τραγωδίες με ενιαίο περιεχόμενο και γενικότερα εισήγαγε την τραγωδία σε μια πιο σύγχρονη μορφή θεάτρου. Πριν από αυτόν, οι θεατρικές παραστάσεις ήταν ουσιαστικά θρησκευτικοί ύμνοι. Για πρώτη φορά, χρησιμοποιεί θεατρικά σκηνικά και επιμελείται τη σκηνική παρουσία των υποκριτών με εντυπωσιακότερα ρούχα, μάσκες και κοθόρνους. Όλες αυτές οι αλλαγές έχουν στόχο να ενισχύσουν τη γοητεία της θεατρικής ψευδαίσθησης στον θεατή (ό.π.π.: 16).

Ο Αισχύλος πέθανε στην Γέλα της Σικελίας το 456 π.Χ. Ως ένδειξη σεβασμού και τιμής στο Μεγάλο τραγωδό, οι Αθηναίοι ψήφισαν νόμο, που επέτρεπε σε όποιον ήθελε να διαγωνιστεί στους δραματικούς αγώνες με τραγωδίες του Αισχύλου, παρά το γεγονός ότι στους αγώνες αυτούς δέχονταν μόνο νέα έργα. Ο Αισχύλος, ο πρώτος δραματουργός και πραγματικός δημιουργός της τραγωδίας, άνοιξε τους δρόμους για τους τραγωδούς που ακολούθησαν, από τον Σοφοκλή και τον Ευριπίδη, μέχρι τον Σαίξπηρ και τον Γκαίτε. Τα σωζόμενα έργα του είναι τα εξής: *Πέρσαι*, *Επτά επί Θήβας*, *ΙΚέτιδες*, *Προμηθεύς Δεσμώτης* και *Ορέστεια* που αποτελείται από τις τραγωδίες *Αγαμέμνων*, *Χοηφόροι*, *Ευμενίδες* (Αμανατίδης, 2020).

2.2. Εισαγωγή

Οι *ΙΚέτιδες* αποτελούν την πρώτη τραγωδία της τριλογίας. Η μελέτη τους βοηθά τον αναγνώστη να υποθέσει, τι συνέβαινε στα άλλα δυο έργα *Αιγύπτιοι* και *Δαναΐδες*, από τα οποία διασώζονται λιγοστά αποσπάσματα. Η πιθανή χρονολογία συγγραφής τους (ανάμεσα στα έτη 495-491 π.Χ.) προηγείται από την χρονολογία της διδασκαλίας τους στα Μεγάλα Διονύσια περίπου τριάντα χρόνια. Ως εκ τούτου, πρέπει να αναφέρεται σε δυο ιστορικά γεγονότα ανάλογα μεταξύ τους. Το πρώτο από αυτά ήταν εκείνο που προκάλεσε τη συγγραφή των έργων και το δεύτερο τη διδασκαλία. Το δεύτερο ιστορικό

γεγονός πιθανότατα ήταν έκτακτο, για αυτό και, άλλωστε, ο Αισχύλος δεν προλάβαινε να συνθέσει εξ' αρχής την τραγωδία, αλλά επιδιόρθωσε κάποιες ατέλειες (Παπαδόπουλος, 2008: 160).

Στο τέλος των *Ικέτιδων* ο αγγελιοφόρος των Αιγυπτίων κηρύσσει τον πόλεμο στο Άργος. Ως εκ τούτου, είναι πιθανόν οι *Αιγύπτιοι* να αρχίζουν με την ήττα του στρατού του Άργους και ίσως την πολιορκία της πόλης, τις διαπραγματεύσεις για το γάμο, τη συνομοσία για την εκτέλεση των πενήντα γαμπρών, την τέλεση του γάμου, και να κατέληγαν στην αποχώρηση των νεόνυμφων για τα γαμήλια διαμερίσματά τους. Το τρίτο έργο πρέπει να ξεκινούσε με τη δολοφονία των σαράντα εννιά νεκρών και την απόφαση της Υπερμήστρας να μη δολοφονήσει τον άνδρα της, Λυγκέα, και να του χαρίσει τη ζωή λόγω αγάπης. Στη συνέχεια, θα βρίσκαμε τη συνέλευση του λαού του Άργους (καθώς η δολοφονία ήταν μίσημα για την πόλη του Άργους), την αντιμετώπιση της Υπερμνήστρας ως προδότρια και τον Λυγκέα ως εχθρό από τις αδερφές και τον πατέρα της. Και επειδή μια τέτοια κατάσταση, που έρχεται σε αντίθεση με τον οίκτο όπου προκαλούν στο πρώτο έργο οι Δαναΐδες, χρειάζεται θεϊκή επέμβαση, παρεμβαίνει η Αφροδίτη. Η λύση είναι συμβιβασμός με τον γάμο της Υπερμνήστρας και κάθαρση από το έγκλημα (Αισχύλος, 1992: 20).

Οι *Ικέτιδες* οδήγησαν ορισμένους μελετητές να υποθέσουν, πως ο Αισχύλος εμπνεύστηκε το μύθο της τραγωδίας από τα ιστορικά γεγονότα του 493 π.Χ.: Πρώτον, από την ήττα των Αργείων έναντι της Σπάρτης (Παπαδόπουλος, 2008: 160). Το Άργος ήταν η μοναδική πελοποννησιακή πόλη που εναντιωνόταν στα σπαρτιατικά συμφέροντα. Δεύτερον, από την Άλωση της Μιλήτου (494 π.Χ.) στα πλαίσια της Ιωνικής επανάστασης. Οι Αθηναίοι δεν προσέφεραν ουσιαστική και έγκαιρη βοήθεια παραβλέποντας τις ικεσίες των Μηλισίων και οι Πέρσες κατέλαβαν τη πόλη. Μάλιστα το συγκεκριμένο γεγονός ενέπνευσε τον Φρόνιχο να συγγράψει την τραγωδία *Μιλήτου Άλωσις*, έργο το οποίο τιμωρήθηκε από τους Αθηναίους, καθώς θύμιζε οικεία κακά. Και φυσικά, τρίτον, από την αποστασία της Θάσου, η οποία κατέβαλλε βαρύτατο τίμημα στους Αθηναίους. Η Σπάρτη αρνήθηκε στις ικεσίες τους για βοήθεια και δε συμπαράσταθηκε (επικαλούμενη τον μεγάλο σεισμό όπου συγκλόνησε τη Λακωνία).

Η αυταρχική εξουσία της πόλης σε ζητήματα εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής και ο επεκτατισμός της αθηναϊκής ηγεμονίας προκάλεσαν πλήθος ηθικών και πρακτικών ανακατατάξεων. Η προάσπιση των ικετών, το πατροπαράδοτο αυτό

αξίωμα, αποκτούσε επίκαιρη σημασία. Προβάλλοντας, έτσι, ερεθίσματα από την καθημερινότητα της πόλης, ο ποιητής ούτε μπορούσε, ούτε δικαιούταν να αδιαφορήσει. Γι' αυτό οι *Ικέτιδες* τονίζουν τη σπουδαιότητα του θεσμού της ικεσίας και της ανταπόκρισης σε όσους νόμιμα ζητούν βοήθεια!

2.3. Υπόθεση του έργου

Οι *Ικέτιδες*, το αρχαιότερο και λυρικότερο έργο του Αισχύλου που έχει διασωθεί, χρονολογείται το 463 π.Χ., όταν ο δημιουργός του, Αισχύλος, διεκδίκησε τα πρωτεία στους αγώνες των Μεγάλων Διονυσίων (ό.π.π.: 158). Τα πρόσωπα του έργου είναι ο χορός, που αποτελείται από τις πενήντα θυγατέρες του Δαναού, το Δαναό, απόγονο του Δία και της Ιώς, το βασιλιά του Άργους Πελασγό, τους πενήντα υιούς του Αιγύπτου, που καταδίωκαν τις Δαναΐδες, τον Κήρυκα απεσταλμένο από τους από τους γιούς του Αιγύπτου, καθώς και τις ακόλουθες υπηρέτριες των Δαναΐδων, που τις ακολουθούν στην εξορία. Ο λαϊκός μύθος εξελίσσεται στην ακροθαλασσιά κοντά στο Άργος, όπου καταφτάνει ο χορός των Ικετίδων. Αυτοεξόριστες σύμφωνα με τις προσταγές του πατέρα τους από τη χώρα του Νείλου, έρχονταν στο Άργος για να αποφύγουν τον αιμομικτικό γάμο με τους γιούς του Αιγύπτου. Προσπέφτουν ικέτιδες στον βασιλιά της χώρας, Πελασγό, και παρακαλούν τον ικέσιο Δία να τις προστατεύσει «και να ρίξει στο κοπάδι τους βλέμμα πονετικό» (*Ικέτιδες*: στ. 2). Ο βασιλιάς των Αργείων καταφτάνει συνοδευόμενος από φρουρά και ζητά να μάθει από πού προέρχεται αυτό το πλήθος ασυνόδευτο από κήρυκες, οδηγούς και προστάτες, ντυμένο με μη ελληνοπρεπή φορεσιά και στολίσματα βαρβάρων. Οι Ικέτιδες συστήνονται ως απόγονοι της Ιούς. Η Ιώ, κόρη του Ινάχου βασιλιά του Άργους ήταν κλειδοκράτισσα στους ναούς της Ήρας. Ο Δίας την ερωτεύτηκε και από ζήλια η Ήρα τη μεταμόρφωσε σε δαμάλι. Κυνηγημένη η Ιώ και περιπλανώμενη έφτασε στην Αίγυπτο, όπου επανήλθε στην ανθρώπινη μορφή της και με άγγιγμα θεϊκό γέννησε τον Έπαφο. Από αυτόν γεννήθηκε η Λίβυα, από εκείνη ο Βήλος και από τον τελευταίο τα δυο αδέρφια, Αίγυπτος και Δαναός. Με τρόπο βίαιο και ιδιοσυγκρασία περισσότερο βαρβαρική παρά Ελληνική, οι πενήντα γιοί του Αιγύπτου θέλησαν να κάνουν γυναίκες τους τις πενήντα κόρες του Δαναού.

Αποδεικνύοντας, έτσι, τη συγγένεια με το Άργος, οι Ικέτιδες υποστήριζαν τη νομιμότητα της φυγής τους και ζητούν από τον Πελασγό να σεβαστεί τους κυβερνήτες θεούς της πόλης και να μην τις αναγκάσει να κρεμαστούν από τα αγάλματα των θεών.

Κάτι τέτοιο θα ήταν μίσημα για την πόλη του Άργους και ύβρις απέναντι στον Δία, προστάτη των ικετών. Προκειμένου να αντιμετωπίσει το δίλημμα ο Πελασγός και να κατασταλάξει σε μία απόφαση, αποφάσισε να συγκαλέσει σε συνέλευση τον ντόπιο λαό. Ο τελευταίος με ομόγνωση απόφαση επικύρωσε την ελευθερία των μετοίκων να κατοικήσουν ελεύθεροι στην χώρα. Η άφιξη των επίδοξων μνηστήρων σε αναζήτηση των Δαναΐδων, την παράδοση των οποίων απαιτούσε ο αγγελιοφόρος, τελείωσε στο συγκεκριμένο έργο με την απώθηση από τον Πελασγό και την απειλή κήρυξης πολέμου. Στην έξοδο της τραγωδίας, ο χορός υμνεί τους Ολύμπιους θεούς.

3. Σχολιασμός Έργου

3.1. Ερχομός ικετών – Πρώτη συνάντηση με τον Πελασγό

Η σκηνή ξεκινά, όταν στην ακροθαλασσιά καταφτάνουν ο Δαναός μαζί με τις πενήντα κόρες του ως ικέτες. Όπως πολύ σωστά αρμόζει στο συγκεκριμένο εθιμοτυπικό, οι κοπέλες, κρατώντας στα χέρια τους κλαδιά ελιάς τυλιγμένα με μαλλί προβάτου, κατευθύνονται στους βωμούς των θεών και ζητούν βοήθεια από τον Δία, προστάτη των ικετών, καθώς και το φιλεύσπλαχνο πνεύμα της χώρας, δηλαδή, της Ελλάδας. Φεύγουν από την πατρίδα τους, Αίγυπτο, για να γλυτώσουν από τον αιμομικτικό γάμο με τα ξαδέρφια τους, τους γιούς του Αιγύπτου (αδελφού του πατέρα τους, Δαναό) και δηλώνουν, ότι, αν τα αιτήματά τους για προστασία από τους Αιγύπτιους που τις καταδιώκουν δεν γίνουν δεκτά, τότε αυτές θα κρεμαστούν από τα αγάλματα των θεών και θα μολύνουν την πόλη του Άργους. Ο Turner (2011: 41, 43, 45) έχει σχολιάσει, ότι η τελετή της ικεσίας από τις Δαναΐδες φέρει στο προσκήνιο ένα από τα θέματα του έργου, την αντίθεση ανάμεσα στα βαρβαρικά έθιμα από την ανθρωπιά, το δημοκρατικό χαρακτήρα, δηλαδή, της Ελλάδας. Πράγματι, η τελευταία χαρακτηρίζεται από τις αξίες της ευσέβειας και της σωφροσύνης, σε αντίθεση με τις υβριστικές και ασεβείς δυνάμεις που διατρέχουν τις αξίες των βαρβάρων. Η βαρβαρική Αίγυπτος έρχεται σε αντίθεση με τη δυτική Ελλάδα. Αυτή η σύγκρουση των δυο πολιτισμών κάνει από πολύ νωρίς τις Δαναΐδες, να προσπαθούν για το σίγουρο της ελληνικής τους καταγωγής. Η απόδειξη της ελληνικής τους ταυτότητας σημαίνει και κατά συνέπεια την απόδειξη των ελληνικών τους φρονημάτων.

Ο Δαναός, ως πιστός καθοδηγητής και πατέρας τους, επισημαίνει την σημαντικότητα των βωμών, οι οποίοι, λειτουργώντας ως ασπίδες, θα τις προφυλάξουν από τους γηγενείς: «Πιότερο από κάστρο βαστά γερά ο βωμός, άσπαστη ασπίδα» (*Ικέτιδες*: στ. 180). Η πράξη της ικεσίας θα απέδιδε το απαραβίαστο της ιδιότητάς τους και έτσι για ένα χρονικό διάστημα δε θα διέτρεχαν κάποιον κίνδυνο. Πολλοί κριτικοί του έργου έχουν εκφράσει δυο εναλλακτικές της βάσης των Δαναΐδων, πίσω από τις οποίες βρίσκονται οι παρακλήσεις για το άσυλο: Η πρώτη για ένα γάμο ανήθικο, ο οποίος έχει ως βάση το φόβο του αφανισμού από τη βαρβαρική βία, καθώς και το φόβο για τον αφανισμό του πατέρα τους. Η δεύτερη σαν απάρνηση του γάμου ως θεσμός. Συμφωνά πάντως με ορισμένους μελετητές, η κυριότερη απροθυμία τους έγκειται στο γεγονός, ότι ο πατέρας τους γνώριζε από έναν οιδινό, ότι θα φονευόταν από ένα γαμπρό του (Sommerstein, 2019: 9).

Όταν ο βασιλέας του Άργους Πελασγός εμφανίζεται, ξαφνιάζεται από το ότι ένα πλήθος ατόμων με διαφορετικά εμβλήματα και ενδυμασία καθόλου ελληνοπρεπή δε συνοδεύεται από οδηγούς και προστάτες. Ωστόσο, παρατηρεί το ελληνικό εθιμοτυπικό του ικέτη αποτυπωμένο σε αυτές τις γυναίκες και πιστεύει ότι είναι κάποιο σημάδι: «Βέβαια στον θεών μας τους βωμούς μπρος θωρώ να έχετε βάλει κλαδιά, καθώς των ικετών ορίζουν οι νόμοι, απ' το σημάδι μόνο ετούτο θα έχ' η Ελλάδα κάτι ν' απεικάσει» (*Ικέτιδες*: στ. 231-233). Εκείνες από την μεριά τους ανταποκρίνονται στις ερωτήσεις του Πελασγού, υποστηρίζοντας την ελληνική καταγωγή τους και εξηγούν τους λόγους για τους οποίους προσπίπτουν ικέτιδες στους βωμούς των θεών. Ο Πελασγός θέλοντας να προστατεύσει το λαό του, αμφισβητεί την αξιοπιστία των λόγων της θέσης των Δαναΐδων. Είναι όντως τα θύματα αυτής της ιστορίας ή κρύβεται κάτι πίσω από την ικεσία τους. Αυτομάτως οι ικέτισσες διαφωνούν. Χαρακτηρίζουν τα αιτήματά τους νόμιμα και χρησιμοποιούν τη λέξη «δίκη» ή «θέμις» περίπου δεκαπέντε φορές.

Ο Πελασγός νιώθει την υπευθυνότητα και εκφράζει το δίλημμά του. Ποιος θα μπορούσε να σώσει το Άργος εκτός από τον ίδιο το βασιλιά του; Πιστεύει ότι οποιαδήποτε απόφαση και να πάρει, το Άργος θα υποφέρει και μπορεί να το οδηγήσει στην καταστροφή: «Δεν βρίσκω λύση, ο φόβος μου ζώνει την ψυχή, να βοηθήσω, να μην βοηθήσω, ν' αφεθώ στην τύχη;» (ό.π.π.: στ. 66-67) Η πόλη θα πρέπει να μείνει αδιάβλητη και αρτιμελής. Τότε αναφέρει, ότι θα ζητήσει τη βοήθεια από τους κατοίκους της πόλης, έτσι ώστε να βρεθεί μια κοινή απόφαση. «Μα υπόσχεση σ' εσάς δεν θα μπορούσα να δώσω, πριν τα πω και στους πολίτες» (ό.π.π.: στ. 355-356). Έτσι,

βρισκόμαστε σε μια συνέλευση, όπως αυτές που λάμβαναν μέρος στην Αθήνα, κατά την οποία οι ψήφοι συγκεντρώνονται με το σήκωμα των χεριών, το λόγο των διαταγμάτων και την τιμωρία της ατιμίας. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η πόλη του Άργους και οι κάτοικοί του εκπροσωπούν την Αθήνα, την Ελλάδα, με μια έννοια πρεσβεύουν τα δημοκρατικά φρονήματά της χώρας.

3.2. Μίασμα πόλης – Απειλή πολέμου

Οι Δαναΐδες, προσπαθώντας να πείσουν τον Πελασγό να τις δεχτεί, προβάλλουν συνεχώς το επιχείρημα, ότι η αντίθετη πράξη θα προκαλέσει τον άγος των θεών (Παπαδόπουλος, 2008: 159). Ο θυμός του Δία των ικετών δύσκολα θα ξεχαστεί, ακούγοντας τα ουρλιαχτά των ταλαιπωρημένων που υποφέρουν. «Κρίνε τι πρέπει μπρός στους θεούς να σεβαστείς» (*Ικέτιδες*: στ.383). Αντιμέτωπος με το μίασμα έως τον αφανισμό της πόλης από των Δαναΐδων τη μαζική αυτοκτονία, ο Πελασγός συμφωνεί να αναλύσει τα αιτήματά τους. Ωστόσο, διαφαίνεται, ότι οι ικέτιδες περνάνε στο επόμενο στάδιο, το οποίο είναι η θυματοποίηση της ίδιας της πόλης. Πενήντα νεκρές ικέτιδες κρεμασμένες στους βωμούς των θεών θα σήμαινε τέλος των χαρών και των ευλογιών της πόλης. Τουναντίον, δυσκολίες, βάσανα και αντιξοότητες θα αντιμετώπιζαν: «από το θεϊκό θυμό φυλάξου» (ό.π.π.: στ. 414).

Ο φόβος για το μίασμα και η απειλή για το θάνατο είναι αυτά που αναγκάζουν τον Πελασγό να τις προστατεύσει. Όπως υποδεικνύει ο Turner (2011: 28), οι Δαναΐδες γίνονται οι διώκτες αντί για τα θύματα και ο Πελασγός θύμα αντί για προστάτης των κοριτσιών (καθώς τα κορίτσια προσπαθούν να υπερασπιστούν μια αιτία, για την οποία δεν μπορούν να προσφέρουν υποστηρικτικά επιχειρήματα, τα οποία ο βασιλιάς να μπορεί να θεωρήσει δικαιολογημένα). Από την άλλη, αν ο Πελασγός δώσει άσυλο στις ικέτιδες, αυτό αυτόματα συνάδει την κήρυξη πολέμου με τους γιούς του Αιγύπτου. Κάτι τέτοιο και σε αυτή τη περίπτωση θα ήταν καταστροφικό για την πόλη:

«Γιατί αν το χρέος μου σε εσάς δεν κάνω, άφευχτο, καθώς είπες, θα μας πνίξει το μίασμα. Κι αν πάλι μπρός στα κάστρα με τα ξαδέρφια σου, τους γιούς του Αιγύπτου, σταθώ να χτυπηθώ, λύση να δώσω στη διαφορά μας με τα όπλα, τότε πως η σπατάλη αυτή πικρή δε θα' ναι, για χάρη γυναικών τη γη να βρέξω μ' αντρίκειο αίμα; Πρέπει να' χω σέβας στον άγριο θυμό του

Δία, προστάτη των ικετών. Κανένας άλλος φόβος για τους θνητούς δεν είναι πιο μεγάλος» (*Ικέτιδες*: στ. 460-468).

3.3. Η γυναίκα στις Ικέτιδες

Ο Αισχύλος φέρει στο προσκήνιο θέματα, για τα οποία υπήρχε άγνοια ασημαντότητας, όπως το θέμα του γάμου, της γονιμότητας, της γυναίκας! Οι Δαναΐδες απειλούν να σκοτωθούν, ενσαρκώνοντας, όπως πιστεύουν, την ατυχία του αυτοσκοπού της ζωής των τότε Ελληνίδων γυναικών, δηλαδή τον γάμο και τη μητρότητα. Αναγκάζονται σε έναν αιμομικτικό γάμο, σε ένα γάμο ασεβές ως προς το σώμα τους, τη θρησκεία και τα πιστεύω τους. Η άρνησή τους να προχωρήσουν στο «τέλος», δηλαδή στον σκοπό όλων των γυναικών, είναι συνυφασμένη με την απειλή του αφανισμού τους (Bachvarona, 2009: 426). Μπορούμε, ακόμα, να αναφερθούμε και στο σύνδρομο της υστερίας, όπως αυτό εδώ εμφανίζεται (ό.π.π.: 430). Σε πανελλήνιο επίπεδο, η ιστορία των Δαναΐδων πλαϊσιώνει, ότι ο επιτυχημένος γάμος είναι η βάση του πολιτισμού (Παπαδόπουλος, 2008: 163). Σεβασμός πρέπει να υπάρχει από την πρώτη στιγμή στη γαμήλια αγάπη. Το έργο *Ικέτιδες* του Αισχύλου γίνεται ο ομαδικός χορός της Γυναίκας, που καταδιώκεται από τον βίαιο άνδρα, αντικρούεται σφοδρά στις απόψεις και τα πιστεύω του και, τέλος, διεκδικεί με κάθε τρόπο το δικαίωμα στο σώμα της (Αισχύλος, 1992: 19). Η αφήγηση της Ιώς ή, καλύτερα, της κυνηγημένης Ιώς από τον οίστρο (αλογόμυγα), περιπλανημένη σε όλη τη γη, δίνει έμφαση στα προηγούμενα και βάθος στην υπόθεση (Bachvarona, 2009: 433). Φανερώνει, ότι οι ικέτιδες δεν είναι οι πρώτες που αντιμετωπίζουν αυτήν τη δοκιμασία, αλλά ούτε, φυσικά, και οι τελευταίες. Γενιές γυναικών έχουν υποστεί αυτή την τύχη. Αυτή η αρνητική κατάσταση, αυτό το κακό, είναι μέρος του μυστηρίου του κόσμου.

4. Συλλογική Συνείδηση

4.1. Η συνέλευση της πόλης

Ο Πελασγός, θέλοντας να λάβει μια συλλογική απόφαση, πραγματοποίησε συνέλευση της πόλης και ψηφοφορία. Λέει χαρακτηριστικά ο Δαναός, «ομόγνωμα αποφάσισαν οι

Αργίτες έτσι που η γέριχη καρδιά μου πάλι ξανάνιωσε. Γιατί τα δεξιά χέρια σήκωσαν όλοι και τρικύμισεν ο αιθέρας από τη κρίση αυτή: Στη χώρα τούτη λεύτεροι μέτοικοι να ζούμε πάντα κι ασφαλισμένοι με της ασυλίας τα δίκαια» (*Ικέτιδες*: στ. 596-601).

Και κάπως έτσι, οι ικέτιδες ήταν πλέον προστατευμένες από τον θεσμό του ασύλου, έχοντας ομόφωνα λάβει θετική ψήφο από τους Αργίτες. Πλέον, κανένας εγχώριος ή ξένος δεν μπορούσε να τις απομακρύνει ή να τους συμπεριφερθεί με βίαιο τρόπο. Και φυσικά αν κάποιος ντόπιος δεν τις υπερασπιζόταν, τότε θα θεωρούνταν άτιμος και θα έφευγε από τη πόλη με του λαού τη σύμφωνη γνώμη. Οι Δαναΐδες, έχοντας πλήρη ευγνωμοσύνη προς το λαό και το βασιλιά τους, προσεύχονται για την πόλη και παρακαλούν τους θεούς να μην βρει κανένα κακό το τόπο, που τίμησε το θεσμό της ικεσίας. Η συνέλευση του δήμου, η ομόφωνη απόφαση καθώς και η κοινή πλέον πορεία των πολιτών εκφράζει τη συλλογική τους συνείδηση. Οι ικέτιδες επισημαίνουν την δημοκρατική δομή της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης η οποία μεριμνά για το κοινό καλό (Παπαδόπουλος, 2008: 160). Αυτή η συλλογικότητα η κοινή πορεία χαρακτηρίζει τις δημοκρατικές κοινωνίες.

4.2. Συλλογική συνείδηση κατά τον Durkheim

Η αισχύλεια διδασκαλία ως κοινωνικό γεγονός συνέβαλε στη διαμόρφωση της συλλογικής, κατά τον Durkheim, συνείδησης. Κατά τον τελευταίο, η συλλογική συνείδηση είναι το σύνολο των εθίμων, των ηθικών αξιών και κανόνων στη βάση των οποίων συγκροτείται η κοινωνία. Εξ' αιτίας αυτής διασφαλίζεται η κοινωνική συναίνεση και η συνεργασία των μελών της κοινωνίας. Επομένως, η συλλογική συνείδηση αποτελεί βασικό και αδιάσπαστο μέρος του κοινωνικού οργανισμού, της κοινωνικής «συσσωμάτωσης» (Αντωνοπούλου, 2008: 258).

Αυτού του είδους η συνείδηση πρωτοεμφανίστηκε σε πρωτόγονες κοινωνίες με φυλετικές σχέσεις, όπου το τοτέμ (ό.π.π. 261) διαδραμάτιζε καθοριστικό ρόλο στην ενοποίηση των μελών της φυλής. Για να μην επικρατεί ο νόμος του ισχυρού και έτσι να αφανίζονται φυλές ολόκληρες, η κοινωνία δημιουργούσε κάθε φορά συλλογική συνείδηση, που να της ταιριάζει (ό.π.π.: 259). Κατά μέσο όρο, για να μπορούν να επιβιώνουν, τα περισσότερα άτομα διέθεταν κοινά συναισθήματα και κοινές

πεποιθήσεις. Η συλλογική συνείδηση είναι πάρα πολύ ισχυρή και διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο σε κάθε πράξη των ανθρώπων.

Βασικό χαρακτηριστικό της είναι ότι τα μέλη της ομάδας δεν μπορούν να ζήσουν μακριά από αυτή και είναι απόλυτα εξαρτημένοι από τις επιταγές της, οι οποίες είναι απαραβίαστες. Η παράβαση των «ταμπού» επιφέρει τιμωρίες αποτυπωμένες στην ατομική συνείδηση. Ακόμα πιο έντονα περιθώρια εναλλακτικών επιλογών στη συνείδηση των αρχαϊκών φυλών δεν υπάρχουν. Το διαφορετικό δεν είναι δυνατόν να υφίσταται. Έτσι, για λόγους επιβίωσης τα άτομα χωρίζονται σε ομάδες σε φίλους και εχθρούς (Πετρίδης, 2013).

Οι συλλογικές συνειδήσεις ήταν δυνάμεις που δεν δέχονταν αμφισβήτηση, τόσο ισχυρές όσο οι θεοί και οι δαίμονες. Αυτή ήταν μια από τις βάσεις ανάπτυξης της θρησκευτικότητας. Με την πάροδο του χρόνου και την εξέλιξη των κοινωνιών, η συλλογική συνείδηση αλλάζει μορφή. Πλέον ο άνθρωπος αποσπάται από τον ασφυκτικό δεσμό των φυλών, αναπτύσσει περισσότερες ικανότητες και μέσω της εξέλιξης της γνώσης του δίνονται περισσότερα περιθώρια επιλογών και ελεύθερης βούλησης. Μέχρι και σήμερα, ωστόσο, η ομάδα διακατέχεται από ισχυρές δυνάμεις, τις οποίες κλειστές κοινωνίες και υποκείμενα είναι λιγότερο πιθανόν να αποκολληθούν.

Συμπεράσματα

Κλείνοντας, μπορούμε να συνοψίσουμε, ότι η αισχύλεια διδασκαλία ως κοινωνικό γεγονός επικεντρώνεται στην υποχρέωση της πόλης να προστατέψει τους ικέτες. Η σημαντικότητα της ιερής πράξης της ικεσίας και ο μυστηριακός της χαρακτήρας αποτυπώνονται σε όλο το έργο. Η καθολική του αναγνώριση από όλους τους Έλληνες έγκειται στο γεγονός, ότι ο θεσμός ανταποκρινόταν στις ανάγκες της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας. Η ικεσία διατηρήθηκε επί αιώνες, όπως και ο φόβος θεού, η οργή του ξένιου Δία που προστατεύει τους ικέτες. Ωστόσο, ο Αισχύλος, εκτός από την παρουσίαση της ιερότητας του θεσμού της ικεσίας, υμνεί την ειρήνη, τη δημοκρατία και το δίκαιο, καθώς και τους άνδρες που τα υπερασπίζονται.

Τοποθετεί τη γυναίκα σε μια υψηλή θέση. Στις *Ικέτιδες* δίνει έμφαση στην κεντρική ηρωίδα του, συλλογική στο έργο, τον χορό των Δαναΐδων (Αισχύλος, 1992:

19). Αποδίδει στις γυναίκες χαρακτηριστικά, όπως υπερηφάνεια για τις απόψεις τους, μαχητικότητα να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους, αίσθημα δικαίου, καθώς τις προσδίδει ακόμα και θειότητα (η ιερότητα του χώρου της ικεσίας μεταφερόταν και στις ίδιες). Η ικεσία πρεσβεύει ηχηρά μηνύματα, όπως η διαφορά του σωστού από του αδίκου, του δημοκρατικού από του βαρβαρικού, και μετατρέπει την έννοια του «ξένου» στην έννοια του φίλου (Καραδημητρίου, 1975: 48). Η συλλογική συνείδηση και η κοινωνική δομή, χαρακτηριστικά όπου διαμορφώνουν τις θρησκευτικές αρχές μιας κοινωνίας, φανερώνουν, ότι η ικεσία, αυτός ο άγραφος θρησκευτικός νόμος, ήταν νόμος πολιτισμού, ένας νόμος ανθρωπιάς!

Βιβλιογραφία

- Bachvarova, M. R. (2009). Suppliants Danaids and Argive nymphs in Aeschylus. *The Classical Journal*. 104 (4), 289–310. Διαθέσιμο από: <https://www.jstor.org/stable/27750252> (ανακτήθηκε (5 Ιουλίου 2020)).
- Sommerstein, A. H. (2019) *Aeschylus: Suppliants*. New York, Cambridge University Press.
- Turner, C. (2001). Perverted Supplication and Other Inversions in Aeschylus, Danaid Trilogy. *The Classical Journal*. 97 (1), 27–50. Διαθέσιμο από: <https://www.jstor.org/stable/3298432> (ανακτήθηκε 28 Ιουνίου 2020).
- Αισχύλος (1992) *Ικέτιδες*, μτφ. Τάσος Ρούσσος. Αθήνα, Κάκτος.
- Αμανατίδης, Κ. (2020, Αυγούστου 6). Αισχύλος, 525-456 π.Χ. – Ο πρώτος από τους τρεις μεγάλους τραγικούς. *Νέος Κόσμος*. Ανακτήθηκε 10 Αυγούστου, 2020, από: <https://neoskosmos.com/el/250839/aischylos-525-456-p-ch-o-protos-apo-tous-treis-megalous-tragikous-poiites2/>
- Αντωνοπούλου, Μ. (2008) *Οι κλασσικοί της κοινωνιολογίας*. Αθήνα, Σαββάλας.
- Δημοσθένους, Π. (2014). ‘Πολιτικοί και Οικονομικοί Θεσμοί στην κλασική Σπάρτη (6ος-4ος αι. π.Χ.)’ (Διπλωματική Εργασία). Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος. Διαθέσιμο από: doi: [10.26253/heal.uth.3518](https://doi.org/10.26253/heal.uth.3518)
- Καραδημητρίου, Α. (1975). Ο Ικέτης στην Αρχαία Ελλάδα. *Ελληνικά*. 28, 29-48. Διαθέσιμο από: http://media.ems.gr/ekdoseis/ellinika/Ellinika_28_1/ekd_peel_28_1_Karadimitriou.pdf (ανακτήθηκε 29 Ιουνίου 2020).
- Καρέλλη, Δ. (2018) ‘Το μοτίβο της ασυλίας στην αρχαία Ελληνική τραγωδία και η αποτύπωση του στην αγγειογραφία της κλασικής εποχής’ (Διδακτορική Διατριβή). Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, Ναύπλιο. Διαθέσιμο από: <https://amitos.library.uop.gr/xmlui/handle/123456789/5082> (ανακτήθηκε 20 Ιουνίου 2020).

Πανοπούλου, Χ. (2019) ‘Μορφές Ικεσίας στην Αινειάδα του Βιργιλίου, Διακείμενο και Αποκλίσεις’ (Εισήγηση 32^ο Σεμιναρίου Ομηρικής Φιλολογίας). Ιθάκη. Διαθέσιμο από:

https://www.academia.edu/40221301/%CE%9C%CE%BF%CF%81%CF%86%CE%AD%CF%82_%CE%99%CE%BA%CE%B5%CF%83%CE%AF%CE%B1%CF%82_%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD_%CE%91%CE%B9%CE%BD%CE%B5%CE%B9%CE%AC%CE%B4%CE%B1_%CF%84%CE%BF%CF%85_%CE%92%CE%B9%CF%81%CE%B3%CE%B9%CE%BB%CE%AF%CE%BF%CF%85._%CE%94%CE%B9%CE%B1%CE%BA%CE%B5%CE%AF%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%BF_and_%CE%91%CF%80%CE%BF%CE%BA%CE%BB%CE%AF%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82 (ανακτήθηκε 16 Ιουνίου 2020).

Παπαδόπουλος Γ. (2008) *ΕΣΤΙΝ ΟΥΝ ΤΡΑΓΩΔΙΑ*. Ψηφίδα.

Πετρίδης, Δ. (2013). Η συλλογική Συνείδηση και ο κόσμος των Ιδεών. *Εναλλακτική Δράση*. Ανακτήθηκε 16 Ιουνίου, 2020, από: <https://enallaktikidrasi.com/2013/07/i-syllogiki-syneidisi-kai-o-kosmos-ton-ideon/>

«ΜΗΔΕΙΑ» ΤΟΥ ΕΥΡΙΠΙΔΗ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΑΠΟΤΡΟΠΑΙΑΣ ΠΡΑΞΗΣ

Ειρήνη Κουσβαντέλου

Στην τραγωδία του Ευριπίδη *Μήδεια*, μέσα και πίσω από μία αποτρόπαια και τραγική πράξη, την παιδοκτονία, φανερώνονται και διατυμπανίζονται μείζονος σημασίας κοινωνικά ζητήματα, ως επί το πλείστον για τη θέση της γυναίκας στην αρχαία ελληνική κοινωνία. Σκοπός της μελέτης είναι να καταδείξει, μέσω της *Μήδειας*, κοινωνικούς στιγματισμούς και στερεότυπα της εποχής και πόσο μεγάλο ρόλο έπαιζαν αυτά στην καθημερινή ζωή των γυναικών γενικά, και στην εσωτερική ευημερία των ανθρώπων ειδικά.

Μια ανάγνωση του κειμένου από κοινωνιολογική σκοπιά, μια ανάδειξη, δηλαδή, της μεγάλης επίδρασης του κοινωνικού συνόλου σε κάθε ένα από τα μέλη του, οδηγεί σε μερικές πιθανές αιτίες που οδήγησαν στην «τρέλα» της Μήδειας και στην απόφαση της δολοφονίας.

Η παιδοκτονία είναι ένα κοινωνικό γεγονός που πάντοτε τάραζε και ταραίζει τα νερά όλων των ιστορικών κοινωνιών και, παρά τις προόδους και τις εξελίξεις που οι κοινωνίες υφίστανται, αποτελεί μέχρι και σήμερα υπαρκτό πρόβλημα. Το έργο της *Μήδειας*, συνδέεται συχνά και με όμοια σύγχρονα περιστατικά σε μια προσπάθεια εξήγησής τους.

Στόχος είναι η κατάδειξη τόσο των συνθηκών που οδήγησαν στην τελική πράξη, όσο και του αντίκτυπου που αυτή επιφέρει στα εμπλεκόμενα άτομα, αλλά και στην κοινωνία στο σύνολό της.

1. Η κοινωνική θέση της γυναίκας στην αρχαία Ελλάδα σύμφωνα με τον Ευριπίδη

Στα έργα του Ευριπίδη φαίνεται να δίνεται μια ιδιαίτερη έμφαση στο γυναικείο φύλο. Πολλά απ' τα έργα του έχουν πρωταγωνίστριες γυναίκες και αναπτύσσονται μέσα σε

αυτά ερωτήματα σχετικά με το γυναικείο φύλο, τη ζωή τους, το ρόλο τους στην κοινωνία και τη σχέση τους με τους άνδρες.

Έχει ειπωθεί ότι τις παρουσιάζει όχι όπως θα εμφανίζονταν μέσα σ έναν μυθικό κόσμο, αλλά όπως είναι στην έξω πραγματικότητα της Αθηναϊκής κοινωνίας και αυτό τάραξε, αλλά και ταραίζει το σύνολο των αναγνωστών του, καθώς φέρνει στην επιφάνεια όσα οι άνθρωποι συνηθίζουν να καλύπτουν. Τα έργα του παρουσιάζονται μέσα από την οπτική γωνία των γυναικών. Γίνεται φανερή η κοινωνική θέση των γυναικών ως κατώτερες των ανδρών, η χρήση τους ως αντικείμενα προς ανταλλαγή ανάμεσα σε άνδρες, ο περιορισμός της σεξουαλικής τους έκφρασης, καθώς και ο γενικός περιορισμός έκφρασης της προσωπικής τους άποψης, η έλλειψη άποψης όσον αφορά την τύχη των παιδιών τους· όλα αυτά εμφανίζονται με ξεκάθαρο τρόπο στα έργα του Ευριπίδη λεπτομερώς.

Οι στερεοτυπικοί τρόποι συμπεριφοράς των φύλων φαίνεται να αντιμετωπίζονται ειρωνικά. Οι άνδρες παρουσιάζονται να δειλιάζουν, να ενδιαφέρονται για τη γνώμη του κοινωνικού περίγυρου, εύπιστοι και παρορμητικοί, την ώρα που οι γυναίκες εμφανίζονται με σωματικό και ψυχικό δυναμισμό και θάρρος, χωρίς να ενδιαφέρονται για την τήρηση της παράδοσης της κοινωνίας, ευφυείς, ικανές, σχεδιάζοντας και εκτελώντας προσεκτικά τους σκοπούς τους, έτοιμες ακόμη και να πεθάνουν για να πετύχουν αυτό που επιθυμούν. Οι άνδρες φαίνονται, επίσης, να αδυνατούν να κατανοήσουν τόσο τις ίδιες τις γυναίκες, όσο και τις σχέσεις τους με αυτές.

Οι γυναίκες μπορούν εδώ να ασκήσουν βία, να είναι άδικες, να εξαπατούν και να χειραγωγούν τους άλλους. Μπορούν να προκαλέσουν τόσο χάος, όσο και οι άνδρες πρωταγωνιστές. Στα αρχαία ελληνικά κείμενα οι άνδρες εμφανίζονται ως το λογικό και πολιτισμένο φύλο, ενώ οι γυναίκες ως το «άγριο» και συναισθηματικό. Παρόλα αυτά, το ψυχολογικό προφίλ της Μήδειας είναι τόσο λεπτομερές, που οι εγκληματικές τις πράξεις δεν μπορούν να αποδοθούν στο έμφυτο δαιμόνιο του γυναικείου φύλου, αλλά αντιθέτως, κρύβουν από πίσω ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες που την οδήγησαν στην εσχάτη πράξη.

Κοινωνικά ζητήματα, όπως αυτά του ρόλου των δύο φύλων φαίνεται να απασχολούσαν τον συγγραφέα. Βάζοντας τις πρωταγωνίστριες του, όπως την Μήδεια, να συμπεριφέρονται μια με τον κοινωνικά αποδεκτό γυναικείο τρόπο συμπεριφοράς, μια με τον ανδρικό, ανάλογα με τον σκοπό που ήθελαν να πετύχουν, μπορούμε να δούμε την προσπάθεια του συγγραφέα να καταδείξει, ότι το κοινωνικό φύλο είναι

περισσότερο μια «παράσταση» στη «σκηνή» της καθημερινής ζωής, παρά μια εκ φύσεως, ουσιώδης πραγματικότητα.

2. Ο χαρακτήρας της Μήδειας

2.1. Το κοινωνικό προφίλ της Μήδειας

Χαρακτήρες σαν την «ξένη» Μήδεια του Ευριπίδη διεκδικούν μια αξιοσημείωτη γυναικεία σοφία και έναν ρόλο ηρωικό σύμφωνα με τα πρότυπα του ανδρικού ηρωισμού και της εκδίκησης, εντελώς αντίθετο προς τα δεδομένα της θηλυκής παρουσίας στην κλασική Ελλάδα, όπου η γυναίκα περιορίζεται στα του οίκου της, δίχως ιδιαίτερη παρουσία ή ρητορικές δυνατότητες. Αυτόν τον ρόλο αναλαμβάνει η Μήδεια, προκειμένου να χειριστεί τον Κρέοντα και να κερδίσει τον χρόνο που χρειάζεται. Η απώλεια του Ιάσονα είναι απλώς θέμα πάθους. Αυτό που εξοργίζει περισσότερο πιθανώς τη Μήδεια είναι η ταπείνωση και η λύση του όρκου, για την τήρηση του οποίου θα φροντίσει με τρόπο βίαιο και απεχθή.

Ο μύθος της Μήδειας έχει ειπωθεί μέσα από πολλές και διαφορετικές ιστορίες. Στον Ευριπίδη παρουσιάζεται ως γυναίκα, μάγισσα και βάρβαρη. Είναι Κόλχισσα, επομένως δεν αντιμετωπίζεται ως μια «γνήσια Ελληνίδα». Θα μπορούσε να πει κανείς, ότι βρίσκεται στο περιθώριο της ελληνικής κοινωνίας. Η ξένη καταγωγή της φαίνεται να είναι κάτι που επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο η ελληνική κοινωνία την αντιμετωπίζει. Ο ίδιος ο Ιάσοντας παρουσιάζεται να της επισημαίνει, ότι δεν είχε το προνόμιο να ανατραφεί με τα πλεονεκτήματα το ελληνικού πολιτισμού (Ευριπίδης, *Μήδεια*: στ. 536-538) και σε άλλο σημείο αναφέρει ότι καμία Ελληνίδα δε θα συμπεριφερόταν με αυτόν τον τρόπο (ό.π.π.: στ. 1339). Πολλά «βάρβαρα» γνωρίσματα γίνονται εμφανή μέσα από το πρόσωπο της Μήδειας, ανεξέλεγκτα συναισθήματα (θυμού και οργής), λαγνεία, πλούτος (κυρίως χρυσό), βιαιότητα, δυσπιστία και ειδίκευση σε μαγικά φίλτρα. Πολλά απ' αυτά τα χαρακτηριστικά δίνονταν σε όσους θεωρούνταν αδύναμοι, ήταν τα χαρακτηριστικά που προσδιόριζαν γυναίκες και ξένους και που ένας Έλληνας άνδρας δε θα έπρεπε να έχει.

Από τα παραπάνω, γίνεται φανερός ο διπλός στιγματισμός της Μήδειας, πρώτα ως βάρβαρη κι έπειτα ως γυναίκα. Ακόμη και ως γυναίκα, παρουσιάζεται να μην κατέχει τα γνωρίσματα του προτύπου μιας ενάρετης Ελληνίδας γυναίκας, που απέχει

από τη σεξουαλική ζωή, έχει σεβασμό προς τον πατέρα της και έπειτα στον άνδρα της, και είναι αφοσιωμένη στην ανατροφή των παιδιών της. Η γυναίκα, βάρβαρη και μάγισσα παιδοκτόνος Μήδεια, επομένως, είναι η τέλεια απεικόνιση ενός περιθωριακού πολίτη.

Μια τέτοια φιγούρα προκαλεί και ανατρέπει τα στερεότυπα που αφορούν το φύλο, τη σεξουαλικότητα και τους κοινωνικούς ρόλους. Προκαλεί την ίδια την πατριαρχία και, συγκεκριμένα, την πατριαρχική οικογένεια, που αποτελούσε τον πρωταρχικό ενωτικό κρίκο της ελληνικής κοινωνίας, τους συγκεκριμένα δοσμένους ρόλους που έπρεπε το κάθε φύλο να υιοθετεί και διατηρεί, ώστε να μπορέσει να λειτουργήσει η κοινωνία. Ο φόβος ότι οι γυναίκες μπορεί να παραστρατούσαν από τον αρμόζοντα ρόλο τους ήταν υπαρκτός. Μια γυναίκα που παραστρατούσε, που είχε ενεργή σεξουαλική ζωή εκτός γάμου, που είχε ισχύ, αντιμετωπιζόταν ως μάγισσα με όλα τα στερεοτυπικά χαρακτηριστικά που ακολουθούν μια μάγισσα. Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο που οι τελευταίες στους ελληνικούς μύθους συνήθως παρουσιάζονται ως καταστρεπτικές για τα παιδιά τους και εχθρικές ως προς αυτά.

Ξεκινώντας το έργο, γίνεται φανερό από τα λόγια της Μήδειας και του Χορού η δυσχερή θέση της ως γυναίκας στην κοινωνία και κερδίζει τη συμπόνια του Χορού και, ίσως και σε μεγάλο βαθμό, και του θεατή. Η Μήδεια είναι μια ακραία προσωποποίηση μιας κοπέλας της αρχαίας Ελλάδας. Όταν μια γυναίκα παντρευόταν, ακολουθούσε τον σύντροφό της στον τόπο του, πράγμα που σημαίνει ότι ήταν ξένη σε ξένο τόπο. Και κάθε γυναίκα ήταν εξαρτημένη από τον άνδρα της. Στην περίπτωση της Μήδειας, η κατάσταση ήταν πιο περίπλοκη, καθώς όχι απλά έφυγε από τον τόπο καταγωγής της, αλλά ο τόπος αυτός ήταν έξω από τα ελληνικά σύνορα, ήταν τόπος μακρινός και «βάρβαρος». Επιπλέον, η Μήδεια είχε αποκόψει με τον χειρότερο τρόπο, μετά την δολοφονία του αδερφού της, κάθε σχέση με τον τόπο καταγωγής της και τους ανθρώπους της. Έτσι, μένει μόνη και απροστάτευτη, τη στιγμή που ο άνδρας της την εγκαταλείπει, δεν έχει πουθενά πλέον να στηριχτεί. Ως αποκορύφωμα της όλης κατάστασης ακολουθεί η ανακοίνωση της εξορίας της, αυτής και των παιδιών της. Η εξορία αποτελούσε για μια χώρα σαν την Ελλάδα ένα από τα χειρότερα πράγματα που μπορούσαν να συμβούν, όχι μόνο σε μια γυναίκα, αλλά και σε έναν άνδρα.

2.2. Η τρέλα της Μήδειας

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πρόκειται για αρρώστια. Η Μήδεια έχει σημάδια της μελαγχολίας, σε ορισμένα σημεία σε ακραίο βαθμό. Σταμάτησε να τρώει, κλαίει ασταμάτητα, τα μάτια της είναι καρφωμένα στο έδαφος, μένει ακίνητη, σαν κουφή, λες και είναι εκτός κόσμου. Ακόμη και τα παιδιά της δε μετράνε πια και της προκαλούν αποστροφή. Η τροφός φοβάται μη και αυτοκτονήσει. Αυτή η κατάσταση κατάθλιψης και κατάπτωσης συνυπάρχει, παραδόξως, με στιγμές οργής.

«Παρ' όλο που γνωρίζω ποια φρίκη θα τολμήσω, πιο μεγάλος είναι ο θυμός από τα λογικά μου, αυτός που τα δεινά γεννάει του κόσμου». Αυτά τα λόγια, βάζει στο στόμα της Μήδειας ο τραγικός ποιητής Ευριπίδης, λίγο πριν αυτή σκοτώσει τα δύο παιδιά της. Ήξερε, λοιπόν, η Μήδεια, κατά τον ποιητή, τι έκανε. Γνώριζε τη φρίκη που θα διαπράξει αφαιρώντας τη ζωή των παιδιών της, αλλά ο θυμός της, το πάθος της, η προδοσία του Ιάσωνα την τύφλωσαν. Η παράφορη απαίτηση για εκδίκηση συγκρούστηκε με τη μητρική αγάπη και τελικά τη νίκησε.

Όταν η Μήδεια μάχεται εσωτερικά, για το αν θα σκοτώσει τα παιδιά της, όταν παίρνει αυτή την απόφαση, γίνεται φανερό η δυσπόστατη φύση της. Από τη μια, τα μητρικά της συναισθήματα και, από την άλλη, η δίψα της για εκδίκηση, η οποία και υπερτερεί. Η απόφασή της αυτή δεν είναι εύκολη, περνά μέσα από πολλές ψυχολογικές διακυμάνσεις, μέχρι να φτάσει σε αυτήν. Ωστόσο, η λογική της υπερνικείται από τον θυμό της και υποτάσσεται στα συναισθήματα της.

Πάντως, η Μήδεια αγαπάει τα παιδιά της αδιαμφισβήτητα. Στους στίχους 1021-1045, γίνεται φανερό πως η φυσική παρουσία των παιδιών της τη συγκρατεί και την κάνει τέσσερις φορές να περάσει από το ένα συναίσθημα στο άλλο, ενώ τείνει να κυριαρχήσει η μητρική αγάπη έναντι του μίσους. Η Μήδεια βασανίζεται πριν πάρει την απόφασή της. Η απόφασή της είναι συνειδητή. Δεν πάσχει από κάποια ψυχική ασθένεια που της δίνει το ακαταλόγιστο. Με πλήρη επίγνωση των συνεπειών της οδηγείται στην αποτρόπαια πράξη της.

2.3. Η αντιφατική προσωπικότητα της Μήδειας

Είναι προφανές ότι η Μήδεια, για να πραγματοποιήσει το σχέδιο της, προτίμησε τα μέσα δράσης που προσιδιάζουν στη γυναικεία της φύση, όπως τα «φάρμακα», την ικεσία, την υποκρισία, τον δόλο, την πονηριά και την κρυψίνοια, ενώ εκμεταλλεύεται ανυποψίαστους ανθρώπους, χρησιμοποιώντας την ικανότητά της να πείθει. Παράλληλα, περιγράφει τη δυσκολία της γυναικείας προσφοράς, της τεκνογονίας (ό.π.π.: στ. 250) και αναφέρεται στη μοίρα της γυναίκας, όπως αυτή προσδιορίζεται μέσα από ένα πλέγμα υποχρεώσεων (ό.π.π.: στ. 248-251, 263-266). Η Μήδεια, όμως, είναι μια γυναίκα διαφορετική, όπως δηλώνει και η ίδια «ή πολλά πολλοίς είμι διάφορος βροτών» (ό.π.π.: στ. 579). Παρουσιάζει την τρομακτική εικόνα μιας γυναίκας που ασχολείται με ανδρικές δραστηριότητες και χρησιμοποιεί όρους και έννοιες που προέρχονται τυπικά από τους ανδρικούς τομείς δράσης (ό.π.π.: στ. 248-250, 235).¹ Η θηλυκή της δύναμη αναδύεται από το μυθικό παρελθόν, τότε που η γυναίκα δεν ήταν το άβουλο και αδύναμο πλάσμα της κλασικής Αθήνας.

Ένα ακόμα στοιχείο, το οποίο συνδέεται στενά με τη γυναικεία της φύση, είναι το μοτίβο της ερωτικής ζηλοτυπίας. Σε πολλά σημεία του έργου, ο Ιάσωνας αποδίδει τη συμπεριφορά της Μήδειας στην ερωτική ζήλια (ό.π.π.: στ. 555, 568, 1338, 1367), αξιοποιώντας το στερεότυπο της ιδιότητας των γυναικών να υποτάσσονται στα ερωτικά τους ένστικτα.

Επίσης, ο Χορός αναφέρεται πολλές φορές στο γεγονός, ότι ο Ιάσωνας πρόδωσε τη συζυγική κλίνη (ό.π.π.: στ. 155-159, 206, 436-438, 443-445) και ερμηνεύει τα έντονα συναισθήματα της Μήδειας ως αποτέλεσμα της απόλυτης, ακραίας αγάπης της για τον Ιάσωνα (ό.π.π.: στ. 155-159, 627-644). Τελικά, συνδέει το φόνο των παιδιών με την προδοσία της συζυγικής κλίνης (ό.π.π.: στ. 998-1001, 1290-1292). Αυτές οι απόψεις ενισχύονται και από τα λεγόμενα της ίδιας της Μήδειας, όταν στο τέλος του λόγου που απευθύνει στο Χορό, αποκαλύπτει ότι η προδομένη από τον σύζυγο γυναίκα αποβαίνει «φρήν μαιφονωτέρα» (ό.π.π.: στ. 266). Η Μήδεια, όμως, έχει κάνει ήδη γενναίες και εγκληματικές πράξεις, πριν την προσβάλει ο Ιάσωνας. Η φονική της παραφορά δεν υπαγορεύεται μόνο από την ερωτική ζήλια, αλλά και από το γεγονός ότι νιώθει μειωμένη, έκπτωτη, ταπεινωμένη, γι' αυτό δεν της αρκεί να σκοτώσει

¹ Στους στ. 248-250 αναφέρεται στο «ακίνδυνον, μάρανται δόρυ», παραπέμποντας στον στρατό, ενώ στον στ. 235 κάνει λόγο για τον αθλητισμό, χαρακτηρίζοντάς τον «αγών μέγιστος».

εκείνους που μισεί. Έχει πλήρη γνώση της κατάστασης και ενεργεί με αποφασιστικότητα. Δεν είναι εκτός εαυτού με θολωμένο τον νου ή τη συνείδηση. Είναι μια γυναίκα «βουλεύουσα καί τεχνωμένη» (ό.π.π.: στ. 402), όπως μαρτυρά και το όνομά της, που ετυμολογικά υποδηλώνει το συνδυασμό εξυπνάδας και πονηριάς. Μολονότι τα αισθήματά της είναι φυσικά για τις γυναίκες κάθε εποχής, ο τρόπος με τον οποίο εκφράζονται, επηρεάζεται συνεχώς από την ξενική της καταγωγή. Η ασυγκράτητη υπερβολή στο θρήνο, η δουλοπρέπεια προς την εξουσία, τα παθιασμένα συναισθήματα και η βιαιότητά της οδήγησαν στην εκτίμηση, ότι η αιτία της ακραίας συμπεριφοράς της προσγράφεται στη διαφορετικότητά της ως ξένης από την Κολχίδα και ως μάγισσας.

Και φυσικά, μόνο μια βάρβαρη θα μπορούσε να σκοτώσει τα παιδιά της. Η κατηγορία του Ιάσονα, στο τέλος του έργου, ότι καμιά Ελληνίδα δε θα συμπεριφερόταν όπως συμπεριφέρθηκε η Μήδεια (ό.π.π.: στ. 1339-1343), δεν ευσταθεί, διότι η Πρόκνη, η Αλθαία και οι γυναίκες της Λήμνου ήταν Ελληνίδες, οι οποίες σκότωσαν τα παιδιά τους. Εκτός αυτού, η Μήδεια παρουσιάζεται να λατρεύει τους ίδιους θεούς με τους Έλληνες και το μόνο εξωτικό θρησκευτικό στοιχείο είναι η σχέση της Μήδειας με την Εκάτη, μια θεότητα που συνδέει τη Μήδεια με το εσωτερικό του οίκου της. Δεδομένου ότι έχει βεβαρημένο παρελθόν, είναι βάρβαρη και μάγισσα, είναι εύλογο να προβάλλονται ενστάσεις, όταν προβάλλει με σταθερότητα ορισμένες αξίες, όπως ο σεβασμός στο δίκαιο (ό.π.π.: στ. 219), η τιμή, η ανταπόδοση στην ευεργεσία (ό.π.π.: στ. 1353) και η υπεράσπιση του λέχους (ό.π.π.: στ. 1354, 1367), οι οποίες στοιχειοθετούν τον προσωπικό της κώδικα. Σε αυτές τις ενστάσεις απαντά ο ίδιος ο ποιητής, ο οποίος δεδομένου ότι έχει περιγράψει μια βάρβαρη γυναίκα και όχι μια Ελληνίδα, επεμβαίνει και διαφοροποιεί εκείνες τις πλευρές που εξυπηρετούν τη δραματική σκοπιμότητα.

Για να πάρει, όμως, την εκδίκησή της θα πρέπει να ξεπεράσει κάποια εμπόδια. Το πρώτο εμπόδιο είναι η δική της ψυχική διαταραχή και απελπισία. Στην αρχή του δράματος, από το εσωτερικό του σπιτιού, ακούγεται ο θρήνος και οι κατάρες της. Με επιφωνήματα λύπης, χαρακτηρισμούς που εκφράζουν πόνο και έκδηλη διάθεση αυτοκαταστροφής «...πως αν ολοίμαν» (ό.π.π.: στ. 97), η Μήδεια εκλιπαρεί τον οίκτο μας. Μετά εισέρχεται στη σκηνή, όχι συγκλονισμένη από θλίψη, όπως θα περιμέναμε, αλλά συγκρατημένη· φαίνεται ότι έχει κατακτήσει τον αυτοέλεγχό της. Ο λόγος της εμπεριέχει μία διεισδυτική κοινωνική ανάλυση, που συνοδεύεται και από το αίσθημα

αλληλεγγύης προς όλες τις γυναίκες, «πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα και γνώμην ἔχει γυναίκες εσμεν αθλιώτατον φυτόν» (ό.π.π.: στ. 230-231), και μπορεί να θεωρηθεί ως το υπερχείλισμα πραγματικής σύγχυσης και μνησικακίας. Η μετέπειτα εξέλιξη, όμως, του έργου ενθαρρύνει μια αρνητική ανάγνωση, καθώς η αυτοπαρουσίασή της γίνεται με απατηλά επιχειρήματα. Δεν αρπάχτηκε και η ίδια σαν λάφυρο από την πατρική της γη (ό.π.π.: στ. 256); Δεν ἔχε ούτε μητέρα, ούτε αδελφό (ό.π.π.: στ. 257). Όλα αυτά είναι περίεργοι ισχυρισμοί και δημιουργούν περιθώριο σκεπτικισμού στους θεατές, που γνωρίζουν γιατί η Μήδεια σήμερα δεν ἔχει αδελφό και πατρίδα. Ο Χορός, όμως, των Κορινθίων γυναικών την πιστεύει και την συμπονά. Η Μήδεια κερδίζει τη συμπάθεια των γυναικών, από τις οποίες αποσπά την υπόσχεση για εχεμύθεια, το σιγάν (ό.π.π.: στ. 263), ως στήριγμα στην ελπίδα της να εκδικηθεί τον άνδρα της, για την αδικία που διέπραξε εις βάρος της.

2.4. Από της μητρική αγάπη στην παιδοκτονία

Το δεύτερο εμπόδιο, που πρέπει να ξεπεράσει η Μήδεια, είναι η απόφαση του Κρέοντα να την εξορίσει. Πρέπει να πείσει τον Κρέοντα να αναβάλει την εξορία της για λίγες ώρες, όσες, δηλαδή, χρειάζεται για να πραγματοποιήσει το σχέδιό της. Με υποκριτική συμπεριφορά δείχνει ότι αποδέχεται τις επιλογές του Κρέοντα, καθώς υποστηρίζει ότι αυτός δε διέπραξε αδικήματα σε βάρος της. Φαίνεται ότι η Μήδεια πιστεύει, πως μπορεί να μεταβάλει την εχθρική διάθεση του Κρέοντα με τη στρατηγική της, που φροντίζει να την ενισχύσει με την άποψη, ότι είναι θύμα της φήμης της (ό.π.π.: στ. 293-305). Ακολουθεί η ιδιαίτερη, προσεκτική ικεσία «μη, προς σεγονάτων της τε νέο γάμου κόρης» (ό.π.π.: στ. 324). Με την αναφορά στη θυγατέρα του πιέζει συναισθηματικά τον Κρέοντα. Στο τέλος, επιτυγχάνει το σκοπό της. Το τρίτο εμπόδιο που πρέπει να αντιμετωπίσει είναι ο κίνδυνος να συλληφθεί από τους εχθρούς της και να υποστεί την αντεκδίκηση και τον χλευασμό τους.

Η Μήδεια αρχίζει να αναζητάει τρόπους, για να πραγματοποιήσει την εκδίκησή της, αλλά και καταφύγιο σωτηρίας μετά την εκτέλεση του σχεδίου της: «... τις με δέξεται πόλις;» (ό.π.π.: στ. 386). Αυτό το εμπόδιο θα το ξεπεράσει με τη βοήθεια του Αιγέα. Αποφασίζει να τον χρησιμοποιήσει, όπως χρησιμοποιεί και όλους τους ανδρικούς χαρακτήρες και καταφεύγει στην ικεσία. Αρχίζει με λόγια που προκαλούν οίκτο «οίκτηρον οίκτηρόν με την δυσδαιμόνα» (ό.π.π.: στ. 711) και του υπόσχεται ότι

θα τον ευεργετήσει, προσφέροντάς του γονιμότητα. Ο ανυποψίαστος Αιγέας πείθεται και της δίνει σαν αντάλλαγμα την ασφάλεια της πόλης του. Μόλις ο Αιγέας εγκαταλείπει τη σκηνή, η μάσκα της πληγωμένης αθωότητας της Μήδειας πέφτει και η φωνή της ηχεί δυνατά «θα ρημάξω συθέμελα το σπίτι του Ιάσονα... τους γιούς που του γέννησα ποτέ πια ζωντανούς δεν θα δει» (ό.π.π.: στ. 794, 803). Πριν λίγο είχε εξυβρίσει με αδυσώπητη εχθρότητα τον Ιάσονα. Τώρα πρέπει να τον παρακαλέσει να τη συγχωρήσει και να τη βοηθήσει.

Στο έργο αυτό, ο ποιητής φέρνει για πρώτη φορά στη σκηνή του θεάτρου τις καταστρεπτικές επιδράσεις του ανεξέλεγκτου πάθους πάνω στον άνθρωπο. Η καινοτομία του ποιητή δε σταματά εκεί. Ο Ευριπίδης προβάλλει στο κοινό ένα επαναστατικό μήνυμα, μια κοινωνική διάσταση του μύθου. Δημιουργώντας μια γυναίκα παιδοκτόνο, με νοσηρή ψυχική κατάσταση, με μεγάλα πάθη και μίσση, δε στοχεύει παρά στο εξής: να ευαισθητοποιήσει την κοινή γνώμη πάνω σε ένα θέμα που φαίνεται ήδη να αρχίζει να απασχολεί τους αρχαίους της εποχής, τη θέση που οφείλει να έχει η γυναίκα μέσα στην κοινωνία.

Ο ποιητής φαίνεται να αμφισβητεί την παραδοσιακή φιγούρα της γυναίκας της εποχής ως το «κατώτερο» φύλο. Η αμφισβήτησή του αυτή παίρνει το πρόσωπο της Μήδειας, η οποία έρχεται να επαναστατήσει εναντίον των αυτονόητων τότε θεσμών, που καταπιέζουν το φύλο της. Η επανάστασή της θα λάβει την πιο τρομαχτική διάσταση. Θα κάνει τα πάντα, για να καταστρέψει ολοκληρωτικά τους αντιπάλους της, και με οποιοδήποτε τίμημα. Ο πόνος της Μήδειας δεν ήταν απλά ο πόνος μιας γυναίκας, που δεν τη σεβάστηκε και την εγκατέλειψε ο άνδρας της. Η εναντίωσή της δε βρίσκεται μόνο απέναντι σε αυτόν, αλλά σε ολόκληρη την κοινωνία που υποβιβάζει και προσβάλλει την γυναίκα, δεν τη σέβεται και την απαξιώνει.

Αυτό γίνεται φανερό και από την πρώτη εμφάνιση της ηρωίδας στη σκηνή. Ο θρήνος της δεν απευθύνεται απέναντι στον σύζυγό της, αλλά απέναντι στην αθλιότητα που αντιμετωπίζει το φύλο της. Δείχνει να «πνίγεται» από τη θέση που είναι αρμόζον να έχει, μιας συζύγου, δηλαδή, στο σπίτι, που θα συναναστρέφεται μόνο με τον σύζυγό της, κι αυτό μόνο όταν αυτός το επιθυμεί. Τα λόγια της φαίνεται να βρίσκουν έδαφος. Ο Χορός, οι γυναίκες της πόλης δηλαδή, νιώθουν τον πόνο της ηρωίδας, ταυτίζονται με τα λεγόμενα της. Τις βλέπουμε εδώ να διαισθάνονται και να τάσσονται υπέρ μιας ξένης γυναίκας, έναντι του ίδιου τους του βασιλείου.

Η συμπάθεια, όμως, προς την Μήδεια χάνεται, όταν αυτή αποκαλύπτει τα σχέδιά της. Εδώ, η Μήδεια ξεφεύγει από τα όρια της ανθρώπινης κατανόησης, κλονίζει τα «πρέπει και τα μη» όχι μόνο της κοινωνίας, αλλά και της φύσης ολόκληρης. Η μητρική αγάπη, η πιο φυσική και αυτονόητη μορφή αγάπης, η συνέχιση της ζωής, διακυβεύεται. Παρόλα αυτά, ο Ευριπίδης με έναν μοναδικό τρόπο καταφέρνει να δημιουργήσει έναν ανθρώπινο χαρακτήρα. Φαίνεται ότι σκοπός του ήταν να δείξει σε τι απόγνωση μπορεί να φέρει η κοινωνία τις γυναίκες. Κατάφερε όχι να μειώσει το πόσο αποτρόπαιο είναι το έγκλημα αυτό, αλλά τον αποτροπιασμό που νιώθουμε για τον δράστη του. Καταδεικνύει πως το προβληματικό σύστημα μετατρέπει τον καταπιεσμένο σε εγκληματία, το θύμα σε θύτη, τη μητρότητα σε μία κατάσταση αδιέξοδη, την καθημερινή συζυγική ζωή σε κόλαση. Τόσο ολέθριες μπορεί να είναι οι συνέπειες της περιθωριοποίησης και του αποκλεισμού.

Η εκδίκηση απέναντι στον Ιάσονα φαίνεται δίκαιη, παρόλα αυτά το είδος της εκδίκησης θα μπορούσε να λάβει πολλές μορφές. Η Μήδεια, όμως, φαίνεται να επιλέγει το χειρότερο. Η εκδίκησή της ξεπερνά πολύ σε βαθμό εγκληματικότητας την αδικία που δέχτηκε από τον Ιάσονα. Παρόλα αυτά, οι Έλληνες του 5^{ου} αιώνα π.Χ. αναμένουν μια τέτοια συμπεριφορά από μία ξένη γυναίκα, ακόμη και μία τέτοια πράξη ένας ξένος μπορεί να την επιτελέσει.

3. Ο κοινωνικός αντίκτυπος της παιδοκτονίας

3.1. Τι σημαίνει για τη Μήδεια

Η Μήδεια, όταν παίρνει την εκδίκηση της έχει την αίσθηση της δικαίωσης, δικαιολογεί την πράξη της. Μεταφέρεται, επίσης, από το στάδιο της θνητότητας στο στάδιο της θέωσής της. Γίνεται φανερό, εδώ, η θεϊκή και υπερφυσική υπόσταση της Μήδειας, όταν ο παππούς της, Ήλιος, της δίνει το άρμα, με το οποίο θα ξεφύγει από τον τόπο του εγκλήματος. Περνάει σε ένα στάδιο πλέον θεϊκής κρίσης, η οποία δε γίνεται, όμως, φανερή στην πορεία του έργου.

Σκοτώνοντας τα παιδιά της, θεωρεί ότι διαγράφει το παρελθόν της, σβήνοντας κάθε ίχνος της αγάπης της που μοιράστηκε με τον άνδρα της. Ξανακερδίζει, έτσι, συμβολικά τη ζωή της πριν τον γνωρίσει. Γνωρίζει, άλλωστε, ότι είναι ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για να τον τιμωρήσει. Τον κάνει να πονέσει, όσο την πόνεσε

κι αυτός. Είναι τόσο έντονη η μανία της για εκδίκηση, που στο πρόσωπο των παιδιών της βλέπει το μέσον για να καταστρέψει τον πρώην άνδρα της. Με την πράξη αυτή τον στιγματίζει για πάντα με ένα συνεχές μαρτύριο. Ο στόχος της έχει επιτευχθεί.

Η Μήδεια επιτελεί την δολοφονία των παιδιών της αμίλητη, και αμέσως μετά εμφανίζεται να ανεβαίνει στο μαγικό άρμα του Ήλιου, επιστρέφοντας στην περιοχή του μύθου. Βγαίνει από την ανθρωπινή της υπόσταση και μετατρέπεται σε υπερφυσική οντότητα, αφού μόνο έτσι μπορεί να αντέξει τις συνέπειες της πράξης της και μόνο έτσι μπορεί να τη δικαιολογήσει. Με τον φόνο των παιδιών της σκοτώνει και την τελευταία της ιδιότητα ως μάνα και γυναίκα. Παύει να υπάρχει η Μήδεια, η γυναίκα, η μάνα.

3.2. Τι σημαίνει για τον Ιάσονα

Ακολουθώντας τον θάνατο των παιδιών, ο Ιάσοντας πλέον εμφανίζεται όπως η Μήδεια στην αρχή. Δεν έχει κανέναν έλεγχο της κατάστασης, είναι συντετριμμένος και θρηνεί. Η Μήδεια, έχει πετυχημένα πάρει την εκδίκηση της. Έχει πάρει από τον Ιάσονα όλα όσα αγαπούσε στη ζωή του, στερώντας από τον εαυτό της όσα η ίδια αγαπά.

Ο Ιάσοντας έχει συντριβεί ολοσχερώς. Άκληρος, χωρίς κανένα μέλλον, χωρίς οικογένεια, βιώνει μία τιμωρία χειρότερη και από το θάνατο και, ομολογουμένως, δυσανάλογα σκληρή σε σχέση με τις πράξεις του.

Η κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο Ιάσοντας μετά την παιδοκτονία είναι ιδιαίτερα οδυνηρή γι' αυτόν. Ο σώφρων και υπολογιστής Ιάσοντας, όταν πήρε τη Μήδεια από τη βάρβαρη χώρα της (ό.π.π.: στ. 1330) γνώριζε την άγρια και δολοφονική της φύση (ό.π.π.: στ. 1329-1338). Ξεγελάστηκε, όμως, αφού δεν υπολόγισε ότι ήταν ικανή για ακόμα πιο φρικτά εγκλήματα (ό.π.π.: στ. 1328). Ούτε μπορούσε να προβλέψει, ότι αυτή η «μισητή γυναίκα» (ό.π.π.: στ. 1323), το «αισχρό πλάσμα», η «λέαινα», η «Σκύλλα η Τυρρηνική», η «βάρβαρη παιδοκτόνος», θα του στερούσε ακόμα και το δικαίωμα του ύστατου χαιρετισμού των παιδιών του (ό.π.π.: στ. 1399-1404).

Εμφανίζεται στο τέλος να επικαλείται την «Δίκη, την εκδικήτρια των φόνων», κι εύχεται η «Ερινύα των παιδιών» να αφανίσει τη Μήδεια (ό.π.π.: στ. 1389-1390). Παρόλα αυτά, ο Ήλιος, ως από μηχανής θεός, έρχεται με το άρμα του και σώζει

απομακρύνοντας τη μητροκτόνο Μήδεια. Έτσι, τα αδικαιώτα μέλη συνεχίζουν να βασανίζουν και τα μη κεκαθαρμένα παθήματα συνεχίζουν να κυριαρχούν.

4. Τι σημαίνει για τον Χορό

Σύμφωνα με την κοινωνική διάσταση του Χορού στην αρχαιότητα, «συμμετέχω σε ένα χορό» σημαίνει γίνομαι μέλος ενός συνόλου, εκφράζομαι συλλογικά και ανώνυμα, ως ισότιμο μέλος μίας ομάδας. Η εικόνα ενός καλοσυντονισμένου χορού συμβόλιζε για τους αρχαίους την αρμονία που πρέπει να χαρακτηρίζει τις σχέσεις των ατόμων στην ανθρώπινη κοινωνία. Στο έργο του Ευριπίδη *Μήδεια*, αυτός αποτελεί τη φωνή 15 Κορίνθιων γυναικών.

Ο Χορός ακολούθησε τη Μήδεια, έμεινε κοντά της και εκδήλωσε τη συμπαράστασή του αποδεχόμενος τις απόψεις της. Έμεινε στενά προσκολλημένος στο τραγικό θέμα, στην απόφασή της, δηλαδή, να εκδικηθεί. Ευαισθητοποιούνται από τις εκστατικές φωνές της μανικής μητέρας, αυξάνοντας την ψυχολογική εμπάθεια, βάσει της οποίας μετέχουν στα τραγικά παθήματα της Μήδειας. Τη στιγμή της δολοφονίας των παιδιών, ο Χορός τονίζει το στοιχείο της διανοητικής διαταραχής και ταυτίζει τη Μήδεια με τις Ερινύες (ό.π.π.: στ. 1260), ενώ τη συγκρίνει με την Ινώ, την οποία τρέλαναν οι θεοί.

Φαίνεται ότι οι γυναίκες της Κορίνθου, τα τρίτα πρόσωπα της ιστορίας, βλέποντας τα γεγονότα ως εξωτερικοί παρατηρητές, δεν μπορούν να αποδεχθούν ότι η Μήδεια θα μπορούσε με σώας τας φρένας να πράξει αυτό το έγκλημα. Δε δίνονται να πιστέψουν ότι μια γυναίκα θα ήταν ικανή να φτάσει στο σημείο να σκοτώσει τα παιδιά της. Όταν αυτό συμβαίνει, στην προσπάθειά τους να το αιτιολογήσουν, ρίχνουν την ευθύνη σε παράγοντες που θολώνουν τη λογική κρίση των ανθρώπων. Θα είναι ή κάποιου είδους τρέλα ή κάποιο παιχνίδι των θεών με το μυαλό της Μήδειας, κάποια θεϊκή, δηλαδή, παρέμβαση. Μόνο έτσι αντιλαμβάνονται αυτό που μόλις αντίκρισαν.

Συμπεράσματα

Μετά από τις ποικίλες αναλύσεις, ένα από τα πιο σημαντικά στοιχεία που αναδεικνύονται είναι το εξής: το τι καταλήγει να σημαίνει η μορφή της Μήδειας για το σήμερα. Η Μήδεια συστήνει ένα πρότυπο ριζοσπαστικής αλλαγής και χειραφετημένης

σκέψης. Πρόκειται για ένα υποκείμενο, που ασκεί τα πολιτικά του δικαιώματα είτε αυτά που παρέχονται από την κοινωνία και από την πολιτική εξουσία, είτε όχι. Είναι ένα υποκείμενο που αλλάζει το παρόν του, αν εκείνο δεν το ευχαριστεί, και που, παράλληλα, δημιουργεί το μέλλον του.

Η περσόνα του Ευριπίδη, ακριβώς επειδή πλάθεται από διαχρονικά υλικά, εκείνα του έρωτα και του μίσους (ή αλλιώς της εκδίκησης), καταφέρνει να σηματοδοτεί αθάνατα νοήματα. Αυτός είναι και ο λόγος που μέχρι και σήμερα, παρά την τεράστια αναδιαμόρφωση των κοινωνικών δομών, παραμένει επίκαιρη.

Ο Ευριπίδης, έτσι, σπάει τα δεδομένα της εποχής του, σπάει τους στερεοτυπικούς ρόλους του άνδρα και της γυναίκας, και με ρεαλιστικό τρόπο προσπαθεί να καταδείξει, ότι οι ρόλοι των φύλων είναι δημιουργήματα της ίδιας της κοινωνίας και όχι της φύσης. Αυτός, όμως, ο κοινωνικός στιγματισμός μπορεί να οδηγήσει σε ολέθριες συνέπειες στον ψυχισμό ενός ανθρώπου και οι επερχόμενες πράξεις μπορεί να είναι καταστροφικές τόσο για το ίδιο το άτομο, όσο και για τους ανθρώπους που τον περιτριγυρίζουν. Στη Μήδεια βλέπουμε ακριβώς αυτή την ακραία αντίδραση των όσων παρατέθηκαν.

Η κατάληξη του έργου, με τη μετάβασή του πίσω στο μυθικό στάδιο και χωρίς κάποιου είδους δικαίωση απέναντι στην παιδοκτονία, αφήνει στο κοινό μεικτά συναισθήματα. Από τη μία, δίνει μεν την αίσθηση μιας νομοτελειακά δικαιολογημένης μανίας, από την άλλη, όμως, δεν παύει να είναι μια ορθολογικά αδικαιολόγητη πράξη. Η αντίφαση αυτή δεν μπορεί παρά να διχάζει το κοινό και να το βασανίζει. Η Μήδεια πάντοτε, σε όλη την πορεία των ιστορικών κοινωνιών, προκαλούσε και θα προκαλεί τις κοινωνικές αξίες.

Βιβλιογραφία

Ευριπίδης (2012) *Μήδεια*, μτφ. Θ. Κ. Στεφανόπουλος. Αθήνα, Κίχλη. Ανακτήθηκε από: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=10&page=4 [30 Ιουνίου, 2020].

Η ΘΥΣΙΑ ΤΗΣ ΙΦΙΓΕΝΕΙΑΣ

Ευσταθία Στυλιάγκατζη

Το θέατρο αποτέλεσε χαρακτηριστικό στοιχείο του δημοκρατικού πολιτεύματος των κλασικών χρόνων και ήταν ένας τρόπος έκφρασης ανησυχιών ή αμφιβολιών στα γεγονότα της αρχαιοελληνικής πόλης-κράτους. Τα ζητήματα που διαδραματίζονταν ήταν ζωτικά, μεταφυσικά, ηθικά και κοινωνικά προβλήματα γύρω από την ζωή του ανθρώπου. Οι σημαντικές γιορτές της Αθήνας, όπως τα Παναθήναια και τα Μεγάλα Διονύσια κατέστησαν την ύπαρξη του θεάτρου απαραίτητη και αναγκαία, ώστε να συμμετέχουν όλοι οι Αθηναίοι πολίτες. Με την υποχρεωτική παρακολούθηση και την οικονομική του ενίσχυση, το θέατρο αποτέλεσε μια μορφή κοινωνικοποίησης και διαμόρφωσης ενός νέου είδους πολίτη. Ο θεατής που παρακολουθούσε την παράσταση επηρεαζόταν από το περιεχόμενο της παράστασης με αποτέλεσμα να αμφισβητεί και να επανεξετάζει κοινωνικά ζητήματα. Ο αντίκτυπος αυτής της παιδευτικής και ψυχαγωγικής διαδικασίας ήταν να σφυρηλατηθεί η πολιτική συνείδηση του Αθηναίου πολίτη.

Το δράμα αναδείχτηκε ένα από τα πρώτα ποιητικά είδη που γεννήθηκε μετά την εποχή του έπους. Συγκεκριμένα, το δράμα γεννήθηκε στα πλαίσια της λατρείας του Διονύσου, όπου συνδύαζε την ψυχαγωγική απελευθέρωση με την τέλεση δρωμένων. Οι θεματικές ενότητες των έργων προέρχονταν ως επί των πλείστων από την ελληνική μυθολογία. Το δράμα μετασχηματίστηκε σε τρία δραματικά είδη, την τραγωδία, την κωμωδία και το σατυρικό δράμα. Η τραγωδία λειτουργούσε ως μία αντανάκλαση των δεδομένων ηθικών και πολιτικών αρχών, που με τους προβληματισμούς της ξεπέρασε το συμβατικό θρησκευτικό πλαίσιο. Ακόμη, μέσα από το προνόμιο της ελεύθερης έκφρασης, με την τραγωδία ανακαλύφθηκαν άγνωστες περιοχές, που προσπάθησαν να ερμηνευτούν και να εξηγηθούν (Χουρμουζιάδης: 400-411).

Στο παρόν άρθρο, θα ασχοληθούμε με την τραγωδία ενός σπουδαίου ποιητή, του Αισχύλου. Η *Ορέστεια* ήταν ένα από τα σημαντικότερα έργα του, που κέρδισε στους δραματικούς αγώνες στα Μεγάλα Διονύσια της Αθήνας. Η *Ορέστεια* αποτελούνταν από μια τριλογία, αλλά σε αυτήν τη εργασία θα μας απασχολήσει συγκεκριμένα το έργο

Αγαμέμνων, μέσα στο οποίο γίνεται λόγος για τη θυσία της Ιφιγένειας από τον πατέρα της. Ποια είναι, όμως, η σημασία αυτής της θυσίας; Ποιος ο ρόλος της και ποιος ο συμβολισμός της; Πώς σε ένα αρχαίο δράμα μπορεί να αναπαρασταθεί μια ανθρώπινη θυσία στην σκηνή; Όλα αυτά τα ερωτήματα θα απαντηθούν στις ακόλουθες σελίδες.

Στο πρώτο μέρος του κειμένου, γίνεται λόγος για τον βίο του Αισχύλου και έπεται η ανάλυση του έργου του, *Ορέστεια*. Δεδομένου του γεγονότος ότι θα ασχοληθούμε με το πρώτο μέρος της τριλογίας, *Αγαμέμνων*, καλό είναι να αναφερθεί ο βίος του Αγαμέμνονα. Σε αυτήν την ενότητα, επίσης, θίγονται έμμεσα οι λόγοι που τον οδήγησαν να θυσιάσει την κόρη του. Στην συνέχεια, παρουσιάζεται ο μύθος γύρω από τη θυσία. Η ερμηνεία του μύθου από τον Αισχύλο και τον Ευριπίδη είναι αναγκαία, αφού οι δύο ποιητές ασχολήθηκαν (ο καθένας με τον δικό του τρόπο) με τη θυσία της Ιφιγένειας. Τέλος, γίνεται μια γενικότερη απόπειρα προσέγγισης της θυσίας, ως προς την αναπαράσταση της στους θεατές, τη συμβολική της σημασία και την συσχέτισή της με τον γάμο.

1. Βιογραφικά στοιχεία Αισχύλου

Ο Αισχύλος γεννήθηκε περίπου το 525 π.Χ. στην Ελευσίνα, από αριστοκρατική οικογένεια γαιοκτημόνων με πατέρα τον Ευφορίωνα. Είχε δύο αδερφούς, τον Κυναίγειρο και τον Αμείνιο, και μία αδερφή. Απέκτησε δύο γιούς, τον Ευαίωνα και τον Ευφορίωνα, οι οποίοι ακολούθησαν τα χνάρια του. Νεαρός στην ηλικία βίωσε την πτώση της τυραννίας των Πεισιστρατίδων με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη και του Εφιάλτη, γεγονός που διασφάλισε τη δημοκρατία, η οποία με τη σειρά της βοήθησε στην εξέλιξη και ανάπτυξη της αττικής τραγωδίας. Ως ενήλικας Αθηναίος πολίτης πήρε μέρος στους αγώνες των Ελλήνων εναντίον των Περσών, το 490 π.Χ. έλαβε μέρος στην μάχη του Μαραθώνα και το 480 π.Χ. στη ναυμαχία της Σαλαμίνας.

Ένας από τους σημαντικότερους λόγους που έμεινε ο Αισχύλος ζωντανός στην μνήμη μας είναι χάρη στη συνεισφορά του στο αρχαίο θέατρο. Τα πρώτα του βήματα στο θέατρο σημειώνονται περίπου το 500 π.Χ., όπου σε ηλικία 25 ετών συμμετέχει για πρώτη φορά στους δραματικούς αγώνες με αντιπάλους τον Πρατίνα και τον Χοιρίλο. Η πρώτη του αποτυχία δεν τον αποθάρρυνε να συνεχίσει. Τη δεύτερη φορά που προσπάθησε, δηλαδή το 484 π.Χ., κατάφερε να πάρει την πρώτη θέση στους αγώνες. Το 468 π.Χ. ήρθε δεύτερος, ενώ την πρώτη θέση κέρδισε ο Σοφοκλής. Στην συνέχεια,

όμως, της ζωής του σημείωσε φοβερές επιτυχίες στους δραματικούς αγώνες, που στο σύνολό τους ανέρχονται στις 13 νίκες. Από τις τραγωδίες που διασώθηκαν, αναδεικνύεται το ταλέντο του, ως του μέγιστου τραγικού ποιητή του αρχαίου κόσμου (Τσιφτσή, 2017-2018: 15-17). Επιπλέον, στα έργα του παρατηρείται μια έντονη επίδραση και από τον Όμηρο, καθώς γίνεται εύκολα αντιληπτός ο ηρωικός λόγος και το μεγαλόπρεπο ύφος που χρησιμοποιεί, καθώς επίσης και το περιεχόμενο των έργων του που σχετίζονται με επικά θέματα.

Ποιες ήταν, όμως, οι καινοτομίες του Αισχύλου που τον καθόρισαν ως σημαντικό πρόσωπο της αρχαίας τραγωδίας; Πρώτα πρώτα, αύξησε τον αριθμό των πρωταγωνιστών-υποκριτών σε 2, γεγονός που βοήθησε στην ανάπτυξη διαλόγου και κυρίως στην εμβάθυνση της πλοκής. Σε αυτό συνέβαλε και η δημιουργία τριλογίας με ενιαία υπόθεση. Στην συνέχεια, μείωσε το μέρος του χορού από 50 σε 12 δίνοντας, με αυτόν τον τρόπο, ένα μυστήριο ύφος στα έργα του, γιατί ο χορός στην σκηνή αναπαριστούσε το θείο και ο ρόλος του ήταν άλλοτε να εκφράζει τις σκέψεις των ηρώων και άλλοτε να τους συμπαραστέκεται. Επιπλέον, τα έργα του συνήθιζαν να έχουν εντυπωσιακή σκηνική αναπαράσταση και παρατηρείται ένας τολμηρός ενδυματολογικός πειραματισμός. Έδινε περισσότερη έμφαση στο διαλογικό μέρος παρά στο χορικό μέρος, ενώ ο λόγος των ηθοποιών διακρινόταν από μια πλούσια λεκτική πολυπλοκότητα εμπλουτισμένη με επίθετα και μετοχές και με εξεζητημένες ετυμολογικές ερμηνείες. Η θεματολογία των έργων ήταν, ως επί το πλείστον, πολεμική και η πλοκή ήταν γραμμική με περίτεχνη ανατροπή. Στα έργα του συναντά κανείς την αγωνία, την ανατροπή και την έκπληξη, γεγονός που τα κάνει ακόμη ελκυστικα στο κοινό.

Ένα άλλο βασικό χαρακτηριστικό στα έργα του Αισχύλου ήταν η έντονη παρέμβαση του θεϊκού στοιχείου. Οι παρεμβάσεις αυτές γίνονταν μέσα από χρησμούς ή όνειρα ή προφητείες, γεγονότα που ανέτρεπαν την υπόθεση του έργου και πολύ περισσότερο τόνιζαν την αδυναμία του ανθρώπου να αντιπαρατίθεται στο πεπρωμένο του. Ακόμη, διακρίνουμε στα έργα του και την ελεύθερη βούληση των ανθρώπων, δηλαδή, να μεν οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να αντιπαρατεθούν απέναντι στα θεία και στη μοίρα, αλλά, τελικά, το ίδιο το άτομο ήταν υπεύθυνο των πράξεών του. Τέλος, η θεϊκή δικαιοσύνη ήταν μια από τις θεμελιώδεις έννοιες που επικρατούσαν στο αισχυλικό έργο, γι' αυτό και ο Αισχύλος είχε συνδέσει τον Δία με τη Δίκη.

Ο ποιητής επισκέφτηκε δύο φορές τη Σικελία. Η πρώτη καταγράφεται περίπου το 470 π.Χ. στην αυλή του τυράννου των Συρακουσών Ιέρωνα, όταν ο τύραννος ίδρυσε

την πόλη Αίτνα, την οποία ύμνησε ο ποιητής με την τραγωδία του Αιτναίης. Η δεύτερη φορά συνδυάστηκε με ένα θλιβερό γεγονός, τον θάνατό του. Ο θάνατός του συνέβη το 456 π.Χ. στη Γέλα της Σικελίας, σε ηλικία περίπου 70 χρονών. Ο ποιητής σκοτώθηκε από ένα καύκαλο χελώνας, που άφησε από τα νύχια του ένας αετός πετώντας πάνω από το κεφάλι του. Ο τάφος του έγινε προσκύνημα και οι συμπολίτες του θέσπισαν νόμο, σύμφωνα με τον οποίο, όποιος επιθυμούσε, μπορούσε να συμμετάσχει σε διαγωνισμό με έργα του Αισχύλου. Η υστεροφημία του διατηρείται ζωντανή μέχρι σήμερα, αφού τα έργα του είναι υπέρτατης και διαχρονικής αξίας (Καράκαντζα: 420-428).

2. Ορέστεια

Η *Ορέστεια* του Αισχύλου αποτελείται από μία τριλογία τραγωδιών: *Αγαμέμνων*, *Χοηφόροι* και *Ευμενίδες*. Παρουσιάστηκαν πρώτη φορά το 458 π.Χ. στη γιορτή των Διονυσίων και αποτελεί ένα από τα καλύτερα έργα του Αισχύλου και έχει ως κύριο περιεχόμενο τον μύθο των καταραμένων Ατρείδων, απογόνων του Ατρέα. Σύμφωνα με τον μύθο αυτό, όπως θα αναλυθεί και παρακάτω, το ένα έγκλημα διαδεχόταν το άλλο επί πολλές γενιές.

Προκειμένου να γίνει αντιληπτός ο νοηματικός άξονας της *Ορέστειας*, θα παρουσιαστεί το περιεχόμενο των τριών τραγωδιών που την απαρτίζουν. Πρώτα απ' όλα, το έργο *Αγαμέμνων* επικεντρώνεται στο πρόσωπο του Αγαμέμνονα, ο οποίος μετά το τέλος του Τρωικού πολέμου, επιστρέφει στο παλάτι του στις Μυκήνες. Εκεί, τον περιμένει η γυναίκα του, η Κλυταιμνήστρα, η οποία έχει σχεδιάσει να τον δολοφονήσει. Οι λόγοι που τον μισεί σχετίζονται κυρίως με τον γεγονός, ότι δεν μπορεί να συγχωρήσει τον άντρα της που θυσίασε την κόρη τους, την Ιφιγένεια, και δευτερευόντως, αφενός, επειδή ο Αγαμέμνονας φέρνει μαζί του στο παλάτι την ερωμένη του, Κασσάνδρα, και αφετέρου, επειδή και η ίδια η Κλυταιμνήστρα έχει εραστή, τον Αίγισθο. Στο τέλος η Κλυταιμνήστρα δολοφονεί τον Αγαμέμνονα και την Κασσάνδρα.

Στην δεύτερη τραγωδία, στις *Χοηφόρες*, όλο το έργο διαδραματίζεται στην εκδίκηση του Ορέστη για τον φόνο του πατέρα του, Αγαμέμνονα. Ο Ορέστης επηρεασμένος από την αδερφή του Ηλέκτρα, επιστρέφει στο παλάτι για να τιμωρήσει τη μητέρα του, Κλυταιμνήστρα, σκοτώνοντάς την. Στις *Ευμενίδες*, που είναι και το τελευταίο μέρος της τριλογίας, παρουσιάζεται η δίκη του Ορέστη, ο οποίος

καταδιώκεται από τις Ερινύες (Decharme: 500-502).¹ Στην τραγωδία αυτή, δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στους θεσμούς και στα θέματα του Δικαίου, του Αδίκου και της Εκδίκησης. Στο τέλος, η θεά Αθηνά συγχωρεί και αθώνει τον Ορέστη για τον θάνατο της μητέρας του και κλείνει ο κύκλος της τραγικής μοίρας του οίκου των Ατρείδων.

Όπως γίνεται φανερό, το μοτίβο που ακολουθεί ο Αισχύλος στο έργο του είναι το εξής: Ύβρις, Άτις, Νέμεσις, Δίκη. Παίρνοντας τα πράγματα με την σειρά, ο Αγαμέμνων διαπράττει ύβρη, γεγονός που αποτελεί την προϋπόθεση της τραγωδίας. Δεδομένου ότι ξεπερνά τα όρια που οριοθετούν την ανθρώπινη πράξη, θυσιάζοντας την κόρη του, με απώτερο σκοπό να εξασφαλίσει την ευόδωση από τα θεία, ακολουθεί η Άτις. Η Κλυταιμνήστρα, η οποία βρίσκεται σε ταραγμένη ψυχολογική κατάσταση μετά τον θάνατο του παιδιού της, αποφασίζει να σκοτώσει τον Αγαμέμνονα, με σκοπό να τον τιμωρήσει. Στην συνέχεια, ο Ορέστης θέλοντας να εκδικηθεί τη μητέρα του για την δολοφονία του πατέρα του, πηγαίνει στο παλάτι προκειμένου να τη σκοτώσει. Με αυτόν τον τρόπο διαπράττεται η Νέμεσις, ενώ, στο τέλος, ο ίδιος δικάζεται και ερευνάται η αθωότητα του (Δίκη) (Τσιφτούνη, 2017-2018: 18-19).

3. Ο βίος του Αγαμέμνονα

Ο Αγαμέμνονας γεννήθηκε στις Μυκήνες και ήταν γιος της Αερόπης και του Ατρέα. Μεγάλωσε σε ένα περιβάλλον γεμάτο διενέξεις, καθώς μετά τον θάνατο του Ευρυσθέα που είχε πεθάνει χωρίς να αφήσει διαδόχους στον θρόνο του, ο Ατρέας και ο Θυέστης (ο αδερφός του πατέρα του) μάχονταν ο ένας τον άλλον, με σκοπό την επικράτηση στην εξουσία. Είχε έναν αδερφό, τον Μενέλαο, με τον οποίον αποφάσισαν να βάλουν τέλος σε αυτήν την διαμάχη, σκοτώνοντας τον Θυέστη. Μετά τον θάνατό του, ο Αγαμέμνονας αυτοανακηρύχτηκε βασιλιάς των Μυκηνών, ως νόμιμος διάδοχος του βασιλιά Ατρέα. Ως βασιλιάς, πλέον, ο Αγαμέμνονας έγινε ένας από τους ισχυρότερους και πλουσιότερους βασιλείς των Αχαιών, διατηρώντας φιλικές σχέσεις με όλους, ακόμη και με τον δολοφόνο του πατέρα του, τον Αίγισθο. Επίσης, υπήρξε ένας καλός οικογενειάρχης, με γυναίκα την Κλυταιμνήστρα, γιο τον Ορέστη και κόρες την Χρυσόθεμη, την Ηλέκτρα και την Ιφιγένεια.

¹ Οι Ερινύες ήταν θεότητες εκδίκησης που επιζητούσαν την Δικαιοσύνη.

Για αρκετό καιρό, η ζωή του ήταν ήσυχη, χωρίς πολλές αναταραχές. Μέχρι τη στιγμή που ο αδερφός του Μενέλαος ζήτησε τη βοήθειά του. Μία νέα είδηση ήρθε να αναταράξει την ήρεμη ζωή του Αγαμέμνονα, αφού ο Πάρης είχε κλέψει την Ελένη, την γυναίκα του αδερφού του, και ο Μενέλαος τον παρακαλούσε να τον βοηθήσει. Στην αρχή, ο Αγαμέμνονας τον συμβούλεψε να πάει με τον Οδυσσέα, βασιλιά της Ιθάκης, στην Τροία, ώστε να αφηγηθούν τι συνέβη στον πατέρα του Πάρη, τον Πρίαμο, που ήταν και ο βασιλιάς της περιοχής. Παρόλο που ο Μενέλαος άκουσε τη συμβουλή του αδερφού του, δεν κατάφερε τίποτα και απείλησε τους Τρώες με πόλεμο. Τότε ξέσπασε ο γνωστός σε όλους μας Τρωικός πόλεμος. Ο Αγαμέμνονας, αμέσως, έσπευσε να βοηθήσει τον αδερφό του, ενημερώνοντας όλους τους βασιλιάδες των Αχαιών, για το τι είχε προηγηθεί. Ξεκίνησε, λοιπόν, μία πολεμική εκστρατεία με επικεφαλής τον ίδιο, ως αρχιστράτηγο, ο οποίος υποσχόταν στους συμμάχους του πολλά λάφυρα και δόξα. Με αυτόν τον τρόπο, στο λιμάνι της Αυλίδας συγκεντρώθηκαν 1186 πλοία και εκατό χιλιάδες πολεμιστές εναντίον της Τροίας. Όμως, τα πλοία δεν μπορούσαν να φύγουν από το λιμάνι, αφού οι άνεμοι δεν βοηθούσαν. Ο Αγαμέμνονας, τότε, προκειμένου να ξεορκίσει το κακό και να έχει την εύνοια των θεών, θυσίασε την κόρη του Ιφιγένεια προς τη θεά Άρτεμη, επειδή κάποτε ο ίδιος είχε προσβάλλει τη θεά. Μετά τη θυσία, τα πλοία αναχώρησαν με προορισμό την Τροία.

Από τις περιγραφές του Ομήρου, του Αισχύλου, του Ευριπίδη και του Σοφοκλή, ο Αγαμέμνονας ήταν ένας γενναίος πολεμιστής ως αρχιστράτηγος των συμμαχικών στρατευμάτων των Αχαιών καθ' όλη την διάρκεια του πολέμου. Στα κείμενά τους, τον χαρακτηρίζουν ως περήφανο, ευγενή και ανδρείο, ενώ δε διστάζουν να αναφέρουν και τα αρνητικά στοιχεία του χαρακτήρα του, ως εγωπαθή, επιδειξία, αναποφάσιστο στις δύσκολες στιγμές και ζηλότυπο σε θέματα επίδειξης πλούτου.

Ύστερα από τη λήξη του Τρωικού πολέμου και μετά από τόσες κακουχίες που πέρασε, για να επιστρέψει στην οικογένειά του στις Μυκήνες, φτάνει στο παλάτι του νικητής με καράβια φορτωμένα πλούτη και σκλάβες. Όταν πάτησε το χώμα της γενέτειράς του, αφού το φίλησε συγκινημένος, από ευγνωμοσύνη προσέφερε θυσία στους θεούς. Στην συνέχεια, έδωσε εντολή να ανάψουν μια μεγάλη φωτιά σε ένα γειτονικό βουνό, προκειμένου να ανακοινώσει στην Κλυταιμνήστρα τον ερχομό του (όπως είχαν συμφωνήσει). Η Κλυταιμνήστρα που με ανυπομονησία περίμενε τόσα χρόνια αυτό το σημάδι, προσποιείται την ευτυχισμένη για τον ερχομό του άντρα της. Έπειτα, τον δολοφονεί, εκτελώντας τα σχέδια που είχε συνεννοηθεί με τον εραστή της

Αίγισθο και με αυτόν τον τρόπο έχουμε τον άδοξο θάνατο του Αγαμέμνονα (Ζαμαρόφσκυ: 9-15).

4. Ο μύθος

Οι αρχαίοι Έλληνες ποιητές συνήθιζαν να αντλούν το περιεχόμενο του έργου τους από μυθικές ιστορίες. Ωστόσο, ο κάθε δραματουργός μπορούσε να τις τροποποιεί και να παρουσιάζει στο κοινό τις δικές του καινοτομίες, για να εντυπωσιάσει το ακροατήριο και να τραβήξει την προσοχή του. Ο μύθος της θυσίας της Ιφιγένειας αποτελείται από δύο εκδοχές, μία του Αισχύλου και μία του Ευριπίδη. Και οι δύο ποιητές, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, έδωσαν μία διαφορετική διάσταση στον μύθο, αφού με τις παρεμβάσεις τους συνέβαλαν στην παραλλαγή του.

Ήδη από την αφετηρία του μύθου έχουμε δυο διαφορετικές εκδοχές που να αιτιολογούν τη μελλοντική θυσία της Ιφιγένειας. Σύμφωνα με την πρώτη, ο Αγαμέμνονας λίγο καιρό πριν από την γέννηση της Ιφιγένειας είχε τάξει στη θεά Άρτεμη, ότι θα της αφιερώσει ό,τι πιο πολύτιμο αποκτήσει, δηλαδή την κόρη του (Ρίσπεν: 120). Η δεύτερη εκδοχή, που είναι και η πιο γνωστή, σχετίζεται περισσότερο με την οργή της Άρτεμης για τις πράξεις του Αγαμέμνονα. Ο Αγαμέμνονας, λοιπόν, περιμένοντας με τον υπόλοιπο στόλο στο λιμάνι της Αυλίδας να φυσήξουν άνεμοι, για να σαλπάρουν τα πλοία για την Τροία, αποφάσισε να πάει για κυνήγι. Το δάσος, στο οποίο βρισκόταν για κυνήγι, ήταν αφιερωμένο στην Άρτεμη. Θήρεψε ένα όμορφο ελάφι και, σαν μην έφτανε αυτό, άρχισε να καυχιέται για την επιτηδειότητά του. Πλημμυρισμένος από χαρά, άρχισε να εγκωμιάζει τον εαυτό του, λέγοντας, μάλιστα, ότι είναι καλύτερος από τη θεά Άρτεμη (ό.π.π.: 125-126).

Τότε, η θεά νευρίασε και γύρεψε εκδίκηση. Αντίθετοι άνεμοι άρχισαν να πνέουν, που εμπόδιζαν τα πλοία να φύγουν από το λιμάνι. Ο Αγαμέμνονας, μη γνωρίζοντας πώς να αντιμετωπίσει αυτήν την ατυχία, ζήτησε τη βοήθεια του μάντη Κάλχα. Ο μάντης του είπε, ότι οι πράξεις του όργισαν τη θεά και ως τιμωρία έπρεπε να γίνει μια θυσία: να θυσιάσει την κόρη του, την Ιφιγένεια. Παρά τις αμφιβολίες του, ο Αγαμέμνονας αποφάσισε να πραγματοποιήσει τη θυσία (σύμφωνα με τον Αισχύλο), καθώς ήταν αδύνατον να παρακούσει μια θεά. Επίσης, οι υποχρεώσεις του ως αρχιστράτηγου ήταν πολλές και δεν μπορούσε να φανεί δειλός μπροστά σε μια τέτοια δοκιμασία. Έτσι, σκαρφίστηκε να πει στην Ιφιγένεια να έρθει στην Αυλίδα προκειμένου να παντρευτεί

τον Αχιλλέα. Η Ιφιγένεια, ανυποψίαστη και γεμάτη χαρά που θα παντρευόταν έναν τόσο σπουδαίο και γενναίο άντρα, δεν καθυστέρησε να πάει να τον συναντήσει. Στην Αυλίδα έφτασε με τη μητέρα της και τον αδελφό της. Εκεί, έμαθε ότι αντί για γάμος την περίμενε θάνατος.

Νέα και όμορφη η Ιφιγένεια εξέφρασε τις αντιρρήσεις για αυτήν τη θυσία. Ήταν απογοητευμένη για το ψέμα του πατέρα της και προτιμούσε να παντρευτεί με τον Αχιλλέα παρά να χάσει τη ζωή της. Ο Αχιλλέας, μάλιστα, μαζί τη μητέρα της αντιτάχθηκαν στην απόφαση να θυσιαστεί και προσπάθησαν να την υπερασπιστούν. Και ο ίδιος ο Αγαμέμνωνας θα ήθελε να υποκύψει στις ικεσίες της κόρης του. Βλέποντας, όμως, τις αντιδράσεις του στρατού και την απαίτησή τους για αυτή τη θυσία, προκειμένου να ξεκινήσει ο πόλεμος, έπρεπε να υποταχθεί στη θέλησή τους. Στο τέλος, η Ιφιγένεια τοποθετήθηκε στο βωμό με τη βία και τη θυσίασαν παρά τη θέλησή της.

Ακολουθώντας την τραγωδία του Αισχύλου, η Ιφιγένεια θυσιάζεται δίχως τη συγκατάθεσή της, προκαλώντας τέτοιο πόνο στην Κλυταιμνήστρα, στην οποία γεννιέται μέσα της η ανάγκη για εκδίκηση από τον άντρα της. Οι καινοτομίες, όμως, του Ευριπίδη ανατρέπουν τη ροή της θυσίας. Ο Κάλχας έχει καλέσει τη θεά να δεχτεί τη θυσία και να ευνοήσει τους Έλληνες στον πόλεμο. Την ώρα που ο μάντης με το μαχαίρι πήγε να θυσιάσει το κορίτσι, έγινε ένα θαύμα. Η Άρτεμις παρεμβαίνει και στη θέση του κοριτσιού τοποθέτησε ένα ελάφι. Η θεά έσωσε την Ιφιγένεια και τη μετέφερε στην Ταυρίδα (την σημερινή Κριμαία) και την έκανε ιέρεια του ναού της. Εκεί, της έθεσε ως καθήκον να θυσιάζει μπροστά στο ιερό άγαλμά της, όποιον ξένο έφερνε ο Βασιλείας Θόας, ως προστάτης αυτού του τόπου.

Η Ιφιγένεια παρακαλούσε να μην χρειαστεί να σκοτώσει κανέναν άνθρωπο καθώς, μιας και η ίδια ήταν θύμα, γνώριζε αυτό το αίσθημα. Για 17 χρόνια υπηρετούσε πιστά τη θεά, χωρίς να έχει κανένα νέο από την οικογένειά της. Είχε παντελή άγνοια για τις εξελίξεις του Τρωικού πολέμου, για τη δολοφονία του πατέρα της, αλλά και για την εκδίκηση του Ορέστη. Με το πέρασμα του χρόνου, αφού ο Ορέστης είχε δολοφονήσει τη μητέρα του και τον Αίγισθο, κατά τη συμβουλή του Απόλλωνα, έπρεπε να πάει στην Ταυρίδα, για να δεχτεί μπροστά στο ιερό της Άρτεμις την κάθαρση από το αίμα που έχυσε. Όταν έφτασε, ο στρατός του Θόαντα τον συνέλαβε μαζί με τον Πυλάδη, που τον συνόδευε. Η Ιφιγένεια στην απελπισία της που έπρεπε να εκτελέσει το καθήκον της, δηλαδή να τους θυσιάσει προς τιμήν της θεάς, ζήτησε από τον Θόαντα

να θυσιάσει μόνο τον έναν από τους δύο. Ο συνοδός του Ορέστη, ο Πυλάδης, προσφέρθηκε να θυσιαστεί.

Όμως, όταν η Ιφιγένεια έμαθε ότι οι δύο άντρες ήταν πολεμιστές του Τρωικού πολέμου, ζήτησε να μάθει πληροφορίες για το τι είχε συμβεί. Γρήγορα κατάλαβε ότι ο Ορέστης ήταν ο μικρός αδελφός της και ο Πυλάδης ο ξάδελφός της. Τότε, επινόησε ένα σχέδιο, για να γλιτώσει και αυτούς από το θάνατο, αλλά και τον εαυτό της από αυτό το καθήκον. Έπεισε τον Θόαντα, ότι πριν από τη θυσία έπρεπε να ξεπλυθούν και οι άντρες και το ιερό της θεάς με θαλασσινό νερό. Ο Θόας, με τη σειρά του, διάταξε τους στρατιώτες να συνοδέψουν την Ιφιγένεια με τους αιχμαλώτους. Πλησιάζοντας στη θάλασσα και κοντά στο πλοίο του αδελφού της, η Ιφιγένεια έδωσε εντολή στους στρατιώτες να μην παρακολουθήσουν την τελετή, γιατί ήταν μυστική. Όταν έφυγαν, η Ιφιγένεια έλυσε τα δεσμά από τους αιχμαλώτους και επιβιβάστηκαν στο καράβι.

Για κακή τους τύχη, η ξαφνική θαλασσοταραχή τους γύρισε πίσω στην ακτή. Παρά την οργή του Θόαντα, η θεά Αθηνά τον διέταξε να τους αφήσει ελεύθερους. Έτσι και έγινε. Η Ιφιγένεια ήταν πλέον απαλλαγμένη από τις θυσίες. Ωστόσο, δεν έμεινε ποτέ πραγματικά ελεύθερη. Ήταν υποχρεωμένη να υπηρετεί τη θεά Άρτεμη. Έγινε ιέρεια στον καινούργιο της ναό, που βρισκόταν στα παράλια της Αττικής, στον Βραυρώνα. Εκεί συνέχισε να ζει χωρίς σύζυγο και χωρίς παιδιά μέχρι την ώρα που την απελευθέρωσε ο θάνατος από αυτήν την άχαρη μοίρα (Ζαμαρόφσκυ: 421-423).

5. Η ανάλυση του μύθου

Ρίχνοντας μία πρώτη μάτια στο μύθο, γίνεται ξεκάθαρη η βασική διαφοροποίηση του Αισχύλου από τον Ευριπίδη. Η διαφορά τους, λοιπόν, έγκειται στο εάν θα ολοκληρωθεί η θυσία ή εάν θα υπάρξει θεϊκή παρέμβαση, που θα την ανατρέψει. Όμως, εάν εστιάσει κάποιος καλύτερα στα δύο έργα θα αντιληφθεί, ότι κρύβονται πολλές περισσότερες διαφορές από την προφανέστερη. Οι διαφορές αυτές εντοπίζονται, κυρίως, ως προς τον ρόλο των χαρακτήρων, άλλα και από τη θέση του θύματος. Γι' αυτόν το λόγο, η μελέτη του μύθου θα διεξαχθεί τόσο από τη μεριά του Αισχύλου όσο και από του Ευριπίδη.

Μέσα από την *Ορέστεια*, ο Αισχύλος υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της θυσίας. Πιο αναλυτικά, ο Αγαμέμνωνας όχι μόνο είναι υποχρεωμένος να θυσιάσει την κόρη του, αλλά πολύ περισσότερο παρουσιάζεται στο έργο σαν να μην έχει άλλη επιλογή ή λύση. Ως θνητός, είναι αδύνατον να αντιταχθεί στη θέληση μιας θεάς. Η οργή της Άρτεμης

είτε επειδή είναι νευριασμένη για την αλαζονεία του Αγαμέμνονα, είτε εξαιτίας της μη τήρησης της υπόσχεσής του, καθιστά αναπόφευκτη τη θυσία. Με τη σειρά του, ο Αγαμέμνονας αναγνωρίζει το λάθος του ή την υποχρέωσή του να τηρήσει τον λόγο του, παρά το γεγονός πως νιώθει πόνο και δυστυχία που θα χάσει το παιδί του. Επιπλέον, δεν πρέπει να λησμονηθεί το γεγονός, ότι είναι υπόλογος στους συμμάχους του και, ως στρατηγός, δεν μπορεί να φανεί δειλός μπροστά τους.

Στο έργο του Αισχύλου, ο Αγαμέμνονας δεν φαίνεται να έχει πολλούς ενδοιασμούς για την εκτέλεση της θυσίας. Η θυσία της κόρης του, αφενός, δεν είναι ό,τι πιο ευχάριστο θα μπορούσε να του συμβεί λίγο πριν τον πόλεμο, αλλά, παρ' όλα αυτά, η θυσία πραγματοποιείται με ύπουλο και βίαιο τρόπο. Η υπακοή της Ιφιγένειας στην εντολή του πατέρα της να παντρευτεί τον Αχιλλέα, οδηγεί την ανυποψίαστη κόρη στην Αυλίδα. Σύντομα, όμως, το κορίτσι αντιλαμβάνεται την απάτη που επινόησε ο πατέρας της και αντιδρά. Παρά τις ικεσίες της κόρης και της γυναίκας του, αλλά και τις αντιδράσεις του Αχιλλέα, ο Αγαμέμνονας είναι αμετάκλητος. Είναι φανερό, ότι η υποχρέωσή του απέναντι στη θεά καθιστά αδιαπραγμάτευτη την τέλεση της θυσίας.

Κατά την διάρκεια της τελετής, ο Αγαμέμνονας δίνει εντολή να κλείσουν το στόμα της κόρης του, ώστε να της αποτρέψουν να ξεστομίσει κατάρες ή προσβολές για το σπίτι του. Ένας επιπρόσθετος λόγος είναι και ότι ο ίδιος ο Αγαμέμνονας δεν θα άντεχε να ακούσει τις ικεσίες, τα παρακάλια, τις φωνές τρόμου και αγωνίας του παιδιού του. Μία άλλη υπόθεση μπορεί να αποτελέσει το γεγονός, ότι φοβόταν μήπως, ακούγοντας τις κραυγές της, υπέκυπτε και μετάνιωνε για την απόφασή του. Μην μπορώντας να αρθρώσει, πλέον, φωνή, η Ιφιγένεια έπεσε στα γόνατα για να ικετεύσει για τη ζωή της, ενώ στο πρόσωπό της ήταν ζωγραφισμένο το πάθος για τη ζωή και ο τρόμος του θανάτου.

Γίνεται αντιληπτό, πως η θυσία στο έργο του Αισχύλου είναι ένα αναγκαίο κακό, που δεν μπορεί να αποφευχθεί. Ο ποιητής δε δίνει περιθώρια επιλογής στον Αγαμέμνονα και τον παρουσιάζει ως έρμαιο της μοίρας του. Όσον αφορά την Ιφιγένεια, ο ρόλος της στο έργο στερείται ελεύθερης βούλησης, αφού η θυσία της δεν γίνεται με τη συγκατάθεσή της. Δεν αποφάσισε εκείνη για το πεπρωμένο της, η Ιφιγένεια απλώς υπάκουσε στην πατρική εντολή να παραβρεθεί στην Αυλίδα για το γάμο της με τον Αχιλλέα. Συνεπώς, τόσο η Ιφιγένεια όσο και ο Αγαμέμνονας παρουσιάζονται ως ακούσια θύματα της κακής τους μοίρας, που είναι αναγκασμένοι να υπακούσουν σε αυτήν.

Στο Αισχυλικό έργο, ο χορός αναφέρει πως δεν μπόρεσε να αντικρίσει το θέαμα της θυσίας και απέστρεψε το βλέμμα του,² γεγονός που παρέχει το έναυσμα στον Ευριπίδη να επέμβει και να προσθέσει τη δική του εκδοχή στον μύθο. Προηγουμένως, σημειώθηκε πως χάρη στην επέμβαση της Άρτεμης, η Ιφιγένεια σώθηκε και στη θέση της βρέθηκε ένα ελάφι. Η θεϊκή παρέμβαση δεν ήταν η μοναδική καινοτομία στο έργο του. Ο χαρακτήρας τόσο της Ιφιγένειας όσο και του πατέρα της αλλάζει ριζικά.

Παίρνοντας τα πράγματα από την αρχή, η προφητεία του Κάλχα ταραξίζει τον Αγαμέμνονα. Ο ρόλος του τον καθιστά εντελώς αναποφάσιστο και η συμπεριφορά του Μενέλαου τον παρασύρει να πει ψέματα στην οικογένειά του. Ο δισταγμός του Αγαμέμνονα κάνει τον Μενέλαο να του υπενθυμίζει συνεχώς τον ρόλο για τον οποίο βρίσκονταν εκεί, αλλά και τις υποχρεώσεις του ως στρατηγού. Η πίεση που του ασκεί ο αδερφός του σε συνδυασμό με τα καθήκοντά του ως στρατηγού, τον αναγκάζουν να σκαρφιστεί το ψέμα του γάμου. Την ίδια στιγμή, όμως, ο Αγαμέμνονας εμφανίζεται μετανιωμένος και, αδυνατώντας να αναστρέψει το κακό που είχε ξεκινήσει το ψέμα του, αποσύρεται από τη σκηνή.

Πέρα από τη δειλία και την αναποφασιστικότητα του Αγαμέμνονα, ο Ευριπίδης δίνει έμφαση και στην ανικανότητα του Αχιλλέα να πείσει το στράτευμα να μην απαιτήσει τη θυσία. Την ίδια στιγμή, ο Αχιλλέας αθετεί τον λόγο που είχε δώσει στην Κλυταιμνήστρα, ότι, δηλαδή, θα προστατέψει την κόρη της, παρά την ντροπή που είχε προκαλέσει ο υποτυπώδης γάμος τους. Αυτή η ανικανότητα των αντρών έρχεται να καλυφτεί από το ηρωικό σθένος και το θάρρος της Ιφιγένειας. Αναλυτικότερα, παρά τους αρχικούς της ενδοιασμούς, η Ιφιγένεια αναδεικνύεται στο έργο, σαν μια θαρραλέα κοπέλα που είναι σίγουρη και έτοιμη να αναλάβει τις ευθύνες της και να υπερασπιστεί την πατρίδα της, θυσιάζοντας τον εαυτό της.

Εγκαταλείπει το παιδιάστικο τρεμάμενο κορίτσι και αποφασίζει την εκούσια θυσία της προς τιμήν της πατρίδας της. Τα πατριωτικά κίνητρα έρχονται σαν μία εσωτερική λογική, καθώς όλη η Ελλάδα έχει στραμμένα τα μάτια πάνω της. Η αλαζονική συμπεριφορά των Τρώων έπρεπε να τιμωρηθεί, για να αποκαταστήσει η Ελλάδα την φήμη της. Η ευριπίδεια ηρωίδα αντιλαμβάνεται αυτήν την ηθική υποχρέωση του στρατού να επιδιώκει την υπεροχή του ελληνικού γένους ενάντια σε

² Ο χορός δεν μπόρεσε να αντικρίσει το θέαμα και έστρεψε το βλέμμα του. Βέβαια, με την φράση «τὰ δ' ἔνθεν οὐτ' εἶδον οὐτ' ἔννεπω τέχνη δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι» ο χορός δείχνει, ότι δεν υπάρχει αμφιβολία για την θυσία και ότι η θυσία έγινε κανονικά (Αισχύλος, πρωτότυπο).

κάθε βαρβαρική απειλή. Η μέθοδος της λήψης αυτής της απόφασης δεν βασίζεται στην αναγκαιότητα ή στη θεϊκή εντολή, αλλά στο γεγονός ότι η θυσία θα εγγυηθεί την προσωρινή εξάλειψη της απειλής των βαρβάρων. Δίνει έμφαση, δηλαδή, στην ελληνική επιβολή δύναμης κατά των βαρβάρων, τους οποίους θεωρεί δούλους. Συνεπώς, η Ιφιγένεια συνειδητοποιεί, πως με τη θυσία της θα εξευμενίσει τη θεά και θα μπορέσουν τα πλοία να πλεύσουν προς την Τροία, ώστε να αποκατασταθεί η ατίμωση και η υποτίμηση των Ελλήνων, αλλά πολύ περισσότερο να αναδειχτεί η ανδρεία τους και η γενναιότητά τους.

Ωστόσο, το ερώτημα που δημιουργείται σε αυτό το σημείο, είναι πώς μια γυναίκα μπορεί να διαμορφώσει άποψη για κοινωνικά και στρατιωτικά θέματα. Η Ιφιγένεια, επηρεασμένη από την πατρική αγάπη, βασίζει το πανελλήνιο όραμά της στον λόγο του πατέρα της. Ο ίδιος ο Αγαμέμνονας είχε πει «ἐλευθέραν γὰρ δεῖ νιν ὅσον ἐν σοί, τέκνον, κάμοι γενέσθαι, μηδὲ βαρβάρων ὕπο Ἕλληνας ὄντας λέκτρα συλᾶσθαι βία.». Τα λόγια του πατέρα της διαμόρφωσαν τη σκέψη της, ώστε να αλλάξει τη δειλή της στάση απέναντι στον θάνατο και να μεταμορφωθεί σε μία γενναία ηρώίδα που ενδιαφέρεται για την τιμή της πατρίδας της. Με την θυσία της θα γίνει πολεμίστρια, δηλαδή, θα γίνει μέρος της κοινότητας των Ελλήνων και του στρατού. Υπό κανονικές συνθήκες, μια νεαρή κοπέλα δε θα μπορούσε να αποφασίζει για την κοινωνία και τον στρατό, όμως, η αναποφασιστικότητα του πατέρα της και η παραίτηση της υπεράσπισής της από τον Αχιλλέα, την οδηγούν στο να πάρει εκείνη τα ινία στα χεριά της.

Με την αδύναμη παρουσία του Αγαμέμνονα, ο οποίος από την μία αδυνατεί να επιβληθεί στον Μενέλαο αλλά και στον στρατό του και, από την άλλη, δεν μπορεί να αποτρέψει τη θυσία της κόρης του, καθιστά την Ιφιγένεια υπεύθυνη να αναλάβει την ευθύνη. Ο Αγαμέμνονας είναι παγιδευμένος και εγκλωβισμένος στις σκέψεις του για να καταλήξει σε μια οριστική απόφαση: να κάνει τη θυσία ή να ματαιώσει τον πόλεμο. Αυτήν την αδυναμία έρχεται να καλύψει η Ιφιγένεια, που παίρνει τον ρόλο του αρχηγού. Επειδή η ίδια είναι γυναίκα και είναι αδύνατον να συμμετέχει στον πόλεμο με άντρες, αποφασίζει να θυσιαστεί. Παίρνοντας αυτήν πρωτοβουλία, διατάζει τους άντρες να ετοιμάσουν τον βωμό του θανάτου της. Η αλλαγή της στάσης της, δηλαδή, από την αντίρρησή της να θυσιαστεί στη συγκατάθεσή της, παραλληλίζεται με την αλλαγή της θέσης της από παρθένα κοπέλα, σε «αρχηγός».

Την ίδια στιγμή, προτιμά τον ένδοξο θάνατο και να μείνει στην ιστορία ως μια γυναίκα που θυσιάστηκε για την πατρίδα της, παρά να έχει μία μονότονη ζωή. Το γεγονός ότι θα παντρευόταν, δεν θα της εξασφάλιζε απαραίτητα μία ευτυχισμένη ζωή.

Επιπλέον, δεν είναι τόσο το γεγονός ότι επιδιώκει την δόξα, αλλά το ότι δεν μπορεί να ζήσει μακριά από τον πατέρα της. Η αδυναμία που του τρέφει, η ανάγκη του Αγαμέμνονα να πολεμήσει τους Τρώες, καθώς επίσης και η αδυναμία της εξαιτίας της γυναικείας φύσης της να συνοδέψει τον πατέρα της στον πόλεμο, την ωθούν στην εκούσια θυσία, ώστε να φανεί γενναία κόρη. Ταυτόχρονα, ενώ στην αρχή νοιάζεται μόνο για την οικογένειά της, με την αντιστροφή του μυαλού της συσχετίζει την οικογένειά της με την κοινωνία. Ισχυρίζεται, δηλαδή, πως με τη θυσία της θα προστατέψει την οικογένειά της και θα συμφιλιώσει τους γονείς της. Αναλογικά, θεωρεί τον εαυτό της μέρος της οικογένειας όλων των Ελλήνων και η θυσία της αποσκοπεί στην ένωσή τους για να αντιμετωπίσουν τον εχθρό.

Συνολικά στο έργο του Ευριπίδη, η μεταστροφή της Ιφιγένειας δεν αναφέρεται πως συντελέστηκε ή υπό ποιες επιδράσεις. Παρόλα αυτά, έμμεσα μπορεί κανείς να θεωρήσει, ότι ο χαρακτήρας της Ιφιγένειας, ως μίας ώριμης και συνειδητοποιημένης κοπέλας, την οδήγησε να ξανασκεφτεί τη στάση απέναντι στη θυσία. Θα μπορούσε να ειπωθεί, πως η αγάπη προς τον πατέρα της, το ενδιαφέρον της για την υπεράσπιση της πατρίδας της και το ηρωικό της σθένος αποτέλεσαν ένα τρίπτυχο κίνητρο, που τη βοήθησε να συνειδητοποιήσει τα οφέλη αυτής της θυσίας. Βγάζοντας τον πατέρα της από το αδιέξοδο της δύσκολης απόφασης να θυσιάσει την κόρη του και, ταυτόχρονα, επιτρέποντας στον στρατό να σαλπάρει προς την Τροία, έχοντας την εύνοια των θεών στον πόλεμο, η Ιφιγένεια καταπνίγει το προσωπικό της συμφέρον, δηλαδή να σώσει τη ζωή της. Παρουσιάζεται, δηλαδή, πρόθυμη να θυσιαστεί και σίγουρη και βέβαιη για τον εαυτό της. Δίχως ενδοιασμούς, ανασφάλειες και με απόλυτη σταθερότητα και, προπαντός, με ελεύθερη βούληση καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα. Αντιμετωπίζει τη θυσία σαν μια ευκαιρία να μείνει μια γυναίκα στην ιστορία, χάρη στον ηρωισμό της και το ενδιαφέρον της για την πατρίδα, πράγμα σπάνιο για την φύση της.

Εν κατακλείδι, γίνεται ξεκάθαρη η διαφορά στο ρόλο των πρωταγωνιστών μεταξύ των δύο έργων. Η στάση τόσο του Αγαμέμνονα όσο και της Ιφιγένειας διαφοροποιούνται εντελώς. Στον Αισχύλο, η Ιφιγένεια εμφανίζεται άβουλη και δειλή να ικετεύει τον πατέρα της να την απαλλάξει από τα δεσμά του θανάτου. Σαν μικρή κοπέλα, αδυνατεί να συλλάβει τη συνεισφορά της θυσίας της προς το εθνικό συμφέρον της πατρίδας. Στον αντίποδα, στο έργο του Ευριπίδη, ο ρόλος των χαρακτήρων αλλάζει, με τη σημαντικότερη διάφορα να έγκειται τόσο στην ελεύθερη βούληση της Ιφιγένειας αλλά και στην ανατροπή της θυσίας (Bacalexí, 2016: 51-74).

6. Μια γενικότερη προσέγγιση της θυσίας

6.1. Η δύναμη του λόγου

Σε αυτό το σημείο, αξίζει να αναρωτηθεί κανείς, πώς πέθανε η Ιφιγένεια μέσα στην ελληνική τραγωδία. Η απάντηση βρίσκεται στο γεγονός, ότι ευθύνονταν οι λέξεις που ακούγονταν από την παράσταση, προκειμένου να αναπαρασταθεί στη φαντασία του αθηναϊκού κοινού, αυτό που οι πράξεις αδυνατούσαν. Μια τραγική σκηνή μπορούσε να αναπαρασταθεί στην φαντασία του θεατή, πράγμα που σήμαινε πως το κοινό θα άκουγε πολύ περισσότερο από όσα θα μπορούσε να δει (Logaux, 1987).³ Χάρη στο πλούσιο ελληνικό λεξιλόγιο, οι ηθοποιοί ή ο χορός χρησιμοποιούσαν τις κατάλληλες λέξεις για να περιγράψουν μια κατάσταση. Η παρακολούθηση θεάτρου για το αθηναϊκό κοινό μπορεί να παραλληλιστεί με μια ανάγωση ενός λογοτεχνικού βιβλίου. Διαβάζοντας ένα μυθιστόρημα, ο νους ταξιδεύει και ανάλογα με την πλοκή, το μυαλό αναπαριστά τα όσα διαβάζει κάποιος. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, ο ακροατής του αθηναϊκού δράματος ακούγοντας τα λόγια των ηθοποιών ή του χορού φανταζόταν τα γεγονότα. Σκηνές όπως δολοφονίες, αυτοκτονίες και θυσίες αναπαράγονταν στην σκηνή με την δύναμη του λόγου.

Ο Αισχύλος, για παράδειγμα, τοποθετεί τη θυσία της Ιφιγένειας στα λόγια του χορού. Αυτό σημαίνει, πως κανένας ηθοποιός δεν έχανε τη ζωή του, για να αναπαραστήσει μια δολοφονία ή, στην προκρινόμενη περίπτωση, μια θυσία. Εξάλλου, θα ήταν πολύ δύσκολο να πεισθούν οι ηθοποιοί να πρωταγωνιστήσουν σε ένα έργο, γνωρίζοντας ότι θα πέθαιναν, για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες της πλοκής του έργου. Γι' αυτό και η θυσία γινόταν λεκτικά και μόνο ο προφορικός λόγος μπορούσε να πραγματοποιήσει τον θάνατο. Συνεπώς, ο τρόπος που πέθαινε η Ιφιγένεια στην τραγωδία ήταν μόνο στα λόγια. Λέξεις όπως «σφάζω», «σφαγείον», «σφαγή», «κάνω θυσία» (θυώ), λέξεις που αναφέρονταν σε περιοχές του σώματος, όπως «λαιμός», χρησιμοποιούνταν με τον κατάλληλο τρόπο, ώστε να ταξιδεύουν την φαντασία του θεατή. Οι λέξεις αυτές αναφέρονται στη θυσιαστική κοπή του λαιμού. Τόσο ο Αισχύλος

³ “much more on imagination than on sight, more on the ear than on the eye”, όπως αναφέρει ο H. C. Baldry

όσο και ο Ευριπίδης χρησιμοποιούν τα παράγωγα του ρήματος «σφάζω», για την περιγραφή της θυσίας της Ιφιγένειας, γεγονός που ωθούσε το κοινό να εμπιστεύεται την έντονη θυσιαστική αίσθηση αυτών των λέξεων.

Η αναπαράσταση της θυσίας μέσω του λόγου, διασφάλιζε τη μυθοπλασία του θεάτρου. Στην πραγματική ζωή, η θυσία είχε την έννοια της θρησκευτικής τελετής, δηλαδή, οι άνθρωποι θυσίαζαν ζώα προς την τιμή των θεών. Στην αρχαία Ελλάδα, οι ανθρωποθυσίες, τις οποίες γνωρίζει ο Όμηρος, περιορίστηκαν στον μύθο και αντικαταστάθηκαν στην πραγματική λατρεία από συμβολικές θανατώσεις ανθρώπων. Το γεγονός ότι δεν θυσίαζαν ανθρώπους στην πραγματική ζωή, ίσως και να φανερώνει, ότι οι Αθηναίοι το θεωρούσαν βάρβαρο για μία πολιτισμένη κοινωνία. Με αυτόν τον τρόπο, η αναπαράσταση της ανθρωποθυσίας επί σκηνής επέτρεψε στο Αθηναϊκό κοινό της κλασικής εποχής να σκεφτεί την ανθρωποθυσία πέρα από κοινωνικά σύνορα. Η δύναμη του λόγου παρείχε στους κατοίκους τη διπλή ικανοποίηση της παραβίασης του ταμπού του φόνου και την φαντασίωση του παρθενικού αίματος. Ο παρθενικός υμένας θεωρείτο σφραγίδα της αγνότητας και αποτελούσε σημαντικό προσόν για μια νεαρή γυναίκα. Κατ' επέκταση, το παρθενικό αίμα που έρρεε από την θυσία, όχι μόνο συμβόλιζε την αγνότητα της θυσίας, αλλά και μετέτρεπε τη βάρβαρη πράξη σε ιεροτελεστία. Επομένως, η τεχνική του θεάτρου παραμέριζε τις θρησκευτικές τελετές, που σχετίζονταν με την θυσία ζώων, και εστίαζε το ενδιαφέρον της στις ανθρωποθυσίες (ό.π.π.: 31-34).

6.2. Η συμβολική σημασία της θυσίας και η μετατροπή της σε συμβολική μεταφορά

Το πλαίσιο που διαδραματίζεται η θυσία της Ιφιγένειας είναι το στρατόπεδο, όπου χιλιάδες πολεμιστές ετοιμάζονται να αναχωρήσουν από το λιμάνι για να ξεκινήσει ο Τρωικός πόλεμος. Οι λέξεις «πόλεμος» και «παρθένα» μας φέρνουν στο νου τη θεά Αθηνά. Η Αθηνά, όμως, ως θεά μπορούσε να επεμβαίνει και να βοηθά τους άντρες κατά την διάρκεια του πολέμου, σε αντίθεση με τη θνητή φύση της Ιφιγένειας που δεν της επέτρεπε να συμμετέχει. Συνεπώς, ήταν θεϊκό προνόμιο η γυναικεία αρωγή σε περίοδο πολέμου, ενώ ο ρόλος των θνητών παρθένων κοριτσιών ήταν να θυσιάζονται. Ωστόσο, η θυσία των παρθένων ήταν ένας τρόπος για να διασφαλιστεί η δόξα, η οποία ήταν παρόμοια με την δόξα των πολεμιστών. Αφού οι γυναίκες δεν μπορούσαν να μάχονται στον πόλεμο, το αίμα έρρεε για να ζήσει η κοινότητα των αντρών. Ο ρόλος της

θυσίας ήταν να εξασφαλίσει την νίκη σε αυτούς που την προσφέρουν. Οι άνθρωποι επιδίωκαν να διασφαλίσουν την εύνοια των θεών διαμέσου της θυσίας. Το παρθενικό αίμα συμβόλιζε την αγνότητα και οι θυσιαστές ισχυρίζονταν, πως για το έργο τους χρειάζονταν «καθαρό αίμα». Παρόλα αυτά, αυτή η λογική κυριαρχούσε στη φανταστική διάσταση του έργου. Η τραγωδία ήταν αποδεσμευμένη από τις πραγματικές κοινωνικές πρακτικές και κανένας θεατής δεν λησμονούσε το γεγονός, ότι στην πραγματική ζωή, σε παρόμοιες καταστάσεις, προσέφεραν στους θεούς ζώα για θυσία. Με αυτό το τρόπο, στην φαντασία του ακροατή κατερρίφθη το συνηθισμένο πρότυπο της θυσίας.

Στα έργα του Αισχύλου και του Ευριπίδη, επιδιωκόταν η επίλυση της ασυμφωνίας μεταξύ του πραγματικού από του φανταστικού. Πιο αναλυτικά, στον Αισχύλο, η Ιφιγένεια πάλευε «σαν μια κατσίκα» και ο πατέρας της ολοκλήρωσε την θυσία, σαν να έχει πάρει ένα ζώο από το κοπάδι του. Από την άλλη μεριά, η τραγωδία του Ευριπίδη ζωοποιεί τελικά τη θυσία της καταδικασμένης παρθένας. Το θέμα μας, εδώ, δεν είναι η αντικατάσταση της Ιφιγένειας με το ζώο, αλλά ότι το ζώο που επιλέχθηκε δεν ήταν από κοπάδι. Σύμφωνα με τις αρχαίες επιταγές, προκειμένου να γίνει αποδεκτή μια θυσία, το ζώο που προοριζόταν για θυσία έπρεπε να ανήκει σε κάποιον βοσκό, σε κοπάδι. Η φύση μετέτρεπε τα ζώα σε ανήμερα θηρία, ενώ ο στάβλος τα ημέρευε. Το ζώο που αντικατέστησε την Ιφιγένεια, ήταν ένα ελάφι από μια βραχώδη σπηλιά και, κατ' επέκταση, η άγρια φύση ανέτρεψε ανεπανόρθωτα την ουσία της θυσίας. Συνεπώς, με αυτόν τον τρόπο, ο Ευριπίδης ήθελε να υπογραμμίσει την ανωμαλία όλων των ανθρώπινων θυσιών (ό.π.π.: 34-37).

6.3. Η αλληλεπίδραση του γάμου και της θυσίας

Στην αρχαία τραγωδία, η θυσία συνήθιζε να θυμίζει την τελετή του γάμου. Ο παραλληλισμός έγκειται στο γεγονός, ότι, όπως στον γάμο η νεαρή παρθένα κοπέλα περνούσε από τον κηδεμόνα στον γαμπρό, έτσι και στη θυσία η κοπέλα έφευγε από το πατρικό και κατοικούσε στον Κάτω Κόσμο, μαζί με τον Άδη. Πολύ περισσότερο, όταν το θύμα ήταν παρθένο, όπως η Ιφιγένεια, η θυσία γινόταν ακόμη πιο τραγικά ειρωνική. Ο λόγος ήταν, ότι το θύμα ήταν άθικτο και αγνό, όπως άρμοζε να είναι μια κοπέλα, μέχρι την πρώτη μέρα του γάμου της. Ωστόσο, πρόκειται για μια ιδιαίτερη περίπτωση, όπου η κοπέλα ναι μεν εγκαταλείπει οριστικά το πατρικό της και μετακομίζει σε άλλη κατοικία, με σύζυγο, δε, τον Άδη. Ο Άδης, σε αυτήν την περίπτωση, μετατρέπεται σε

γαμπρός και η θυσιασμένη παρθένα, η νύφη του Άδη, είναι απλώς μια ενσάρκωση της ισοδυναμίας του θανάτου και του γάμου.

Ένα επιπρόσθετο χαρακτηριστικό που παρατηρείται τόσο στον γάμο όσο και στην θυσία, είναι η προετοιμασία της κοπέλας για την τελετή. Αυτό σημαίνει, πως έπρεπε να λουστεί, να εξαγνιστεί και να φορέσει πέπλο και στεφάνι και γενικότερα να κάνει τις απαραίτητες προετοιμασίες, προκειμένου να είναι έτοιμη για την καινούργια της κατάσταση είτε ως νύφη είτε ως νύμφη. Κοινό χαρακτηριστικό τόσο της νύφης όσο και της νύμφης ήταν ότι φορούσαν πέπλο και ήταν νεαρές στην ηλικία. Όμως, η μεγάλη τους διαφορά ήταν ότι η πρώτη αποκτούσε έναν σύντροφο και έναν έγγαμο βίο, ενώ η δεύτερη παρέμενε νύμφη σε όλη την υπόλοιπη ζωή της.

Στην προκειμένη περίπτωση, η Ιφιγένεια μετατρέπεται σε νύμφη ανύμφευτη. Συγκεκριμένα, η Ιφιγένεια δεν φτάνει ποτέ στον Άδη παρθένα και γι' αυτό ο Άδης δεν μπορεί να γίνει σύζυγός της. Τη στιγμή της θυσίας, όταν το μαχαίρι καταλήγει στο λαιμό της, η θυσιαζόμενη χάνει την παρθενία της, δίχως να κερδίσει σύζυγο. Αυτός είναι και ο λόγος που η Ιφιγένεια δεν γίνεται ποτέ νύφη. Για την ακρίβεια, δεν είναι ούτε γυναίκα ούτε παρθένα, αλλά βρίσκεται σε ένα ενδιάμεσο στάδιο, που ονομάζεται νύμφη. Επίσης, υπάρχουν δύο πολύτιμα αγαθά που δεν μπορεί να αποκτήσει: το πρώτο είναι τα παιδιά που δεν έχει ποτέ την ευκαιρία να κάνει και το δεύτερο είναι η αγνή παρθενία της.

Η αποδοχή αυτού του οξύμωρου σχήματος γίνεται χάρη στη δύναμη της τραγωδίας μέσω του λόγου, που εκφράζει αυτήν την ισοτιμία του θανάτου με τον γάμο. Στο έργο του Αισχύλου, σημειώνεται η παράβαση ενός σημαντικού κανόνα: το θύμα της θυσίας έπρεπε να είναι πρόθυμο, ενώ η Ιφιγένεια προσφέρεται δίχως την θέλησή της στους θεούς. Πρόκειται για μια αντίφαση που αποδεικνύει περίτρανα τη δύναμη του λόγου, που επιτρέπει στην τραγωδία να αναπαριστά κάθε τι ενάντια στους κανόνες. Από την άλλη μεριά, στον Ευριπίδη, το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται φανερώνει ότι ο θάνατος των παρθένων θεωρείται ανώμαλος. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως το κόψιμο του λαιμού ισοδυναμεί με το ξεπαρθένεμα. Με την σειρά του, ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί αυτήν την αντίφαση, δηλαδή, ότι η Ιφιγένεια είναι και δεν είναι παρθένα, για να ικανοποιήσει την οργή των θεών, αλλά και τις προσδοκίες των θεατών (ό.π.π.: 37-48).

Συμπεράσματα

Η *Ορέστεια* αποτελεί τη μοναδική αναφορά στη θυσία της Ιφιγένειας που υπάρχει στα έργα του Αισχύλου. Ωστόσο, γίνεται λόγος για ένα έργο του ποιητή αποκλειστικά στην Ιφιγένεια και στη θυσία που χρονολογείται κατά προσέγγιση στο 525/4-456 π.Χ., αλλά έχει χαθεί. Στο πρώτο μέρος αυτής της τριλογίας, λοιπόν, *Αγαμέμνων*, περιγράφεται η επιστροφή του Βασιλεία από τον Τρωικό πόλεμο και η δολοφονία από την Κλυταιμνήστρα. Παρόλα αυτά, σε κάποιο σημείο του έργου, ο χορός θίγει τα γεγονότα που συνέβησαν στην Αυλίδα, γεγονός που παρέχει την ευκαιρία να μελετήσει κανείς, πώς ο Αισχύλος διαπραγματεύτηκε τον μύθο της θυσίας.

Στην ανάλυση που προηγήθηκε και βασισμένοι στο έργο του Αισχύλου, αποκαλύφθηκε ο βίαιος τρόπος της διεξαγωγής της θυσίας, η αδιαπραγμάτευτη απόφαση του Αγαμέμνονα για τη θυσία της κόρης του, καθώς και η στέρηση της ελεύθερης βούλησης της Ιφιγένειας. Η ηρωίδα σε αυτό το έργο παρουσιάζεται ως ένα τρομαγμένο και αβοήθητο παιδί, το οποίο του φέρθηκαν με βίαιο τρόπο, του έκλεισαν το στόμα και το τοποθέτησαν στο βωμό. Μέσα από αυτές τις περιγραφές, φανερώνεται η αποφασιστικότητα του Αγαμέμνονα απέναντι στη θυσία, που στο τέλος διεξήχθη με την ανακοίνωση του κήρυκα.

Από την άλλη μεριά, παρατέθηκε και η τραγωδία του Ευριπίδη *Ίφιγένεια ή έν Αυλίδι*, στην οποία τόσο ο μύθος όσο και η στάση των πρωταγωνιστών ανατρέπονται. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις, η τελετουργική θυσία της Ιφιγένειας εξυπηρετεί ως κεντρικό μοτίβο του διλήμματος του βασιλιά, ως πιθανή αιτία του φόνου του και ως πρώτο βήμα στην αλυσίδα τραγικών γεγονότων του οίκου των Ατρείδων. Συνεπώς, ο μύθος της Ιφιγένειας συνδέει δύο μυθολογικές παραδόσεις, του τρωικού πολέμου και του οίκου των Ατρείδων και, ταυτόχρονα, δύο κόσμους, τον πολιτικό κόσμο του Αγαμέμνονα ως ηγέτη των Ελλήνων στον τρωικό πόλεμο και τον οικογενειακό του κόσμο, που έπονται τα εγκλήματα της οικογένειας του Ατρέα.

Γενικότερα, η ελληνική μυθολογία, που αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για την πλοκή του δραματικού θεάτρου, είναι εμπλουτισμένη με ανθρωποθυσίες. Πέρα από την Ιφιγένεια, θύματα θυσίας υπήρξαν και η Πολυξένη, οι κόρες του Ερεχθέα, η Μακαρία κ.λπ. Κοινό χαρακτηριστικό όλων αυτών των κοριστών ήταν ότι επιλέχθηκαν να θυσιαστούν λόγω της αγνότητάς τους, δηλαδή, της παρθενίας τους. Χάρη στο αγνό και καθαρό αίμα, αυτοί που πρόσφεραν τη θυσία θα εξευγενιζόντουσαν και θα είχαν την εύνοια των θεών. Στην περίπτωση της Ιφιγένειας, απώτερος σκοπός της θυσίας

ήταν, αφενός, η Άρτεμις να επιτρέψει στα πλοία από το λιμάνι της Αυλίδας να πλεύσουν προς την Τροία και, αφετέρου, οι Έλληνες στρατιώτες να έχουν την τύχη με το μέρος τους στον πόλεμο. Τέλος, δεν πρέπει να λησμονηθεί το γεγονός, ότι η θυσία της Ιφιγένειας ανήκει στη μυθοπλασία του θεάτρου και πραγματοποιήθηκε μόνο στην φαντασία των ακροατών, αφού θα ήταν παράλογο και απάνθρωπο για τις ανάγκες μιας παράστασης να έχαναν οι ηθοποιοί τη ζωή τους.

Βιβλιογραφία

- Bacalexí, D. (2016). Personal, Paternal, Patriotic: The threefold sacrifice of Iphigenia in Euripides' Iphigenia in Aulis. *Humanitas*. 68, 51-76. Διαθέσιμο από: doi: [10.14195/2183-1718_68_3](https://doi.org/10.14195/2183-1718_68_3) (ανακτήθηκε 13 Μαΐου 2020).
- Decharme P. *ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ*, τόμος 2, μτφρ. Αντρέας Φραγκιάς. Αθήνα, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ.
- Loraux, N. (1987) *Tragic ways of killing a woman*. Cambridge, Harvard University Press.
- Ζαμαρόφσκυ Β. *ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ: ΘΕΟΙ ΚΑΙ ΗΡΩΕΣ*, τόμοι 1 και 3, μτφρ. Λάζαρος Μάλλιος. Αθήνα, Ηλιάδης.
- Καράκαντζα, Ε., Πνευματικός κόσμος. Στο Η. Μανιατέας, Ι. Τεγόπουλος (εκδ.) *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ*, 3^{ος} Τόμος, *Κλασικοί χρόνοι*. Αθήνα, Δομή.
- Ρίσπεν, Ζ. *ΜΕΓΑΛΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ*, τόμος 1, μτφρ. Κοσμάς Πολίτης. Αθήνα, Αυλός.
- Τσιφτσή, Β. Ε. Δ. (2017-2018) 'Η παρέλευση της Δίκης και το εξισοροπητικό της έργο στην Ορέστεια του Αισχύλου' (Διπλωματική Εργασία). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα. Διαθέσιμο από: <https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/frontend/file/lib/default/data/2775307/theFile/2775308> (ανακτήθηκε 2 Απριλίου 2020).
- Χουρμουζιάδης, Ν., Θέατρο και κοινωνία. Στο Η. Μανιατέας, Ι. Τεγόπουλος (εκδ.) *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ*, 3^{ος} Τόμος, *Κλασικοί χρόνοι*. Αθήνα, Δομή.

ΑΝΤΙΓΟΝΗ ΚΑΙ ΙΣΜΗΝΗ: ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑΣ ΦΙΓΟΥΡΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

Λάζαρος Αυγουστίνας

Το διαχρονικό έργο του Σοφοκλή *Αντιγόνη* σκιαγραφεί πολύ καλά, εδώ και πολλούς αιώνες, από τη μία πλευρά, τη γυναικεία δύναμη και ανεξαρτησία, και, από την άλλη πλευρά, τη γυναικεία σωφροσύνη και διαλλακτικότητα. Η *Αντιγόνη* αποτελεί ένα έργο κλασσικό και διαχρονικό, που διατρέχεται από διλήμματα, αδελφική αγάπη και θυσία. Μέσω της τραγωδίας του Σοφοκλή, δημιούργημα του 5ου αιώνα π.Χ., αντλούμε πληροφορίες για τη γυναίκα της εποχής εκείνης, ώστε να τη συγκρίνουμε με τη δράση της στην σύγχρονη εποχή. Η πρωταγωνίστρια, Αντιγόνη, προσωποποιεί μια γυναίκα δυναμική, απόλυτα εξωστρεφή, αποφασιστική και εκδηλωτική. Κύριο μέλημά της είναι να διεκδικήσει το δίκαιο για τον άδικο θάνατο και την ακόμα πιο άδικη ταφή του αδελφού της, εν όψει του γεγονότος ότι το ίδιο της το αίμα, ο θεός της, δεν την άφησε να τον κηδέψει έτσι όπως έπρεπε. Η συνολικότερη δράση της στηρίζεται εξολοκλήρου στους δεσμούς αίματος μεταξύ των μελών της οικογένειάς της. Η διαχρονική Αντιγόνη προσωποποιεί τη «φύση» και τη δράση της σύγχρονης γυναίκας.

Από την άλλη, η αδελφή της, η Ισμήνη, χαρακτηρίζεται, θα λέγαμε, ως μια ήρεμη δύναμη. Η ήρεμη, όμως, δύναμη της Ισμήνης δε συνδέεται, απαραίτητα, όπως πολλοί πιστεύουν, με απραξία. Η Ισμήνη είναι αρκετά έως πολύ εσωστρεφής, κάτι πολύ κοινότυπο για τη γυναίκα της εποχής του Σοφοκλή, αλλά και μετέπειτα. Δε μιλάει και δεν εκδηλώνει τα συναισθήματά της, στο βαθμό που τα εξωτερικεύει η αδελφή της Αντιγόνη. Οι πράξεις της διακατέχονται από λογική και σύνεση. Δεν παρασέρνεται εύκολα από τα πάθη και τα έντονα συναισθήματά της και σκέφτεται πριν την οποιαδήποτε κίνησή της. Η Ισμήνη και ο συνολικότερος ψυχισμός της, αποτελούν ένα πολύ καλό παράδειγμα για τη θέση και την προσωπικότητα της αρχαίας Ελληνίδας της εποχής του Σοφοκλή. Η αδελφή της, Αντιγόνη, από την άλλη, περιγράφει μια τελείως σύγχρονη γυναικεία φιγούρα, μια προσωπικότητα πολύ κοντά στη δική μας εποχή και ιδιαίτερος στο φεμινιστικό κίνημα χειραφέτησης της γυναικείας δράσης και ύπαρξης.

Διάφοροι μελετητές ερεύνησαν και ανέλυσαν τις δυο γυναικείες φιγούρες του Σοφοκλή. Κάποιοι από αυτούς τάσσονται υπέρ της Αντιγόνης και της φεμινιστικής, όπως χαρακτηρίζεται σήμερα, δράσης της. Άλλοι, ωστόσο, τάσσονται με περισσότερη θερμότητα στο πλάι της Ισμήνης, υποστηρίζοντας, ότι ο χαρακτήρας της Ισμήνης είναι αρκετά παρεξηγημένος και ότι η δράση της είναι εξίσου σημαντική με της Αντιγόνης. Όπως είναι φυσικό, και οι δυο κοπέλες έχουν και αυτούς που δεν είναι ιδιαίτερα θετικοί προς αυτές. Ακόμη και θεατρογράφοι του προηγούμενου αιώνα προσπάθησαν να συγκροτήσουν το θεατρικό έργο της *Αντιγόνης*, με μικρές, αλλά σημαντικές αλλαγές στη δράση των δυο γυναικείων υπάρξεων στην τραγωδία. Η κίνηση αυτή χαρακτηρίστηκε από αρκετούς ως αρνητική και μια ατυχής τροποποίηση της παραδοσιακής ιστορίας.

1. Ισμήνη

1.1. Γενικός χαρακτηρισμός της Ισμήνης

Η Ισμήνη έχει ελάχιστα στοιχεία κοινά με την Αντιγόνη. Είναι δυο τελείως διαφορετικοί άνθρωποι και χαρακτήρες. Η Ισμήνη είναι περισσότερο παθητικός και κλειστός χαρακτήρας, επειδή ποτέ δε δρα τη στιγμή που προκύπτει κάτι, αλλά χρειάζεται τον χρόνο της για να οργανώσει τις κινήσεις της. Χαρακτηρίζεται από την αντιπολιτική προσωπικότητα της, διότι δεν την ενδιαφέρουν και, έτσι, δεν αναμιγνύεται στα πολιτικά θέματα της εποχής της. Κάτι τέτοιο είναι προφανές, επειδή την εποχή εκείνη η δράση των γυναικών περιοριζόταν στον οίκο, ενώ τα της πόλεως, τα πολιτικά, δηλαδή, θέματα, ήταν υπόθεση των ανδρών. Αν μια γυναίκα, ακόμα, εμπλεκόταν στα πολιτικά, φαινόμενο εξαιρετικά σπάνιο, η υπόληψη και η κοινωνική της εικόνα εμπλουτίζεται με αρνητικά κοινωνικά χαρακτηριστικά. Επίσης, σύμφωνα με κάποιους μελετητές, εμφανές στοιχείο της προσωπικότητάς της είναι η έλλειψη κουράγιου και φαντασίας στις πράξεις της. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της προσωπικότητας της Ισμήνης είναι όταν η Αντιγόνη στράφηκε προς την Ισμήνη για την αναζήτηση βοήθειας. Τότε η Ισμήνη, όμως, όχι μόνο δεν της έδωσε την πολύτιμη για την Αντιγόνη βοήθειά της, αλλά στάθηκε σχετικά αντίθετη στα σχέδια της αδελφής της, θεωρώντας, προφανώς, ότι αυτό που θέλει να κάνει η Αντιγόνη είναι αρκετά ρισκοκίνδυνο και χαρακτηρίζεται από έλλειψη σκέψης. Σε γενικές γραμμές, θεωρείται

ότι η Ισμήνη ασχολείται μόνο με την προσωπική της επιβίωση και δεν ενδιαφέρεται για κανέναν και τίποτα άλλο. Τέλος, σε αντίθεση με την Αντιγόνη, η Ισμήνη είναι μια γυναίκα με αισθητή ομορφιά, δεν είναι επαναστάτρια σαν την αδελφή της και δε θέλει να ταχθεί ενάντια στον νόμο.

1.2. Πρότερος χαρακτηρισμός της Ισμήνης

Για αιώνες, όλες οι θεωρίες και οι ερμηνείες της συμπεριφοράς και της δράσης της Ισμήνης κατέληγαν, στο ότι η Ισμήνη ήταν ένας χαρακτήρας αδρανής και ύπουλος. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η Ισμήνη συγκέντρωνε τα χαρακτηριστικά εκείνα, επειδή θεωρείτο πολύ εύκολο για εκείνη να προδώσει τον οποιονδήποτε, ακόμα και συγγενικά της πρόσωπα. Έτσι, δηλαδή, θεωρείται ότι έκανε, ιδίως με την Αντιγόνη. Εμφανίζεται, συνεπώς, να είναι δειλή και παθητική σε σχέση με τον αντίθετο χαρακτήρα της Αντιγόνης, αλλά από την άλλη, είναι ευγενική και σκεπτόμενη.

1.3. Πρόσφατοι χαρακτηρισμοί της Ισμήνης

Πολλοί ερευνητές έχουν ασχοληθεί με τον χαρακτήρα της Ισμήνης. Οι περισσότεροι θέλησαν να φωτίσουν μια προσωπικότητα στο έργο του Σοφοκλή που δεν είχαν ασχοληθεί πάρα πολλοί στο παρελθόν. Η Sill Frank μας προσφέρει μια αντίθετη άποψη από τη συνήθως καθιερωμένη. Η Ισμήνη, σύμφωνα με την Frank, δεν αποτελεί έναν χαρακτήρα αποτραβηγμένο και αδύναμο, όπως οι περισσότεροι πιστεύουν, αλλά, αντιθέτως, αξιοποιεί οποιοδήποτε χρονικό διάστημα διαθέτει και της προσφέρεται, για να επεξεργαστεί και να οργανώσει τις σκέψεις της. Η Mary Rawlinson, από την άλλη, ασκεί κριτική στις φεμινίστριες, οι οποίες, με τη σειρά τους, ασκούν κριτική και υποβιβάζουν την Ισμήνη, για χάρη, φυσικά, της πρωταγωνίστριας Αντιγόνης, που αποτελεί το σύμβολο της γυναικείας ενότητας και δύναμης. Δημοκρατικές και κυρίως φεμινιστικές θεωρίες έχουν άμεση σχέση με το έργο, αλλά κατά βάση σχολιάζουν και ερμηνεύουν τις σκέψεις και δράσεις της Αντιγόνης και σχεδόν καθόλου της Ισμήνης, διότι τη θεωρούν αντίθετη από τις θεωρίες τους. Το φεμινιστικό κίνημα τάσσεται υπέρ της Αντιγόνης, λόγω, προφανώς, της στάσης και του πηγαίου αυθορμητισμού των πράξεών της. Ωστόσο, η Mary Rawlinson σημειώνει ότι η γλωσσική χρήση της Ισμήνης ταιριάζει καλύτερα στο φεμινιστικό κίνημα σε σχέση με τον περισσότερο δραστήριο χαρακτήρα της Αντιγόνης (HONIG, 2011: 62).

Το φεμινιστικό κίνημα, δηλαδή, παλεύει για να κερδίσει όχι μόνο με πράξεις, αλλά, τις περισσότερες φορές, με συζήτηση και λεκτική αντιπαράθεση. Σύμφωνα με κάποιους άλλους ερμηνευτές, η Ισμήνη δεν ασχολείται μόνο με το δικό της όφελος, αλλά κάνει πολλά περισσότερα από αυτό. Θυσιάζει τον εαυτό της με τον δικό της τρόπο, λαμβάνοντας αποφάσεις σε δύσκολες καταστάσεις πίεσης, χαρακτηριστικό το οποίο, συχνά, γίνεται παρεξηγήσιμο.

1.4. Η φιγούρα της Ισμήνης στον *Anouilh*

Η διαχρονική τραγωδία του Σοφοκλή *Αντιγόνη* υπήρξε πηγή έμπνευσης μεγάλων σύγχρονων ανθρώπων του θεάματος. Μια από αυτές τις περιπτώσεις είναι και η θεατρική παράσταση του *Anouilh*, που παρουσιάστηκε για πρώτη φορά στο Παρίσι το 1944, στην έκβαση του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Ο θεατρικός συγγραφέας *Anouilh* δίνει στην Ισμήνη έναν κάπως διαφορετικό χαρακτήρα από εκείνο του Σοφοκλή, φέρνοντάς την περισσότερο στο προσκήνιο. Με τον τρόπο αυτό, της προσδίδει περισσότερη κίνηση και δράση από την αντίστοιχη, κατά κύριο λόγο, αδρανή γυναικεία φιγούρα του Σοφοκλή. Η έντονη δράση της Ισμήνης στην εκδοχή του *Anouilh* φαίνεται από τον παρακάτω διάλογο: η Ισμήνη απαντά στην *Αντιγόνη* «Γίνε συνετή. Είναι σωστό οι άνδρες να πιστεύουν σε ιδέες περί ανδρείας και θανάτου αλλά εσύ είσαι γυναίκα!». Η *Αντιγόνη* λέει στην Ισμήνη «Λες να μην ξέρω ότι είμαι κορίτσι. Έχω περάσει ολόκληρη την ζωή μου να καταριέμαι κάθε μέρα το γεγονός ότι γεννήθηκα κορίτσι.». Η Ισμήνη, όμως, με πνευματώδη διάθεση απαντά στην *Αντιγόνη* «*Αντιγόνη!* Έχεις τα πάντα σε αυτήν την ζωή που μπορούν να σε κάνουν ευτυχισμένη. Αρκεί να τα ψάξεις. Μπορείς να παντρευτείς, είσαι νέα και όμορφη κοπέλα». Η *Αντιγόνη* απαντά στην Ισμήνη «Δεν είμαι όμορφη». Η Ισμήνη απαντά με έμφαση «Είσαι όμορφη! Όχι με τον τρόπο που είναι τα αλλά κορίτσια αλλά πάντα τραβάς τα βλέμματα, όταν περνάς από τον δρόμο. Όλα τα αγόρια σε κοιτάνε, όπως και οι κοπέλες και δεν παίρνουν το βλέμμα τους από πάνω σου μέχρι να στρίψεις στην γωνιά.». Η *Αντιγόνη* απαντά υποτιμητικά «Είναι μικρά κορίτσια και αγόρια.» και τότε η Ισμήνη με παιχνιδιάρικο τρόπο λέει στην αδελφή της «Τι λες για τον Αίμονα;» (*Anouilh*, 1946: 13). Έτσι, από τον διάλογο αυτό καταλαβαίνουμε, ότι η Ισμήνη του *Anouilh* είναι αρκετά ενεργή στην δράση της τραγωδίας σε σχέση με την θέση που τις είχε δώσει ο Σοφοκλής.

1.5. Η δράση της Ισμήνης στην τραγωδία

Η Ισμήνη έχει τελείως διαφορετικό χαρακτήρα από την Αντιγόνη. Συγκεντρώνει χαρακτηριστικά τα οποία συγκλίνουν σε έναν πολύ πιο μετρημένο και εσωστρεφή χαρακτήρα από εκείνο της Αντιγόνης. Η κάθε αδελφή αντιμετωπίζει με τη δική της ξεχωριστή οπτική τις εκάστοτε συνθήκες. Ο θαμμένος αδελφός είναι το κύριο θέμα διαμάχης της Αντιγόνης με τον Κρέοντα. Από την άλλη, ο θαμμένος αδελφός είναι περισσότερο ο συνδετικός κρίκος μεταξύ της Αντιγόνης και της Ισμήνης, παρά ο λόγος διαίρεσης τους.

Ο αδελφός τους, Πολυνείκης, είναι θαμμένος δυο φορές. Όταν πιάνουν οι φρουροί του Κρέοντα την Αντιγόνη, η οποία έφερε κατηγορίες για παράνομη ταφή του νεκρού αδελφού της, Πολυνείκη, αλλά και για γενικότερη ανυπακοή στην εξουσία του Κρέοντα, η Ισμήνη, στην προσπάθειά της να τη σώσει από την μανία του Κρέοντα, δέχεται τις κατηγορίες του, ότι, δηλαδή, ήταν συνεργάτιδα στην παράνομη ταφή του Πολυνείκη. Η Ισμήνη παρακαλά την αδελφή της Αντιγόνη να θυσιαστεί και εκείνη μαζί της. Η Αντιγόνη, όμως, της απαντά με την φράση «Δεν μοιράζομαι ποτέ τον θάνατο μου και μην ισχυρίζεσαι ότι έχεις κάνει κάτι που δεν έχεις καν αγγίξει» (HONIG, 2011: 46). Με την κίνηση της αυτή, η Ισμήνη εκφράζει την αγάπη της για την αδελφή της, Αντιγόνη. Η Ισμήνη δεν αντιμετωπίστηκε, όμως, με τον ίδιο τρόπο όπως η Αντιγόνη από τον Κρέοντα. Ο Κρέων δεν πείστηκε με την απολογία της και, έτσι, την παρέβλεψε. Λογικά ο Κρέων παρέβλεψε την κίνηση αυτή της Ισμήνης, διότι δεν μπόρεσε να συνδέσει τις πράξεις της με τον χαρακτήρα που εξωτερίκευε μέχρι εκείνη τη στιγμή. Κάποιοι μελετητές ισχυρίζονται, ότι σε αυτό το σημείο της απολογίας της, η Ισμήνη δείχνει κουράγιο και θάρρος, το οποίο πριν απέκρυπτε. Κατανοεί, ότι οι επιλογές που έχει κάνει η Αντιγόνη είναι τολμηρές, αλλά δεν καταφέρνει να υψώσει ανάστημα και πανικοβάλλεται. Έτσι, η μοίρα της Ισμήνης είναι να ζήσει με τον δικό της τρόπο, αλλά όχι με τους δικούς της όρους. Ωστόσο, χρειάζεται να σκεφτούμε κάτω από ποιες συνθήκες λήφθηκε η τελευταία απόφαση της Ισμήνης. Η απόφαση πάρθηκε από την Ισμήνη μέσα σε ένα κλίμα πίεσης και διλημμάτων, εξαιτίας, προφανώς, της τεταμένης κατάστασης που επικρατούσε στη ζωή της.

Καθώς αντικρίζει την οικογένειά της να καταστρέφεται σε σύντομο χρονικό διάστημα, χωρίς η κατάσταση να είναι αναστρέψιμη, η Ισμήνη ρωτήθηκε, αν επιθυμεί να μείνει ζωντανή. Στην ερώτηση αυτή, η Ισμήνη με δυσκολία απαντά με ουδέτερο ύφος, ότι δεν προτιμά μια συγκεκριμένη μοίρα. Από την πρώτη σκηνή κιόλας της

τραγωδίας, η Ισμήνη αναφέρει ότι βρίσκεται υπό πίεση και ότι δεν έχει επιλογή. Εμφανίζεται, ήδη από την πρώτη σκηνή, να αντικρίζει την έκρυθμη κατάσταση που επικρατεί στο παλάτι με την έντονη διαμάχη της Αντιγόνης και του Κρέοντα. Η Ισμήνη, μετά το πέρας της αναληθούς απολογίας της, ικετεύει την αδελφή της, Αντιγόνη, να πεθάνει μαζί της, λέγοντας χαρακτηριστικά, ότι «τί υπάρχει πια να με νοιάζει και να με κρατάει στην ζωή. Είναι αρκετό που θα σε χάσω οριστικά» (ό.π.π.: 60). Με τον τρόπο αυτό, η Ισμήνη κάνει ξεκάθαρο, ότι της είναι υπερβολικά δύσκολο, έως και αδύνατο, να προχωρήσει παρακάτω στην ζωή της μετά από αυτά τα γεγονότα και τους θανάτους στην οικογένειά της. Γίνεται, δηλαδή, φανερό, ότι δεν επιθυμούσε ούτε τη ζωή, αλλά ούτε και τον θάνατο, αλλά επέλεξε τον επίγειο θάνατο, δηλαδή, να είναι ναί μεν ζωντανή, αλλά πνευματικά και συναισθηματικά νεκρή. Λογικά, δεν υπάρχει χειρότερο από το να ζει με τον δολοφόνο του αδελφού της και να εξαρτάται, ουσιαστικά, από την φιλοξενία εκείνου που διεκδίκησε με την βία τον θρόνο από τους γονείς της. Αυτή η άποψη της Ισμήνης βρίσκει απόλυτα σύμφωνη και την ψυχολογική ανάλυση του Jacques Lacan (ό.π.π.: 32). Στο τέλος του έργου, σημειώνεται, ότι η Ισμήνη αντί να ευχαριστηθεί την απονομή της δικαιοσύνης, δηλαδή, τη δίκη της αδελφής Αντιγόνης, έχει τρομοκρατηθεί. Η αντίδρασή της αυτή, βέβαια, είναι απόλυτα λογική, διότι, από την μια πλευρά, ο θεός της φυλάκισε και καταδίκασε σε αργό θάνατο την αδελφή της, και, από την άλλη, δε θέλει να μένει μόνη με έναν άνθρωπο, ο οποίος διέλυσε την οικογένειά της, οδηγώντας τα περισσότερα μέλη της στον θάνατο.

1.6. Η γυναικεία φύση σύμφωνα με την Ισμήνη

Για την Ισμήνη, όπως και για την Αντιγόνη, υπάρχουν πολλές θεωρίες, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, όσον αφορά την ερμηνεία των σκέψεων και των δράσεών τους. Η Ισμήνη, στις κλασικές θεωρήσεις, εμφανίζεται να είναι μια γυναίκα χαμηλών τόνων με αρκετή παθητικότητα στις σκέψεις και στις πράξεις της. Σε αδρές γραμμές, η Ισμήνη χαρακτηρίζεται ως ρεαλίστρια, όσον αφορά τον τρόπο που αντιμετωπίζει τα πεπραγμένα και τη δυσάρεστη κατάσταση με τον θείο της Κρέοντα. Επίσης, χαρακτηρίζεται από πολλούς ως λιγόψυχη, χαρακτηριστικό το οποίο από κάποιες οπτικές και μελέτες δεν γίνεται αποδεκτό. Βρίσκεται, γενικά, υποταγμένη στην πολιτική εξουσία της πόλης της, την οποία, στην προκειμένη περίπτωση, την ασκεί ο Κρέοντας. Στην πιο κοινότερη ερμηνεία, η Ισμήνη εμφανίζεται να αισθάνεται φόβο προς τον Κρέοντα και τις επικείμενες πράξεις του σε περίπτωση ανυπακοής της. Τέλος,

εμφανίζεται να έχει τύψεις για την τύχη της αδελφής της, Αντιγόνης, όπως και για το γεγονός, ότι δεν της προσέφερε τη βοήθειά της, τη στιγμή που τη χρειάστηκε. Λόγω των τύψεων που είχε η Ισμήνη, αποφάσισε να ζήσει σαν νεκρή με τον φονιά της οικογένειάς της, παρά να δώσει τέλος στη ζωή της. Άλλες, όμως, μελέτες και ερμηνείες δίνουν στην Ισμήνη περισσότερα θετικά χαρακτηριστικά, αντλημένα από τη δράση της. Την εμφανίζουν να είναι και μεν ρεαλίστρια, αλλά καθόλου αμέτοχη στις εξελίξεις των γεγονότων. Συμμετέχει με τον δικό της ξεχωριστό τρόπο, δηλαδή, με το να δρα παίρνοντας τον κατάλληλο για εκείνη χρόνο.

Η Ισμήνη θεωρείται ότι είναι ένα από τα καλύτερα παραδείγματα της γυναικείας θέσης και δραστηριότητας στην Αρχαία Ελλάδα ή, πιο συγκεκριμένα, στην Αρχαία Αθήνα και Αρχαία Θήβα, όπου και λαμβάνει χώρα η ιστορία του Σοφοκλή. Η γυναίκα, δηλαδή, στις δυο αυτές πόλεις της κλασικής εποχής, περνάει τον χρόνο της σχεδόν αποκλειστικά με τις οικιακές ενασχολήσεις και γενικότερα με δραστηριότητες που έχουν να κάνουν με τον οίκο. Έχει τη δυνατότητα να αφήσει τον οίκο της μόνο με την παρουσία του συζύγου ή κάποιου βοηθού της. Κατ' εξαίρεση, οι γυναίκες χαμηλότερης οικονομικής τάξης που δεν είχαν την οικονομική δυνατότητα να έχουν στην κατοχή τους υπηρετικό προσωπικό, έπρεπε να βγουν έξω για τις απαραίτητες αγορές. Έτσι, η γυναίκα της εποχής είναι ένα πρόσωπο, που δεν έχει ιδιαίτερη συμμετοχή στη συνολικότερη πολιτική και κοινωνική δράση. Η κάθε προσπάθεια γυναικείας ανάμειξης στην πολιτική ζωή ήταν μάλλον καταδικαστέα και αήθης. Εμφανίζονται, δηλαδή, οι γυναίκες της εποχής, να μην παρεμβαίνουν τους όρους της καθεστηκυίας κατάστασης και κοινωνικής πραγματικότητας. Ωστόσο, διακρίνουμε μέσα από την δράση της Ισμήνης, ότι το γυναικείο φύλο της αρχαιότητας δρούσε, τις περισσότερες φορές, προσπαθώντας να φέρει αποτελέσματα με υποβόσκουσα, παρά με φανερή συμπεριφορά και δράση.

Με τη σημερινή εποχή, ο χαρακτήρας και η δράση της Ισμήνης έχουν αρκετές διαφορές, κάτι το οποίο είναι απολύτως λογικό, καθώς έχουν περάσει εικοσιπέντε, περίπου, αιώνες. Υπάρχουν πολλές διαφορές με τις δυτικές κοινωνίες του σήμερα, διότι, τώρα πια, εξαιτίας της δράσης του φεμινιστικού κινήματος, πολλές διαφορές που υπήρχαν μεταξύ των δύο φύλων, έχουν ισοσκελισθεί. Ωστόσο, με τις ανατολικές και ιδίως τις ισλαμικές κοινωνίες, η θέση και δράση της γυναίκας της σοφοκλιανής εποχής έχει ομοιότητες, ενώ, ίσως σε μερικές περιπτώσεις, οι διαφυλετικές σχέσεις βρίσκονται και σε χειρότερη θέση σε σχέση με τον 5^ο αιώνα που συγγράφεται η τραγωδία.

2. Αντιγόνη

2.1. Επικρατούσα άποψη για την Αντιγόνη

Η Αντιγόνη, ως πρωταγωνίστρια της τραγωδίας του Σοφοκλή, συγκεντρώνει στο πρόσωπό της τα περισσότερα θετικά χαρακτηριστικά, σε σχέση, φυσικά, με την άλλη γυναικεία φιγούρα του έργου, Ισμήνη. Η Αντιγόνη, ως χαρακτήρας, είναι πηγαίος και αυθόρμητος. Παρασέρνεται πολύ εύκολα από τα πάθη και τα έντονα συναισθήματά της, λόγω του παρορμητισμού που τη διαπερνά. Λειτουργεί και βασίζει τη δράση της στο κοινό αίμα με τα αδέρφια της, τους άγραφους θεϊκούς νόμους και, ταυτόχρονα, στο δίκαιο των νεκρών. Η Αντιγόνη, σύμφωνα με την Sill Frank (ό.π.π. 32-33), είναι γρήγορη στις κινήσεις και τις επόμενες δράσεις της. Δεν σκέφτεται, δηλαδή, πριν δράσει, και πολλές φορές αυτό τη φέρνει μπροστά σε δύσκολες καταστάσεις. Από την άλλη, είναι δυναμική, δε διστάζει να ασχοληθεί και να αναμειχθεί με τα πολιτικά θέματα της εποχής της, κάτι το οποίο είναι σπάνιο, παράξενο, έως και ανήθικο για μια γυναίκα. Διακατέχεται από ένα έντονο αίσθημα δικαίου και για αυτό θέλησε να αποκαταστήσει την τιμή του αδικοχαμένου της αδελφού, Πολυνείκη. Στην πραγματικότητα, η εσωτερική δύναμη και η δριμύτητα της προσωπικότητας της Αντιγόνης, είναι αυτή που ξεσπά και εξωτερικεύεται, όταν η ίδια εμπλέκεται σε διαμάχες. Η ισχύς που εξωτερικεύει από μέσα της, είναι ο λόγος που θα θυσιαστεί με τον δικό της τρόπο και τους δικούς της όρους. Αξίζει να σημειωθεί, ότι η Αντιγόνη, σε αντίθεση με την αδελφή της, είναι μια γυναίκα χωρίς ιδιαίτερο σωματικό κάλλος, αλλά η ομορφιά της πηγάζει μέσα από την ατίθαση συμπεριφορά και τον χαρακτήρα της.

2.2. Λοιπές οπτικές για το πρόσωπο της Αντιγόνης

Σύμφωνα με τις φεμινιστικές και δημοκρατικές θεωρήσεις, η Αντιγόνη αποτελεί μια τραγική φιγούρα. Αντιμετωπίζουν τις πράξεις της με απόλυτη θετικότητα και με εξίσου απόλυτη συμπόνια για το άδικο τέλος της. Σύμφωνα με τη ρομαντική οπτική, η συνολικότερη κατάσταση και οι πράξεις της Αντιγόνης αντιμετωπίζονται περισσότερο ηρωικά. Σύμφωνα με την φιλελεύθερη οπτική, αντικρίζεται στο πρόσωπο της τραγικής φιγούρας της Αντιγόνης μια ακεραιότητα χαρακτήρα, όπως και μια πολιτική και οικογενειακή συνείδηση, την οποία θαυμάζουν. Άλλες οπτικές υποβαθμίζουν τα πεπραγμένα της Αντιγόνης, επειδή αποτελούν παρέμβαση του πολιτικού νόμου και της

τάξης που προσωποποιούσε ο Κρέοντας. Οι ερμηνευτές που υιοθετούν την οπτική του Κρέοντα, τη δέχονται χωρίς να της ασκούν κριτική. Ο Simon Goldhill αποτέλεσε έναν από αυτούς που αποδέχτηκαν την οπτική του Κρέοντα, χωρίς να τη μελετήσουν σε βάθος. Στην συνέχεια, όμως, παρατήρησε ότι το φεμινιστικό κίνημα που μελέτησε την τραγωδία από άλλη οπτική είχε διαμορφώσει μια διαφορετική άποψη για την Αντιγόνη. Μια άποψη περισσότερο ηρωική για τη δράση της Αντιγόνης. Ο Goldhill υποστηρίζει (ό.π.π. 50-51), ότι αν απομακρυνθούμε από μια συνηθισμένη ιδέα, στην προκειμένη περίπτωση, την συνηθισμένη ιδέα περί ηρωισμού της Αντιγόνης, θα καταλάβουμε την ύπαρξη και άλλων διαφορετικών μεταξύ τους οπτικών. Ωστόσο, σημειώνει, ότι αν επιθυμούμε να κατανοήσουμε τα συναισθήματα, όπως την αδελφική αγάπη, την αφοσίωση, τη φροντίδα και τη ζωτικότητα, πρέπει να παραμερίσουμε την πλαισίωση του Κρέοντα και να μελετήσουμε άλλες οπτικές.

2.3. Θεωρία της θυσίας στην Αντιγόνη

Η Αντιγόνη, όπως γνωρίζουμε, θυσίασε τον εαυτό της για την τιμή του αδικοχαμένου αδελφού της, Πολυνείκη. Η Αντιγόνη, δηλαδή, πάει ενάντια στον πολιτικό νόμο, την εξουσία, δηλαδή, του Κρέοντα, υπό τον κίνδυνο να χάσει και εκείνη τη ζωή της με μόνη σκέψη την χαμένη τιμή του αδελφού της. Άλλωστε, στην Αρχαία Ελλάδα, ήταν πολύ σημαντική η ταφή των νεκρών. Σε μια αντίθετη περίπτωση, μένουν άταφοι όσοι είχαν κατηγορηθεί για ιεροσυλία και προδοσία. Η Αντιγόνη, από την πλευρά της, δε θεωρεί τον αδελφό της προδότη και για αυτό προσπάθησε ανεπιτυχώς να τον θάψει. Η αλαζονική της, όμως, απόφαση αυτή, σύμφωνα με κάποιους ερμηνευτές, δεν προσιδιάζει με έννοιες, όπως η γυναικεία πυγμή και η αντίσταση στην πολιτική εξουσία που κατέχει ο Κρέοντας.

2.4. Η δράση της Αντιγόνης σύμφωνα με την οπτική του Jacques Lacan

Η Αντιγόνη κάνει χρήση της αρχής της θυσίας. Θυσιάζεται για τον αδελφό της Πολυνείκη. Η Ισμήνη μπορεί να κάνει και εκείνη χρήση της ιδέας αυτής για την αδελφή της, σύμφωνα με άλλες αναγνώσεις. Ο Lacan, ως ψυχαναλυτής, μελετά την ψυχοσύνθεση της πρωταγωνίστριας Αντιγόνης (ό.π.π. 51). Ο Lacan θεωρεί, ότι η Αντιγόνη δεν είναι ενάντια στον Κρέοντα, αλλά ουσιαστικά εξαρτημένη από εκείνον. Η απόφαση της Αντιγόνης να θάψει τον αδελφό της και να αντισταθεί στις εντολές του

Κρέοντα, ήταν απόφαση, η οποία εξυπηρετούσε τον ατομικισμό της. Αυτό έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τις παραδοσιακές θεωρήσεις των πράξεων της Αντιγόνης, ότι, δηλαδή, ό,τι έκανε, το έκανε πνιγμένη στο αίσθημα δικαίου που την διακατείχε.

Αργότερα, ο Lacan φτάνει στο συμπέρασμα, ότι για την Αντιγόνη, αυτό που φαίνεται ως απίθανη επιλογή, είναι μάλλον η περισσότερο πιθανή επιλογή, κάτι που φαίνεται από την συνολικότερη δράση εκείνης και της αδελφής της, Ισμήνης. Ο Κρέων, δηλαδή, με την απαγόρευσή του να ταφεί ο Πολυνείκης, υπέδειξε στην Αντιγόνη μια απίθανη για άλλους επιλογή ως δίλημμα: να θάψει ή να μη θάψει τον Πολυνείκη. Κάποια στιγμή, ο Κρέοντας καλεί την Ισμήνη ενώπιον του, για να ακούσει τη δική της εκδοχή των γεγονότων. Η Ισμήνη καλύπτει την αδελφή της, Αντιγόνη, στην προσπάθειά της να μοιραστεί με την Αντιγόνη την ευθύνη της ανυπακοής τους. Ωστόσο, η Αντιγόνη παίρνει αλαζονικά τη θέση της αδελφής της και επωμίζεται όλο το βάρος των κατηγοριών σχετικά με την ταφή του Πολυνείκη. Έτσι, καταφέρνει να σώσει την αδελφή της, Ισμήνη, και την αφήνει να ζήσει ως το μόνο απομεινάρι της οικογένειάς της. Ωστόσο, για την Ισμήνη αυτό, όπως αναφέραμε και πιο πάνω, αποτελεί πνευματικό και εσωτερικό θάνατο. Η Αντιγόνη προσωποποιεί ένα άτομο, το οποίο λειτουργεί ως πρότυπο στην πολιτική ανυπακοή. Πρόβαλε αντίσταση στην άδικη πράξη του Κρέοντα και με προθυμία δέχτηκε την τιμωρία της. Αξίζει να προσέξουμε, ότι τέθηκε το ερώτημα στην Αντιγόνη, αν δηλαδή επιθυμεί αργό ή γρήγορο θάνατο, και, έτσι, η Αντιγόνη επέλεξε τον γρήγορο θάνατο. Η Αντιγόνη, επίσης, συμβολίζει την ευλάβεια στην αιώνια αξία και ισχύ του φυσικού νόμου. Βαθύτερος σκοπός της Αντιγόνης είναι να πεθάνει με τιμή, ακολουθώντας τις θεϊκές εντολές και αξίες.

Ο Γάλλος ψυχαναλυτής, επιπλέον, αναφέρεται και στη θεωρία του Kant περί ηθικής. Μελετώντας την Καντιανή φιλοσοφία και ηθική, κατέληξε στο ότι η επιλογή της Αντιγόνης είναι περισσότερο ηθική παρά πολιτική, με βάση τους κώδικες της κοινωνίας στην οποία ζούσε. Εκτός από τον Lacan, με τον Καντιανισμό και τον ωφελμισμό ασχολήθηκε και ο Bernard William (ό.π.π. 52), ο οποίος αποτέλεσε σημαντική προσωπικότητα στην ηθική φιλοσοφία κατά τον περασμένο αιώνα. Ο William ασκεί κριτική προς την φιλοσοφία του Kant και τον ωφελμισμό. Προωθεί μια διαφορετική εναλλακτική ηθική σκέψη, που είναι αντίθετη στους κώδικες ηθικής. Ο William αντικρίζει τις τραγικές και βεβιασμένες πράξεις ως εκπαιδευτικές, αλλά κάποιες φορές και καταστροφικές. Τέτοιες πράξεις σχετίζονται με την ηθική και όχι με τα υλικά αγαθά, τους ηθικούς κώδικες και την πολιτική. Ο William αναφέρει την Αντιγόνη στο βιβλίο του *Shame and necessity* ως μια κοπέλα στενά συνδεδεμένη με

τον θάνατο, με τρόπο που ξεπερνά σε ισχύ το διάταγμα του Κρέοντα. Ο αφύσικος θάνατος της Αντιγόνης είναι προκαθορισμένος από τη μοίρα σε κάθε περίπτωση. Για τον William, τέτοια αυτοπεποίθηση και έπαρση που διακατέχει την Αντιγόνη είναι, όπως και στον Lacan, μια έντονη εκδήλωση πόθου, που δε γνωρίζει όρια ενώπιον του νόμου.

Ο Lacan εστιάζει περισσότερο στην ομορφιά τέτοιων καταστάσεων, ενώ ο Bernard Williams δίνει περισσότερο έμφαση στον πόνο και στη δύναμη που πηγάζουν από τέτοιες ιδιάζουσες κοινωνικές περιπτώσεις. Ο Lacan δίνει έμφαση στον θάνατο, ενώ ο Williams δίνει έμφαση στη ζωή. Ο Lacan και ο William εστίασαν από κοινού στη μοναδικότητα του χαρακτήρα της Αντιγόνης που κυριεύεται από συναισθήματα μοναξιάς και όχι τόσο από την αδελφική αγάπη (ό.π.π.).

2.5. Η φιγούρα της Αντιγόνης σύμφωνα με τον Anouilh

Η Αντιγόνη αποτελεί διαχρονικό σύμβολο της πολιτικής ανυπακοής και της νομολογίας. Για αυτό τον λόγο, υπήρξε πηγή έμπνευσης και του Γάλλου Θεατρογράφου Anouilh να ανεβάσει την παράσταση *Αντιγόνη* κατά τη διάρκεια του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου. Η πολιτική ανυπακοή, σύμφωνα με τον Anouilh, δεν είναι ο μόνος και ο σωστότερος τρόπος να επιτύχεις την πολιτική αναδιαμόρφωση της πολιτικής και κοινωνικής τάξης. Η Αντιγόνη του Anouilh είναι περισσότερο ευάλωτη και περισσότερο αμφιβάλλει για τον εαυτό της, σε αντίθεση με την περισσότερο σταθερή Αντιγόνη του Σοφοκλή. Η Αντιγόνη του Anouilh δεν είναι φιλόσοφος, που προσπαθεί με όλα τα μέσα να προωθήσει τον θεϊκό νόμο έναντι του ανθρώπινου και πολιτικού.

Στη σκηνή της σύλληψης στο έργο του Σοφοκλή, οι φρουροί που εμφανίζονται, φέρονται στην Αντιγόνη σαν να είναι μια πόρνη, μια τρελή γυναίκα, ένα ζώο ή μια δαιμονική ύπαρξη. Στο έργο του Anouilh, οι φρουροί που συνέλαβαν την Αντιγόνη έχουν πιο εμφανή ρόλο σε σχέση με του Σοφοκλή. Οι φρουροί στην Αντιγόνη του Anouilh, παρομοιάζονται με τους στρατιώτες των SS εξαιτίας της γερμανικής κατοχής στη Γαλλία την περίοδο της παράστασης. Αποτελούν ανθρώπους που έχουν τυφλωθεί από το καθήκον, είναι εθισμένοι στην τιμή και την προαγωγή, κατέχουν μειωμένη φαντασία και απουσία αισθήματος ενοχής. Αυτό φαίνεται από έναν διάλογο που είχαν η Αντιγόνη και ένας από τους φρουρούς: ο φρουρός περιγράφει στην Αντιγόνη, ότι

αντιμετωπίζει τον ρόλο του ως φρουρό, έχοντας στο πίσω μέρος του μυαλού του την πολύ καλή αμοιβή που λαμβάνει. Πιο συγκεκριμένα, ο φρουρός λέει στην Αντιγόνη «Ναι, φυσικά όταν είσαι φρουρός ο κόσμος ξέρει ότι είσαι κάτι ξεχωριστό. Ξέρουν ότι είσαι πρώην αξιωματικός. Λαμβάνεις αμοιβή για παράδειγμα. Όταν είσαι φρουρός λαμβάνεις την αμοιβή σου και στην κορυφή όλων λαμβάνεις και αμοιβή έξι μηνών επιπλέον για να σιγουρέψεις ότι δεν θα χάσεις τίποτα από το να μην είσαι αξιωματικός πλέον. Και σίγουρα μπορείς καλύτερα από αυτό λαμβάνεις επιπλέον χρήματα για τα παιδιά και την σύζυγό σου όπως εγώ για παράδειγμα που έχω δυο παιδιά πληρώνομαι επιπλέον.» (Ανουίλ, 1946: 3-51). Αυτές οι φράσεις του φρουρού στον διάλογο του με την Αντιγόνη μαρτυρούν, ότι, πράγματι, αποσκοπεί σε κάποια μελλοντική προαγωγή και στη χρηματική αμοιβή. Τα λόγια αυτά του φρουρού του προσδίδουν μια παραπάνω ανθρώπινη διάσταση από εκείνη την περισσότερο αυστηρή στάση του φρουρού στον Σοφοκλή. Στην σκηνή, ωστόσο, του Ανουίλ, όπως και του Σοφοκλή, η Αντιγόνη παρουσιάζεται ως επαναστατική φιγούρα-πρωταγωνίστρια.

Επηρεασμένος από τον νεορομαντισμό, του οποίου κύρια σημεία είναι η επανάσταση για το ανθρώπινο σώμα και την ανθρώπινη ύπαρξη στο σύνολό της, ο Ανουίλ ενδυναμώνει την οπτική του, ότι η Αντιγόνη λειτουργεί και πράττει με κίνητρο προσωπικούς λόγους και στόχους. Βασική διαφορά με την σοφοκλιανή τραγωδία είναι ότι στον Ανουίλ η Αντιγόνη και όχι ο Κρέοντας είναι αυτή που δε δέχεται κανέναν και τίποτα σχετικά με την υπόθεσή της.

Η Αντιγόνη στο έργο του Ανουίλ δεν είναι καθόλου τραγική, δεν έχει το βάθος και την ψυχική πτώση που έχει στην τραγωδία του Σοφοκλή. Ο Ανουίλ μας παραθέτει μια πεσιμιστική οπτική του τέλους σχετικά με την αποτελεσματικότητα της πολιτικής ανυπακοής, σε αντίθεση με τη θετική και οπτιμιστική οπτική του τέλους για τον Σοφοκλή. Το έργο του Ανουίλ είναι η παρωδία της αρχαιοελληνικής τραγωδίας του Σοφοκλή. Στην εκδοχή του Ανουίλ, το κέντρο βάρους της διαμάχης μεταφέρεται από το συναίσθημα και τη λογική του Σοφοκλή, στη διαμάχη μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου νόμου.

Εκτός από τις δυο αδελφές, στο έργο του Ανουίλ, διαφορετική δράση έχει και ο Κρέοντας. Στον Ανουίλ, ο Κρέων δεν προσωποποιεί έναν κόσμο που είναι εξισωμένος με τον νόμο. Υπάρχει ιεραρχία και αυτή οφείλουν όλοι να την τηρούν. Μόνο που, στην περίπτωση αυτή, η αδιάσειστη τάξη και ο νόμος του Κρέοντα καταπατώνται από την Αντιγόνη. Ο Κρέοντας στον Ανουίλ φαίνεται να έχει παραπάνω αυτοέλεγχο και υπομονή, σε αντίθεση με τον θερμοκέφαλο και εξαιρετικά ευέξαπτο

Κρέοντα του Σοφοκλή. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα από έναν διάλογο που έχει η Αντιγόνη με τον Κρέοντα: ο Κρέοντας εμφανίζεται να της περιγράφει με μεγάλη σαφήνεια την άσχημη κατάσταση στην οποία έχει βρεθεί η ίδια, αλλά και τα γεγονότα μεταξύ των αδελφών της, Ετεοκλή και Πολυνείκη. Μετά από ένα σημείο σιγής μεταξύ των δυο προσώπων, η Αντιγόνη λέει με χαμηλή φωνή «Για ποιο λόγο μου τα λες όλα αυτά;». Ο Κρέων της απαντά «θα ήταν καλύτερα δηλαδή να σε αφήσω να πεθάνεις ως θύμα αυτής της άθλιας κατάστασης;». Η Αντιγόνη του απαντά «Ίσως έτσι πρέπει να γίνει μάλλον γιατί έχω την δίκη μου πίστη». Ο Κρέων την ρωτά «Και τι θα κανείς δηλαδή τώρα;». Η Αντιγόνη του απαντά «Θα πάω πάνω στο δωμάτιο μου.». Ο Κρέων της λέει «Πήγαινε βρες τον Αίμονα και να παντρευτείτε γρήγορα.». Έπειτα, ο Κρέων λέει στην Αντιγόνη «όλα αυτά είναι άσχετα. Έχεις μια ολόκληρη ζωή μπροστά σου και η ζωή είναι θησαυρός.» (ό.π.π.: 41). Έτσι, καταλαβαίνουμε, ότι ο Κρέων εμφανίζεται να είναι περισσότερο άνθρωπος και αρκετά συμπονετικός προς την Αντιγόνη. Η Αντιγόνη, από την άλλη, φαίνεται να είναι αρκετά συγκρατημένη στα λόγια του θείου της. Επίσης, φαίνεται να είναι λυπημένος για τον εαυτό του και για αυτό προτρέπει σε κινήσεις που, πολλές φορές, δεν θέλει πραγματικά να κάνει. Ο μοναδικός λόγος που θανάτωσε την Αντιγόνη, ήταν να διατηρήσει την εξουσία στα χέρια του, διότι θεωρούσε, ότι αν την άφηνε να ζήσει, τότε η εξουσία του θα βρισκόταν υπό αίρεση. Σημαντική διαφορά μεταξύ του Σοφοκλή και του Γάλλου θεατρογράφου είναι, ότι ο Κρέοντας στον Anouilh είναι διατεθειμένος να μιλήσει και να μεταπείσει την Αντιγόνη κατά την διάρκεια της δίκης, ενώ στον Σοφοκλή η απόφαση του θανάτου ήταν άμεση. Ο Κρέων βρίσκεται απέναντι από τους θεούς, τους θεμελιώδεις νόμους και τα συναισθήματα της ζώσας πόλης. Ο Κρέων μάχεται για τον νόμο και την τάξη και, συγκεκριμένα, για την τάξη που προέρχεται από τα φύλα. Ο Κρέοντας, δηλαδή, φαίνεται να είναι της άποψης, ότι το κάθε φύλο έχει εκ φύσεως μια κοινωνική θέση και κάποιες κοινωνικές υποχρεώσεις, όσον αφορά την καθημερινή ζωή. Αξίζει εδώ να αναφερθεί, ότι η έλλειψη επίγνωσης του Κρέοντα είναι κεντρικό σημείο και κεντρικός, θα λέγαμε, λόγος της τραγικής τροπής των γεγονότων στο έργο της εκδοχής του Anouilh.

Μεγάλη διαφορά παρουσιάζει και ο χορός του Anouilh σε σχέση με του Σοφοκλή. Ο πρόσφατος χορός χάνει τον λόγο του συμβούλου και είναι λιγότερος συμπονετικός στα διάφορα δυσάρεστα γεγονότα. Επίσης, δε δίνει μεγάλο ενδιαφέρον στην πλοκή, κάτι το οποίο του προσδίδει ένα τόνο αναλήθειας (Deutsch, 1946: 15).

Αρκετές κριτικές έχουν δημοσιευθεί πάνω στο έργο της Αντιγόνης του Anouilh, αλλά πρέπει να σκεφτούμε, ότι μεγάλη σχέση έχει και το ιστορικό περιβάλλον, στο οποίο διεξήχθη η εν λόγω θεατρική παράσταση. Η Αντιγόνη του Anouilh ανέβηκε στο θέατρο μέσα στην δίνη του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου και, έτσι, ο θεατρογράφος διάλεξε να συνδέσει και να παραλληλίσει την κατάσταση στην τραγωδία με τα δεινά του πολέμου.

2.6. Η Αντιγόνη σύμφωνα με την του John Rawls

Ο John Rawls, κυρίαρχη παρουσία στον χώρο της φιλοσοφίας κατά τον 20ο αιώνα, θεωρεί, ότι η πολιτική ανυπακοή, την οποία ασκεί η Αντιγόνη, πρέπει να συμπληρώνει κάποια απαραίτητα χαρακτηριστικά, όπως τη μη βίαιη δράση, την ανοιχτή και ορατή παρανομία, ασκούμενη, όμως, για ηθικούς σκοπούς, για να θεωρηθεί πολιτική ανυπακοή (Tiefenbrun, 1999: 35-51). Σημειώνει, βέβαια, ότι δεν είναι απαραίτητο οποιαδήποτε εκτενής διαφωνία, διαμαρτυρία ή και ανυπακοή σε κάποιο πρόσωπο να εκφράζει οπωσδήποτε πολιτική ανυπακοή. Η πολιτική ανυπακοή μετατρέπεται σε ηθική ανάγκη του ατόμου που την εκδηλώνει, όπως ακριβώς συνέβη και με την Αντιγόνη, η οποία νομιμοποίησε εσωτερικά την παράνομη πράξη της με την πρόφαση της ηθικής ορθότητάς της. Η διαμάχη αυτή μεταξύ πολιτικού και ηθικού νόμου, συσχετιζόμενη με την πολιτική ανυπακοή, έχει βαθιές ρίζες στη δυτική σκέψη και ιστορία. Από τον Κικέρωνα μέχρι τον Μαρτίνο Λούθηρο και τον Thomas Jefferson η σκέψη περί πολιτικού νόμου και ηθικής ορθότητας παραμένει επίκαιρη.

Ο Rawls μελετά και ασχολείται ιδιαίτερα με την κύρια διάκριση, που θεωρεί ότι δημιουργείται στην ψυχοσύνθεση της Αντιγόνης τη στιγμή των σημαντικών γεγονότων στη ζωή της. Η διάκριση, δηλαδή, μεταξύ φυσικού και ανθρώπινου νόμου. Μας εξηγεί, ότι ο φυσικός νόμος νοείται ως τα δικαιώματα της οικογένειας, αλλά και οι νόμοι των θεών, και ως ανθρώπινος νοούνται τα δικαιώματα της πολιτείας. Η Αντιγόνη, όπως φαίνεται από τις πράξεις της, διάλεξε να δράσει με βάση τον φυσικό νόμο, δηλαδή, σύμφωνα με τους θεϊκούς νόμους και τα δικαιώματα της οικογένειας. Η απόφαση της Αντιγόνης είναι λογική, διότι για την ίδια είναι υψίστης σημασίας το οικογενειακό περιβάλλον.

Στην ανάλυση του Αμερικανού φιλοσόφου, η νεαρή Αντιγόνη αντικατοπτρίζει την οπτική της ηθικής των Αρχαίων που έχει σχέση με τους αιώνιους θεούς, τους δεσμούς αίματος και τον φυσικό νόμο, διότι και η ίδια μάχεται για τον δεσμό αίματος

που έχει με τον αδελφό της Πολυνείκη και την αδελφή της Ισμήνη. Αποζητά, ενδεχομένως, την αποκατάσταση της τιμής της οικογένειάς της. Η κρίση και η δικαιοσύνη της Αντιγόνης εξαρτώνται από το θεϊκό δίκαιο, τα συναισθήματά της, τη σχέση της με τη φύση και το σύμπαν, αλλά ιδιαίτερα τους κάτω θεούς, δηλαδή, τον Θάνατο και τον Άδη. Η στενή εξάρτηση της Αντιγόνης από τους θεούς του Κάτω Κόσμου αποτελεί στοιχείο που μας δηλώνει την έντονη σχέση που έχει η πρωταγωνίστρια με τον θάνατο. Ο Rawls, επομένως, θεωρεί ότι οι νόμοι των θεών δεν έχουν σημαντική ισχύ στην εξέλιξη των γεγονότων της τραγωδίας. Ο Rawls, επιπλέον, μας περιγράφει και την άποψη του Σοφιστικού κινήματος στην Αθήνα του 5ου αιώνα για τον φυσικό νόμο. Οι Σοφιστές έθεσαν υπό αίρεση το ζήτημα του τί πραγματικά είναι φυσικά σωστό και το συγκρίναν με το τί αποτελεί νομικά σωστή πράξη. Η θεωρία αυτή των Σοφιστών πηγάζει από το γεγονός, ότι πίστευαν ότι οι άγραφοι νόμοι κατέχουν αιώνια αξία, είναι αναλλοίωτοι και εμπνευσμένοι από μια υψηλής αξίας πηγή, σε αντίθεση από ένα κοινό διάταγμα ενός άνδρα που κατέχει πρόσκαιρα την εξουσία. Περισσότερη δύναμη, δηλαδή, έχουν οι άγραφοι κανόνες και ο φυσικός νόμος. Η Αντιγόνη και η γενικότερη δράση της σχετίζονται, όπως είναι φανερό, με τους άγραφους κανόνες και τον φυσικό νόμο. Στην τραγωδία αγωνίζεται η πρωταγωνίστρια, Αντιγόνη, ενάντια στην οπτική του πολιτικού νόμου που είναι ασύμμετρος με τη δικαιοσύνη και την ηθική.

Η Αντιγόνη και ο Κρέων βλέπουν την άλλη όψη του ίδιου νομίσματος. Οι δυο χαρακτήρες διαμαρτύρονται στη βάση της δικής τους οπτικής. Η οπτική της Αντιγόνης, όπως αναφέραμε παραπάνω, λειτουργεί στη βάση του φυσικού νόμου και της οικογενειακής τιμής. Ο Κρέοντας, από την άλλη, εμφανίζεται να υποστηρίζει τον ανθρώπινο νόμο, δηλαδή, τα πολιτικά δικαιώματα.

Στην τραγωδία του Σοφοκλή, ο βασικότερος νόμος που εκφράζεται από τον Κρέοντα είναι, ότι η πόλη είναι πιο σημαντική από κάθε μεμονωμένο πολίτη, κάτι το οποίο εντάσσεται στον ανθρώπινο-πολιτικό νόμο. Ο Κρέων, από την άλλη, όπως έγινε παραπάνω φανερό, προσωποποιεί την επανάσταση και την αντίσταση έναντι του φυσικού νόμου, τον οποίο προσωποποιεί η Αντιγόνη. Ο John Rawls, όπως και πολλοί άλλοι μελετητές, θεωρούν ότι οι επιλογές της Αντιγόνης ενισχύθηκαν, όχι από την ελεύθερη επιλογή της ίδιας, αλλά από τη δύναμη που ασκεί η μοίρα. Ένας άλλος ερμηνευτής της τραγωδίας του Σοφοκλή, ο George Steiner, βρίσκει ομοιότητες μεταξύ του Κρέοντα και της Αντιγόνης. Ο καθένας βλέπει στο πρόσωπο του άλλου τον εαυτό

του. Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, ο Rawls θεωρεί ότι η Αντιγόνη και ο Κρέοντας αποτελούν τις δυο όψεις του ίδιου νομίσματος. Ακόμα και η γλώσσα, μας αναφέρει ο Steiner, έχει μια ομοιότητα. Και οι δυο δεν είναι καθόλου ευέλικτοι, αλλά μάλλον είναι δογματικοί στις απόψεις τους.

2.7. Τα κυρίαρχα δίπολα σύμφωνα με την Susan Tiefenbrun

Η Susan Tiefenbrun παραλληλίζει την πολιτική ανυπακοή της Αντιγόνης με τον πολιτικό λόγο. Η πολιτική ανυπακοή στην τραγωδία του Σοφοκλή εμφανίζεται με διάφορα δίπολα. Όλα εκ των οποίων έχουν άμεση σχέση με τις δράσεις του Κρέοντα και της Αντιγόνης. Το πρώτο κυρίαρχο δίπολο είναι ο άνδρας και η γυναίκα. Η αντίθεση, δηλαδή, μεταξύ του Κρέοντα και της Αντιγόνης και η αντίθεση της δύναμης και της αδυναμίας. Το δεύτερο δίπολο είναι μεταξύ του μεγάλου και του μικρού, το οποίο αντικατοπτρίζει ξανά τον Κρέοντα, από την μια, και τις δυο αδελφές, Αντιγόνη και Ισμήνη, από την άλλη. Το δίπολο αυτό δε σχετίζεται μόνο με τη διαφορά ηλικίας, αλλά και με τη διαφορά πολιτικής δύναμης και εξουσίας. Το επόμενο δίπολο είναι το δημοσίως και το ιδιωτικώς. Με το δίπολο αυτό εννοείται η δημόσια πτυχή της δράσης του Κρέοντα και η ιδιωτική πτυχή της δράσης της Αντιγόνης. Εκείνη την εποχή, αξίζει να σημειώσουμε, ότι μεγάλη σημασία έχει ο δημόσιος χαρακτήρας της δράσης του εξουσιαστικού προσώπου. Έπειτα, έχουμε το δίπολο ζωής και θανάτου. Τη ζωή την προσφέρει η υπακοή των δυο αδελφών στην πολιτική εξουσία του Κρέοντα, ενώ τον θάνατο, όπως είναι φυσικό, η ανυπακοή στην εξουσία αυτή. Το δίπολο ανθρωπίνι νόμοι και θεϊκοί νόμοι σχετίζεται πάλι με την δράση του Κρέοντα και της Αντιγόνης, όπως και το τι ενστερνίζονται τα δυο πρόσωπα. Το επόμενο δίπολο αφορά τους Ολύμπιους και τους Χθόνιους θεούς. Οι Χθόνιοι Θεοί λατρεύονται από την πρωταγωνίστρια Αντιγόνη και οι Ολύμπιοι από τον Κρέοντα. Οι Χθόνιοι Θεοί είναι οι θεοί του θανάτου στην συγκεκριμένη περίπτωση, με τους οποίους η Αντιγόνη έχει ιδιαίτερο δέσιμο λόγω, πιθανώς, του επικείμενου θανάτου της. Ο Κρέοντας, από την άλλη, πρεσβεύει τους Ολύμπιους Θεούς ως, υποτίθεται, θεούς της λογικής και της σύνεσης. Τέλος, βρίσκουμε το δίπολο της λογικής και του συναισθήματος, στο οποίο η δράση, παρακινουμένη από το συναίσθημα, είναι της Αντιγόνης, και το αντίστοιχο της λογικής ανήκει στη δράση του Κρέοντα.

Τα προαναφερθέντα δίπολα (ό.π.π.: 40):

- άνδρας-γυναίκα
- μεγάλος-μικρός
- δημοσίως-ιδιωτικώς
- ζωή-θάνατος
- ανθρώπινοι νόμοι-θεϊκοί νόμοι
- ολύμπιοι θεοί-χθόνιοι θεοί
- λογική-συναίσθημα

Σύμφωνα με την Susan Tiefenbrun, η Αντιγόνη και ο Κρέοντας του Σοφοκλή έχουν άμεση σχέση με το κλίμα αλλαγής που επικρατούσε στην Αθήνα κατά τον 5ο αιώνα. Η Αντιγόνη και ο Κρέοντας αναπαριστούν τον πόλεμο μεταξύ της επικρατούσας κατάστασης και της επικείμενης αλλαγής που λαμβάνει χώρα τον 5ο αιώνα στην Αθήνα. Η πόλη εκείνη την εποχή βρισκόταν πάνω σε μια αλλαγή, μετάβαση που βασίστηκε στην εγκαθιδρυμένη δημοκρατία. Η Αντιγόνη σε αυτήν την αλλαγή προσωποποιεί την αρχαϊκή, οικογενειακή σχέση και τους συναισθηματικούς κώδικες. Η μετάβαση σε μια άλλη, περισσότερο εξελιγμένη κατάσταση, δηλαδή, στη νέα λογική σκέψη, στην κίνηση, δηλαδή, αλλαγής του Περικλή προσωποποιείται από τον Κρέοντα (ό.π.π.: 38).

2.8. Γυναικεία φύση σύμφωνα με την Αντιγόνη

Η Αντιγόνη μπορεί να μην κατέχει τα χαρακτηριστικά της κλασσικής γυναίκας της εποχής εκείνης, αλλά περιγράφει μια γυναίκα επαναστάτρια, η οποία έχει τους πάντες αντιπάλους της και κάνει τα πάντα, για να καταφέρει να φτάσει εκεί που θέλει. Η Αντιγόνη εναντιώνεται στον πολιτικό νόμο που εκφράζει ο θεός της, εξυψώνοντας το ηθικό δίκαιο. Συγκεντρώνει χαρακτηριστικά, όπως ρισκοκινδυνότητα και ιδεαλισμό. Δρα περισσότερο με βάση τις ηθικές αρχές που έχει εσωτερικεύσει, οι οποίες, βέβαια, είναι διαφορετικές από τις ηθικές επιταγές της κοινωνίας και του κοινωνικού περιγυρού της. Παρασέρνεται από το συναίσθημά της, κάτι το οποίο δεν το κάνει η Ισμήνη. Διάλεξε, δηλαδή, να θάψει τον αδελφό της, ακολουθώντας, όπως είπε και ο John Rawls, τον φυσικό νόμο, θέλοντας να τιμήσει τους δεσμούς αίματος και όχι τον πολιτικό νόμο, ο οποίος, όμως, αποτελούσε τον ηθικά ορθό. Άλλωστε, σε αυτό το σημείο έγκειται και

η συνολικότερη αξία της τραγωδίας. Σε αντίθεση με την Ισμήνη, η οποία αντικατοπτρίζει τη θέση και δράση της γυναίκας της εποχής εκείνης, η Αντιγόνη εμφανίζεται να είναι ένα όχι και τόσο ταιριαστό μέρος της κοινωνίας της. Μπορεί να μην ανταποκρίνεται εμφανώς στην εποχή του Σοφοκλή, ούτε γενικότερα στη φιγούρα της γυναίκας στην Κλασσική Ελλάδα, αλλά είναι επίκαιρη μετά από πολλούς αιώνες. Η Αντιγόνη ταιριάζει σχεδόν απόλυτα με τα σύγχρονα κινήματα που είχαν δημιουργηθεί κατά τις αρχές του περασμένου αιώνα, όπως ο φεμινισμός. Σήμερα, το κίνημα του φεμινισμού προσπαθεί να εξισώσει τις ανισότητες που συναντά το γυναικείο φύλο σε διάφορους τομείς και πυλώνες της κοινωνικής ζωής και συμβίωσης τους με τους άνδρες. Το κίνημα, δηλαδή, προσπαθεί να εξαλείψει διαφορές στην εργασία, στην οικογένεια και στην εκπαίδευση. Έτσι, η Αντιγόνη, με τον ριζοσπαστικό χαρακτήρα και την ιδεαλιστική της δράση, αποτέλεσε και συνεχίζει να αποτελεί πηγή έμπνευσης των κινημάτων αυτών σε όλο τον κόσμο.

Συμπέρασμα

Εν κατακλείδι, η Αντιγόνη του Σοφοκλή αποτέλεσε κεντρικό έργο καθ' όλη τη διάρκεια της θεατρικής ιστορίας. Επέστρεψε στο προσκήνιο της θεατρικής ιστορίας κατά τον 20ο αιώνα. Την περίοδο εκείνη, μεγάλοι θεατρικοί συγγραφείς, φιλόσοφοι και γενικότερα άνθρωποι των τεχνών ασχολήθηκαν περαιτέρω με την κλασική Σοφοκλιανή τραγωδία. Όπως γίνεται φανερό, ακόμη και παραπάνω θεατρικοί συγγραφείς, όπως ο Jean Anouilh, φιλόσοφοι, όπως ο John Rawls, ψυχαναλυτές του περασμένου αιώνα, όπως ο Jacques Lacan, αλλά και καθηγητές γνωστών πανεπιστημίων, όπως η Susan W. Tiefenbrun, ασχολήθηκαν ενδελεχώς με τη φιγούρα της Αντιγόνης, αλλά και της Ισμήνης. Η ομώνυμη τραγωδία της κλασικής εποχής έχει αποτελέσει πηγή έμπνευσης και δημιουργίας σύγχρονων κινημάτων σε παγκόσμια κλίμακα. Το φεμινιστικό κίνημα και οι αγώνες τους για τα δικαιώματα και τη θέση του γυναικείου φίλου βρίσκονται σε πρωταγωνιστική θέση. Η πλειονότητα του κόσμου που ασχολείται με την τραγωδία και τα πρόσωπα που την περιλαμβάνουν δίνει τη μεγίστη σημασία στην Αντιγόνη, λόγω άλλωστε και της πρωταγωνιστικής θέσης που κατέχει στην τραγωδία, ενώ ελάχιστο βάρος δίνουν στη δράση της Ισμήνης. Η φιγούρα της Ισμήνης δέχεται αρκετά αρνητικές κριτικές από διάφορους μελετητές. Ωστόσο, μερικοί την αντιμετωπίζουν με εύνοια και, εντέλει, διαπιστώνουν ότι η δράση της δεν είναι τόσο αρνητική και τοξική, όσο κάποιοι θέλουν να πιστεύουν. Οι δυο αδελφές αντιπροσωπεύουν δυο διαφορετικά

και διαχρονικά γυναίκεια πρότυπα. Το πρώτο, της επαναστάτριας Αντιγόνης που αντιτίθεται σε όλους και όλα, αναγνωρίζει οτιδήποτε της φαίνεται άδικο και το πολεμά. Με τον τρόπο αυτό, χαρακτηρίζεται ως μια γυναικά αγωνίστρια, ανεξάρτητη και αυτόβουλη. Το δεύτερο, της φιλήσυχης Ισμήνης. Η Ισμήνη φαίνεται να μη λαμβάνει μέρος στη δράση και να κρατά αρκετά ουδέτερη θέση, όσον αφορά τις εξελίξεις των γεγονότων, σε αντίθεση με την Αντιγόνη. Η Ισμήνη είναι ο περισσότερο παρεξηγημένος χαρακτήρας μέσα στην τραγωδία, λόγω της φαινομενικά απαθούς στάσης της. Κάποιοι ερμηνευτές της τραγωδίας, ωστόσο, υποστηρίζουν, ότι κάθε άλλο παρά απαθής μπορεί να χαρακτηριστεί η Ισμήνη. Η γυναίκα της κλασσικής εποχής συνδέεται σχεδόν εξολοκλήρου με τη δράση και τη θέση της Ισμήνης, ενώ η σύγχρονη γυναίκα του 21ου αιώνα νοιώθει περισσότερο συνδεδεμένη με την Αντιγόνη και τις πράξεις της

Βιβλιογραφία

Anouilh, J. (1946) *Antigone*, μτφρ. Lewis Galantiere. Random House.

Deutsch, R. E. (1946). Anouilh's *Antigone*. *The Classical Journal*. 42/1, 14-17.

Διαθέσιμο από: www.jstor.org/stable/3292337 (ανακτήθηκε 1 Ιουλίου 2020).

Griffith, M. (Επιμ.) (1999) *Sophocles, Antigone*. Cambridge, Cambridge University Press.

HONIG, B. (2011). ISMENE'S FORCED CHOICE: SACRIFICE AND SORORITY IN SOPHOCLES' "ANTIGONE". *Arethusa*. 44 (1), 29-68. Διαθέσιμο από: <http://www.jstor.org/stable/44578337> (ανακτήθηκε 1 Ιουλίου 2020).

Tiefenbrun, S. W. (1999). On Civil Disobedience, Jurisprudence, Feminism and the Law in the *Antigones* of Sophocles and Anouilh. *Law & Literature*. 11(1), 35-51. Διαθέσιμο από: doi: [10.1080/1535685X.1999.11015585](https://doi.org/10.1080/1535685X.1999.11015585) (ανακτήθηκε 1 Ιουλίου 2020).

Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΣΤΗΝ «ΠΟΛΙΤΕΙΑ» ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Ζαχαρένια Καράδαγη

Στην παρούσα μελέτη, όπως υποδεικνύει και ο τίτλος της, θα παρουσιαστεί η θέση της γυναίκας στο έργο *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Συγκεκριμένα, η κοινωνική θέση της γυναίκας στην αρχαιότητα είναι ένα θέμα που έχει απασχολήσει ιδιαίτερα αρκετούς μελετητές των κοινωνικών επιστημών και όχι μόνο. Πρόκειται για ένα περίπλοκο ζήτημα, μέσω της μελέτης του οποίου αναδεικνύονται όχι μόνο οι συνθήκες ζωής του γυναικείου φύλου, αλλά και διάφορες άλλες παράμετροι της ζωής και της συμπεριφοράς των Ελλήνων στην αρχαιότητα.

Βέβαια, τα αποτελέσματα που συνάγονται δεν μπορούν να έχουν έναν γενικό, καθολικό και ντετερμινιστικό χαρακτήρα, καθώς οι πρακτικές των Ελλήνων στην αρχαιότητα διαφοροποιούνταν άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο ανά περιοχή και σε ορισμένες περιπτώσεις ανά χρονική περίοδο. Ωστόσο, τα παραπάνω δεν πρέπει να στέκονται εμπόδιο για την έρευνα της θέσης και της δράσης των γυναικών στην αρχαιότητα, καθώς αυτή έχει να μας προσφέρει ουσιαστικά και πολύτιμα ευρήματα για την πολιτική, οικονομική και κυρίως κοινωνική ζωή των γυναικών τότε, τα οποία μπορούν να αναδείξουν και τις αιτίες για την πολιτική, οικονομική και κοινωνική ζωή των γυναικών σήμερα.

Αυτός αποτελεί ένας από τους κύριους λόγους που αποφασίσαμε να ασχοληθούμε με το θέμα της θέσης της γυναίκας, όχι στην αρχαιότητα συνολικά - καθώς ένα τέτοιο ζήτημα είναι αρκετά ευρύ και δύσκολο για να εξεταστεί σε μια προπτυχιακή εργασία- αλλά στο έργο του Πλάτωνα *Πολιτεία*. Συγκεκριμένα, ο Πλάτωνας εκφράζει στο έργο του ιδιαίτερες αντιλήψεις για τη θέση της γυναίκας στο ιδανικό κατ' αυτόν πολίτευμα, πολύ διαφορετικές από τη θέση που κατείχε η γυναίκα στην εποχή του. Παρόμοιες θέσεις δεν είχαν παρουσιαστεί σε άλλα έργα της αρχαιότητας καθιστώντας τον Πλάτωνα και τις απόψεις του πρωτοποριακές και ξεχωριστής αξίας. Παρακάτω, θα αναφερθούμε αναλυτικότερα σε αυτές του τις θέσεις.

Ειδικότερα, στο παρόν άρθρο θα δοθεί μια περιληπτική περιγραφή του περιεχομένου και των ιδεών που αναπτύσσονται στο έργο *Πολιτεία* του Πλάτωνα, όπως και μια σύντομη παρουσίαση της θέσης της γυναίκας στην αρχαία Αθήνα. Στη συνέχεια, θα γίνει παρουσίαση των θέσεων του Πλάτωνα για τον ρόλο που θα επιτελεί το γυναικείο φύλο στο ιδανικό του πολίτευμα. Επιπλέον θα αναφερθούμε στην υποτίμηση που υφίσταται το γυναικείο φύλο στην *Πολιτεία*. Ακόμη, θα γίνει αναφορά στο συσχετισμό φιλοσοφίας-γυναίκας στο συγκεκριμένο έργο. Στο τέλος του παρόντος κειμένου, θα παρουσιαστούν τα συμπεράσματα, στα οποία μας οδηγεί η σχετική μελέτη του ρόλου της γυναίκας στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα.

1. Περιληπτική Παρουσίαση του έργου Πολιτεία του Πλάτωνα και της Θέσης της Γυναίκας στην Αρχαία Αθήνα

Το έργο του Πλάτωνα *Πολιτεία* αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Η ιδιαίτερη αξία του είναι εμφανής από την αρχαιότητα έως και σήμερα σε θεωρητικό, αλλά και πρακτικό επίπεδο στο έργο επιστημόνων, αλλά και στην δράση ατόμων και συλλογικοτήτων. Η επίδραση των θέσεων που αναπτύσσονται στην *Πολιτεία* σε πολιτικό, οικονομικό, νομικό, πολιτισμικό και κοινωνικό επίπεδο διαχρονικά είναι μεγάλη, ενώ οι ιδέες που αναπτύσσονται στο συγκεκριμένο έργο συνεχίζουν μέχρι και σήμερα να εμπνέουν.

Περνώντας στην παρουσίαση, αρχικά, το έργο του Πλάτωνα *Πολιτεία* ξεκινάει με την πρόσκληση προς τον Σωκράτη στο σπίτι του Πολέμαρχου. Προηγουμένως, ο Σωκράτης είχε παρακολουθήσει τη θρησκευτική τελετή προς τιμή μιας Θρακικής θεάς και έτσι βρισκόταν εκτός Αθηνών κοντά στο σπίτι του Πολέμαρχου, όπου και τελικά παρευρέθηκε (Πλάτων, *Πολιτεία*: 327a-328c). Εκεί, πραγματοποιείται η συζήτηση που περιγράφεται στο συγκεκριμένο έργο. Κεντρικό ζήτημα είναι αυτό της δικαιοσύνης, πώς ορίζεται η δικαιοσύνη (ό.π.π.: 331c), ποιος θεωρείται δίκαιος και γιατί πρέπει κάποιος να πράττει δίκαια, το οποίο μετά την παράθεση των απόψεων όλων των συνομιλητών του, ο Σωκράτης προσπαθεί -και με την χρήση της διαλεκτικής μεθόδου του- να ερευνήσει στο πλαίσιο μιας ιδανικής, δίκαιης πολιτείας (ό.π.π.: 368e-369b).

Με τον όρο *πολιτεία* ο Πλάτωνας εννοεί το ιδανικό, το πιο δίκαιο πολίτευμα. Θέλει να διερευνήσει και να καταλήξει στο ιδανικό είδος πολιτεύματος και διακυβέρνησης, στις αρχές που θα το διέπουν, αλλά και στο είδος των κυβερνώντων

και πολιτών που θα το αποτελούν. Βασικός λόγος δημιουργίας της οποιασδήποτε πολιτείας και ειδικότερα της ιδανικής και δικαιότερης είναι η αυτάρκεια της, ενώ ο καταμερισμός της εργασίας αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους πυλώνες οργάνωσης της (ό.π.π.: 369b-371b). Η ύπαρξη της σωφροσύνης, της ανδρείας, της σοφίας, αλλά και η αρετή της αριστείας θα είναι ιδιαίτερα σημαντικές για το ιδανικό πολίτευμα, ενώ η δικαιοσύνη θα είναι αυτή που θα το χαρακτηρίζει.

Έτσι, ο Πλάτων προτείνει ως το ιδανικό πολίτευμα μια αριστοκρατία του πνεύματος, η οποία θα ασκείται κάθε φορά από τους καταλληλότερους, ικανότερους και τους άριστους πολίτες, πιο συγκεκριμένα, από τους φιλοσόφους. Μάλιστα, για να επιτευχθεί αυτό το δίκαιο πολίτευμα ο Πλάτωνας χωρίζει σε αυτό τους ανθρώπους σε τρεις κατηγορίες-τάξεις, στους δημιουργούς ή παραγωγούς, στους φύλακες-επίκουρους και στους φύλακες-άρχοντες ή φιλόσοφους-βασιλείς. Οι φιλόσοφοι-βασιλείς θα αποτελούν την ανώτερη τάξη, η οποία θα ασκεί τη διακυβέρνηση, οι φύλακες-επίκουροι θα έχουν στρατιωτικά και διοικητικά καθήκοντα και θα φροντίζουν για την προστασία και τη φύλαξη της πόλης, ενώ η τάξη των παραγωγών (η οποία θα είναι και η κατώτερη) θα αναλαμβάνει τη συντήρηση των δύο ανώτερων τάξεων μέσω της παροχής αγαθών, υπηρεσιών κ.λπ.

Μάλιστα, ο Πλάτωνας υποστηρίζει πως θα ενυπάρχει μια αντιστοίχιση των τριών κοινωνικών τάξεων με τα τρία μέρη της ψυχής (ό.π.π.: 439c-444a). Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα τα τρία αυτά μέρη της ψυχής είναι το λογιστικόν, το θυμοειδές και το επιθυμητικόν. Από αυτά, το λογιστικόν σχετίζεται με τη μάθηση και αντιπροσωπεύει τη γνώση που έχουμε (ή δεν έχουμε) λάβει και κατέχουμε και γι' αυτό είναι ανώτερο των άλλων δύο, το θυμοειδές, το οποίο ακολουθεί στην ταξινόμηση, σχετίζεται με τη σωματική δύναμη και επιτρέπει την άμυνα του σώματος, ενώ το τελευταίο και κατώτερο μέρος της ψυχής, το επιθυμητικό, αφορά στις ηδονές που έχουμε, και εξασφαλίζει τη διατροφή και την αναπαραγωγή του σώματος.

Έτσι, αντιστοίχως, η ψυχή των φιλόσοφων-βασιλέων είναι στραμμένη προς τη γνώση-σοφία, οι φύλακες λαμβάνουν την αριστεία τους από το θάρρος, ανδρεία, ενώ η αριστεία των δημιουργών προέρχεται από τον έλεγχο των επιθυμιών τους, σωφροσύνη (ό.π.π.: 428a-432d). Ακόμη, όπως γίνεται προφανές και από την ύπαρξη της στην άρχουσα τάξη, η φιλοσοφία για τον Πλάτωνα θα είναι ιδιαίτερα σημαντική στο συγκεκριμένο πολίτευμα, καθώς αυτή θα αποτελεί τη βάση όχι μόνο της εκπαίδευσης των πολιτών, αλλά και της διοίκησης της πολιτείας. Σκοπός όλων των παραπάνω αλλά και του ίδιου του ιδανικού πολιτεύματος είναι η επίτευξη της μέγιστης

δικαιοσύνης, αλλά και της ευτυχίας της πόλης και των πολιτών σε αυτήν. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο περιγραφής και σχεδιασμού της ιδανικής πολιτείας αλλά και για την εξυπηρέτηση αυτής της δικαιοσύνης και της ευτυχίας της πόλης, στο πολίτευμα του ο Πλάτωνας τοποθετεί και τη γυναίκα στο δημόσιο βίο και της αναθέτει σημαντικά καθήκοντα.

Βέβαια, είναι ευρέως γνωστό, πως το πολίτευμα αλλά και οι αντιλήψεις περί γυναικείου φύλου που κυριαρχούσαν στην Αθήνα τότε ήταν πολύ διαφορετικές από αυτές που ο Πλάτωνας περιγράφει στο έργο του. Συγκεκριμένα, στην αρχαία Αθήνα του 4ου αιώνα, όποτε και έζησε ο Πλάτωνας, το πολίτευμα ήταν η δημοκρατία, στην οποία συμμετείχαν οι πολίτες της πόλης. Όμως, πολίτες στην αρχαία Αθήνα θεωρούνταν μόνο οι ενήλικες Αθηναίοι άνδρες, με αποτέλεσμα να αποκλείονται από την πολιτική ζωή οι ξένοι, τα παιδιά και οι γυναίκες. Μάλιστα, οι τελευταίες ήταν αποκλεισμένες από οποιαδήποτε κοινωνική δραστηριότητα, πλην ορισμένων ελάχιστων εξαιρέσεων. Μια από τις αιτίες αυτού του περιορισμού ήταν η αντίληψη των Αθηναίων περί κατωτερότητας του θηλυκού φύλου, η οποία προερχόταν από την αδύναμη και ανίσχυρη φύση της έναντι του αρσενικού φύλου (Brisson, 2012: 129-136). Οι γυναίκες, λοιπόν, προσδιορίζονταν αποκλειστικά από τις βιολογικές τους δυνατότητες και έπρεπε να μένουν σπίτι για να γεννήσουν απογόνους και να αναθρέψουν τα παιδιά τους, όπως θεωρούσαν πως επιτάσσει η φύση τους. Έτσι, στην αρχαία Αθήνα επικρατούσε μια μεγάλη διάκριση μεταξύ ανδρών και γυναικών, διάκριση που μεταφραζόταν στην συμμετοχή στον δημόσιο και τον ιδιωτικό βίο, καθώς οι άνδρες Αθηναίοι πολίτες, οι οποίοι θεωρούνταν βιολογικά πιο δυνατοί, μπορούσαν να συμμετέχουν στα κοινά της πόλης, να λειτουργούν στην δημόσια σφαίρα και μέσω των πολιτικών τους δικαιωμάτων να αποφασίσουν για τα δημόσια ζητήματα, αλλά και να προστατεύουν την πόλη ως στρατιώτες, ενώ οι γυναίκες έπρεπε να περιορίζονται στην ιδιωτική σφαίρα της οικίας. Ωστόσο ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* του προσφέρει μια ιδιαίτερη θέση στο γυναικείο φύλο, πολύ διαφορετική από αυτήν που κατείχε στην εποχή του.

2. Η Θέση της Γυναίκας στην Πολιτεία του Πλάτωνα

Ο Πλάτωνας στο ιδανικό του πολίτευμα τοποθετεί τη γυναίκα, από τον ιδιωτικό βίο που βρισκόταν μέχρι τότε στην Αθηναϊκή δημοκρατία, στον δημόσιο βίο και μάλιστα

με σημαντικά καθήκοντα. Αυτή η μετατόπιση που πραγματοποιεί ο Πλάτωνας οφείλεται στη γενικότερη αντίληψη και φιλοσοφική του κατεύθυνση περί υπεροχής της ψυχής έναντι του σώματος (ό.π.π.; Taylor, 2012). Δηλαδή ο Πλάτωνας θεωρούσε πως οι ιδέες, το πνεύμα, η ψυχή προηγούνται των υλικών αντικειμένων, του σώματος και άρα των βιολογικών παραγόντων, καθώς ενώ τα υλικά αντικείμενα, το σώμα κ.λπ. φθίνουν και παύουν να υπάρχουν με το πέρασμα του χρόνου, η ψυχή, απεναντίας, παρότι αλλάζει και αναπτύσσεται, δε φθίνει και συνεπώς δεν παύει να υπάρχει. Έτσι, μέσω της προτεραιότητας που δίνει ο Πλάτωνας στην ψυχή και το πνεύμα έναντι του σώματος και των βιολογικών παραγόντων, αίρει και τον διαχωρισμό ανδρών-γυναικών και αντιστοίχως δημόσιου-ιδιωτικού βίου, καθώς η ψυχή μπορεί να αναπτυχθεί και να καλλιεργηθεί και από τα δύο φύλα, δηλαδή μπορούν και τα δύο φύλα να συμμετέχουν στα δημόσια καθήκοντα του πολιτεύματος. Συνεπώς, δεν είναι πλέον το σώμα, οι βιολογικές δυνατότητες του καθενός ή το φύλο που καθορίζουν τη θέση του στην πολιτική και κοινωνική ζωή της πόλης, αλλά η αριστεία της ψυχής.

Με αυτόν τον τρόπο γίνεται αντιληπτό, πως κατά τον Πλάτωνα οι γυναίκες θα μπορούν να συμμετέχουν στην πολιτική και κοινωνική οργάνωση της πόλης και, μάλιστα, θα ανήκουν στις τάξεις που αναφέρθηκαν ήδη στους δημιουργούς, στους φύλακες, αλλά και στους φιλόσοφους-βασιλείς ανάλογα με τα προσόντα τους και το επίπεδο αριστείας που έχουν αναπτύξει. Ειδικότερα, ο Πλάτωνας στο έργο του αναφέρεται στις τρεις θέσεις και προτάσεις του για τη θέση της γυναίκας στην ιδανική πολιτεία μέσω των αποκαλούμενων τριών κυμάτων (three waves), τα οποία ονομάστηκαν έτσι, λόγω των κυμάτων γέλιου και περιφρόνησης που προσδοκεί ο Σωκράτης μέσω των προτάσεων του (*Πολιτεία*: 457b-457c). Στο πρώτο, ο Πλάτων αναφέρεται (μέσω των λεγομένων του Σωκράτη) στην ένταξη των γυναικών στην τάξη των φυλάκων-επικούρων, στο δεύτερο αναπτύσσει την άποψή του, ότι οι γυναίκες και τα παιδιά πρέπει να είναι κοινά, ενώ το τρίτο κύμα αφορά την άρχουσα τάξη των φιλόσοφων-βασιλέων και τη συμμετοχή των γυναικών σε αυτή.

Αρχικά, ο ρόλος που θα κατέχει και θα επιτελεί η γυναίκα στο ιδανικό πολίτευμα, δε φαίνεται να αποτελεί μέρος του αρχικού σχεδίου του Σωκράτη, το οποίο είναι η παρουσίαση της διαμόρφωσης και της λειτουργίας της ιδανικής πολιτείας. Ωστόσο, τα σχέδια του θα ανατραπουν από τους συνομιλητές του, οδηγώντας στην αναλυτική περιγραφή της θέσης της γυναίκας στο ιδανικό πολίτευμα του Πλάτωνα. Ειδικότερα, ο Σωκράτης στο τέταρτο (Δ) βιβλίο της Πολιτείας, αναφερόμενος στην παιδεία και την ανατροφή των παιδιών και μάλιστα των φυλάκων, υποστηρίζει πως μέσω της παιδείας

οι πολίτες θα μπορέσουν να αντιληφθούν και να κατανοήσουν, πως όλα όσα πράττει το πολίτευμα είναι προς όφελος και για την ευτυχία όλων σε αυτό. Μάλιστα, ο Σωκράτης αναφερόμενος σε αυτά που θα επιβάλλονται στους πολίτες και θα πρέπει αυτοί να τα αποδεχτούν, δίνει ως παράδειγμα αυτών των επιβολών, πως οι γυναίκες και τα παιδιά θα είναι κοινά (ό.π.π.: 423e-424a).

Ο Σωκράτης, όμως, δεν αναλύει, ούτε αναφέρει ξανά στο τέταρτο βιβλίο τη θέση των γυναικών στην ιδανική *Πολιτεία*. Έτσι, ο Αδείμαντος μαζί με άλλους συνομιλητές επαναφέρουν στο πέμπτο βιβλίο (Ε) τη συζήτηση το ζήτημα της γυναίκας και αναγκάζουν τον Σωκράτη να αναλύσει περισσότερο τη θέση του αυτή, αλλά και γενικότερα τη θέση του θηλυκού φύλου στο ιδανικό πολίτευμα (ό.π.π.: 449c-451b). Αυτό συμβαίνει όχι μόνο επειδή θέλουν ο Σωκράτης να ολοκληρώσει τη θέση του πάνω στο συγκεκριμένο θέμα, αλλά και επειδή θεωρούν, πως η τεκνογονία, η ανατροφή, και η αγωγή των παιδιών, που εξαρτιόνταν τότε σε μεγάλο βαθμό από τις γυναίκες, έχουν σημαντική επίδραση και είναι καθοριστικής σημασίας στην ορθή λειτουργία της πόλης και του πολιτεύματος.

Με αυτόν τον τρόπο, ο Σωκράτης περνάει στην ανάλυση του «γυναικείου δράματος» (ό.π.π.: 451c), όπως το αναφέρει ο ίδιος. Ως αφετηρία των θέσεών του για τον ρόλο της γυναίκας στην *Πολιτεία*, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί μια παρομοίωση των ανδρών και των γυναικών με τα αρσενικά και τα θηλυκά σκυλιά, που χρησιμοποιούνται στη στάνη και στο κυνήγι, υποστηρίζοντας πως, όπως στα σκυλιά αυτά δεν υπάρχουν διακρίσεις, αλλά χρησιμοποιούνται και τα δύο φύλα για τις εργασίες, έτσι και στο ανθρώπινο είδος οι άνδρες και οι γυναίκες πρέπει να κάνουν όλες τις δουλειές από κοινού. Ωστόσο, ο Σωκράτης θεωρεί πως αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσω της κοινής ανατροφής και εκπαίδευσης των δύο φύλων. Γι' αυτό οι γυναίκες θα διδάσκονται τα σχετικά με τον πόλεμο και θα λαμβάνουν ίδια εκπαίδευση με τους άνδρες, δηλαδή βασισμένα στη μουσική και στην ποίηση, αλλά και στη γυμναστική, προκειμένου να μπορούν να πραγματοποιούν τις ίδιες εργασίες με τους άνδρες. Συνεχίζοντας, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως μπορεί να θεωρηθεί γελοίο από κάποιους οι γυναίκες να γυμνάζονται γυμνές μαζί με τους άνδρες (όπως συνηθίζονταν τότε επειδή θεωρούνταν καλό), αλλά ο ίδιος θεωρεί πως αυτές οι καινοτομίες δε θα έπρεπε να παρεμποδιστούν από ορισμένους χλευασμούς, ενώ είναι αυτονόητο πως, εφόσον τα δύο φύλα θα μοιράζονται τα πάντα από κοινού, το ίδιο θα ισχύει και για την εκπαίδευση και, εν προκειμένω, για τη γυμναστική (ό.π.π.: 451d-453d).

Έπειτα, ο Σωκράτης αναγνωρίζει μια αντίθεση και αυτοαναίρεση στα λεγόμενα του, σε σύγκριση με τα όσα είχε υποστηρίξει προηγουμένως. Ειδικότερα, είχε ισχυριστεί ότι οι διαφορετικές φύσεις πρέπει να πραγματοποιούν διαφορετικά έργα και συνεπώς οι γυναίκες και οι άνδρες, εφόσον διαθέτουν διαφορετική φύση, πρέπει να ακολουθούν διαφορετικά έργα. Αντιθέτως, σε αυτό το σημείο ισχυρίζεται πως γυναίκες και άνδρες μπορούν και πρέπει να ασχολούνται με τις ίδιες εργασίες. Προς υπεράσπιση των λεγομένων του, ο Σωκράτης ισχυρίζεται πως το συγκεκριμένο ζήτημα λύνεται μέσω της σημασίας που κάθε φορά δίνεται στη φράση «διαφορετική φύση». Δηλαδή, αν ως διαφορετική φύση ή διαφορετικότητα λαμβάνεται κάποια τέχνη ή κάποιο επάγγελμα, τότε ο διαχωρισμός και η διαφοροποίηση υφίστανται, καθώς δε διαθέτουν όλοι ή, εν προκειμένω, και τα δύο φύλα τις ίδιες γνώσεις και ικανότητες, για την πραγματοποίηση συγκεκριμένων ασχολιών. Εν αντιθέσει, αν η διαφορετική φύση αφορά τις βιολογικές ικανότητες και ειδικότερα της γυναίκας να γεννάει και του άνδρα να γονιμοποιεί, τότε αυτή η διαφοροποίηση δεν υφίσταται, καθώς τα δύο φύλα διατηρούν, παρά τον διαχωρισμό αυτό, τη δυνατότητα να αναπτύσσουν τις ικανότητες τους και να συμμετέχουν εξίσου στις ίδιες ασχολίες και στα καθήκοντα τους ως φύλακες-επίκουροι (ό.π.π.: 453b-455c).

Ο Σωκράτης συνεχίζει, επιχειρώντας να βρει ανθρώπινες δραστηριότητες, στις οποίες οι γυναίκες υπερισχύουν και είναι καλύτερες από τον άνδρα, όμως, τελικά, ισχυρίζεται πως, ενώ οι γυναίκες στην υφαντική και στη μαγειρική είναι καλύτερες από τους άνδρες και ενώ υπάρχουν πολλές δραστηριότητες στις οποίες οι γυναίκες είναι καλύτερες από τους άνδρες, συνολικά οι άνδρες είναι καλύτεροι από τις γυναίκες σχεδόν σε κάθε ασχολία. Αυτό, βέβαια, μπορεί να ίσχυε τότε ή να θεωρούσαν πως ίσχυε, επειδή στην αρχαιότητα και συγκεκριμένα στην Αθήνα οι γυναίκες ήταν περιορισμένες στο σπίτι και ασχολούνταν σχεδόν αποκλειστικά με τα οικιακά ζητήματα, δίχως να έχουν τις απαραίτητες δυνατότητες να αναπτύξουν τις ικανότητες τους και σε άλλες δραστηριότητες. Ο Σωκράτης καταλήγει πως κανένα έργο, όσον αφορά τη διοίκηση της πολιτείας, δεν απευθύνεται αποκλειστικά στο γυναικείο ή στο αρσενικό φύλο «αλλά είναι το ίδιο μερασμένες οι φυσικές προδιαθέσεις και στα δύο φύλα» (ό.π.π.: 455d). Παρόλα αυτά, ο Σωκράτης επιμένει στην θέση του, πως «σε όλα είναι η γυναίκα πιο αδύνατο πλάσμα από τον άντρα» (ό.π.π.: 455e).

Συνεχίζοντας, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως οι γυναίκες έχουν φυσική προδιάθεση για συγκεκριμένες δραστηριότητες, όπως και οι άνδρες, και έτσι οι γυναίκες που είναι κατάλληλες και έχουν τα φυσικά προσόντα θα επιλεγούν να

ενταχθούν στην τάξη των φυλάκων (ό.π.π.: 456a). Δηλαδή ο Σωκράτης θεωρεί πως η φυσική καταλληλότητα για το έργο του φύλακα είναι ίδια και στα δύο φύλα, ωστόσο στο γυναικείο φύλο αυτή είναι πιο αδύναμη, ενώ στο αρσενικό πιο ισχυρή. Εφόσον, όμως, αυτή η φυσική καταλληλότητα υπάρχει, μπορούν τα δύο φύλα να συμμετέχουν από κοινού στις ίδιες ασχολίες, δηλαδή στη συμμετοχή στον πόλεμο και στη φύλαξη της πόλης, όπως και να ακολουθούν την ίδια εκπαίδευση βασισμένη στην ποίηση, στη μουσική και στη γυμναστική (φυσικά οι γυναίκες, όπως και οι άντρες, γυμνές «ντυμένες με την αρετή» (ό.π.π.: 457a) όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σωκράτης). Αλλά ο Σωκράτης, τονίζοντας για ακόμη μια φορά τη δεδομένη για αυτόν αδυναμία της γυναίκας, θεωρεί πως τα καθήκοντα που θα τους αναθέτουν δε θα πρέπει να είναι βαριά ή/και σημαντικά, ώστε να μπορούν να ανταπεξέλθουν οι γυναίκες δεδομένης της αδύναμης φύσης τους. Με το τέλος της παράθεσης της θέσης του για τις κοινές ασχολίες ανδρών και γυναικών, όσον αφορά την τάξη των φυλάκων/φυλακίδων και τον «γυναικείο νόμο» (ό.π.π.: 457b-457c) στην πολιτεία, ο Σωκράτης θεωρεί ακόμη πως γλυτώνει και από ένα κύμα (το πρώτο) γέλιου και περιφρόνησης από μέρους των συνομιλητών του, καθώς, παράλληλα, υποστηρίζει πως αυτό που προτείνει είναι θετικό για την πόλη και για τους πολίτες.

Όσον αφορά το πρώτο κύμα, δηλαδή την ένταξη των γυναικών στην τάξη των φυλάκων-επικούρων, αυτή καθίσταται δυνατή, εφόσον το κριτήριο της επιλογής τους σχετίζεται με την αριστεία του πνεύματος, της ψυχής τους. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, για να εισχωρήσει κάποιος στην τάξη των φυλάκων-επικούρων, πρέπει να διαθέτει την ψυχική αριστεία του θάρρους. Αυτό είναι απαραίτητο προκειμένου να μπορούν οι φύλακες να υπερασπίζονται και να προστατεύουν την πόλη τους από κάθε είδους εχθρούς και υπό τις οποιεσδήποτε συνθήκες. Έτσι, οι γυναίκες στις οποίες το θυμοειδές στοιχείο της ψυχής τους είναι ιδιαίτερα ανεπτυγμένο -με αποτέλεσμα την καλλιέργεια του θάρρους- θα μπορούν να ανήκουν στην τάξη των φυλάκων και να είναι φυλακίδες. Από τα παραπάνω γίνεται φανερό για ακόμη μια φορά, πως η αριστεία της ψυχής προηγείται έναντι των σωματικών και βιολογικών διαφορών, γι' αυτό και οι γυναίκες θα μπορούν να χειρίζονται όπλα στη θέση τους ως φύλακες, διότι θα έχουν λάβει αντίστοιχη εκπαίδευση με τους άνδρες βασισμένη στη μουσική και στη γυμναστική. Δηλαδή, μόνο όσες γυναίκες ενδιαφέρονται και είναι ικανές για ανώτερη εκπαίδευση, θα μπορούν να γίνουν μέλη της τάξης των φυλάκων (Townsend, 2017a: 10; Taylor, 2012).

Εντούτοις, ενώ ο Σωκράτης σε αυτό τον πλατωνικό διάλογο τοποθετεί τις γυναίκες στην ίδια τάξη με τους άνδρες, εκφράζει κατά κάποιο τρόπο ταυτόχρονα και την άποψη που κυριαρχούσε στην εποχή του. Καθώς, ενώ και τα δύο φύλα ανήκουν στην ίδια τάξη και έχουν τα ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις, λόγω βιολογικών-σωματικών παραγόντων, αλλά και λόγω των αντιλήψεων περί κατωτερότητας του γυναικείου φύλου ο Σωκράτης θεωρεί πως το ένα φύλο, οι γυναίκες, είναι το αδύναμο, ενώ το άλλο φύλο, οι άνδρες, είναι το δυνατό, το κυρίαρχο. Μάλιστα, αυτή η αδυναμία του γυναικείου φύλου θα γίνεται φανερή και από τις εργασίες που θα τους αναθέτονται, οι οποίες δε θα είναι βαριές ή σημαντικές. Παρόλα αυτά, δεν υπονομεύεται η ιδιαίτερης σημασίας θέση που τοποθετεί ο Πλάτωνας τις γυναίκες στον δημόσιο βίο, αλλά και σε μια σημαντική για αυτόν τάξη, αυτή των φυλάκων-επικούρων.

Εν συνεχεία, ο Σωκράτης παρουσιάζει το δεύτερο νόμο σχετικά με τις γυναίκες στην ιδανική πολιτεία, ο οποίος θεωρεί πως θα προκαλέσει μεγαλύτερο κύμα αντιδράσεων από τον προηγούμενο. Έτσι, στον δεύτερο νόμο, ο Σωκράτης επαναλαμβάνει τη θέση που υποστήριξε στο τέταρτο βιβλίο (Δ), ότι, δηλαδή, οι γυναίκες πρέπει να είναι κοινές και να μην ανήκουν, συζούν ή είναι παντρεμένες με έναν άνδρα. Ακόμη, τα παιδιά θα τα κατέχουν όλοι από κοινού, δίχως να γνωρίζουν οι γονείς το παιδί ή τα παιδιά τους, αλλά ούτε και τα παιδιά τους γονείς τους (*Πολιτεία*: 457c-457d). Μάλιστα, θεωρείται πως το να ανήκουν τα παιδιά και οι γυναίκες από κοινού σε όλους είναι ωφέλιμο για την πολιτεία, αλλά και ότι μέσω αυτού προάγεται το δίκαιο. Συγκεκριμένα, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως δεν μπορούν να γίνονται «ζεγαρώματα μεταξύ τους χωρίς καμιά τάξη» (ό.π.π.: 458d) στο ιδανικό πολίτευμα, αλλά οι ερωτικές σχέσεις των πολιτών θα καθοριστούν από τους άρχοντες, ενώ παράλληλα θα επιτρέπονται μόνο «ιεροί» (ό.π.π.: 458e) γάμοι, δηλαδή μόνο γάμοι που θα επιφέρουν το μέγιστο όφελος για ολόκληρη την πολιτεία.

Επεξηγώντας, ο Σωκράτης αναφέρει πως, όπως ο Γλαύκων ρυθμίζει τα ζευγαρώματα των ζώων που έχει στην κατοχή του, προκειμένου να βγουν καλής ράτσας απόγονοι, έτσι και για τους ανθρώπους πρέπει να ισχύει το ίδιο στο ιδανικό πολίτευμα, δηλαδή οι καλύτεροι πολίτες να συνευρίσκονται ερωτικά μεταξύ τους, έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η αναπαραγωγή των καλύτερων και άριστων απογόνων και εν συνεχεία πολιτών. Ως εκ τούτου, ο Σωκράτης προτείνει οι άρχοντες να ρυθμίζουν τις ερωτικές σχέσεις των πολιτών και ειδικότερα τη συχνή ερωτική επαφή των καλύτερων ανδρών με τις καλύτερες γυναίκες, αλλά και τη σπάνια έως και μηδαμινή επαφή των χειρότερων ανδρών και γυναικών μεταξύ τους (ό.π.π.: 459a-460b). Από τα παραπάνω

καθίσταται φανερό, πως προτείνεται ένα συγκεκριμένο είδος τεκνογονίας στο ιδανικό πολίτευμα, ρυθμιζόμενο από τους άρχοντες, σύμφωνα με το οποίο μέσω κλήρου οι καλύτεροι πολίτες θα συνευρίσκονται ερωτικά μεταξύ τους για την παραγωγή των καλύτερων πολιτών.

Συνεχίζοντας, ο Σωκράτης αναφέρει πως τα παιδιά με γονείς τους καλύτερους πολίτες, δε θα ανατρέφονται από τους ίδιους, αλλά θα τα παραλαμβάνει η αρμόδια δημόσια αρχή και θα τα παραδίδει σε παραμάνες, προκειμένου να αναλάβουν αυτές την ανατροφή των παιδιών. Αντιθέτως, τα παιδιά των χειρότερων στην πόλη ή τα παιδιά με ειδικές ανάγκες θα τα κρύβουν, προκειμένου να μην υπάρχουν ανάξιοι ή χειρότεροι απόγονοι στη πόλη (ό.π.π.: 460b-460d). Ακόμη, ο Σωκράτης θεωρεί πως πρέπει να ληφθεί υπόψη και το κατάλληλο μέσο διάστημα αναπαραγωγής των δύο φύλων, το οποίο είναι είκοσι χρόνια για τη γυναίκα και τριάντα για τον άνδρα, έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η αναπαραγωγή των καλύτερων παιδιών (ό.π.π.: 460d-461b). Έπειτα, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως θα πρέπει να ρυθμιστούν οι σχέσεις μεταξύ των πολιτών και το ποιο μπορούν να συνευρεθούν μεταξύ τους, καθώς κανείς δε θα γνωρίζει ποιος είναι ο γονιός ή το παιδί του και, άρα, πρέπει να αποφευχθούν οι σχέσεις αυτών ή άλλων συγγενών μεταξύ τους και να προωθηθούν μόνο οι σχέσεις των άριστων και των καλύτερων μεταξύ τους (ό.π.π.: 461c-461e).

Όλα αυτά έχουν ως στόχο τη δικαιοσύνη και την ευτυχία μέσα στο πολίτευμα, μέσω της εξασφάλισης των καλύτερων απογόνων για την πόλη, αλλά και μέσω της αποδέσμευσης των γυναικών από την αποκλειστική φροντίδα των παιδιών και της οικίας, ούτως ώστε να μπορούν να ενταχθούν στην τάξη των φυλάκων-επικούρων. Παράλληλα, η μέγιστη ευτυχία στην πόλη επέρχεται μέσω ακριβώς της ύπαρξης των γυναικών και των παιδιών από κοινού, καθώς όλοι στην πόλη μοιράζονται και συμμετέχουν στα ίδια πράγματα, αναπτύσσοντας έτσι τη συνοχή και την ομόνοια σε αυτήν και, συνεπώς, την ευτυχία όλων στην ιδανική πολιτεία (ό.π.π.: 462a-462e).

Όπως προαναφέρθηκε, στο δεύτερο κύμα ο Πλάτων κάνει τη ριζοσπαστική πρόταση οι γυναίκες και τα παιδιά να είναι κοινά, προκειμένου να αποδεσμευτούν οι πρώτες από τον ιδιωτικό βίο και, έτσι, να συμμετάσχουν στον δημόσιο βίο, αλλά και για να εξασφαλιστεί η δημιουργία άριστων πολιτών. Από τον παραπάνω συλλογισμό, γίνεται αντιληπτός ένας έντονος χαρακτήρας ευγονισμού στα λεγόμενα του Πλάτωνα, κυρίως στην επιδίωξη δημιουργίας και ανατροφής άριστων ανθρώπων, αλλά και στην εξάλειψη των αδύναμων και με προβλήματα παιδιών το οποίο στην αρχαιότητα αποτελούσε κοινή πρακτική και ονομαζόταν «έκθεις» (Brisson, 2012). Όμως, το

γεγονός ότι οι γυναίκες και τα παιδιά θα ήταν κοινά, ενίσχυε την πολιτεία και από οργανωτικής πλευράς, καθώς έτσι θα ρυθμιζόνταν όλα τα ζητήματα και οι σχέσεις όχι ατομικά και ιδιωτικά, αλλά από κοινού, καθώς αυτά θα αφορούν την πολιτεία στο σύνολο της. Έτσι, θα προωθούνταν η αδελφοσύνη και η ομόνοια των πολιτών, αλλά και η συνοχή μέσα στην πόλη.

Προχωρώντας στο τρίτο κύμα των προτάσεων του για την ιδανική πολιτεία, ο Σωκράτης θεωρεί πως το συγκεκριμένο θα καταλήξει σε γέλια και περιφρόνηση εκ μέρους των συνομιλητών του. Στο τρίτο, λοιπόν, κύμα ο Σωκράτης απομακρύνεται από τις δύο προηγούμενες προτάσεις, που αφορούσαν εξ ολοκλήρου το γυναικείο φύλο (και εν μέρει τα παιδιά) και τη θέση αυτού στο πολίτευμα, και ξεκινάει την ανάλυση της άρχουσας τάξης στο πολίτευμα. Αναλυτικότερα, ο Σωκράτης θεωρεί πως οι κυβερνώντες, δηλαδή αυτοί που θα άρχουν και θα βασιλεύουν, πρέπει να είναι οι φιλόσοφοι ή διαφορετικά, οι άρχοντες και οι βασιλείς να φιλοσοφούν (*Πολιτεία*: 473c-474c). Θεωρεί, δηλαδή, πως σημαντικό και κεντρικό σημείο της διοίκησης του συγκεκριμένου πολιτεύματος αποτελεί η φιλοσοφία και η ύπαρξη αυτής στην κυβερνώσα τάξη. Παράλληλα, μέσω του συνδυασμού πολιτικής δύναμης και φιλοσοφίας θα δημιουργηθεί το ιδανικό πολίτευμα, το οποίο θα παρέχει δικαιοσύνη στους πολίτες του και θα εξασφαλίσει την ευτυχία των πολιτών. Οι φιλόσοφοι-βασιλείς πρέπει να χαρακτηρίζονται από την αγάπη τους για τη γνώση και, συνεπώς, από την αγάπη τους για την αλήθεια (ό.π.π.: 485a-485d). Ακόμη, πρέπει να διαθέτουν ως στοιχεία τους την ανδρεία, τη σωφροσύνη, το ελεύθερο φρόνημα και την αίσθηση του δικαίου (ό.π.π.: 486a-487a).

Ωστόσο, όλα αυτά τα στοιχεία δεν μπορούν να ανήκουν αποκλειστικά και μόνο στους άνδρες, καθώς, όπως κατέστησε εξαρχής σαφές ο Σωκράτης, και οι γυναίκες μέσω της παιδείας θα μπορούν να αναπτύσσουν αυτά τα χαρακτηριστικά. Έτσι, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως και οι γυναίκες θα μπορούν να αποτελούν μέλη της άρχουσας τάξης, αυτής των φιλοσόφων-βασιλέων. Ειδικότερα, ο Σωκράτης στο έβδομο βιβλίο (Ζ) της *Πολιτείας* αναφέρει πως όσες γυναίκες «βρεθούν προικισμένες από τη φύση με την ικανότητα που χρειάζεται», θα μπορούν να γίνουν «αρχόντισσες» (ό.π.π.: 540c). Εφόσον, λοιπόν, πληρούν τις απαραίτητες, σύμφωνα με τον Σωκράτη, προϋποθέσεις, που σχετίζονται με τα στοιχεία του χαρακτήρα τους, αλλά και την κατάλληλη εκπαίδευση, οι γυναίκες θα μπορούν να ενταχθούν και να αποτελέσουν μέλη της τάξης των φιλοσόφων-βασιλέων και, συνεπώς, να άρχουν στο ιδανικό πολίτευμα.

Συνοψίζοντας, στο τελευταίο κύμα των προτάσεών του, ο Πλάτωνας καταλήγει πως η εκπαίδευση, η απόκτηση των απαραίτητων, σύμφωνα με αυτόν, αρετών και της γνώσης μέσω της τάξης των φυλάκων θα δώσουν στις γυναίκες τη δυνατότητα να ανελιχθούν πολιτικά και κοινωνικά στην τάξη των φιλοσόφων και να γίνουν αρχόντισσες. Αυτή η πρόταση που έκανε ο Πλάτωνας στο έργο του ήταν ιδιαίτερα πρωτοποριακή και ρηξικέλευθη για την εποχή του, καθώς, ενώ οι γυναίκες στην αρχαία Αθήνα δε θεωρούνταν καν πολίτες, ο ίδιος προτείνει στην ιδανική πολιτεία, οι γυναίκες να ασκούν πολιτική και κυρίως να άρχουν και να εξουσιάζουν στην πόλη.

Σε αυτό το σημείο, θεωρώ πως είναι απαραίτητες ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με τα τρία παραπάνω κύματα που περιλαμβάνουν τις προτάσεις του Πλάτωνα για τη θέση της γυναίκας στην ιδανική του πολιτεία. Αρχικά, η πρώτη πρόταση (ή το πρώτο κύμα) περιλαμβάνει την είσοδο των γυναικών μαζί με τους άνδρες στην τάξη των φυλάκων-επικούρων και την κοινή συμμετοχή σε όλες τις ασχολίες που έχουν, αλλά, σύμφωνα με τον Σωκράτη, και στην κοινή τους εκπαίδευση. Ακόμη, παρότι ο Σωκράτης τοποθετεί τις γυναίκες στην πολιτική, δικαστική και κοινωνική ζωή της πόλης και τους παρέχει κοινή εκπαίδευση και ίσες δυνατότητες διοίκησης της πόλης, όπως αυτές που έχουν οι άνδρες, δεν παύει να τις θεωρεί ως λιγότερο ικανές και, συνεπώς, κατώτερες των ανδρών. Δηλαδή, η αδυναμία με την οποία προσδιορίζουν τη γυναίκα, αντικατοπτρίζει την κατώτερη θέση που αυτές διέθεταν, έναντι της ανώτερης στην οποία τοποθετούν τον άνδρα. Η άποψή του, όπως και του Γλαύκωνα, είναι αντιπροσωπευτική της εποχής τους και υποδεικνύει, κατά κάποιο τρόπο, τα «εκπαιδευτικά και διαλεκτικά» (Townsend, 2017a, xvii) μέσα που θα χρειαζόνταν, για να αρθούν αυτές οι αντιλήψεις και οι γυναίκες να εξισωθούν με τους άνδρες. Παράλληλα, όμως, ο Σωκράτης επιμένει στην αρχική του θέση και προσφέρει, σε όσες γυναίκες είναι πρόθυμες και διαθέτουν τα ψυχικά προσόντα, μια θέση στον δημόσιο βίο και, ειδικότερα, στην τάξη των φυλάκων.

Στη δεύτερη πρόταση, ο Σωκράτης αναφέρει πως οι γυναίκες και τα παιδιά θα ανήκουν σε όλους, υπό την έννοια πως δε θα υπάρχει συνένωση μέσω του γάμου και δημιουργία οικογένειας, αλλά τα παιδιά θα προέρχονται από την ένωση των άριστων μεταξύ τους μέσω τυχαίας επιλογής και θα αναθρέφονται από ολόκληρη την κοινωνία (μέσω δημόσιων ιδρυμάτων και παραμάνων) εν αγνοία των πραγματικών τους γονέων, προκειμένου να εξασφαλιστεί η αριστεία των πολιτών. Μάλιστα, φαίνεται πως ο Σωκράτης θεωρεί πως πρέπει να «καταστραφεί» (ό.π.π.: xx) η οικογένεια, προκειμένου οι γυναίκες να μην ασχολούνται με την ανατροφή των παιδιών ή τη φροντίδα της

οικίας. Έτσι, οι καλύτερες γυναίκες, μέσω της φιλοσοφίας, θα μπορέσουν να συμβάλλουν και να διαμορφώσουν την καλύτερη, την πιο άριστη πόλη. Δηλαδή, ο Σωκράτης θεωρεί πως πρέπει να αναδιαρθρωθεί η οικογένεια προκειμένου οι γυναίκες να μην έχουν ως κύρια ασχολία τους την ανατροφή των παιδιών και να αποτελέσουν έτσι μέρος του δημόσιου βίου, αλλά και να αποκτήσουν πολιτικά δικαιώματα.

Τέλος, στο τρίτο κύμα, προτείνεται, για την άριστη διοίκηση και δικαιοσύνη στην πόλη, η άρχουσα τάξη να αποτελείται από φιλοσόφους, αφού, όμως, οι φιλόσοφοι θα προέρχονται από την τάξη των φυλάκων-επικούρων λόγω της αριστείας τους στη γνώση, θα μπορούν και οι γυναίκες να ενταχθούν στην τάξη των φιλόσοφων-βασιλέων και, άρα, να ασκούν την εξουσία στην πόλη. Ο Σωκράτης, λοιπόν, θεωρεί πως η ιδανική πολιτεία μπορεί να διοικείται και από τα δύο φύλα, εφόσον κατέχουν την αρετή της γνώσης και έχουν αριστεύει μέσω της εκπαίδευσης, αλλά και της προηγούμενης θέσης τους ως φύλακες. Ως εκ τούτου, οι γυναίκες θα μπορούν στο ιδανικό πολίτευμα του Πλάτωνα να κατέχουν διοικητικές θέσεις και να ασκούν εξουσία μέσω της ένταξής τους στην ανώτερη και άρχουσα τάξη των φιλόσοφων-βασιλέων.

Στο σύνολο του πλατωνικού έργου, οι γυναίκες ως «γένος» είχαν συζητηθεί ελάχιστες φορές (ό.π.π.: 1). Παρόλα αυτά, στην *Πολιτεία* του, ο Πλάτωνας αναφέρει τις θέσεις του περί του ρόλου του γυναικείου φύλου με αρκετά ξεκάθαρο και κατανοητό τρόπο. Μάλιστα, η συμμετοχή της γυναίκας στα κοινά ήταν μια αρκετά επαναστατική για εκείνη την εποχή θέση. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, οι γυναίκες προ-Πλάτωνα δεν είχαν θεωρηθεί ξανά ως ενεργό και δραστήριο μέρος του δημόσιου βίου, δηλαδή ως φύλακες, διοικούντες, ως άτομα που αποφασίζουν, που η γνώμη τους είναι άξια ακοής, εκτίμησης ή που η δράση τους έχει σημασία και επίδραση στο πολιτικό και κοινωνικό σύνολο.

Εντούτοις, σε πολλά σημεία του πλατωνικού αυτού έργου, η γυναίκα εμφανίζεται ως κατώτερη του άνδρα. Ειδικότερα, απεικονίζεται το θηλυκό φύλο ως πιο αδύναμο έναντι του αρσενικού. Έτσι, οι γυναίκες, ακόμη και στην ιδανική πολιτεία, υφίστανται υποτίμηση ως οντότητες λόγω της αδύναμης φύσης τους. Όμως, αυτό δεν πρέπει να μας εμποδίσει να αντιληφθούμε, πως οι ιδέες και η θέση, που ο Πλάτωνας αναπτύσσει για την γυναίκα στο ιδανικό του πολίτευμα, είναι ιδιαίτερες και ξεχωρίζουν. Η συμπερίληψη των γυναικών ως μέρος της δημόσιας σφαίρας είναι ένα γεγονός αρκετά πρωτοποριακό για εκείνη την εποχή. Δίνοντας στο γυναικείο φύλο το δικαίωμα να εισαχθεί στην τάξη των φυλάκων-επικούρων και, εν συνεχεία, στην τάξη των φιλόσοφων-βασιλέων, ο Πλάτωνας το θεωρεί ικανό προσκόμισης υψηλής γνώσης,

αλλά και άξιο άσκησης υψηλών διοικητικών καθηκόντων. Συνεπώς, οι ιδέες του Πλάτωνα περί της θέσης της γυναίκας θεωρούνται ιδιαίτερες και ρηξικέλευθες, ενώ η θέση που τοποθετεί τη γυναίκα είναι απροσδόκητα μεγάλης σημασίας.

3. Η Υποτίμηση του Γυναικείου Φύλου στο έργο Πολιτεία

Ο Πλάτωνας, μέσω των λεγομένων του Σωκράτη, δίνει στο ιδανικό πολίτευμα σημαντικό ρόλο στη γυναίκα, μεταφέροντάς την στον δημόσιο βίο και, μάλιστα, τοποθετώντας την στην τάξη των φυλάκων-επικούρων. Ωστόσο, όπως είναι ευρέως γνωστό, η θέση της γυναίκας στην αρχαιότητα ήταν ιδιαίτερα υποτιμημένη. Ειδικότερα, όπως αναλύει η Townsend (ό.π.π.: 67-88), στην αντίληψη των Αρχαίων Ελλήνων (και συνεπώς και του Πλάτωνα) το γυναικείο φύλο και η ψυχή του διακατέχονταν από υπερβολικά άγρια πάθη και από το ερωτικό στοιχείο («έρως»), γι' αυτό δεν ταίριαζαν και, άρα, δεν μπορούσαν να συμμετάσχουν στον δημόσιο βίο της πόλης. Μάλιστα, ο Σωκράτης, στα πρώτα βιβλία της *Πολιτείας*, καθιστά σαφές, πως αυτά τα πάθη δεν μπορούν να περιοριστούν ή να μειωθούν, όμως, στη συνέχεια, υποστηρίζει πως οι γυναίκες μπορούν να διδαχθούν και να αποκτήσουν τη σωκρατική αρετή και, κατά κάποιο τρόπο, να εξημερωθούν. Παρόλα αυτά, ο Σωκράτης δεν εγκαταλείπει την αρχική του θέση πως οι γυναίκες διαθέτουν άγρια πάθη και, έτσι, τοποθετεί τις γυναίκες στην τάξη των φυλάκων-επικούρων, όπου θα διδαχθούν και θα εξημερωθούν μέσω της επιδίωξης της φιλοσοφίας, διατηρώντας εν μέρει, όμως, τα πάθη τους και την άγρια φύση τους (ό.π.π.: xviii).

Έτσι, ενώ οι γυναίκες, αρχικά, χαρακτηρίζονται από μια αγριότητα και γενικότερα ως φύλο που τροφοδοτείται από τον έρωτα, μετέπειτα ο Σωκράτης υποστηρίζει πως μπορούν να εξημερωθούν και να περιορίσουν τα παραπάνω μέσω την φιλοσοφίας. Όπως γίνεται φανερό, ο Σωκράτης δεν τοποθετεί απλά τις γυναίκες στον δημόσιο βίο, αλλά τις εξημερώνει, βγάζει, δηλαδή, τις γυναίκες από την ιδιωτική, άνομη, άγρια κατάσταση που βρίσκονταν και τις βάζει στο δημόσιο και έννομο περιβάλλον της πόλης. Η επιλογή της φιλοσοφίας για τον περιορισμό των άγριων παθών του θηλυκού φύλου δεν είναι τυχαία. Αντιθέτως, μέσω της φιλοσοφίας οι άνθρωποι εξελίσσονται, αποκτούν ανώτερη γνώση και γνωρίζουν την αλήθεια (όπως παρουσιάζεται και στην αλληγορία του σπηλαίου) (*Πολιτεία*: 514a-515d). Εφόσον, λοιπόν, η φιλοσοφία ευνοεί και επιφέρει τη βελτίωση των ανθρώπων μέσω της γνώσης,

θεωρούσαν ότι θα συμβάλλει θετικά και στην εξημέρωση των γυναικών γενικότερα, οι οποίες χαρακτηρίζονταν από το αλόγιστο και άγριο στοιχείο στην ψυχή και στον χαρακτήρα τους.

Εμβασθύνοντας, θεωρώ πως είναι απαραίτητο να αναδειχθούν ορισμένα σημεία, όπου παρατηρείται υποτίμηση του γυναικείου φύλου στην παρούσα εργασία προκειμένου να γίνει πιο κατανοητή η θέση της γυναίκας στην αρχαιότητα και ειδικότερα στο συγκεκριμένο έργο του Πλάτωνα. Πιο συγκεκριμένα στο τέταρτο βιβλίο (Δ) της *Πολιτείας* (426a-429a), ο Σωκράτης αναφέρει πως τις περισσότερες και πιο διαφορετικές επιθυμίες, απολαύσεις και λύπες, οι οποίες αποτελούν, σύμφωνα με αυτόν, στοιχεία του επιθυμητικού μέρους της ψυχής, το οποίο είναι και το κατώτερο, τις κατέχουν οι γυναίκες, μαζί με τον «κατώτερο όχλο» στην αθηναϊκή κοινωνία, δηλαδή τα παιδιά, τους οικιακούς δούλους και την πλειονότητα των ασήμαντων ελεύθερων (ό.π.π.: 431b-431d). Έτσι, από τα λεγόμενα του Σωκράτη συμπεραίνουμε, πως η γυναίκα θεωρούνταν πως διέθετε κατώτερα ψυχικά χαρακτηριστικά από τους άνδρες και, γι' αυτό, δεν είχε θέση στον δημόσιο βίο ή δυνατότητα ελεύθερης βούλησης και επιλογής.

Ακόμη, ένα δεύτερο σημείο υποτίμησης του γυναικείου φύλου βρίσκεται στο πέμπτο βιβλίο (Ε), όπου ο Σωκράτης, εξηγώντας τους λόγους για τους οποίους δεν θα πρέπει να κλέβουν τους νεκρούς, αναφέρει πως μια τέτοια πράξη «δείχνει μυαλό γυναικείο και μικρό» (ό.π.π.: 469d-469e). Με αυτόν τον τρόπο, ο Σωκράτης υποτιμά την νοημοσύνη των γυναικών και τις καθιστά παράδειγμα προς αποφυγή για τους πολίτες της πόλης, ενώ, παράλληλα, υποδεικνύει την κατώτερη φύση και την αδυναμία τους. Εμμένοντας στο πέμπτο βιβλίο (Ε) της *Πολιτείας*, ενώ ο Σωκράτης κάνει έναν παραλληλισμό των σκυλιών με τους ανθρώπους, προσπαθώντας με αυτόν να αποδείξει πως, εφόσον δεν υπάρχει διαχωρισμός εργασιών λόγω φύλου στα σκυλιά, δεν πρέπει να υπάρχει τέτοιος διαχωρισμός και στα ανθρώπινα φύλα, ο Γλαύκωνας, παρότι συμφωνεί πως όλες οι ασχολίες πρέπει να πραγματοποιούνται από κοινού, τονίζει πως το γυναικείο φύλο αντιμετωπίζεται ως αδύναμο, ενώ το αρσενικό ως δυνατό (ό.π.π.: 451d-451e).

Δηλαδή, παρά την ανάθεση εργασιών στις γυναίκες και την απόκτηση από μέρους τους σημαντικών δημόσιων θέσεων στην ιδανική πολιτεία, η απεικόνιση του γυναικείου φύλου ως αδύναμου και ανίσχυρου, λόγω της σωματικής μειονεξίας του έναντι του άνδρα, παραμένει και, μάλιστα, στο συγκεκριμένο σημείο, μεταφράζεται

και ως μειονεξία ικανοτήτων, τοποθετώντας για ακόμη μια φορά τη γυναίκα σε κατώτερη θέση από αυτή του άνδρα.

Συνεχίζοντας, ένα ακόμη σημείο υποτίμησης του γυναικείου φύλου στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα παρουσιάζεται, όταν ο Σωκράτης υποστηρίζει πως δεν υπάρχει ανθρώπινη δραστηριότητα στην οποία το γυναικείο φύλο υπερέχει έναντι του αρσενικού. Μάλιστα, ο Σωκράτης ισχυρίζεται πως η ραπτική και η μαγειρική είναι οι μόνες δραστηριότητες στις οποίες οι γυναίκες υπερτερούν, αλλά και πάλι αυτές δε θεωρούνται δραστηριότητες άξιες σύγκρισης με αυτές των ανδρών. Ο Γλαύκων συνεχίζει, λέγοντας πως «πολύ κατώτερο είναι το ένα γένος από το άλλο» (ό.π.π.: 455b-455e), εννοώντας τις γυναίκες σε σύγκριση με τους άντρες, τονίζοντας, μάλιστα, πως, ενώ πολλές γυναίκες υπερτερούν σε πολλές δραστηριότητες έναντι πολλών ανδρών, γενικότερα οι γυναίκες μειονεκτούν σε όλες τις ασχολίες.

Από τα λεγόμενα των παραπάνω συνομιλητών καταλήγουμε στο ότι, παρότι θεωρούσαν πως οι φυσικές ιδιότητες είναι διάσπαρτες στα δύο φύλα και, συνεπώς, μπορούν και τα δύο να συμμετέχουν και να ασχολούνται με τη διοίκηση της πολιτείας, η γυναίκα σε όλες τις ασχολίες και ως αυθύπαρκτη οντότητα είναι πιο αδύναμη από τον άνδρα. Ως εκ τούτου, οι γυναίκες εμφανίζονται ως υποδεέστερες του ανδρός και αντιμετωπίζονται ως τέτοιες όχι μόνο στην αρχαιότητα, στην αρχαία Αθήνα της εποχής του Πλάτωνα και του Σωκράτη, αλλά και στο ιδανικό τους πολίτευμα.

Ακόμη, σε ένα άλλο σημείο του έργου του Πλάτωνα, ο Σωκράτης καθιστά σαφές πως λόγω της αδυναμίας του φύλου τους, στις γυναίκες θα αναθέτονται ελαφριές υπηρεσίες και ασχολίες (ό.π.π.: 457a). Δηλαδή, η αδυναμία του γυναικείου φύλου θα απεικονίζεται και θα γίνεται αντιληπτή και από τις εργασίες που θα αναλαμβάνουν οι γυναίκες. Τέλος, στην *Πολιτεία* υπάρχουν αρκετά ακόμη σημεία στα οποία παρουσιάζεται η γυναίκα ως αδύναμη, ή τα οποία μειώνουν την αξία της ως ανθρώπου, ωστόσο θεωρούμε πως τα προαναφερθέντα είναι μερικά από τα πιο σημαντικά. Όπως γίνεται αντιληπτό μέχρις αυτού του σημείου, η γυναίκα εκλαμβάνονταν από τους αρχαίους Έλληνες ως αδύναμη, ανίσχυρη, θύμα του επιθυμητικού στοιχείου της ψυχής της, άβουλη και, συνεπώς, ανίκανη λήψης σημαντικών θέσεων στην κοινωνική και πολιτική ζωή της πόλης, αλλά και πραγματοποίησης σημαντικών έργων. Ωστόσο, παρά τις παραπάνω κοινές παραδοχές για την αρχαιότητα, ο Πλάτωνας επιμένει και δίνει στις γυναίκες του ιδανικού πολιτεύματός του θέσεις στη δημόσια ζωή, καθιστώντας τις, έτσι, όχι και τόσο ανίκανες και ανίσχυρες, όσο αρχικά τις παρουσιάζει.

4. Γυναίκα και Φιλοσοφία στην Πλατωνική Πολιτεία

Η φιλοσοφία, όπως γίνεται φανερό από την ανάγνωση της *Πολιτείας*, έχει κεντρική θέση στο ιδανικό κατά τον Πλάτωνα πολίτευμα, καθώς οι άρχοντες πρέπει να είναι οι φιλόσοφοι ή έστω αυτοί που άρχουν να έχουν διδαχθεί φιλοσοφία και να φιλοσοφούν. Δηλαδή, η φιλοσοφία θα αποτελέσει τη βάση για την ανάπτυξη του ιδανικού πολιτικού συστήματος σύμφωνα με τον Πλάτωνα, καθώς, ουσιαστικά, αυτή θα άρχει στην πόλη. Αναγνωρίζοντας τη μεγάλη σημασία που είχε η φιλοσοφία για τον Πλάτωνα, αλλά και για τη διοίκηση του ιδανικού πολιτεύματός του, δεν μπορεί να αγνοηθεί η παρουσίαση της φιλοσοφίας ως γυναίκας σε ορισμένα σημεία της *Πολιτείας*.

Ειδικότερα, ο Σωκράτης, αναφερόμενος στο ότι ορισμένοι ικανοί για φιλοσοφία, μην αναλαμβάνοντας τα καθήκοντα τους προς αυτήν, την αφήνουν «έρμη και παραπονεμένη» (ό.π.π.: 495c), παραλληλίζει τη φιλοσοφία με γυναίκα. Μάλιστα, συνεχίζοντας, αναφέρει πως, μετά την εγκατάλειψη από τους ικανούς φιλοσόφους, η φιλοσοφία «ορφανή κι απροστάτευτη» (ό.π.π.: 495b-495e) κατατροπιάζεται από ανάξιους, που κατάφεραν να εισχωρήσουν σε αυτήν και οι οποίοι είτε την εξευτελίζουν, είτε της κάνουν κακό. Πιο συγκεκριμένα, η φιλοσοφία, στο σημείο αυτό, παρουσιάζεται ως γυναίκα και, μάλιστα, αδύναμη, η οποία, λόγω της εγκατάλειψης των άξιων φιλοσόφων, παρακμάζει και καταστρέφεται.

Στην συνέχεια, ο παραλληλισμός φιλοσοφίας-γυναίκας γίνεται πιο ξεκάθαρος, καθώς, σύμφωνα με τον Σωκράτη, όπως μια γυναίκα-κόρη αφεντικού που κατέληξε φτωχή και ορφανή, παντρεύεται τον «κακομοιριασμένο» (ό.π.π.: 495e), ανάξιο της εργάτη του πατέρα της, οδηγούμενη στη δυστυχία, έτσι και η φιλοσοφία παρακμάζει, όταν εισχωρούν σε αυτήν ανάξιοι της. Σε αυτό το σημείο, ο Σωκράτης εκφράζει μια συμπάθεια προς της φιλοσοφία, αλλά και προς το γυναικείο φύλο, καθώς, όπως γίνεται φανερό, η φιλοσοφία, όπως και η γυναίκα, δεν έχει επιλογή στο ποιος θα τη διεκδικήσει και, συνεπώς, ο καθένας μπορεί να επιδιώξει να προσεγγίσει τη φιλοσοφία ή τη γυναίκα, όσο άξιος ή ανάξιος είναι (Townsend, 2017b: 3). Εν συνεχεία, όπως τα παιδιά της γυναίκας με τον ανάξιο άνδρα θα είναι «νόθα και πρόστυχα» (*Πολιτεία*: 496a), έτσι και τα αποτελέσματα της εισχώρησης στην φιλοσοφία ανάξιων της θα είναι εξίσου ανάξια και άσχημα. Δηλαδή, θεωρεί πως, όπως κάποιες γυναίκες παντρεύονται άντρες ανάξιους αυτών, οι οποίοι μόνο κακά τις προκαλούν και τις καταστρέφουν, έτσι και η φιλοσοφία καταστρέφεται και χάνει την πραγματική της αξία από τους ανάξιους που υπεισέρχονται σε αυτήν, ενώ τα αποτελέσματα που αυτή η συνένωση προσφέρει είναι

ανάξια και εκφυλισμένα. Γίνεται αντιληπτό, πως οι απεικονίσεις αυτές συνδέονται με τη θέση, ότι σε ένα πολιτικό πλαίσιο η φιλοσοφία και η γυναίκα ομοιάζουν σε ζητήματα φήμης, έρωτα καθώς και στον κίνδυνο γελοιοποίησης (Townsend, 2017a: 19).

Ένα ακόμη σημαντικό σημείο, όπου ο Σωκράτης παραλληλίζει τη φιλοσοφία με γυναίκα και, μάλιστα, με θεότητα, βρίσκεται πάλι στο έκτο βιβλίο (ΣΤ) της *Πολιτείας*. Ειδικότερα, ο Σωκράτης παραλληλίζει τη φιλοσοφία με «Μούσα», η οποία θα «πάρει στην κατοχή της την πολιτεία» (*Πολιτεία*: 499d). Με τη συγκεκριμένη φράση, ο Σωκράτης εννοεί πως, όταν η Μούσα, δηλαδή η φιλοσοφία, αναλάβει τη διοίκηση στην ιδανική πολιτεία, θα επιφέρει τα καλύτερα δυνατά αποτελέσματα στους πολίτες. Παρότι ο Σωκράτης θεωρεί πως η διοίκηση της πόλης από τη φιλοσοφία μπορεί να αποδειχθεί δύσκολη, αναφέρει πως μόνο μέσω της άσκησης εξουσίας από τη φιλοσοφία θα μπορέσει η πόλη και όλοι οι πολίτες της να είναι δίκαιοι και ευτυχισμένοι (ό.π.π.: 500e-501a). Ως εκ τούτου, η θεϊκή, κατά κάποιο τρόπο, διοίκηση της φιλοσοφίας στο ιδανικό πολίτευμα θα συντελέσει στην ευτυχία όλης της πόλης.

Γίνεται, λοιπόν, φανερό, πως ο Πλάτωνας επιτελεί μια σύνδεση φιλοσοφίας-γυναίκας στο πλαίσιο την *Πολιτείας* του. Μάλιστα, αυτή η συσχέτιση γίνεται κατανοητή, όταν αναλογιστούμε πως ο Πλάτωνας θεωρεί πως ο τρόπος με τον οποίο οι γυναίκες θα εξημερωθούν από την άγρια, θυμική και γεμάτη πάθος και έρωτα φύση τους είναι μέσω της διδασκαλίας της φιλοσοφίας και της επιδίωξης της (Townsend, 2017a: 67-88). Δηλαδή, η φιλοσοφία, μέσω της σοφίας και της αλήθειας που παρέχει, θα προσφέρει στις γυναίκες την ευκαιρία να αποτελέσουν μέρος της πόλης. Με αυτόν τον τρόπο, ο Σωκράτης εκφράζει και τον σεβασμό του προς το γυναικείο φύλο, αλλά και προς τη φιλοσοφία (Townsend, 2017b: 4). Από τη μία πλευρά, προτείνει οι γυναίκες να συμμετέχουν στο δημόσιο βίο της πόλης, λαμβάνοντας, όμως, προηγουμένως, την ανώτατη, την άριστη εκπαίδευση, δηλαδή τη φιλοσοφία. Από την άλλη πλευρά, με αυτόν τον τρόπο, η τελευταία εξυψώνεται αξιακά, καθώς μέσω της διδαχής αυτής θα μπορούν οι άριστοι να ενταχθούν στην τάξη των φιλοσόφων-βασιλέων. Τοιουτρόπως, γυναίκα και φιλοσοφία θα μπορέσουν να κυριαρχήσουν στην ιδανική πολιτεία.

Καταλήγοντας, θεωρούμε πως όντως υπάρχει κάποια ομοιότητα μεταξύ της φιλοσοφίας και της γυναίκας. Από τη μία πλευρά, παρότι ο Πλάτωνας δεν υποτιμά στο έργο του τη φιλοσοφία, στο πρώτο σημείο που παραθέσαμε, δείχνει τη μειονεκτική θέση στην οποία βρίσκεται αυτή, μέσω του παραλληλισμού της με τη γυναίκα. Από την άλλη πλευρά, δείχνει τον θετικό ρόλο που θα διαδραματίσει η φιλοσοφία στο ιδανικό πολίτευμα μέσω του, παραλληλισμού της με μια γυναικεία θεότητα. Συνεπώς,

η απεικόνιση της φιλοσοφίας ως γυναίκας αντικατοπτρίζει μειονεκτήματα, αλλά και πλεονεκτήματα που αυτή μπορεί να διαθέτει, καθώς, όπως η γυναίκα, έτσι και η φιλοσοφία μπορεί να απαξιωθεί και να παρακμάσει από κακές επιλογές, αλλά είναι και ικανή να θριαμβεύσει στην πόλη και να προσφέρει πολλά θετικά στοιχεία στο ιδανικό πολίτευμα.

Συμπεράσματα

Όπως γίνεται κατανοητό από τα παραπάνω, οι γυναίκες στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα θα έχουν ενεργό ρόλο στην κοινωνική και πολιτική ζωή της πόλης. Συγκεκριμένα, μέσω της ένταξης τους και της δράσης τους στις τάξεις των φυλάκων-επικούρων και των φιλόσοφων-βασιλέων, ο Πλάτωνας τοποθετεί το γυναικείο φύλο στον δημόσιο βίο της πόλης και του αναθέτει διαχειριστικά, οργανωτικά κ.ά. καθήκοντα, τα οποία κρίνονται ιδιαίτερα σημαντικά για το κοινωνικό σύνολο.

Βέβαια, αυτό δε σημαίνει πως με αυτόν τον τρόπο ο Πλάτωνας τοποθετεί τη γυναίκα σε ίση θέση με τον άνδρα, καθώς τα καθήκοντα που θα αναλαμβάνει δε θα είναι ίσης αξίας με αυτά που θα έχει το αρσενικό φύλο. Αυτό συμβαίνει, διότι ακόμη και στο ιδανικό πολίτευμα η γυναίκα εξακολουθεί να θεωρείται ως κατώτερη και λιγότερο ικανή από το αρσενικό φύλο. Ειδικότερα, παρά το γεγονός ότι οι γυναίκες θα ανατρέφονται και θα εκπαιδεύονται όπως οι άνδρες, παρά τη μη ανατροφή των παιδιών και την ενασχόληση αποκλειστικά με την οικία από μέρους τους, παρά τη συμμετοχή τους σε όλες τις δραστηριότητες που συμμετέχουν και οι άνδρες, και παρά την ένταξή τους στην τάξη που φυλάσσει την πόλη, αυτή των φυλάκων-επικούρων, αλλά και σε αυτήν που κυριαρχεί και εξουσιάζει στην πόλη, αυτή των φιλόσοφων-βασιλέων, οι γυναίκες συνεχίζουν να αντιμετωπίζονται μειονεκτικά και να φέρουν κατώτερη θέση, καθώς οι ασχολίες και τα καθήκοντα που τους αναθέτονται είναι λιγότερο άξια και σημαντικά έναντι σε αυτά των ανδρών.

Ωστόσο, παρά τις παραπάνω παρατηρήσεις, δε θεωρούμε πως πρέπει να είμαστε μόνο ή τόσο πολύ αυστηροί και επικριτικοί απέναντι στον Πλάτωνα και στο έργο του. Σε τελική ανάλυση, ο Πλάτωνας, παρότι σημαντικός φιλόσοφος και διδάσκαλος -στου οποίου τη σχολή, την Ακαδημία, φοίτησαν πολλές και σημαντικές γυναίκες- παράμενε και άνθρωπος του καιρού του, ο οποίος δεν μπορούσε να μην επηρεάζεται από τις

απόψεις και τις αντιλήψεις που επικρατούσαν στην εποχή του. Αυτό, όμως, δεν πρέπει να μειώνει τη σημασία των ιδεών που μεταφέρει με το έργο του, ούτε να υποβαθμίζει τη θέση στην οποία τοποθέτησε τη γυναίκα σε αυτό. Συνεπώς, παραμερίζοντας τους παραπάνω ενδοιασμούς και τις ενστάσεις, η θέση, στην οποία τοποθετεί ο Πλάτωνας στην ιδανική *Πολιτεία* του το γυναικείο φύλο, ήταν σημαντική, ιδιαίτερη και μεγάλης αξίας όχι μόνο για την εποχή που διατυπώθηκε, αλλά και για τους μεταγενέστερους αιώνες, όπως και για το σήμερα

Βιβλιογραφία

- Brisson, L. (2012). Women in Plato's Republic. *Études platoniciennes*. 9, 129-136.
Διαθέσιμο από: doi: [10.4000/etudesplatoniciennes.277](https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.277) (ανακτήθηκε 24 Ιουλίου 2020).
- Taylor, C. C. W. (2012) The Role Of Women In Plato's Republic. Στο Rachana Kamtecar (Επιμ.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*. Oxford University Press, σσ. 74-87. Διαθέσιμο από: doi: 10.1093/acprof:oso/9780199646043.003.0005 (ανακτήθηκε 24 Ιουλίου 2020).
- Townsend, M. (2017a) *The Woman Question in Plato's Republic*. London, Lexington Books.
- Townsend, M. (2017b) 'The Woman Question in Plato's Republic V' (παρουσίαση σε συνέδριο) Διαθέσιμο από: https://www.academia.edu/26017197/The_Woman_Question_in_Platos_Republic_V (ανακτήθηκε 24 Ιουλίου 2020).
- Πλάτων (2015) *Πολιτεία*, μτφ. Ιωάννης Γρυπάρης. Θεσσαλονίκη, ΚΕΓ. Ανακτήθηκε από: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/index.html?start=5&author_id=199 [4 Ιουλίου, 2020].

Η ΜΗΔΕΙΑ ΩΣ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΟ

Ελένη Γρίλλια

Μελετώντας την ιστορία, την αρχαία ελληνική τραγωδία, τα κείμενα και τα τεκμήρια, διαπιστώνουμε ότι η θέση της γυναίκας στον ελλαδικό χώρο, αδιαμφισβήτητα, ήταν αρκετά περιορισμένη. Ο ρόλος της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, από τον οποίο αντλούμε και πλήθος πληροφοριών για την καθημερινότητα των αρχαίων Ελλήνων, συνδέεται με τη δημοκρατική οργάνωση της πόλης-κράτους της Αθήνας και την ανάπτυξη της δράσης του πολίτη. Τόσο η Αρχαία Κωμωδία όσο και η Τραγωδία έπαιξαν σημαντικό ρόλο, σε ό, τι αφορά τη διάδοση μηνυμάτων πολιτικού περιεχομένου, αλλά και στην ηθική διαπαιδαγώγηση των πολιτών. Αναδείκνυαν κοινωνικά θέματα και έθεταν προβληματισμό στους θεατές για θέματα, όπως η πολιτική, η θρησκεία, η θέση της γυναίκας και των κατώτερων κοινωνικών τάξεων, με επιρροές από τις φιλοσοφικές τάσεις και το δημοκρατικό πολίτευμα της Αθήνας, μέσα στο οποίο άνθισαν.

Κίνητρό μου για την εκπόνηση της παρούσας μελέτης είναι να εξετάσω τα μηνύματα και τα στοιχεία που μπορούν να εντοπισθούν στο κείμενο της *Μήδειας* του Ευριπίδη. Η επιλογή του συγκεκριμένου κειμένου δεν είναι τυχαία. Πρώτα από όλα, πρόκειται για ένα έργο έντονου περιεχομένου. Επίσης, λαμβάνοντας υπόψη τις αντιδράσεις που προκαλεί η αποτρόπαιη πράξη της ηρωίδας, πρόκειται για ένα έργο αναμφίβολα ενδιαφέρον. Αναλυτικότερα, στόχος μου είναι να αναδειχθούν τα φεμινιστικά στοιχεία του ρόλου της Μήδειας. Πιο συγκεκριμένα, το ενδιαφέρον μου εστιάζεται, στο τι θα μπορούσε να μας προσφέρει η εναλλακτική ανάγνωση, που θα αποπειραθώ, αναφορικά με τις πράξεις και τη στάση της ηρωίδας του Ευριπίδη, ως προς την θεώρηση των πράξεων της πρωταγωνίστριας ως ενός επαναστατικού συμβόλου σε ένα περιορισμένο περιβάλλον, όσο αυτό της Αθήνας, για τη γυναίκα του 5^{ου} αιώνα π.Χ.

Αν και ο 5^{ος} αιώνας π.Χ. ονομάζεται και *χρυσός αιώνας του Περικλή*, εξαιτίας των σπουδαίων ιστορικών και πολιτιστικών φαινομένων, όπως η τελειοποίηση του δημοκρατικού πολιτεύματος, η ανάδειξη της δραματικής ποίησης, αναφέρεται, όμως,

και ως παράδειγμα αντιφεμινιστικών αντιλήψεων. Η οργάνωση του κοινωνικοπολιτικού συστήματος παραμερίζει πλήρως τη γυναίκα. Έχει διατυπωθεί, μάλιστα, μια υπερβολική, αλλά όχι ανεδαφική άποψη από τον Schuller, ο οποίος υποστηρίζει ότι: «Οι γυναίκες της Αθήνας δεν ήταν ποτέ τόσο καταπιεσμένες, όσο στη διάρκεια της κλασικής εποχής, και αυτό στο πλαίσιο ενός πολιτικού καθεστώτος, όπου τα όρια της δράσης και της ελεύθερης συμμετοχής των πολιτών στις υποθέσεις της Πολιτείας δεν ξεπεράστηκαν ποτέ έκτοτε στην παγκόσμια ιστορία» (Schuller, 2007).

Ο Bonnard (1985) από την πλευρά του κάνει μια ιδιαίτερη διαπίστωση για την θέση της γυναίκας την κλασική εποχή της Αθήνας: «Ο δούλος δεν είναι στην αθηναϊκή κοινωνία, το μόνο ανθρώπινο πλάσμα που μένει έξω από την δημοκρατία. Πλάι του, αντικείμενο της ίδιας με αυτόν καταφρόνιας, στέκεται η γυναίκα. Η αθηναϊκή δημοκρατία είναι μια αυστηρά ανδρική κοινωνία. Πάσχει απέναντι στις γυναίκες και στους δούλους, από σοβαρές διαχωριστικές τάσεις, που αν και δεν είναι φυλετικές, προσομοιάζουν, ωστόσο, με τις παραμορφωτικές συνέπειες ενός ρατσισμού». Στη συνέχεια, γίνεται ακόμη πιο αιχμηρός: «Πώς οι θρυλικές Ανδρομάχες, οι Άλκηστες έγιναν πραγματικές Ασπασίες, ανώνυμες σύζυγοι και παλλακίδες, σκλάβες της αντρικής απόλαυσης ή και όργανα αναπαραγωγής; Ένα είναι βέβαιο, ήρθε μια στιγμή όπου το γυναικείο φύλο δοκίμασε την πιο βαριά του ήττα. Κεφαλή της οικογενειακής κοινότητας στους μητριαρχικούς χρόνους, η γυναίκα, ξέπεσε, στην πιο ταπεινωτική της κατάσταση» (Bonnard, 1985).

Ο λόγος, λοιπόν, που αναφερόμαστε στη σημασία της αρχαίας τραγωδίας παραπάνω, είναι γιατί μέσα στα έργα τους, οι δημιουργοί όπως ο Ευριπίδης, ο Σοφοκλής και άλλοι, είχαν πρωταγωνίστριες γυναίκες, οι οποίες έπαιξαν πολύ σπουδαίο ρόλο και προκάλεσαν ιδιαίτερα με τις πράξεις τους. Σε αντίθεση με τα δεδομένα της εποχής, οι γυναίκες αυτές παρουσιάζονται στα έργα των τραγικών, περιορισμένες στα σπίτια, έχουν λόγο, και, μάλιστα, έντονο, έχουν γνώμη, προκαλούν αντιδράσεις στην κοινωνία, δε σέβονται πολλές φορές τα ήθη, φτάνουν στα άκρα. Ξεχωριστά παραδείγματα τέτοιων ρόλων είναι η Αντιγόνη, η Ελένη, η Άλκηστης, η Μήδεια, η Ιφιγένεια εν Αυλίδι.

Το ερευνητικό ερώτημα που θέτει η παρούσα μελέτη είναι αν υπάρχει εναλλακτική θέαση της πράξης της Μήδειας. Μέσα από αυτή την εναλλακτική θέαση αναδεικνύεται με κάποιο νέο τρόπο το ισχυρό πολιτικό, κοινωνικό και ψυχαναλυτικό περιεχόμενο των ηρωίδων της Τραγωδίας.

Αρχικά, δίνεται η ιστορία του μύθου της Μήδειας, ώστε να καταλάβουμε τι ακριβώς έχει προηγηθεί και να μπορέσουμε να εξηγήσουμε με καλύτερο τρόπο τις πράξεις των πρωταγωνιστών του έργου του Ευριπίδη που έχει βασιστεί σε αυτόν.

Στη συνέχεια, αναφερόμαστε σε ορισμένα ιστορικά στοιχεία της φεμινιστικής κριτικής για τη θέση της γυναίκας στην αρχαία Ελλάδα και συγκεκριμένα στην Αθήνα και, εν συνεχεία, γίνεται μια αναλυτική προσέγγιση των πράξεων της Μήδειας, μέσα από την οπτική της καθηγήτριας Sohanna Manzoor, από το Πανεπιστήμιο του Μπαγκλαντές. Πρόκειται για μια πολύ σημαντική συμβολή, αν συνυπολογίσουμε, ότι γίνεται από μια γυναίκα που κατέχει μια τόσο σημαντική θέση σε μια τόσο περιορισμένη κοινωνία, ακόμη και σήμερα., η θέση της Manzoor βοηθά στην ανάδειξη των πράξεων της ηρωίδας και στην ονομασία της Μήδειας ως φεμινιστικού συμβόλου από τον αρχαίο κόσμο.

1. Παρουσίαση του έργου

Η *Μήδεια* αποτελεί ένα από τα κορυφαία έργα του τραγικού ποιητή Ευριπίδη. Διδάχτηκε, εννοώντας με σημερινούς όρους ότι «ανέβηκε», στα Μεγάλα Διονύσια το 431 π.Χ. και έδωσε στον δημιουργό της το τρίτο βραβείο. Είναι η τραγωδία που αποκαλύπτει όλη τη δραματουργική ικανότητα του Ευριπίδη. Ο τραγικός ποιητής κάνει μια διασκευή του μύθου της Μήδειας. Ωστόσο, η προδομένη γυναίκα που σκοτώνει τα παιδιά της, για να εκδικηθεί τον άνδρα της, δεν είναι κάτι πρωτόγνωρο για την ελληνική μυθολογία. Ενδεικτικά παραδείγματα ο μύθος του Τηρέα, της Πρόκνης και της Φιλομήλας, στα οποία έχουν αναφερθεί άλλοι τραγικοί ποιητές.

Ωστόσο, για να κατανοήσουμε καλύτερα την ιστορία της Μήδειας, θα αναφερθούμε στον αρχικό μύθο. Σύμφωνα με τη μυθολογία, η Μήδεια ήταν κόρη του Αιήτη, βασιλιά της Κολχίδας, και της Ωκεανίδας Ιδυίας. Αρχικά, ο μύθος την παρουσιάζει ως μια όμορφη και ερωτευμένη πριγκίπισσα, που βοηθά τον Ιάσονα να κλέψει το Χρυσόμαλλο Δέρας. Αργότερα, όμως, στο μύθο, ο ρόλος αυτός αποδομείται πλήρως και η Μήδεια εμφανίζεται ως η οργισμένη και εκδικητική γυναίκα, που η δίψα της για εκδίκηση την οδηγεί στον φόνο των ίδιων της των παιδιών. Ήδη από την αρχή του μύθου, η Μήδεια, έχοντας βοηθήσει τον εραστή της Ιάσονα να αποκτήσει το Χρυσόμαλλο Δέρας και προκειμένου να καθυστερήσει τον πατέρα της Αιήτη, ο οποίος τον καταδίωκε, δε δίστασε να τεμαχίσει τον αδερφό της Άψυρτο και να διασκορπίσει

το διαμελισμένο σώμα του στη θάλασσα, ώστε να αναγκάσει τον πατέρα της να περισυλλέξει τη σορό του. Ο φόνος του αδερφού της δεν είναι παρά η προοικονομία της δολοφονίας των γιων της, γεγονός που προμηνύεται, επίσης, από τη συμφωνία της με τον Ιάσονα να εκδικηθούν τον Πελία, φονιά του πατέρα και του αδερφού του. Η Μήδεια δε δίστασε να πείσει τις κόρες του Πελία να τεμαχίσουν και να βράσουν το σώμα του πατέρα τους, καθώς υποτίθεται πως έτσι θα κατόρθωναν να τον ξανακάνουν νέο. Όταν η δολοπλοκία φανερώθηκε και το ζεύγος καταδιώχθηκε από τον Άκαστο, γιο του Πελία, η Μήδεια και ο Ιάσοντας βρήκαν καταφύγιο στην Κόρινθο. Εκεί έζησαν ευτυχισμένα, ώσπου ο Ιάσοντας την άφησε καθώς ερωτεύτηκε και παντρεύτηκε την πριγκίπισσα Γλαύκη, κόρη του Κρέοντα. Η άγρια φύση της Μήδειας ξύπνησε για ακόμα μία φορά, όταν, για να εκδικηθεί τη Γλαύκη, της έστειλε ως δώρο για το γάμο της ένα δηλητηριασμένο χιτώνα, που, μόλις εκείνη τον φόρεσε, την έκαψε. Κορύφωση της εκδικητικής της μανίας αποτελεί ο αποτρόπαιος φόνος των δύο γιων της, του Φέρητα και του Μέρμερου, που τους είχε αποκτήσει με τον Ιάσονα, τους οποίους έπνιξε, πιθανότατα, στο ιερό της Ήρας Ακράϊας στην Περαχώρα (<http://www.ehw.gr/blacksea/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=10774>).

Η κεντρική ηρωίδα, λοιπόν, η Μήδεια, είναι η γυναίκα, που παρασυρμένη από τον έρωτα της, εγκατέλειψε την πατρίδα της και την οικογένειά της και έφυγε σε ξένη χώρα, έχοντας απόλυτη εμπιστοσύνη στον άντρα της και στους γαμήλιους όρκους του. Η προδοσία του Ιάσονα την αφήνει εκτεθειμένη κοινωνικά και συναισθηματικά. Μέσα από την προδοσία που έχει υποστεί, γεννιέται η επιθυμία της για εκδίκηση. Δεν δέχεται αδιαμαρτύρητα τον δεύτερο γάμο του Ιάσονα και έτσι αντιδράει με τις παραπάνω κινήσεις. Σκοτώνει τη νέα σύζυγο του Ιάσονα και τον πατέρα της και, στο τέλος, σφάζει τα ίδια της τα παιδιά.

Ο τρόπος με τον οποίο σχεδιάζει να σκοτώσει τα θύματά της και, πόσο μάλλον, τα παιδιά της, γίνεται με ψυχρό υπολογισμό μπροστά στους θεατές και αυτός είναι ένας από τους λόγους που τα εγκλήματα της προκαλούν τόση μεγάλη απέχθεια. Παράλληλα, ο Ιάσοντας παρουσιάζεται προκλητικά κυνικός και ωφελμιστής, καθώς παραδέχεται στο έργο του Ευριπίδη, πως, ό, τι έκανε, το έκανε μόνο και μόνο για να ωφεληθούν τα παιδιά του από τη θέση που θα καταλάμβανε στην κοινωνία μετά τον γάμο του με την κόρη του Κρέοντα. Μάλιστα, το γεγονός ότι ζητάει από την Μήδεια να τον ευγνωμονεί, δημιουργεί μία κάποια κατανόηση στον θυμό της από το κοινό, καθώς αποδεικνύεται, έτσι, ο υπέρτατος κυνισμός του (Ευριπίδης, *Μήδεια*).

Οι αποφάσεις της Μήδειας παίρνονται βήμα-βήμα μπροστά στο κοινό, οι μονόλογοι της, οι διάλογοι με τον χορό, αναδεικνύουν την ψυχосύνθεση μιας γυναίκας, που μόνο εύκολα δεν παίρνει την απόφαση να σκοτώσει τα παιδιά της. Οι εσωτερικές συγκρούσεις και οι παλινδρομήσεις της σκέψης της είναι φανερές στους μονολόγους της. Η παράφορη απαίτηση για εκδίκηση μάχεται με τη μητρική αγάπη και αυτό προκαλεί συνεχείς αναθεωρήσεις της αρχικής της απόφασης. Πολλοί ήταν αυτοί που αμφισβήτησαν τη σταθερότητα του χαρακτήρα της Μήδειας του Ευριπίδη, όμως οι αντιφάσεις είναι χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ψυχής και ο Ευριπίδης τις αναδεικνύει άμεσα στο έργο του.

2. Αθηναίες γυναίκες και η ιδεολογία του φύλου

Ο φεμινισμός της δεκαετίας του '70 αναβιώνεται μέσα από το ενδιαφέρον για ιστορική μελέτη σε πολλά πεδία σχετικά με τις γυναίκες του αρχαίου κόσμου. Έχουν γίνει πολλές συζητήσεις γύρω από τη ζωή των γυναικών στην αρχαία Αθήνα και σύμφωνα με την έρευνα που έγινε στα πλαίσια της σκοποθεσίας της εργασίας, είναι ακόμα ζωντανό το ενδιαφέρον για αυτή την τόσο πολυσυζητημένη τραγωδία. Υπάρχουν μελετητές, οι οποίοι βλέπουν την Αθήνα ως εντελώς ανδροκεντρική και μισογυνική πόλη. Άλλοι, πάλι, την βρίσκουν λιγότερο καταπιεστική σε σχέση με άλλες παραδοσιακές κοινωνίες. Κοινοί παράγοντες αυτών των ακραίων θέσεων είναι, μεταξύ άλλων, η έλλειψη σταθερών αποδεικτικών στοιχείων, η δυσκολία ερμηνείας των πηγών που έχουμε στα χέρια μας, καθώς και οι αμφισημίες και ασυνέπειες των δεδομένων των πηγών αυτών. Αυτά τα προβλήματα αυξάνονται, αν σκεφτεί κανείς, ότι οι περισσότερες από τις πηγές μας είναι κείμενα και έργα τέχνης παραγόμενα από άνδρες, στα οποία παρουσιάζεται η ζωή των γυναικών και εκφράζεται μέσα από την ιδεολογία του φύλου. Έτσι, λοιπόν, δεν μπορούμε να έχουμε σχεδόν καμία απόδειξη για τη ζωή των γυναικών από την πλευρά των γυναικών.

Η φεμινιστική κριτική έδωσε μεγάλη ώθηση στην ανάδειξη της κοινωνικής θέσης της γυναίκας στην αρχαία Αθήνα κυρίως. Αυτό που γνωρίζουμε, είναι ότι οι Αθηναίες γυναίκες εκπροσωπούνται από τους άνδρες κυρίως τους. Υπάρχουν ελάχιστα λογοτεχνικά έργα, που έχουν σωθεί, γραμμένα από γυναίκες, κι αυτά δεν γράφτηκαν από Αθηναίες, όπως η Σαπφώ για παράδειγμα. Ο φεμινισμός, οπότε, αποκάλυψε μια πολύ άσχημη εικόνα για την κοινωνική θέση της Αθηναίας. Η Αθηναία γυναίκα,

λοιπόν, δε δικαιούται να κατέχει περιουσία, παρά μόνον εμμέσως (προίκα), δεν συμμετέχει στη διοίκηση της πόλης και, φυσικά, δεν έχει δημόσια φωνή, εφόσον, όπως είπαμε, εκπροσωπείται πάντα από τον κύριό της (Πετρίδης, 2013). Βέβαια, αυτά είναι μερικά από τα στοιχεία που παραθέτουμε για τη ζωή της Αθηναίας γυναίκας και προφανώς μονομερώς. Ωστόσο, μας ενδιαφέρει να ασχοληθούμε όπως αναφέραμε και στο εισαγωγικό σημείωμα με την Μήδεια, την, ίσως, πιο πολυσυζητημένη ηρωίδα και δημιουργό μεγάλων διαφωνιών μεταξύ πολλών μελετητών σχετικά με τις πράξεις της.

3. Αναλυτική επεξήγηση των πράξεων της Μήδειας του Ευριπίδη

Η μορφή της Μήδειας είναι, όπως είπαμε και παραπάνω, ένας πολυσυζητημένος χαρακτήρας της ελληνικής μυθολογίας. Στο έργο του Ευριπίδη, συναντάμε μια ακόμη πιο έντονη προσωπικότητα, καθώς δεν βλέπουμε μόνο έναν εκδικητικό χαρακτήρα, αλλά μια γυναίκα που φτάνει στα άκρα, σκοτώνοντας τα ίδια της τα παιδιά. Η Μήδεια είναι μια γυναίκα που θέλει να εκδικηθεί τον άντρα της για την προδοσία του απέναντί της και το καταφέρνει. Θα μπορούσαμε να πούμε, λοιπόν, ότι μπορεί να θεωρηθεί και ως η πρώτη φεμινίστρια, που αντιστάθηκε στην αθέμιτη μεταχείριση των γυναικών από τους άντρες. Το γεγονός ότι σε αυτή τη γυναίκα, παρά τις πράξεις που διαπράττει, ο Ευριπίδης της δίνει τη δυνατότητα να διαφύγει με ηρωική θεϊκή μορφή, πάνω στο άρμα του θεού Ήλιου, μας δημιουργεί την περιέργεια να καταλάβουμε, πώς ένας άντρας αυτής της εποχής διαλέγει να παρουσιάσει το έργο του με αυτό το τέλος σε μια καθαρά ανδροκρατούμενη κοινωνία και, μάλιστα, να καταφέρει να πάρει και το τρίτο βραβείο.

Αναλύοντας, λοιπόν, ένα-ένα τα δεδομένα που μας παρουσιάζονται, θα μπορέσουμε μέσα από την οπτική της καθηγήτριας Sohana Manzoor του Πανεπιστημίου Φιλελευθέρων Τεχνών στο Μπαγκλαντές, μιας γυναίκας, μάλιστα, που αντίστοιχα βρίσκεται σε ένα περιορισμένο περιβάλλον για τη γυναίκα, να αναδείξουμε τους λόγους που μπορούν να μας οδηγήσουν στην κατανόηση των πράξεων της Μήδειας.

Έχοντας στο μυαλό μας το έργο του Ευριπίδη, γνωρίζουμε ότι η Μήδεια σκότωσε και την Γλαύκη, τη νέα σύζυγο του Ιάσωνα, και ταυτόχρονα, ως παράπλευρη απώλεια και τον πατέρα της, τον βασιλιά Κρέοντα. Αυτή η πράξη της όντως χαρακτηρίζεται αποτρόπαια, ειδικά με τον τρόπο με τον οποίο έγινε (στέλνοντας δηλητηριασμένα νυφικά δώρα με τα παιδιά της), ωστόσο, δεν πρέπει να παραβλέψουμε ότι η Μήδεια,

αντιμετωπίστηκε πάρα πολύ σκληρά από την κοινωνία και ιδιαίτερα από τον βασιλιά της Κορίνθου, τον Κρέοντα και πεθερό του Ιάσωνα. Ο λόγος ήταν εξαιτίας των πράξεων του παρελθόντος της Μήδειας. Ο τρόπος με τον οποίο η Μήδεια βοήθησε τον Ιάσωνα έδειξε την τεράστια δύναμη που κατείχε ως μάγισσα της Κολχίδας και, κατ' επέκταση, μας δίνει μια ιδέα μέχρι που μπορεί να φτάσει. Αυτές, λοιπόν, οι πράξεις της είχαν γίνει γνωστές στον Κρέοντα και, γι' αυτό τον λόγο, δεν ήθελε να παραμείνει στον τόπο του μετά τον γάμο της κόρης του. Όμως, ο τρόπος με τον οποίο της φέρθηκε ο βασιλιάς, προτού καν η Μήδεια εκδικηθεί για την προδοσία του Ιάσωνα, μας δημιουργεί μια κάποια κατανόηση σχετικά με τις πράξεις της που ακολούθησαν.

Σκεπτόμενοι το προηγούμενο επίπεδο ζωής και τη θέση της Μήδειας στην χώρα της πριν φύγει με τον Ιάσωνα για την Ελλάδα, θα πρέπει να κατανοήσουμε, ότι η Μήδεια έκανε πάρα πολλές υποχωρήσεις, για να είναι μαζί με τον άντρα που ερωτεύτηκε. Αναλυτικά, φεύγει κυνηγημένη με τον Ιάσωνα από την χώρα της, όπου ήταν μια ισχυρή μάγισσα και όπου ήταν εγγονή του θεού Ήλιου, Πριγκίπισσα της Κολχίδας, ιέρεια της θεάς Εκάτης και ανιψιά της μάγισσας Κίρκης. Σχετικά με την Εκάτη, πρώτος ο Ευριπίδης στη *Μήδεια* την παρουσιάζει σαν προστάτιδα των μαγισσών, άποψη, που μετά πολλούς αιώνες, μας μεταφέρει και ο W. Shakespeare στην τραγωδία του *Macbeth*. Ίσως από την κλασική αρχαιότητα και μετά, η Εκάτη «ταυτίζεται» με τη Δήμητρα (ή την Άρτεμη) και την Περσεφόνη σε μία τριαδική οντότητα, θηλυκού γένους. Η ταύτιση αυτή είναι καθαρά συμβολική, δεδομένου ότι εκφράζει την επικυριαρχία των τριών θεϊκών οντοτήτων στον Ουρανό και τη Σελήνη (Εκάτη), στη Γη (Άρτεμη) και στον Άδη (Περσεφόνη). Ο αριθμός τρία και οι διαφόρων εκφάνσεων τριαδικές θεότητες εκφράζουν μία βαθύτερη φιλοσοφική και υπαρξιακή αντίληψη για τη γένεση, το θάνατο και, γενικά, τη μοίρα του ανθρώπου, χωρίς ιδιαίτερες δαιμονικές ή μοιρολατρικές προλήψεις. Έτσι, η Εκάτη θεωρήθηκε η πιο σκοτεινή θεότητα της αρχαίας Ελλάδας, όντας και γυναίκα του Άδη, του θεού του Κάτω Κόσμου (Το Τρισυπόστατο της Εκάτης και οι Τριαδικές Θεότητες, 2018).

Έρχεται, λοιπόν, η Μήδεια, νύφη στην Κόρινθο, και χάνει κάθε δύναμη που είχε στην προηγούμενή της κατάσταση ως κόρη βασιλιά. Είναι υποταγμένη στον άντρα της, προσέχει και φροντίζει τα παιδιά της και, όπως είδαμε και παραπάνω, χάνει όλα της τα δικαιώματα. Δεν έχει λόγο και, άρα, πρέπει, κατά τα ηθικά πρότυπα της κοινωνίας στην οποία ζει, να δεχτεί την προδοσία του άντρα της, που τόσο αγάπησε και έκανε τόσες αποτρόπαιες πράξεις, για να τον βοηθήσει και να είναι μαζί, χάνοντας στην κυριολεξία τη δύναμη της υπόστασής της. Ο Κρέων την αντιμετωπίζει ως παράσιτο και την

εξορίζει μαζί με τα παιδιά της. Της φέρεται με τον χειρότερο τρόπο, που θα μπορούσε να φερθεί σε μια γυναίκα εκείνη την εποχή. Χωρίς σύζυγο, άρα χωρίς προστάτη, μόνη της και με παιδιά, και ούτε καν με τη δυνατότητα να γυρίσει στα πατρικά εδάφη της. Η Sohanna Manzoog τοποθετεί τη γυναίκα αυτή σε χειρότερη θέση από αυτή ενός δούλου.

Ο γάμος του Ιάσωνα με τη Μήδεια δεν βασιζόταν στο κλασικό πρότυπο γάμου της εποχής, όπου ήταν ένα κοινωνικό συμβόλαιο, όπου, αν ο σύζυγος ήθελε να τερματίσει τη σχέση του, απλά η γυναίκα θα επέστρεφε στο πατρικό της σπίτι. Σε αυτή την περίπτωση, ο Ιάσωνας έχει δώσει την υπόσχεσή του να αγαπάει τη Μήδεια για το υπόλοιπο της ζωής του, στον θεό Απόλλωνα. Ωστόσο, αντιλαμβανόμαστε, ότι το να την επιστρέψει στον πατέρα της δεν μπορεί να γίνει, γιατί η Μήδεια έφυγε κυνηγημένη από τον τόπο της, έχοντας διαπράξει εγκλήματα για χάρη του έρωτά της. Στο έργο του Ευριπίδη, όμως, ο Ιάσωνας βλέπει τη Μήδεια, πλέον, μόνο ως πρόβλημα στη ζωή του. Τη γυναίκα που κάποτε έφτασε σε ακραίες πράξεις για να τον βοηθήσει, τώρα την κατηγορεί πως προέρχεται από βάρβαρη φυλή και πως η καταγωγή της δεν ταιριάζει με τα πρότυπα της δικής του καταγωγής, και μάλιστα, την προκαλεί ακόμη περισσότερο, λέγοντάς της ότι την τίμησε και μόνο που την έκανε σύζυγο του. Κατανοούμε, λοιπόν, ότι τα έντονα εκδικητικά συναισθήματα που νιώθει η Μήδεια, έχουν βάση. Ο Ευριπίδης μας παρουσιάζει έναν κάποτε μεγάλο ήρωα, τον Ιάσωνα, να φέρεται στη Μήδεια, ως εμπόδιο στα φιλόδοξα σχέδιά του. Ο Ιάσωνας φαίνεται να προσπαθεί να αρνηθεί τον σημαντικό ρόλο που έπαιξε στη ζωή του η δύναμη της Μήδειας, λέγοντας πως οι θεοί τον βοήθησαν και του έδωσαν δόξα, ενώ, στην πραγματικότητα, εκείνη τον είχε σώσει, καθώς και τους Αργοναύτες. Δεν αντιλαμβάνεται, ότι και τότε ήταν το ίδιο τρομερές οι πράξεις της, γιατί τότε του ήταν εξαιρετικά βολική ως εργαλείο για αυτόν. Όσο, λοιπόν, του ήταν χρήσιμη, ο ψυχρός, φιλόδοξος άντρας, δεν είδε κανένα λάθος σε αυτήν. Από τη στιγμή που, όμως, αντιτίθεται στις επιθυμίες του, αρχίζει να τη βρίσκει άχρηστη και ανικανοποίητη (Manzoog, 2019). Μάλιστα, το γεγονός ότι τη συμβουλεύει να δεχτεί τον νέο του γάμο, με πρόφαση την καλύτερη ζωή των παιδιών τους, έχοντας τη συγγένεια με τον Κρέοντα, την εξοργίζει ακόμη περισσότερο, και, στην ουσία, μας δείχνει ο ποιητής την πιο κυνική πλευρά του Ιάσωνα.

Αναφέρεται και παραπάνω η σύνδεση της Μήδειας με τη θεά Εκάτη. Γίνεται μια πολύ σημαντική ανάλυση από την καθηγήτρια Sohanna Manzoog, προσπαθώντας να μας εξηγήσει αυτή την αποτρόπαια πράξη της Μήδειας, να σκοτώσει τα παιδιά της. Στην ουσία, αυτή της η πράξη έχει δημιουργήσει τόση μεγάλη συζήτηση σχετικά με τη

Μήδεια και την παιδοκτονία που διέπραξε. Αναλυτικά, λοιπόν, η Μήδεια είναι ιέρεια της θεάς Εκάτης και ανιψιά της μάγισσας Κίρκης, όπως προαναφέραμε. Όμως με τις πράξεις της για να σώσει τον Ιάσωνα, πρόδωσε, στην ουσία, τον προηγούμενο εαυτό της, την πατρίδα της και τους ανθρώπους της. Έτσι, εάν θέλει να εξιλεωθεί, πρέπει να προσπαθήσει πολύ, μέσω δύσκολων και επικίνδυνων πράξεων. Ο θάνατος, λοιπόν, της πριγκίπισσας της Κορίνθου, του Κρέοντα, των παιδιών της και η απομόνωση του Ιάσωνα συνδέονται, μας εξηγεί η καθηγήτρια, σαν μια συμβολική θυσία, που πιστεύει η Μήδεια ότι θα την εξιλεώσει. Όπως μας υπονοεί η Lillian Corti, στο έργο της *The Myth of Medea and the Murder of Children* (1980), οι τελετές προς την θεά Εκάτη απαιτούσαν παιδική θυσία, για να εξιλεωθεί κάποιος. Έτσι, αντιλαμβανόμαστε πλήρως τη σκέψη και τις αρχές της Μήδειας ως ιέρειας της θεάς, καθώς δεν σταμάτησε να την τιμά ως θεά της οικογένειας και γι' αυτή της την προδοσία που διέπραξε με την σειρά της, για τα μάτια του έρωτα της, θα πρέπει να προβεί σε σημαντικές θυσίες, για να μπορέσει να εξιλεωθεί. Θυσίες, δηλαδή, που θα της κοστίσουν και μόνο έτσι θα έχουν αξία.

Η δολοφονία, ωστόσο, της πριγκίπισσας της Κορίνθου, είναι, φυσικά, μια πράξη εκδίκησης, παρόλα αυτά, είναι μια συμβολική μορφή του νεότερου εαυτού της Μήδειας, καθώς μέσω του θανάτου της, σκοτώνει, στην ουσία, τη νεαρή Μήδεια, που έκανε το λάθος να αγαπήσει τον Ιάσωνα. Μέσω, λοιπόν, του θανάτου της κορινθιακής πριγκίπισσας, η Μάριαν Χόπμαν (2008), παρατηρεί, πως η νεαρή, αθώα Μήδεια που είχε πληγεί από την αγάπη για τον Ιάσωνα, έχει εξαφανιστεί και τη θέση της έχει πάρει η νύφη του Άδη. Έτσι, ο θάνατος της πριγκίπισσας, σημαίνει ολοκλήρωση του μίσους της εξιλέωσής της. Για να ολοκληρώσει το έργο της, πρέπει να καταφέρει το αδύνατο: αυτό που αναφέραμε και παραπάνω ως την μέγιστη θυσία, να σκοτώσει τα παιδιά της. Τότε μόνο θα έχουν αξία οι πράξεις της, για να δεχτεί την εξιλέωση.

Η παραπάνω εξήγηση, βέβαια, γίνεται μόνο μέσω των αρχών απέναντι στις θεότητες και της πολιτιστικής πλευράς των πραγμάτων, σχετικά με τα έθιμα και τα ήθη της εποχής εκείνης. Κάτι που φυσικά είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζουμε, για να μπορούμε να κατανοούμε τις πράξεις των ανθρώπων και αυτομάτως να αντιλαμβανόμαστε, πώς σκέφτονταν σε μια τόσο μακρινή εποχή από τη δική μας, διαφορετικά θα κρίνουμε με λανθασμένες βάσεις.

Σκεπτόμενοι, λοιπόν, με τα κοινωνικά πρότυπα εκείνης της εποχής, θα πρέπει να αναλογιστούμε την πράξη της Μήδειας και μέσα από τα μάτια της, σχετικά με αυτά που γνώριζε ότι θα συμβούν στα παιδιά της, στην περίπτωση που τα άφηνε να ζήσουν.

Η Μήδεια, λοιπόν, γνωρίζει πολύ καλά, πως τα παιδιά της με τον έναν ή τον άλλον τρόπο θα είχαν τραγικό τέλος, καθώς κανένας δεν θα τους έδινε καταφύγιο μετά από αυτές τις πράξεις της μητέρας τους και πόσο μάλλον σε μια πόλη όπως η Αθήνα. Παρόλο που είναι μια πόλη σοφίας και ευημερίας, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι έχει ένα ιστορικό στις θυσίες παιδιών. Μάλιστα, ο Χορός αναφέρει συγκεκριμένα τη θυσία του Ερεχθέα, του βασιλιά της Αθήνας (*Μήδεια*: στ. 824-865), ο οποίος για να μπορέσει να νικήσει τους Ελευσίνιους, θυσίασε, κατά πως λένε, τη μια από τις κόρες του, για την αθηναϊκή νίκη. Στην ουσία, μέσω του τραγωδίου του χορού αντιλαμβανόμαστε το μήνυμα πως κάποια παιδιά θα θυσιάζονται για την ευημερία κάποιου άλλου. Δεν είναι τυχαία, λοιπόν, η αναφορά του Χορού, που εννοείται πως έπαιζε πολύ σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της τραγωδίας.

Χωρίς την προστασία του πατέρα τους, έτσι, τα παιδιά αυτά θα πήγαιναν προς τον θάνατο σε χρόνο μηδέν, όπως χαρακτηριστικά μας αναφέρει η καθηγήτρια Sohanna Manzoor. Ο μόνος τρόπος, λοιπόν, που θα μπορούσαν να σωθούν αυτά τα παιδιά, θα ήταν μόνο μέσω της αποδοχής της ταπεινωτικής αυτής εξέλιξης, της απόφασης του Ιάσωνα. Αυτή, όμως, είναι μια επιλογή, που, όπως καταλαβαίνουμε, δεν μπορεί να πάρει μια γυναίκα, όπως η Μήδεια, και ακόμα και αν έμπαινε στη διαδικασία να το δεχτεί και πάλι δεν θα μπορούσε να είναι σίγουρη, ότι τα παιδιά της θα ζούσαν. Τόσο η Γλαύκη, όσο και ο Κρέοντας έχουν κάθε λόγο να φοβούνται τα παιδιά μιας τέτοιας γυναίκας, επειδή αποτελούν απειλή για τα παιδιά της πριγκίπισσας. Ωστόσο, δεν μπορούμε σε καμία περίπτωση να υποθέσουμε, ότι η Μήδεια τα χρησιμοποίησε ως εργαλεία για να καταφέρει την εκδίκησή της. Ο μονόλογος που ο Ευριπίδης της δίνει, μας δείχνει την απόλυτη αγάπη που τρέφει προς αυτά και τους κινδύνους που είναι σίγουρη ότι θα δεχτούν με την εξορία της και τις πράξεις της.

Μέσα από την πράξη της αυτή, η Μήδεια πρέπει να νιώσει τον πόνο που ένιωσε ο πατέρας της για τις δικές της πράξεις, πρέπει να τελέσει αυτό το θυσιαστικό τελετουργικό για τη θεά Εκάτη, για να μπορέσει να εξιλεωθεί για τις πράξεις της. Με αυτόν τον τρόπο, κατανοεί όλα τα λάθη που έκανε εξαιτίας της αγάπης της για τον Ιάσωνα και νιώθει όλο τον πόνο που προκάλεσε στους ανθρώπους της. Είναι σημαντικό να τονιστεί, ότι ναι μεν σκοτώνει τα ίδια της τα παιδιά για χάρη του τελετουργικού σκοπού, αλλά αντί να τα κλάψει και να πεθάνει από τη θλίψη της, όπως άλλοι ήρωες, εκείνη τρέχει στο ιερό της Ήρας, της θεάς του γάμου και της τεκνοποίησης, και ζητά καταφύγιο για τα πτώματα των παιδιών της. Με αυτόν τον τρόπο, ουσιαστικά, τα σώζει από τον θυμωμένο όγλο της Κορίνθου, που θα έτρεχαν να τα σκοτώσουν, και σαν

αθάνατη πλέον θεά, μέσω του τελετουργικού της, μεταφέρει την ευθύνη στους κατοίκους της Κορίνθου.

Η σημασία των θεϊκών νόμων είναι έντονη σε όλη την τραγωδία και μας αποδεικνύει την κουλτούρα της εποχής εκείνης. Ο Ευριπίδης, μέσα από την μεταμόρφωση της Μήδειας σε θεά στο τέλος της τραγωδίας και της δοξαστικής της εξόδου, μέσω του άρματος του θεού Ήλιου, μας τονίζει τα όρια των κοινών θνητών. Μέσω της επικάλεσής της στον Δία, η Μήδεια προοικονομεί τον μη ηρωικό θάνατο του Ιάσωνα, καθώς αυτός μένει μόνος, πλέον, με τις ψυχρές φιλοδοξίες του.

Συμπεράσματα

Σίγουρα, η Μήδεια έχει προκαλέσει πλήθος συζητήσεων, για το αν κανείς μπορεί να υποστηρίξει τις πράξεις της και να την αθωώσει. Ωστόσο, μπορεί το έγκλημα που έκανε με σημερινούς, κυρίως, όρους, να είναι ειδεχθές, καθώς το δίκαιο δεν ανταποκρίνεται στα θρησκευτικά πιστεύω ενός ανθρώπου, μέσα σε μια οργανωμένη κοινωνία με νόμους. Παρόλα αυτά, ο Ευριπίδης μέσα από την τραγωδία του της επιτρέπει να μιλήσει και να δικαιολογήσει τις πράξεις της. Η καθηγήτρια Sohanna Manzoor, της οποίας την κριτική συμβουλευτήκα, μας τονίζει, ότι, ενώ ο Ευριπίδης έχει κατηγορηθεί για μισογυνισμό, καταφέρνει να την αναδείξει ηρωίδα μέσα από τους μονολόγους της και το πολιτιστικό και κοινωνικό υπόβαθρο που πλαισιώνει όλη την τραγωδία. Μέσα από την έξοδό της ως θεάς, η Μήδεια δείχνει ότι ήταν σε θέση να διεκδικήσει τον εαυτό της πίσω, κανείς δε θα τολμήσει να την περιγελάσει για την προδοσία και την κατάντια, στην οποία θα την έφερνε ο Ιάσωνας με τις πράξεις του. Έτσι, επισημαίνει, ότι δεν είναι μια ασήμαντη και εγκαταλελειμμένη γυναίκα που θα είχε την πορεία των γυναικών της αρχαίας Ελλάδας, όταν τις παρατούσαν οι σύζυγοί τους για κάποια άλλη γυναίκα, και ειδικά η Μήδεια, με αυτό το ιστορικό στην πλάτη της.

Μέσα από την τραγωδία και τα λόγια του Χορού, βλέπουμε ότι υπάρχει μια θλίψη για τη μοίρα των γυναικών, ωστόσο δεν βρίσκουν κάποια λύση, αλλά αποδέχονται τα του τόπου τους και προτρέπουν τη Μήδεια να κάνει το ίδιο. Ωστόσο, αν σκεφτούμε καλύτερα τα όσα παραδέχεται η Μήδεια σχετικά με την γέννα των παιδιών της, θα καταλάβουμε, ότι η σημασία που δίνει για τους πόνους που δέχεται μια γυναίκα, για να φέρει στον κόσμο ένα παιδί, δεν μπορούν να συγκριθούν με τους ήρωες που πέφτουν στον τόπο μιας μάχης. Παρόλα αυτά, μας επισημαίνει η Manzoor, ότι ποτέ δεν έχει γίνει κάποια μνεία για τη σωματική και ψυχική αγωνία που περνά μια γυναίκα κατά τη

διάρκεια της τεκνοποίησης. Υπάρχει, όμως, πλήθος αναφορών και επιταφίων για τους ήρωες του πολέμου, που σκοτώθηκαν στη μάχη. Μας τονίζει, λοιπόν, πως δεν έχει γραφτεί κάτι αντίστοιχο για τις γυναίκες που πεθαίνουν στους τοκετούς ή για τις γυναίκες που μεγαλώνουν τα παιδιά τους και ζουν με τα ηθικά πρότυπα που απαιτεί η κοινωνία, μέχρι να φτάσουν στο σημείο να μην τις θέλει, πλέον, οι άντρες τους, όπως έγινε στην περίπτωση του Ιάσωνα, και απλά να τις διώχνουν. Έτσι, ο Ευριπίδης θέτει πολλά θέματα που αναδεικνύουν τις αδυναμίες του κοινωνικού πλαισίου εκείνης της εποχής, σχετικά με τις γυναίκες. Αντιλαμβάνεται την εκδίκηση που πρέπει να πάρει η Μήδεια για την προδοσία που δέχτηκε και αναπόφευκτα αναδεικνύει την επαναστατική μορφή αυτής της γυναίκας, που κακομεταχειρίστηκε και που δέχτηκε την απόρριψη με τον πιο άσχημο τρόπο από τον άντρα της, αλλά και από το σύνολο της κοινωνίας.

Η Μήδεια αποτελεί φεμινιστικό σύμβολο, καθώς γνωρίζοντας, ότι δεν πρόκειται να γίνει ποτέ αποδεκτή από την κοινωνία, γιατί αποτελούσε πάντα μια ξένη, ενεργεί με γνώμονα την αξιοπρέπεια αυτής και των παιδιών της. Θυμίζει τις «σοφές γυναίκες» των Μεσαιωνικών εποχών, πολλές από τις οποίες κάηκαν ως μάγισσες. Θα μπορούσαμε να τη συγκρίναμε, ίσως με τις γυναίκες Σουλιώτισσες, που δε δέχτηκαν να υποταχθούν στον εχθρό και ούτε δέχτηκαν να αφήσουν τα παιδιά τους στο έλεός του. Αντίστοιχα, η Μήδεια γνωρίζει, ότι ακόμη και να ζούσαν τα παιδιά της, πάντα γι' αυτά θα ήταν μια ξένη, αφού θα βρίσκονταν κάτω από τις φιλοδοξίες του Ιάσωνα. Πόσο μάλλον, με το να έχει στο μυαλό της, ότι η Γλαύκη, κάποια στιγμή, θα προσπαθούσε να τα σκοτώσει, για να προστατέψει τα δικά της παιδιά.

Για όλους αυτούς τους λόγους, αντιλαμβανόμαστε την τόσο δύσκολη απόφαση που πήρε η Μήδεια. Η παιδοκτονία που διαπράττει δεν τίθεται με όρους σωστού ή λάθους, αλλά με γνώμονα το κοινωνικό πλαίσιο, που δεν εξετάζει την πραγματικότητα και μέσω αυθαίρετων συμπερασμάτων κρίνει και καταδικάζει χωρίς ίσους όρους για όλους.

Βιβλιογραφία

Bonnarnd, A. (1985) *Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός*, μτφρ. Δημήτρης Θοιβιδόπουλος & Ελένη Γαρίδη. Αθήνα, Θεμέλιο.

Corti, L. (1980). *The Myth of Medea and the Murder of Children*. Praeger.

Hopman, M. (2008). Revenge and Mythopoesis in Euripides' Medea. *Transactions of the American Philological Association*. 138 (1), 155-183. Διαθέσιμο από: <https://faculty.wcas.northwestern.edu/~mih961/documents/HopmanRevengeandMythopoesis.pdf> (ανακτήθηκε 3 Μαΐου 2020)

Manzoor, S. (2019). Translating Medea's Infanticide: A Reading of Euripides' Medea. *Crossings*. 10, 86-94. Διαθέσιμο από https://sah.ulab.edu.bd/wp-content/uploads/sites/3/2019/09/Crossings_Vol10_2019.pdf#page=87 (ανακτήθηκε 20 Ιουνίου 2020).

Schuller, W. (2007) *Η Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*. ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ.

Ευριπίδης (2012) *Μήδεια*, μτφ. Θ. Κ. Στεφανόπουλος. Αθήνα, Κίχλη. Ανακτήθηκε από: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=10&page=4 [20 Ιουνίου, 2020].

Πετρίδης, Α. (2013, Δεκέμβριος 1). Ο Ευριπίδης, η τραγωδία, και οι Σπουδές Φύλου (Gender Studies). Ανακτήθηκε 25 Μαρτίου, 2020, από www.wordpress.com: https://antonispetrides.wordpress.com/2013/01/12/euripides_gender/

Το Τρισυπόστατο της Εκάτης και οι Τριαδικές Θεότητες (2019). Διαθέσιμο από [elhalfashbacks](http://elhalfashbacks.blogspot.com): <https://elhalfashbacks.blogspot.com/2018/11/trisipostato-ekatis-triadikes-theotites.html> [Ανακτήθηκε 3 Απριλίου 2020].

Ιστοσελίδες

<http://www.ehw.gr/blacksea/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=10774>

ΤΟ ΚΥΝΗΓΙ ΤΩΝ ΜΑΓΙΣΣΩΝ ΚΑΙ Η ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗ ΣΥΣΣΩΡΕΥΣΗ: ΕΝΑ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΟΥ ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΥ

Μαρία-Νεφέλη Τσεριώτη

Το παρόν άρθρο αποτελεί ένα εγχείρημα αφήγησης της ιστορίας της διαδικασίας μετάβασης προς τον καπιταλισμό υπό ένα φεμινιστικό πρίσμα. Η «γυναικεία» ιστορία, όπως έχει χαρακτηριστεί από πολλές αναλύτριες, αποτελεί ένα αόρατο κομμάτι της ιστορίας, της αφήγησης και της ανάλυσης. Ένας αριθμός φεμινιστριών ιστορικών και αναλυτριών έχει προσπαθήσει να το φέρει στο πεδίο του ορατού μέσω έργων, κυρίως ιστορικών, κοινωνιολογικών και ανθρωπολογικών. Μία σημαντική τέτοια αναλύτρια είναι και η Silvia Federici. Η Silvia Federici είναι ιταλοαμερικανίδα λόγιος, δασκάλα και ακτιβίστρια από τη ριζοσπαστική αυτονομιστική φεμινιστική μαρξιστική παράδοση. Διδάσκει Πολιτική Φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Hofstra της Νέας Υόρκης και έχει εργαστεί ως δασκάλα στη Νιγηρία για πολλά χρόνια, είναι συνιδρυτής της Επιτροπής Ακαδημαϊκής Ελευθερίας στην Αφρική, καθώς και μέλος της εκδοτικής κολεκτίβας *Midnight Notes*.

Η Ιταλίδα μέσω δύο βιβλίων της, *Ο Κάλιμπαν και η Μάγισσα. Γυναίκα, Σώμα και Πρωταρχική Σύσσωρευση* (Federici, 2014) και *Το κυνήγι των μαγισσών χθες και σήμερα* (Federici, 2018), έχει προσπαθήσει όχι μόνο να φωτίσει ένα κρυμμένο μέρος της ιστορίας, αλλά και να φανερώσει μία συγκεκριμένη μορφή εκμετάλλευσης, μέσω της οποίας μπορεί να ξαναγραφτεί μία ιστορία των καπιταλιστικών σχέσεων και της καπιταλιστικής διαδικασίας και λογικής.

Η Federici έχει ως βάση στην ανάλυσή της το κυνήγι των μαγισσών κατά τους Νεώτερους Χρόνους. Μέσω των έργων της επιχειρεί να φανερώσει μία σχέση ανάμεσα στο φαινόμενο αυτό και τη μετάβαση προς τον καπιταλισμό. Ο καπιταλισμός εξετάζεται από την αναλύτρια, από την σκοπιά των αλλαγών που εισήγαγε στην κοινωνική θέση των γυναικών και στον μετασχηματισμό τους σε μηχανή παραγωγής αντρικού εργατικού δυναμικού. Στο πρώτο της έργο *Ο Κάλιμπαν και η Μάγισσα*

περιγράφεται η διαδικασία της πρωταρχικής συσσώρευσης, λαμβάνοντας υπόψη όρους ιστορικούς, πολιτικούς, κοινωνικούς, πολιτισμικούς, θρησκευτικούς. Πιο συγκεκριμένα, η περιγραφή αυτή περιλαμβάνει την ανάλυση του τρόπου με τον οποίο οικοδομήθηκε μία νέα πατριαρχική τάξη πραγμάτων, μέσω του αποκλεισμού των γυναικών από τη μισθωτή εργασία, τη μηχανοποίηση του προλεταριακού σώματος και, όπως έχει ήδη αναφερθεί, το κυνήγι των μαγισσών και τις γυναικοκτονίες κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα.

Στο δεύτερό της έργο η Ιταλίδα μαρξίστρια, καταπιάνεται με το κυνήγι των μαγισσών πολύ πιο στοχευμένα, στη βάση τριών ζητημάτων. Το πρώτο αφορά στην σχέση των γυναικών με το χρήμα, όπως αυτή συγκροτήθηκε στην ιδεολογική εκστρατεία που συνόδευσε το κυνήγι των μαγισσών, το δεύτερο ζήτημα αφορά στον ρόλο των παιδιών ως κατηγορουμένων και ως κατηγορών στις δίκες των μαγισσών και το τρίτο στο κυνήγι των μαγισσών στις αποικιοκρατούμενες χώρες. Επιπλέον, σημειώνεται ότι στο βιβλίο *Το κυνήγι των μαγισσών χθες και σήμερα*, η Federici επανεξετάζει το κοινωνικό περιβάλλον και τα κίνητρα που παρήγαγαν πολλές από τις κατηγορίες για μαγεία, επικεντρώνοντας σε δύο άξονες: Πρώτον, στη σχέση κυνηγιού μαγισσών και της ταυτόχρονης διαδικασίας ιδιωτικοποίησης της γης και, δεύτερον, στη σχέση του κυνηγιού των μαγισσών και της περίφραξης του γυναικείου σώματος, διαμέσου της επέκτασης του κρατικού ελέγχου στη γυναικεία σεξουαλικότητα και αναπαραγωγή.

1. Ο «Μαύρος Θάνατος» και οι συνέπειές του

Η παρούσα ανάλυση, παρόλο που έχει ως βασικό άξονα το κυνήγι των μαγισσών, θα ήταν μετέωρη χωρίς τη σύντομη περιγραφή των αιτιών και των ιδιαίτερων ιστορικών συνθηκών που οδήγησαν σε αυτό. Σε αυτή τη βάση θα επιχειρήσω να παραθέσω το ιστορικό πλαίσιο, το οποίο, κατά την Federici, αποτέλεσε σημείο αναφοράς στη διαμόρφωση της κοινωνικής θέσης των γυναικών κατά τους Μεσαιωνικούς Χρόνους, η οποία χάραξε την πορεία για το κυνήγι τους.

Την περίοδο 1348-1353 εξαπλώθηκε στην Ευρώπη η πανδημία της μύρης πανώλης, ή, όπως ονομάστηκε, του «Μαύρου Θανάτου». Η πανδημία αυτή σκότωσε το 30% με 40% του πληθυσμού και είχε ως αποτέλεσμα πρωτοφανείς δημογραφικές επιπτώσεις, αλλάζοντας ριζικά τη μεσαιωνική κοινωνία και πολιτική της Ευρώπης.

Χαρακτηριστικά, η Federici αναφέρει ότι «η εξοικείωση με τον θάνατο υπονόμωσε την κοινωνική πειθαρχία [...] οι άνθρωποι δεν είχαν καμία όρεξη να δουλέψουν ή να συμμορφωθούν με τους κοινωνικούς ή σεξουαλικούς κανόνες» (Federici, 2014: 75). Τα ευρύτερα αποτελέσματα αυτού ήταν ότι άλλαξε η δυναμική των κατώτερων τάξεων με τα ανώτερα. Πιο συγκεκριμένα, η σοβαρή αυτή μείωση του πληθυσμού, αυτόματα σήμαινε τον αποδεκατισμό του εργατικού δυναμικού και, ταυτόχρονα, την αύξηση της διαθέσιμης καλλιεργήσιμης γης.

Κατά αυτόν τον τρόπο, δημιουργείται μία κατάσταση, στην οποία οι αγρότες αρνούνται να πληρώνουν ενοίκια, να πληρώνουν φόρους και να εργάζονται υποχρεωτικά. Οι ταξικές σχέσεις και η φεουδαρχική κυριαρχία σταδιακά ανατρέπονται, η εξέγερση των αγροτών συνεχίζεται. Η εξέγερση αυτή έχει στόχο το τέλος της εξουσίας των αρχόντων (ό.π.π.: 77). Και πράγματι, σε μερικές χώρες, όπως στην Αγγλία τον 15^ο αιώνα, η δουλοπαροικία ήταν πλέον σπάνιο φαινόμενο, οι μισθοί αυξήθηκαν και τα κόστη διαβίωσης ελαττώθηκαν.

Ο 15^{ος} αιώνας, επομένως, αποτέλεσε έναν αιώνα προλεταριακής «νίκης» θα μπορούσαμε να πούμε. Ωστόσο, αυτό δεν κράτησε για πολύ, καθώς στα τέλη του 15^{ου} αιώνα η Γαλλία αποποινικοποιεί τον βιασμό και τα θύματα ήταν οι γυναίκες των κατώτερων τάξεων. Οι επιθέσεις στις γυναίκες χαρακτηρίστηκαν ως ένας είδος ταξικής διαμαρτυρίας, από την άποψη ότι οι προλετάριοι ένιωθαν ότι έπαιρναν πίσω αυτά που τους ανήκαν από τους πλούσιους και τους άρχοντες (ό.π.π.: 79). Άμεσο αποτέλεσμα ήταν η υπονόμωση της ταξικής αλληλεγγύης που είχε επιτευχθεί κατά τα χρόνια του αντιφεουδαρχικού αγώνα. Οι βιασμοί γίνονται δημόσια, θορυβωδώς και για τις γυναίκες προλετάρειες οι συνέπειες ήταν σοβαρές. Εφόσον είχαν βιαστεί, δεν μπορούσαν να ανακτήσουν με ευκολία την κοινωνική τους θέση και ένα κλίμα μισογυνισμού ξεκινάει και απαξιώνει όλες τις γυναίκες, ανεξαρτήτως τάξης.

Η Federici σε αυτό το σημείο κάνει μία σημαντική παρατήρηση, στην οποία υποστηρίζει ότι η αποποινικοποίηση του βιασμού «αναισθητοποίησε τον πληθυσμό απέναντι στην άσκηση βίας εναντίον των γυναικών, προετοιμάζοντας το έδαφος για το οργανωμένο κυνήγι των μαγισσών που ξεκίνησε την ίδια περίοδο» (ό.π.π.: 80). Σημειώνεται, ότι στα τέλη του 14^{ου} αιώνα πραγματοποιήθηκαν οι πρώτες δίκες κατά μαγισσών, ενώ, παράλληλα, η Ιερά εξέταση κατέγραψε την ύπαρξη μίας αποκλειστικά γυναικείας σέκτας που λάτρευε τον Σατανά.

Κατά τη φεμινίστρια κοινωνιολόγο Maria Mies, η οποία έχει κάνει εκτενή ανάλυση της γυναικείας ιστορίας στο βιβλίο της *Πατριαρχία και Συσσώρευση σε Παγκόσμια Κλίμακα* (Mies, 1986), το κυνήγι των μαγισσών σε όλη την Ευρώπη αποτέλεσε έναν από τους μηχανισμούς ελέγχου και υποταγής των γυναικών, των χωριατισσών και των τεχνιτριών, των γυναικών των οποίων η οικονομική και σεξουαλική ανεξαρτησία αποτελούσε απειλή για την ανερχόμενη αστική τάξη. Αντίστοιχη άποψη ενστερνίζεται και η Federici, καθώς, πρώτων, αναφέρει ότι τον 14^ο αιώνα οι γυναίκες απέκτησαν πρόσβαση σε πολλά επαγγέλματα, τα οποία με τον καιρό θα θεωρούνταν αντρικά (Federici, 2014: 57), αποδεικνύοντας την οικονομική ανεξαρτησία στην οποία αναφέρεται η Mies.

Δεύτερον, η Federici αναφέρεται στη θέση των γυναικών στις αιρέσεις, εντός των οποίων θεωρούνταν ίσες με τους άνδρες. Σε αυτό το σημείο τονίζεται ότι, σε αντίθεση με το χριστιανικό δόγμα, εντός των αιρέσεων τόσο η γυναικεία σεξουαλικότητα, όσο και η σεξουαλικότητα εν γένει, ήταν όχι απλά επιτρεπτή και ανεκτή, αλλά σε ορισμένες θεωρούνταν και ιερή και τρόπος για να περάσει κανείς σε κατάσταση αθωότητας. Παράλληλα, τονίζεται ότι οι γυναίκες εντός των αιρέσεων προσπαθούσαν να ελέγξουν την αναπαραγωγικότητά τους, χρησιμοποιώντας μεθόδους αντισύλληψης, οι οποίες μέθοδοι στα Εξομολογητάρια αναφέρονταν ως «καταπότια στερότητας» ή *maleficia* (ό.π.π.: 67-68). Αποδεικνύοντας κατά αυτόν τρόπο και τη σεξουαλική και αναπαραγωγική ανεξαρτησία, για την οποία κάνει λόγο και η Mies (1986).

Προχωρώντας για λίγο ακόμα την ανάλυση με βάση το έργο της Mies (1986: 81), έχει ενδιαφέρον να τονιστεί ότι κατά την κοινωνιολόγο το κυνήγι των μαγισσών δεν ήταν απλά αποτέλεσμα της παρακμάζουσας παλιάς τάξης, η οποία ερχόταν σε αντιπαράθεση με τις νέες καπιταλιστικές δυνάμεις, αλλά μία αντίδραση των νέων ανδροκρατούμενων τάξεων ενάντια στην ανταρσία των γυναικών. Αντίστοιχο μοτίβο παρατηρείται και στο κυνήγι των μαγισσών που έλαβε χώρα στις αποικίες της Αμερικής, στο οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω.

2. Το κυνήγι των μαγισσών και η πειθάρχηση του σώματος

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναλυθεί εκτενώς το φαινόμενο του κυνηγιού των μαγισσών, τόσο σε ιστορικό, όσο και σε φιλοσοφικό και θεωρητικό επίπεδο. Η Federici εκκινεί από τη θεωρία του Michel Foucault σχετικά με την «πειθάρχηση του σώματος», την

οποία εκείνος θέτει ως μια από τις προϋποθέσεις της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Το ζήτημα της πειθάρχησης του σώματος πρωτοεμφανίστηκε στους κόλπους της Εκκλησίας και του Χριστιανισμού. Το σώμα πρέπει να είναι αγνό και αυτό παραμένει ως τέτοιο μέσω πρακτικών περιορισμού του. Αυτό στην πιο πρακτική έκφασή του γίνεται μέσω του περιορισμού της σεξουαλικότητας και των σεξουαλικών πρακτικών. Η θεώρηση αυτή του σώματος, από τους κόλπους της Εκκλησίας υιοθετήθηκε στη συνέχεια από την ανερχόμενη αστική τάξη του 16^{ου} αιώνα, το οποίο είναι σημείο αναφοράς για τον μετασχηματισμό του προλεταριακού σώματος, τόσο στην Federici, όσο και στον Marx.

Ο 16^{ος} αιώνας σηματοδοτεί την ανασύσταση του προσώπου, στο οποίο τα αντιμαχόμενα στοιχεία παλεύουν να κυριαρχήσουν. Τα αντιμαχόμενα πεδία αφορούν στον «άγγελο» και στον «διάβολο», στο κυρίαρχο «Λόγο» της εποχής, δηλαδή τον αστικό και τον ορθολογικό, και στα «Σαρκικά Πάθη». Την περίοδο αυτή πραγματοποιείται μια μεγάλη «προλεταριοποίηση» των αγροτών, με την εκδίωξη τους από τη γη τους, την ιδιωτικοποίησή της και τη σταδιακή μετατροπή τους σε μισθωτούς εργάτες. Διαμέσου αυτής της διαδικασίας «προκύπτει μία αλλαγή στο μεταφορικό επίπεδο, καθώς η φιλοσοφική αναπαράσταση της ατομικής ψυχολογίας δανείζεται εικόνες από την πολιτική του σώματος του ίδιου του κράτους» (Federici, 2014: 189). Το σώμα επιχειρήθηκε να αναδιαμορφωθεί σύμφωνα με τις ανάγκες της αναδύμενης καπιταλιστικής οικονομίας. Αυτό πραγματοποιήθηκε και σε ποινικό επίπεδο μέσω θεσμοθετήσεων που απαγόρευαν τυχερά παιχνίδια, τη γυμνότητα, «μη παραγωγικές» μορφές σεξουαλικότητας, προκειμένου να καλλιεργηθεί μία εργασιακή ηθική που να αντικατοπτρίζει τις καπιταλιστικές επιταγές, δηλαδή την πειθάρχηση, τον εξορθολογισμό, την εργαλειοποίηση και τη μεγιστοποίηση της κοινωνικής «χρησιμότητας».

Την ίδια περίοδο αναπτύσσεται στο φιλοσοφικούς κλοιούς μια αντίστοιχη υποτιμητική αντίληψη του σώματος, η οποία επηρεασμένη από τον πλατωνικό δυϊσμό και άρα από την χριστιανική σκέψη, βλέπει το σώμα ως μηχανή με μοναδική αξία, τη θεώρηση του ως οικία της ψυχής. Το ρεύμα αυτό είναι εκείνο της «Μηχανικής Φιλοσοφίας» (René Descartes, Thomas Hobbes), το οποίο υπήρξε αρωγός στην αύξηση του ελέγχου της αστικής τάξης επί του φυσικού σώματος. Το σώμα συλλαμβάνεται ως μηχανή εργασίας. Κατά τη Federici (ό.π.π. 197), η φιλοσοφική και χριστιανική σκέψη του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα συνιστά «χειρουργική επέμβαση στο ανθρώπινο σώμα,

στην οποία αποφασιζόταν ποιες από τις ιδιότητες του σώματος έπρεπε να πεθάνουν και ποιες να ζήσουν».

Προϋπόθεση της Μηχανικής Φιλοσοφίας ήταν η κρατική παρέμβαση που κατέστησε εγκληματικό, ό,τι μέχρι τότε οι φιλόσοφοι θεωρούσαν ανορθολογικό. Δηλαδή, τις προκαπιταλιστικές πεποιθήσεις, πρακτικές και υποκείμενα, τα οποία έρχονταν σε σύγκρουση με τη κανονικοποίηση της συμπεριφοράς του σώματος. Αυτό αποτελεί και το αποκορύφωμα του Ορθού Λόγου. Στη βάση αυτού ερμηνεύει η Federici (ό.π.π.: 198) την επίθεση τόσο στη μαγεία όσο και στη μαγική αντίληψη για τον κόσμο που κυριαρχούσε στα λαϊκά στρώματα κατά τον Μεσαίωνα. Η μαγεία δε δεχόταν τον διαχωρισμό του σώματος και της ψυχής. Ο κόσμος ήταν ένας ζωντανός μηχανισμός γεμάτος απόκρυφες δυνάμεις, κάθε στοιχείο μπορούσε να προσφέρει κάτι στον άνθρωπο. Στην καπιταλιστική σκέψη αυτό αποτελούσε μέσο άρνησης της εργασίας, αφού στη μαγική θεώρηση του κόσμου, τα πάντα μπορούσαν να αποκτηθούν μέσω της μαγείας.

Ως αποτέλεσμα, η μαγεία ενοχοποιείται, ποινικοποιείται, δαιμονοποιείται και γίνεται εχθρός του κράτους, της οικονομίας και της εκκλησίας. Σημειώνεται, παράλληλα, ότι το κινήγι των μαγισσών ξεκίνησε συστηματικά στην Ευρώπη μετά τη Μεταρρύθμιση¹ και την ίδρυση του Προτεσταντισμού. Η μαγεία υπέσκαπτε την αρχή της ατομικής υπευθυνότητας. Κάτι το οποίο έρχεται σε πλήρη αντιπαράθεση τόσο με τις επιταγές της καπιταλιστικής εργασιακής πειθαρχίας, όσο και με τις ανθρωποκεντρικές αρχές του Προτεσταντισμού. Έτσι, το κράτος εξαπολύει μία εκστρατεία τρόμου εναντίον της μαγείας.

«Είστε οι προδότριες της Σοφίας, το κώλυμα για την Εργατικότητα... το εμπόδιο για την Αρετή και η βουκέντρα που μας σπρώχνει σε κάθε ακολασία και ασέβεια και στην καταστροφή. Είστε ο Παράδεισος του Ανόητου, η Πανούκλα του Σοφού και το Μεγάλο Λάθος της Φύσης» γράφει ο Walter Charleton στο έργο του *Η Εφέσια δέσποινα*, το οποίο παραθέτει η Federici (Federici, 2014: 225).

¹ Η Θρησκευτική Μεταρρύθμιση, ή Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα, ήταν ένα θρησκευτικό κίνημα του 16ου αιώνα, που συνέβη στην Ευρώπη και ίδρυσε τον Προτεσταντισμό ως τρίτο μεγάλο κλάδο του Χριστιανισμού. Ο Προτεσταντισμός πήγασε από την αντίθεση με την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και τις πρακτικές της. Οι τρεις κλάδοι του Χριστιανισμού είναι η Ορθοδοξία, ο Ρωμαιοκαθολικισμός και ο Προτεσταντισμός (ή Διαμαρτύρηση). Ως κίνημα Μεταρρύθμισης εμφανίστηκε το 16ο αιώνα στη Γερμανία, με πρωτεργάτη του το Μαρτίνο Λούθηρο.

Το κυνήγι των μαγισσών αποτελεί μια αποσιωπημένη πλευρά της ιστορίας, η οποία, όταν πραγματεύθηκε και μελετήθηκε, έγινε κυρίως από άντρες και υπό το πρίσμα των εκτελεστών των γυναικών. Οι τελευταίες αντιμετωπίζονταν ως αξιοθρήνητες γυναίκες με παραισθήσεις, διεστραμμένες, υστερικές και κοινωνικά αποτυχημένες, παρουσιάζοντας έτσι τις γυναικοκτονίες αυτές ως ένα είδος κοινωνικής θεραπείας (ό.π.π.: 226). Η Federici (ό.π.π.: 227) χαρακτηριστικά αναφέρει ότι «[αυτός ο πόλεμος των γυναικών] υπήρξε το «προπατορικό» αμάρτημα» στη διαδικασία της κοινωνικής τους υποβάθμισης κατά τη διάρκεια της έλευσης του καπιταλισμού».

Η Ιταλίδα αναλύτρια στην καταδίωξη των μαγισσών θέτει ως αιτία αφενός την πενία. Οι «μάγισσες» ήταν συνήθως γυναίκες κατώτερων τάξεων, άπορες, κακόφημες και το κυνήγι τους συνδέεται με μία περίοδο, όπου η αγροτική κοινότητα αποσυντίθετο εξαιτίας της ιδιωτικοποίησης της γης, της αύξησης της φορολογίας και της επέκτασης το κρατικού ελέγχου. Αφετέρου, όμως, στο δεύτερο βιβλίο της *Το κυνήγι των μαγισσών χθες και σήμερα* (Federici, 2018: 38-41), θέτει ακόμα δύο παράγοντες: Πρώτον, το γεγονός ότι οι γυναίκες αυτές αντιστέκονταν στη φτώχεια και τον κοινωνικό τους αποκλεισμό και δεύτερον, ότι στο πρόσωπο της μάγισσας ο κρατικός μηχανισμός τιμωρούσε ταυτόχρονα την κοινωνική ανυποταξία, την επίθεση στην ιδιοκτησία, καθώς και την απόκλιση από τον κανόνα της σεξουαλικότητας.

Στα μέσα του 15^{ου} αιώνα καταγράφονται οι πρώτες δίκες των μαγισσών και στις δίκες του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, εισήχθη η σχετική με το σεξ πολιτική στο κυνήγι τους. Αυτή έχει να κάνει με την υποτιθέμενη σχέση της μάγισσας με τον Διάβολο. Η εικόνα του Διαβόλου μετασχηματίστηκε σημαντικά από αυτήν που υπήρχε στον Μεσαίωνα. «Στην Αναγέννηση η αντίληψη για τη σχέση ανάμεσα στον Διάβολο και τον μάγο παρίστανε πάντα τον πρώτο ως υφιστάμενο που καλούνταν θέλοντας και μη, όπως ένας υπηρέτης, να πράξει ανάλογα με την επιθυμία του αφέντη του» (Federici, 2014: 252), υποστηρίζει η Federici. Κατ' αναλογία, λοιπόν, και η σχέση του με τη μάγισσα ήταν αντίστοιχη. Η γυναίκα ήταν η σκλάβο του Διαβόλου, η υπηρέτρια, η πόρνη του, ο οποίος άφηνε το σημάδι του πάνω της. Η σεξουαλικότητα τους, επομένως, μετατρέπεται σε αντικείμενο φόβου για τους άντρες.

Το παραπάνω αποτέλεσε αιτία για τη σταδιακή απαγόρευση των μη αναπαραγωγικών μορφών γυναικείας σεξουαλικότητας, δημιουργώντας ένα πρότυπο για μια «(ετερο)κανονική», «καθαρή» σεξουαλικότητα. Η διαδικασία αυτή δημιούργησε ένα πρότυπο για τη γυναίκα, το οποίο ερχόταν σε αντιπαράβολη με το

στερεότυπο για τη μάγισσα. Η Federici (ό.π.π.: 258) τονίζει ότι το στερεότυπο της μάγισσας αφορά στη γριά γυναίκα, ανίκανη να γονιμοποιήσει, η οποία πετάει πάνω στο σκουπόξυλό της, το οποίο παραπέμπει σε φαλλό και είναι ένα σύμβολο αγάλινωτης λαγνείας.

Ένα ακόμα στερεότυπο, το οποίο αποτέλεσε αιτία του κυνηγιού των γυναικών αυτών, ήταν η ταύτιση της γυναικείας σεξουαλικότητας με την κτηνοβασία. Η τελευταία αποτελούσε μια οντολογική επίθεση στα θεμέλια του ανθρώπινου πολιτισμού, ήταν μία πρακτική που θεωρούνταν πιο φρικτή πέρα από κάθε έγκλημα. Η παραπάνω ταύτιση υποδηλώνει, ότι οι γυναίκες στο φαντασιακό των ανδρών της εποχής, βρίσκονταν μεταξύ ανθρώπων και ζώων. «Η ίδια η θηλυκότητα ήταν συναφής με το ζώδες», γράφει η Federici (ό.π.π.: 260).

Προκειμένου να ολοκληρωθεί αυτό το κεφάλαιο, παραθέτω από το *Ο Καλιμπάν και η Μάγισσα* ένα χωρίο, το οποίο συνοψίζει με τρομερή επιτυχία τα παραπάνω. Χαρακτηριστικά αναφέρεται ότι: «Το κυνήγι των μαγισσών καταδίκασε τη γυναικεία σεξουαλικότητα ως πηγή κάθε κακού, αλλά ταυτόχρονα αποτέλεσε μέσο για μία ευρεία αναδόμηση της σεξουαλικής ζωής, γεγονός το οποίο, σε συμφωνία με την νέα καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία, μετέτρεψε σε έγκλημα κάθε σεξουαλική δραστηριότητα που απειλούσε την αναπαραγωγή, τη μεταβίβαση της περιουσίας στο εσωτερικό της οικογένειας, ή άφηνε λιγότερο χρόνο και ενέργεια για την εργασία» (ό.π.π.).

3. Οι μάγισσες και οι αποικιοκρατίες

Η Federici και στα δύο έργα της, αφιερώνει το δεύτερο μέρος στο κυνήγι των μαγισσών στις αποικίες, στον «Νέο Κόσμο». Η αναλύτρια εντοπίζει ένα κοινό στοιχείο, μία συνέχεια, στην υποδούλωση των γυναικών στην Ευρώπη και στους αποικιοκρατούμενους πληθυσμούς του Νέου Κόσμου. Στο έργο *Ο Καλιμπάν και η Μάγισσα*, η Federici αφορμάται για τη σχετική ανάλυση από δύο βιβλία *Η σελήνη, ο ήλιος και οι μάγισσες* (1987) από την Αϊρίν Σιλβερμπλατ και από το *Μάγισσες και εξουσία* (1988) από τον Λουτσιάνο Παρινέτο. Παρατηρεί, ότι και στα δύο έργα το κυνήγι των μαγισσών στον Νέο Κόσμο «ήταν μια προμελετημένη στρατηγική που χρησιμοποιήθηκε από τις αρχές για να ενσταλάξουν τον τρόμο» καθώς και «μία τακτική περιφράξης [...] γης, σωμάτων ή κοινωνικών σχέσεων (ό.π.π.: 289).

Μία αντίστοιχη κατηγορία στιγματίζει τόσο τις μάγισσες, όσο και τους αποικιοκρατούμενους, η πεποίθηση ότι λατρεύουν τον διάβολο. Επομένως, όπως στην Ευρώπη το κυνήγι των μαγισσών αποτελούσε «κοινωνικό έργο», έτσι και στην αποικιοκρατούμενη Αμερική, η Κατάκτηση ήταν αποστολή «εξυγίανσης» των «βάρβαρων» πληθυσμών. Σε αυτό το πλαίσιο πραγματοποιήθηκε ένας πόλεμος ενάντια των ιθαγενών, των εθίμων τους, του τρόπου οργάνωσης της ζωής τους, της θρησκείας τους κ.λπ. Οι ιθαγενείς αποτέλεσαν το νέο εργατικό δυναμικό των Ισπανών Κατακτητών. Ωστόσο, τη δεκαετία το 1560 το κίνημα Taki Onqoy, του οποίου η ραχοκοκαλιά ήταν γυναίκες, σημειώνει άνοδο και είχε ως στόχο να βάλει ένα τέλος στην αποικιοκρατία. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα ο Ισπανοί να ξεκινήσουν μία συστηματική επίθεση σε οτιδήποτε έμοιαζε με λατρευτικό αντικείμενο, προκειμένου να αποδυναμώσουν το κίνημα. Η επίθεση κατά του κινήματος Taki Onqoy είχε ως αποκορύφωμα τη περίοδο 1619-1660, όταν η καταστροφή των ειδώλων συνοδεύτηκε από ένα πραγματικό κυνήγι μαγισσών (ό.π.π.: 297).

Αυτό ακολούθησε ένα πρότυπο αντίστοιχο με αυτό της Ευρώπης, με στόχο την επίδειξη ισχύος και την τρομοκρατία των πληθυσμών. Είναι σημαντικό να αναφερθεί, ότι η θέση των γυναικών στις προκολομβιανές κοινωνίες ήταν πολύ υψηλή. «Πριν την Κατάκτηση, οι γυναίκες στην Αμερική είχαν τις οργανώσεις τους, τις κοινωνικά αναγνωρισμένες σφαίρες δραστηριότητας τους, και, παρά το ότι δεν ήταν ίσες με τους άντρες, θεωρούνταν συμπληρωματικές προς αυτούς στη συνεισφορά τους στην οικογένεια και την κοινωνία», γράφει η Federici (ό.π.π.: 299). Η αλλαγή της θέσης των γυναικών στις κοινωνίες αυτές πραγματοποιήθηκε με την έλευση των Ισπανών και αυτές αποτέλεσαν τους κύριους εχθρούς της αποικιακής κυριαρχίας. Αυτές κατέληξαν να συλλαμβάνονται στη φαντασία των Κατακτητών, ως γριές και φτωχές και κατηγορούνταν για εγκλήματα αντίστοιχα με αυτά που κατηγορούνταν οι μάγισσες στην Ευρώπη. Ωστόσο, η αντιμετώπισή τους από τους ιθαγενείς δεν ήταν αντίστοιχη με των ανδρών της Ευρώπης. Τονίζεται, ότι μετά τη συντονισμένη επίθεση που έγινε εναντίον τους, έγιναν περιζήτητες και η παρουσία τους ήταν απαραίτητη σε συγκεντρώσεις, καθώς η διατήρηση της αρχαίας θρησκείας οφειλόταν στην αντίστασή τους απέναντι στους Κατακτητές.

Ωστόσο, ταυτόχρονα με την παγκόσμια επέκταση του καπιταλισμού και μέσω της αποικιοκρατίας και του εκχριστιανισμού, ο διωγμός των γυναικών αυτών

εμφυτεύτηκε στη συνείδηση των αποικισμένων κοινωνιών. Κύμα καύσης μαγισσών υπήρξε και στην Ινδία και στην Αφρική τους νεότερους χρόνους.

Το 1980-1990 επανεμφανίζεται το κυνήγι των μαγισσών, το οποίο κατά την Federici (ό.π.π.: 309-310) «είναι μία καθαρή ένδειξη της διαδικασίας της «πρωταρχικής συσσώρευσης», γεγονός που σημαίνει, ότι η ιδιωτικοποίηση της γης και άλλων κοινοτικών φυσικών πόρων, η μαζική εξαθλίωση, η λεηλασία και η καλλιέργεια διαχωρισμών στις άλλοτε συνεκτικές κοινότητες είναι και πάλι στην ημερήσια διάταξη».

4. Το κυνήγι των μαγισσών σήμερα

Προκειμένου να ολοκληρωθεί αυτή η ανάλυση, θεωρώ αναγκαία μία αναφορά στις νεωτερικές και μετανεωτερικές πρακτικές όσον αφορά στο κυνήγι των μαγισσών, σε μία κοινωνία όπου ο καπιταλισμός είναι πλέον εδραιωμένος, καθώς και οι αφηγήσεις του για τις γυναίκες και την χρησιμότητά τους. Στο έργο *Το κυνήγι των μαγισσών χθες και σήμερα* η Federici επιστρέφει στο θέμα των μαγισσών, κοιτάζοντας το με ένα πιο σύγχρονο βλέμμα και τοποθετώντας το στο σήμερα. Πιο συγκεκριμένα, αφιερώνει μεγαλύτερο μέρος της ανάλυσής της στο κυνήγι των μαγισσών σήμερα και στη σχέση του με την παγκοσμιοποιημένη καπιταλιστική κοινωνία, σε αντίθεση με το προηγούμενο έργο της το οποίο αποτελεί μια κοινωνιολογική και ιστορική ανάλυση του εν λόγω φαινομένου.

Η Ιταλίδα μαρξίστρια καταπιάνεται με το κυνήγι των μαγισσών στην Αφρική από την δεκαετία του 1980. Χαρακτηριστικά σημειώνει, ότι τη δεκαετία του 1990 παρατηρείται μία έξαρση στην επίθεση κατά των μαγισσών. Τονίζει ότι τουλάχιστον 23.000 γυναίκες «μάγισσες» δολοφονήθηκαν στην Αφρική από το 1991-2001 (Federici, 2018: 97). Το κυνήγι των μαγισσών στην Αφρική ξεκίνησε κατά την αποικιακή περίοδο, όπως έχει ήδη αναφερθεί, παράλληλα με την εισαγωγή της χρηματικής οικονομίας, η οποία δημιούργησε νέες μορφές ανισότητας και τροποποίησε σε σημαντικό βαθμό τις κοινωνικές σχέσεις. Στο ερώτημα *γιατί επανεμφανίστηκε* η Federici (ό.π.π.: 100) απαντάει, ότι αποτελεί ένα αποτέλεσμα της κοινωνικής κρίσης που έχει δημιουργηθεί από την παγκοσμιοποίηση και τον νεοφιλελεύθερο μετασχηματισμό της πολιτικής οικονομίας της Αφρικής.

Στη συζήτηση επανέρχεται και το ζήτημα της περίφραξης της γης, όπως το είδαμε στην Ευρώπη του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα. Σημειώνεται, ότι στην Κένυα πολλές από τις διώξεις μαγισσών είχαν ως λανθάνουσα αιτία τη διεκδίκηση γης. Η Federici (ό.π.π.: 102) παρατηρεί, ότι «όσο οι παγκόσμιοι φορείς, μαζί με τις αφρικάνικες κυβερνήσεις, πιέζουν για την ιδιωτικοποίηση και την απαλλοτρίωση κοινοτικών γαιών, οι κατηγορίες για μαγεία μετατρέπονται σε ισχυρό μέσο κάμψης της αντίστασης αυτών που εκτοπίζονται από την γη τους». Επομένως, εδώ είναι φανερό, ότι οι μάγισσες χρησιμοποιούνται ως μέσο άσκησης πολιτικής.

Το παράδειγμα της δίωξης των γυναικών και οι αντιλήψεις περί μαγείας στην Γκάνα ενισχύει ακόμα περισσότερο την παραπάνω θέση. Πιο συγκεκριμένα, η χρηματοπιστωτική οικονομία και το «αόρατο χέρι» της παγκόσμιας αγοράς, το οποίο μεταμορφώνει «αόρατα» τις τοπικές οικονομίες και κοινωνίες, έχει ως αποτέλεσμα την μεταφυσική επένδυσή τους. Προκειμένου να γίνει πιο κατανοητή η παραπάνω πρόταση, παραθέτω ενδεικτικά ένα απόσπασμα από την Federici (ό.π.π.: 103): «Ένας άλλος λόγος που κάποιοι κατηγορούνται για άσκηση μαγείας είναι το μυστήριο που περιβάλλει όλο και περισσότερο τις οικονομικές συναλλαγές και η συνακόλουθη ανικανότητα των ανθρώπων να κατανοήσουν τις δυνάμεις που κυβερνούν τις ζωές τους».

Το κυνήγι των μαγισσών τόσο στην Ευρώπη του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, όσο και στην Αφρική του 20^{ου} και του 21^{ου}, αν και δεν μπορούν να ταυτιστούν άμεσα λόγω των μεγάλων διαφορών στα πολιτισμικά και ιστορικά πλαίσια, δε γίνεται να μην εγχειρηθεί η ένταξη τους σε μία ιστορική συνέχεια. Είναι γεγονός, ότι και οι δύο περιπτώσεις συντελέστηκαν κάτω από διαδικασίες πρωταρχικής συσσώρευσης, κοινωνικού ελέγχου και εργασιακής πειθάρχησης. Όπως παρατηρεί η Federici (ό.π.π.: 112), «Τα εγκλήματα για τα οποία κατηγορούνται οι μάγισσες της Αφρικής απηχούν το ευρωπαϊκό κυνήγι μαγισσών, αφού μοιάζουν να δανείζονται στοιχεία από τις ευρωπαϊκές δαιμονολογίες και πιθανόν να φανερώνουν την επιρροή του χριστιανικού προσηλυτισμού».

Συμπεράσματα

Η ιστορία που παρουσιάζεται σε αυτή την εργασία είναι η ξεχασμένη ιστορία της ευρωπαϊκής εμπειρίας του 16ου και 17ου αιώνα, η οποία επαναλαμβάνεται τον καιρό της αποικιοκρατίας στην Νότια και Βόρεια Αμερική, καθώς και στην Αφρική του

σήμερα. Επιχειρήθηκε μία σύνδεση της έξαρσης του κυνηγιού των μαγισσών, με τις διαδικασίες «πρωταρχικής συσσώρευσης» στα προαναφερθέντα παραδείγματα. Ταυτόχρονα, πραγματοποιήθηκε και μία προσπάθεια ανάδειξης μιας ιστορικής συνέχειας μεταξύ της Ευρώπης και της Αφρικής, σχετικά με τη βία κατά των γυναικών και την δαιμονοποίησή τους.

Υποστηρίζουμε, πως το πρόβλημα που θέτει η Federici είναι κρίσιμο και οφείλουμε να το αναδείξουμε. Το φεμινιστικό βλέμμα στη κοινωνική επιστήμη γίνεται στις μέρες μας όλο και πιο έντονο. Βρίσκουμε απαραίτητο να συνδέσουμε την έμφυλη εκμετάλλευση με την εκμετάλλευση στην οποία βασίζονται οι καπιταλιστικοί όροι της κοινωνικής αναπαραγωγής. Η ανάδειξη του έμφυλου προβλήματος είναι αναπόσπαστο κομμάτι του αιτήματος για αξιοπρέπεια που έρχεται με τη μαρξική ανάλυση για τον καπιταλισμό, που δεν είναι άλλο από την «κατηγορική προσταγή της ανατροπής όλων των σχέσεων στις οποίες ο άνθρωπος είναι ένα ταπεινωμένο, ένα υποδουλωμένο, ένα εγκαταλειμμένο, ένα περιφρονημένο ον» (Μαρξ, 2014: 154). Το γυναικείο πρόβλημα αναδεικνύει, πως η περιφρόνηση του ανθρώπου περνάει μέσα από τις έμφυλες σχέσεις και πως το πρόβλημα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης είναι ένα πρόβλημα που αφορά τελικά τις ανθρώπινες σχέσεις και τον κοινωνικό δεσμό. Όπως σημειώνει η Federici (2018: 128-129), «είναι λοιπόν κρίσιμο για τον καπιταλισμό να φοβόμαστε ο ένας τον άλλον, να αμφισβητούμε τα δεδηλωμένα κίνητρα του διπλανού μας και να αντιμετωπίζουμε τους συνανθρώπους μας έχοντας στο μυαλό μας μόνο να κερδίσουμε κάτι από αυτούς ή να αποφύγουμε το κακό που θέλουν να μας κάνουν». Έτσι, τα προβλήματα της ταξικής και της έμφυλης εκμετάλλευσης φαίνεται να μην μπορούν παρά να συνδεθούν τόσο σε επίπεδο κοινωνικών διεκδικήσεων, όσο και θεωρητικού προβληματισμού.

Βιβλιογραφία

Federici, S. (2014) *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn; New York, Autonomedia.

Federici, S. (2018) *Witches, Witch Hunting and Women*. PM Press – Autonomedia – Common Notions.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labor*. London, Zen Books.

Μαρξ, Κ. (2014) *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ. Θανάσης Γκιούρας. Αθήνα, Εκδόσεις ΚΨΜ.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΛΙΝΑΣ ΜΕΡΚΟΥΡΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΜΑΡΜΑΡΩΝ ΤΟΥ ΠΑΡΘΕΝΩΝΑ ΚΑΙ Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΤΗΣ ΑΝΤΙΚΤΥΠΟΣ

Ευγενία Βιλλιώτη

Η παρούσα μελέτη παρουσιάζει και ερμηνεύει τον διάλογο για την αποκατάσταση των Μαρμάρων του Παρθενώνα, εστιάζοντας στην πολιτική της Μελίνας Μερκούρη, Υπουργού Πολιτισμού τη δεκαετία του 1980, όπου και το ενδιαφέρον για την αποκατάσταση των Μαρμάρων ήταν έντονο. Φυσικά, η εν λόγω ένταση οφείλεται κατά κύριο λόγο στον τρόπο με τον οποίο η Μελίνα Μερκούρη έκανε πολιτιστική προτεραιότητα της Ελλάδας το ζήτημα της αποκατάστασης των Μαρμάρων, απασχολώντας, παράλληλα, και τη διεθνή κοινότητα. Η εργασία αναλύει τον κοινωνικοπολιτικό αντίκτυπο αυτής της πολιτικής και προσπαθεί να τον ερμηνεύσει. Επειδή η πολιτικός έδρασε σε ένα συγκεκριμένο χωροχρόνο και προέβαλε συγκεκριμένους λόγους, για τους οποίους έθεσε τόσο έντονα το ζήτημα της αποκατάστασης, θεωρούμε πως είναι σημαντικό να ερμηνεύσουμε τόσο τους λόγους, όσο και να αναφερθούμε στην εποχή που έδρασε.

Το παρόν κείμενο ξεκινάει με το χρονικό της απόσπασης των γλυπτών του Παρθενώνα από τον Λόρδο Έλγιν τον 19ο αιώνα, δηλαδή την αφετηρία του ζητήματος. Η απόσπαση από τον Λόρδο Έλγιν, όπως θα δούμε, έφερε αντιδράσεις και αλλαγές ακόμα και στη βρετανική κοινωνία και θεωρήθηκε τολμηρή κίνηση, παρόλο που η απόσπαση αρχαίων γλυπτών ήταν συνήθης πρακτική την εποχή εκείνη και αντιμετωπιζόταν διαφορετικά. Επιπλέον, ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης επιχειρηματολογίας για την αποκατάσταση των Μαρμάρων του Παρθενώνα βασίζεται στις κινήσεις και τα «λάθη» του Λόρδου Έλγιν, επομένως θεωρούμε σημαντικό να δώσουμε βαρύτητα και σε αυτή την εποχή.

Έπειτα, προσπερνώντας 180 χρόνια επιχειρημάτων και διαλόγου, παρουσιάζεται το υπόβαθρο της Μελίνας Μερκούρη σχετικά με το ενδιαφέρον της για την αποκατάσταση των Μαρμάρων, με το οποίο ασχολήθηκε εντατικά τη δεκαετία του

1980 και μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1990, όταν και απεβίωσε. Ο λόγος που παραβλέπονται αυτά τα 180 χρόνια είναι το γεγονός ότι η Μελίνα Μερκούρη είναι η πολιτικός που έθεσε το ζήτημα τόσο ανοιχτά και που το έκανε ευρέως γνωστό. Επιπλέον, τα επιχειρήματα 180 χρόνων θα αποτελούσαν μια μελέτη διαφορετικού είδους. Γίνονται αναφορές σχετικά με το πρόσωπό της, από τη στιγμή που, παρόλο που εκπροσωπούσε την ελληνική κυβέρνηση, είχε θέσει το ζήτημα της αποκατάστασης ως προσωπικό. Παρουσιάζονται τα επιχειρήματά της και σχολιάζονται στο πλαίσιο της διεθνούς τάσης, άποψης και πραγματικότητας σχετικά με την πολιτιστική διαχείριση. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό, όπως και στην περίπτωση της εποχής του Έλγιν, είναι διότι θεωρούμε σημαντικό να γίνει αντιληπτή η εποχή και οι «ανοχές» που είχε σχετικά με την παρουσία γλυπτών του Παρθενώνα στο Βρετανικό Μουσείο. Παράλληλα, λοιπόν, όπως αναφέραμε, γίνεται παρουσίαση των διεθνών καλών πρακτικών, θεωρώντας πως πρόκειται για μια αντικειμενική ματιά στο ζήτημα.

Το άρθρο, λοιπόν, εστιάζει στην πολιτική της Μερκούρη και πώς αυτή ερμηνεύεται με όρους πολιτισμού, πολιτικής και κοινωνιολογίας. Τα επιχειρήματα της Μερκούρη διατυπώνονταν στο αφηγηματικό πλαίσιο της εθνικής υπερηφάνειας και της εθνικής συνείδησης. Για τη Μερκούρη, όπως θα δούμε, η επιστροφή των Μαρμάρων του Παρθενώνα ήταν ένα εθνικό ζήτημα. Φαντάζει, ενδεχομένως, αντιφατικό με το γεγονός, ότι δρούσε ως Υπουργός σε μια σοσιαλιστική κυβέρνηση. Το ενδιαφέρον μας, λοιπόν, εστιάζει στο γεγονός, ότι η κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ επέτρεπε αυτού του είδους τον λόγο, επειδή είχε αναπτύξει λαϊκίστικο επικοινωνιακό λόγο και, επομένως, προκειμένου να αγκαλιάσει ένα μεγάλο φάσμα του ελληνικού πληθυσμού, τόνιζε την εθνική υπερηφάνεια σε ένα ζήτημα που μπορεί άνετα να ιδωθεί και να συζητηθεί υπό το πρίσμα της μουσειολογίας, της πολιτιστικής διαχείρισης, ακόμα και της αρχαιολογίας.

Επομένως, τα επιχειρήματά της, όπως συμπυκνώνονται από δύο σημαντικές ομιλίες της, στην UNESCO και στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, ερμηνεύονται υπό το πρίσμα ενός εθνικού φαντασιακού. Το εθνικό φαντασιακό είναι μια έννοια που έχει εισάγει ο αρχαιολόγος Γιάννης Χαμηλάκης και βάσει της θεωρίας του γίνεται και η εν λόγω ερμηνεία. Ο Χαμηλάκης (2007) περιγράφει διάφορες σημαντικές στιγμές στην ελληνική ιστορία, όπου η επιστήμη (και τα ευρήματα) της αρχαιολογίας χρησιμοποιήθηκαν με πολιτικό τρόπο και είχαν κοινωνικό αντίκτυπο. Πιο συγκεκριμένα, εξηγεί ότι ο τρόπος που παρουσιάστηκαν στο ευρύ ελληνικό κοινό κάποια ευρήματα ή μια ιστορία γύρω από μια αρχαιολογική (δηλαδή πολιτισμική)

ανακάλυψη ήταν τέτοιος, ώστε να εξυπηρετείται και να προβάλλεται η εκάστοτε ελληνική κυβέρνηση. Κοινό αυτών των ελληνικών κυβερνήσεων γύρω από τη «χρήση» της αρχαιολογίας ήταν η δημιουργία μιας εθνικής ενότητας και μιας εθνικής συνείδησης, βάσει της οποίας οι εκάστοτε κυβερνήσεις εδραίωναν τη συμβολή τους σε ένα μεγαλύτερο ελληνικό εθνικό αφήγημα. Οι κυβερνήσεις, στις οποίες αναφέρεται ο Χαμηλάκης (π.χ. Μεταξά, Κωνσταντίνου Καραμανλή, Ανδρέα Παπανδρέου), απεδείκνυαν μέσα από την πολιτισμική τους ατζέντα, ότι ουσιαστικά ενδιαφέρονταν για το ελληνικό έθνος και, επομένως, για τους Έλληνες πολίτες. Εν προκειμένω, αναφέρει, ότι η Μερκούρη προωθούσε και εκείνη το εθνικιστικό αφήγημα που υποστηρίζει, ότι οι Έλληνες ως έθνος δε διαφέρουν πολιτισμικά από τους αρχαίους Έλληνες. Η Μερκούρη, λοιπόν, θεωρούσε ότι, εφόσον υπάρχει συνέχεια στο ελληνικό έθνος, τα Μάρμαρα του Παρθενώνα οφείλουν να είναι στον τόπο που γεννήθηκαν. Ωστόσο, δεν ήταν το μόνο μέσο που χρησιμοποιούσε, για να υποστηρίξει αυτή την εθνική συνέχεια: όπως αναφέρουμε παρακάτω, πεζοδρόμησε το ιστορικό κέντρο της Αθήνας, επιτρέποντας έτσι στον επισκέπτη (είτε Έλληνα, είτε ξένο τουρίστα) να βλέπει συνεχόμενα ελληνικές αρχαιότητες, τις οποίες μοιραία θα συνέδεε με τη σημερινή Ελλάδα.

Ενδιαφέρον προκαλεί, ωστόσο, το ότι, παρά το γεγονός ότι τα επιχειρήματά της υποστηρίζονταν θεωρητικά από τις διεθνείς πρακτικές, η Μελίνα Μερκούρη δεν κατάφερε να αποκαταστήσει τα Μάρμαρα του Παρθενώνα. Η εργασία υποστηρίζει, ότι η Μερκούρη είχε θέσει το ζήτημα περισσότερο σε έναν ανοιχτό και εμφανή διάλογο με σκοπό να υποστηρίξει το πολιτικό της πρόσωπο.

1. Το ιστορικό της απόσπασης

Οι εργασίες απόσπασης των Μαρμάρων του Παρθενώνα από την Ακρόπολη ξεκίνησαν το 1800 μέχρι το 1802 και τα γλυπτά μεταφέρθηκαν το 1803. Η ευρύτερη διαδικασία απασχόλησε τον Λόρδο Έλγιν και την ομάδα του για 10 χρόνια. Η ιστορία της απόσπασης και της άφιξής τους στην Αγγλία παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς αναδεικνύει τη γνώμη και την πολιτική που επικρατούσε για τις αρχαιότητες εκείνη την εποχή. Η Ελλάδα ανήκε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και υπεύθυνος για εργασίες στην Ακρόπολη ήταν ο δισδάρης (στρατιωτικός διοικητής), ο οποίος και έπρεπε να δώσει άδεια με φερμάνι (υπογραφή) του σουλτάνου (Stoneman, 1996: 259). Ο Λόρδος

Έλγιν είχε γίνει πρέσβης στην Κωνσταντινούπολη το 1799 και φιλοδοξούσε, όπως αρκετοί άλλοι άνθρωποι με επιρροή πριν από αυτόν, να εισέλθει στη Βουλή των Λόρδων. Φυσικά, για να πετύχει κάτι τέτοιο, θα έπρεπε με κάποιο τρόπο να ευεργετήσει και να επηρεάσει την αγγλική κοινωνία. Εξαιτίας της θέσης του, αποφάσισε να φτιάξει αντίγραφα (εκμαγεία) γλυπτών, κοσμημάτων και άλλων αντικειμένων από την Ακρόπολη προκειμένου να διακοσμήσει την έπαυλή του και να «ευεργετήσει τις Τέχνες». Την εποχή εκείνη, το ενδιαφέρον για την κλασική τέχνη στην Αγγλία άκμαζε και οι αριστοκράτες και οι αστοί προσπαθούσαν να δείξουν την επιρροή των Κλασικών πρωτίστως στην αισθητική τους, διακοσμώντας τα σπίτια τους, τις επαύλεις τους και τα γραφεία τους με αντίγραφα ή αποσπασμένα αντικείμενα από την Ελλάδα και την Ιταλία (ό.π.π.: 254-256).

Ο Λόρδος Έλγιν και ο βοηθός του προσέλαβαν καλλιτέχνες και λόγιους, για να τους συμβουλεύουν κατά τη διαδικασία της αντιγραφής. Το αίτημα προς τον δισδάρη ήταν αρκετά ασαφές και το πρωτότυπο έχει χαθεί. Η μετάφραση του αιτήματος φαίνεται να αναφέρεται σε απόσπαση γλυπτών, θραυσμάτων και επιγραφών που δεν έχουν σχέση με το ναό και τα λοιπά έργα και στη δημιουργία αντιγράφων των γλυπτών και των αετωμάτων των ναών. Ιδιαίτερη μνεία δινόταν στα κοσμήματα και στα γλυπτά, που δεν ήταν ενσωματωμένα στους ναούς και μπορούσαν να αποσπαστούν από το βράχο της Ακρόπολης (ό.π.π.: 260-261). Όπως φαίνεται να παραδέχθηκε ο Λόρδος Έλγιν και ο βοηθός του το 1816, όταν πέρασαν από επιτροπή στην Αγγλία, δωροδόκησαν τους Τούρκους διοικητές προκειμένου να αποσπάσουν ό,τι επιθυμούσαν και να ερμηνεύσουν, τελικά, το φερμάνι προς το δικό τους όφελος (ό.π.π.: 261). Εκείνη την εποχή, επικρατούσε μια αντίληψη στους Άγγλους και τους λοιπούς περιηγητές που ενδιαφέρονταν για τις αρχαιότητες: θεωρούσαν πως οι Τούρκοι ήταν βάρβαροι, πως δεν μπορούσαν να εκτιμήσουν τις αρχαιότητες της Ελλάδας και πως οι ίδιοι θα έσωζαν και θα φρόντιζαν οτιδήποτε έπαιρναν στον τόπο τους από πιθανή καταστροφή και αδιαφορία (ό.π.π.: 255). Υπήρχαν, λοιπόν, πολλοί λόγοι για να δράσει ο Λόρδος Έλγιν, όπως έδρασε.

Η καλύτερη μετόπη του Παρθενώνα κατέβηκε στις 31 Ιουλίου, 1801. Μέσα στο 1803 είχαν ετοιμαστεί πολλά κιβώτια με αυθεντικά γλυπτά, με προορισμό την Αγγλία. Το 1802 η γυναίκα του Λόρδου Έλγιν επιβεβαίωσε με ένα γράμμα της, πως κατάφερε να πείσει τον πλοίαρχο να φορτώσει στο πλοίο για την Αγγλία και μία Καρυάτιδα (ό.π.π.: 262). Ενδιαφέρον προκαλεί, πως η Λαΐδη Έλγιν δε θυμόταν την ονομασία του αγάλματος, φανερώνοντας μια σχέση, που σύγχρονα θα χαρακτηρίζαμε ως

«επιφανειακό ενδιαφέρον» για τις Τέχνες. Ενδεχομένως, για εκείνη την εποχή, δεν είχε ιδιαίτερη σημασία η γνώση μιας τέτοιας πληροφορίας, όσο το γεγονός ότι το ζεύγος Έλγιν εκτιμούσε αρκετά τα γλυπτά, ώστε να τα «σώσει» από τους Τούρκους. Αντίθετα, όμως, κάποιοι περιηγητές της εποχής έκριναν σκληρά την κίνηση του Λόρδου Έλγιν, παρόλο που επικρατούσε πράγματι η αντίληψη, πως οι Άγγλοι ήταν διασωτές των κλασικών έργων και επηρέαζαν τον κόσμο της Τέχνης. Ο Edward Dodwell, που ήταν παρών, περιγράφει μια εικόνα «φθοράς και εγκατάλειψης» της Ακρόπολης μετά την απόσπαση των έργων από την ομάδα του Λόρδου Έλγιν, που απέχει από τη «γραφική ομορφιά» που είχε πρωτοδεί (ό.π.π.: 261). Φανερόνεται, έτσι, πως η αντίληψη για τα έργα που πρέπει να βρίσκονται ολόκληρα στον τόπο δημιουργίας τους, υπήρχε ήδη από εκείνη την εποχή και δεν είναι αυστηρά σύγχρονη αξίωση των ιστορικών τέχνης και των μουσειολόγων. Σημαντικότερη, όμως, ήταν η παρέμβαση που έκανε ο Lord Byron το 1812, ο οποίος μέσα από ένα ποίημά του χλεύαζε την υποτιθέμενη καλαισθησία και ευαισθησία τόσο του Λόρδου του Έλγιν, όσο και των θαυμαστών των αρχαιοτήτων, μιας και τελικά λεηλατούσαν, παρά φρόντιζαν τις αρχαιότητες (ό.π.π.: 267-268). Υπήρξε, λοιπόν, η τάση για κριτική σε αυτήν την κίνηση, παρόλο που ο Λόρδος Έλγιν δεν ήταν ο πρώτος που αποσπούσε αντικείμενα τέχνης της αρχαιότητας από τον τόπο που βρίσκονταν. Ο Lord Byron ήταν αυτός, βέβαια, που έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην κακή υστεροφημία του Λόρδου Έλγιν, μιας και κατείχε σημαντική θέση στους λόγιους της εποχής.

Επιπλέον, σημαντικό ρόλο σε αυτή την υστεροφημία και αντίληψη περί της κίνησης του Λόρδου Έλγιν, έπαιξε και το γεγονός, ότι παρέμεινε στη Γαλλία ως αιχμάλωτος πολέμου το 1806, καθιστώντας τον ένα «αντικείμενο» πολιτικής διαμάχης. Κυριότερο, όμως, ρόλο έπαιξε το γεγονός, ότι έκανε έκθεση με τα αποσπασμένα γλυπτά το 1807, διχάζοντας τους καλλιτέχνες και τους κριτικούς. Από τη μία, οι καλλιτέχνες ενθουσιάστηκαν τόσο που αντίκρυσαν και «κατέρριψαν» την ερμηνεία που είχαν για το ελληνικό Ιδεώδες, σε βαθμό που επηρέασε τη δική τους τεχνοτροπία, και, από την άλλη, οι κριτικοί τέχνης, θέλοντας να διατηρήσουν το κύρος της γνώμης τους, έκριναν σκληρά τις τεχνοτροπίες των Ελλήνων, επειδή τα έργα που αντίκρυσαν απείχαν από τις δικές τους αξιώσεις και περιγραφές περί Ιδεώδους (ό.π.π.: 265-267). Τελικά, η επισήμανση του Lord Byron για τους ανθρώπους που θαυμάζουν την αρχαιότητα, δίχως να την εκτιμούν πραγματικά, λίγα χρόνια αργότερα, ήταν αρκετά στοχευμένη. Το κριτήριο της καλαισθησίας, τελικά, παρέμενε στο «σαλόνι», όπως

αναφέρει ο Stoneman (1996: 267). Η βρετανική καλαισθησία είχε ταρακουνηθεί και είχε χτυπηθεί στις ρίζες της και η πέτρα του σκανδάλου ήταν ο Λόρδος Έλγιν, ο οποίος στη προσπάθειά του να αναδειχθεί, καταρρίφθηκε. Τελικά, ο λόγος για τον οποίο πολεμήθηκε ο Λόρδος Έλγιν, ενώ δε διέφερε από πολλούς σύγχρονούς του, ήταν το γεγονός, ότι άθελά του έφερε αντιμέτωπους τους Άγγλους με τα πλέον αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αρχαίας τέχνης, φανερώνοντας την επιφανειακή σχέση που είχαν με αυτήν. Παράλληλα, ήταν αρκετά τολμηρός ώστε να αποσπάσει έργα τέχνης από την Ακρόπολη, το πιο αντιπροσωπευτικό δείγμα πολιτισμού της αρχαιότητας.

2. Τα επιχειρήματα υπέρ και κατά της επιστροφής

Το ενδιαφέρον της Μελίνας Μερκούρη για την αποκατάσταση και την επιστροφή των Μαρμάρων του Παρθενώνα στην Ελλάδα, φαίνεται να είχε ξεκινήσει ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, πολύ πριν γίνει Υπουργός Πολιτισμού. Στη ταινία *Φαίδρα* συναντιέται ως πρωταγωνίστρια με έναν άνδρα στο Βρετανικό Μουσείο, μπροστά από τα Μάρμαρα του Παρθενώνα. Λέγεται, μάλιστα, ότι η διεύθυνση του Μουσείου είχε βάλει πολλά γραφειοκρατικά εμπόδια, αλλά η σκηνή γυρίστηκε και η Μερκούρη θεωρούσε παράλογο να μην επιτρέπεται σε Έλληνες να γυρίσουν μπροστά σε «δικά τους» γλυπτά (Μπιούμπι, 1996: 395). Ωστόσο, ως Υπουργός θεωρήθηκε άνιση από πολλούς ως προς τις προτεραιότητες της, γιατί έδινε μεγαλύτερη σημασία στην αποκατάσταση των Μαρμάρων, παρά, για παράδειγμα, στον κινηματογράφο, τον οποίο γνώριζε καλύτερα (ό.π.π.: 397). Ενδεχομένως, η βιογράφος της Μερκούρη να προσπαθεί να αναδείξει τη σημασία που είχε για τη Μερκούρη αυτό το εγχείρημα, προσωπικά και όχι μόνο πολιτικά, ότι, δηλαδή, δεσμεύτηκε η ίδια ως άνθρωπος και Ελληνίδα να φέρει τα Μάρμαρα «στην πατρίδα τους», κυριευμένη από ένα έντονο πατριωτικό αίσθημα. Ο Λευτέρης Παπαδόπουλος, προσωπικός της φίλος, ισχυριζόταν, όμως, πως η ενασχόλησή της με αυτό το ζήτημα περιοριζόταν μονάχα στο να γίνεται συζήτηση γύρω από τ' όνομά της, και ότι πρακτικά ζητήματα δε λύθηκαν ποτέ που αφορούσαν τους Έλληνες καλλιτέχνες και την καλλιτεχνική παραγωγή στην Ελλάδα, όσο εκείνη ήταν Υπουργός (ό.π.π.: 399). Η King, μάλιστα, αναφέρει πως η Μερκούρη μεταξύ του 1981-1982, όταν και πρωτοέγινε Υπουργός Πολιτισμού, βρέθηκε σε λάθος αίθουσα του Βρετανικού Μουσείου παρουσία τηλεοπτικού συνεργείου, φιλώντας το

πάτωμα και εκπληπαρώντας να επιστρέψουν τα γλυπτά στον τόπο τους (King, 2006: 296). Προφανώς η King προσπαθεί να αναδείξει κάποιου είδους «γραφικότητα» και «δραματικότητα» από την μεριά της Μελίνας Μερκούρη.

Ο Hitchens (2008) περιγράφει τον διάλογο μεταξύ πολιτικών και λογίων σχετικά με το ζήτημα της επιστροφής ή όχι των Μαρμάρων του Παρθενώνα στην Ελλάδα και, όταν φτάνει στην περίοδο του 1980, σχολιάζει πως η μεγάλη αλλαγή που συνέβη ήταν το γεγονός ότι η Ελλάδα μπήκε στην Ευρωπαϊκή Ένωση και μπορούσε πλέον να γίνεται η συζήτηση σε διαφορετικό επίπεδο, δεδομένου ότι πολλά επιχειρήματα κατά της επιστροφής των Μαρμάρων είχαν να κάνουν με την πολιτική αστάθεια στα Βαλκάνια. Με την είσοδο της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση, υπήρξε η υπόσχεση μιας πολιτικής ασφάλειας και σταθερότητας και η Ελλάδα μπορούσε, πλέον, να συνδιαλέγεται ισότιμα με την Αγγλία. Επιπλέον, αναφέρει πως η Μερκούρη δεν πρόσθεσε κάποιο νέο επιχειρήμα στο διάλογο, άλλα κατάφερε να κάνει το ζήτημα γνωστό σε μεγαλύτερη μερίδα ανθρώπων (Hitchens, 2008: 59).

Μάλιστα, ο Hitchens (2008: 60) παραθέτει τα επιχειρήματα σχετικά με την παραμονή των Μαρμάρων στο Βρετανικό Μουσείο. Πιο σημαντικό θεωρεί, ότι με τη μεταφορά τους στην Βρετανία, τα γλυπτά προσέφεραν σπουδαίο υλικό για τη μελέτη των κλασικών και την προώθηση των καλών τεχνών στην Αγγλία, κάτι που υποστήριζε και αρχικά ο Λόρδος Έλγιν. Ισχυρίζεται πως, πράγματι, περισσότεροι είχαν την ευχέρεια να ταξιδέψουν στο Λονδίνο και να θαυμάσουν τα γλυπτά, αλλά κάτι τέτοιο θα μπορούσε πλέον να συμβεί και μετά την ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Επιπλέον, τα γλυπτά δεν επηρέασαν σε τέτοιο βαθμό τους Άγγλους, ώστε να προκύψουν ρεύματα τέχνης ή καλλιτέχνες φανερά επηρεασμένοι από την κλασική αρχαιότητα (ό.π.π.: 61-62). Ένα άλλο επιχειρήμα αφορά την ασφάλεια των γλυπτών στο Λονδίνο, μιας και οι Βρετανοί θεωρούσαν πως ο Πόλεμος της Ανεξαρτησίας που ακολούθησε, θα μπορούσε να έχει θύματά του τα γλυπτά της Ακρόπολης. Παρ' όλα αυτά, δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει τι θα είχε απογίνει ο Παρθενώνας και τα γλυπτά του μετά τον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας του 1821. Επίσης, το 1938 έγινε γνωστό πως το Βρετανικό Μουσείο χρησιμοποίησε μια μέθοδο συντήρησης που διάβρωσε τα μάρμαρα, ένα επιχειρήμα που τίθεται συχνά υπέρ όσων υποστηρίζουν ότι τα Μάρμαρα πρέπει να επιστρέψουν στην Αθήνα (ό.π.π.: 62-63). Το 1996, το Υπουργείο Πολιτισμού της Μεγάλης Βρετανίας πρότεινε την πώληση των Μαρμάρων στην Ελληνική κυβέρνηση, αλλά η κοστολόγηση των Μαρμάρων θα ήταν εξαιρετικά υψηλή και η

Ελληνική κυβέρνηση δε θα μπορούσε να ανταπεξέλθει (King, 2006: 297). Ένα σημαντικό, επίσης, επιχείρημα κατά της επιστροφής αναδύθηκε την ίδια χρονιά από την Πολιτιστική Επιτροπή του Συμβουλίου της Ευρώπης, σύμφωνα με το οποίο η Αθήνα ήταν πολύ μολυσμένη για να φιλοξενήσει τα Μάρμαρα (ό.π.π.). Ωστόσο, η Μερκούρη είχε ήδη απεβιώσει το 1994. Το επιχείρημα που αφορά άμεσα την ίδια τη Μερκούρη είναι, ότι, όταν η Ελλάδα πρόβαλλε έντονα το αίτημα επιστροφής των Μαρμάρων, δεν είχε ακόμα ολοκληρώσει την ανοικοδόμηση του Μουσείου της Ακρόπολης και τα Μάρμαρα δεν είχαν τελικά κάποιο καλύτερο μέρος για να φυλαχθούν και να εκτεθούν. Ο ίδιος ο βράχος της Ακρόπολης θεωρούταν απαγορευτικός τόσο από τους Άγγλους, όσο και από τους Έλληνες (Hitchens, 2008: 65) πολύ πριν αποφανθεί σχετικά και το Συμβούλιο της Ευρώπης. Η Μερκούρη, ωστόσο, δεν είχε καταφέρει να ξεκαθαρίσει τις προτεραιότητες της και είχε βρεθεί αντιμέτωπη με γραφειοκρατικές διαδικασίες, που καθυστερούσαν την ανέγερση του Μουσείου της Ακρόπολης (Μπιούμπι, 1996: 437). Θα λέγαμε, λοιπόν, πως η ίδια της η πολιτική έβαζε εμπόδια στους απώτερους σκοπούς της.

3. Η πολιτική της Μελίνας Μερκούρης και η διεθνής τάση

Η πρώτη φορά που η Μερκούρη έθεσε το ζήτημα σε ευρύ κοινό, ως Υπουργός Πολιτισμού, ήταν το 1982 στη Παγκόσμια Διάσκεψη Πολιτιστικής Πολιτικής της UNESCO (<http://melinamercourifoundation.com/unesco-%ce%bc%ce%b5%ce%be%ce%b9%ce%ba%cf%8c-29-7-1982/>). Ο λόγος της ήταν σε μεγάλο του μέρος «εισαγωγικός», με την έννοια ότι αναφερόταν στην παγκόσμια πολιτισμική ενότητα, η οποία ξεκινάει από τη Μεσόγειο και την Ελλάδα. Μπορούμε να υποθέσουμε, ότι ο λόγος που χρειάστηκε μια τέτοια εισαγωγή, ήταν το γεγονός ότι η Ελλάδα αντιπροσωπευόταν πρώτη φορά ως Κράτος Μέλος της Ευρωπαϊκής Ένωσης σε διεθνή πολιτισμική εκδήλωση. Υπήρξε, επομένως, η διάθεση για να δοθεί ένα σημείο αναφοράς της συμβολής της Ελλάδας στον δυτικό πολιτισμό. Είχε προηγηθεί η αναφορά της για επιστροφή των Μαρμάρων στο BBC, 6 μήνες νωρίτερα από την εν λόγω συνάντηση. Εν συντομία και με αρκετή ευθύτητα αναφέρει πως ο λόγος που οφείλει η Μεγάλη Βρετανία να επιστρέψει τα Μάρμαρα του Παρθενώνα στην Ελλάδα είναι «πως τα ακρωτηριασμένα και σκορπισμένα στον κόσμο τμήματα πρέπει να γυρίσουν στις χώρες στις οποίες ανήκουν και πρέπει να ενσωματωθούν ξανά στον τόπο

και το χώρο όπου κυοφορήθηκαν και δημιουργήθηκαν γιατί αποτελούν την ιστορική, θρησκευτική και πολιτιστική κληρονομιά των λαών που τα γέννησαν». Πράγματι, με συντομία αναφέρεται στις πλέον σύγχρονες μουσειακές και πολιτισμικές τάσεις, που βλέπουν πως τα έργα της πολιτιστικής κληρονομιάς ενός τόπου οφείλουν να παραμένουν στον τόπο δημιουργίας τους, ως απόδειξη πολιτισμικής καταγωγής.

Ήδη από το 1970, η UNESCO είχε ξεκινήσει να συντάσσει συμβούλια για την επιστροφή υλικών πολιτισμικών προϊόντων στον τόπο καταγωγής τους, μια τάση που δημιουργήθηκε κυρίως για να καταπολεμήσει την αρχαιοκαπηλία που εντάθηκε κατά τη διάρκεια του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Το 1976 αιγίδες της UNESCO συμπλήρωσαν, πως τα έργα πολιτιστικής κληρονομιάς που έχουν αποσπαστεί εξαιτίας «ξένης ή αποικιακής κατοχής» οφείλουν επίσης να επιστραφούν. Το 1978 ο γενικός διευθυντής της UNESCO, έκανε έκκληση για επιστροφή των μνημείων πολιτιστικής κληρονομιάς που έχουν αποσπαστεί από τον τόπο καταγωγής τους (<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/intergovernmental-committee/historical-background/>). Το 1981 η Ελλάδα έγινε Κράτος Μέλος της Ευρωπαϊκής Ένωσης, επομένως οι διεθνείς πολιτισμικές οδηγίες και το γεγονός πως η Ελλάδα ήταν αποδεκτό μέλος μιας Ένωσης με πολλές δικλείδες εμπιστοσύνης, άνοιγε το δρόμο στο Ελληνικό Υπουργείο Πολιτισμού για να ζητήσει, έχοντας ισχυρό υπόβαθρο, την επιστροφή των Μαρμάρων του Παρθενώνα. Δεν γνωρίζουμε ποιες θα ήταν οι προτεραιότητες της Μερκούρη ή οποιουδήποτε άλλου Υπουργού, εάν δεν υπήρχε τόσο ισχυρό υπόβαθρο. Επιπλέον, το Διεθνές Συμβούλιο Μουσείων (ICOM), ΜΚΟ που στηρίζεται από την UNESCO και που στοχεύει, επίσης, στη δημιουργία καλών πρακτικών που θα πρέπει να ακολουθούνται απ' όλα τα μουσεία, εξέδωσε τον Κώδικα Επαγγελματικής Δεοντολογίας το 1986 για τα μουσεία (Διεθνές Συμβούλιο Μουσείων [ICOM] 2009). Στην παράγραφο 2.3 σχετικά με την «Προέλευση αντικειμένων και υποχρέωση επιμέλειας» αναφέρει, ότι «πριν από την απόκτηση ενός αντικειμένου ή είδους με αγορά, δωρεά, δανεισμό, κληροδοσία ή ανταλλαγή, θα πρέπει να εξακριβώνεται ότι δεν έχει αποκτηθεί ή εξαχθεί παρανόμως από τη χώρα προέλευσης ή άλλη ενδιαμέση χώρα όπου ενδεχομένως είχε νόμιμο πιστοποιητικό κατοχής (συμπεριλαμβανομένης και της χώρας όπου εδρεύει το μουσείο). Υπ' αυτή την έννοια είναι επιβεβλημένη η σύνταξη πλήρους ιστορικού του αντικειμένου από τη στιγμή της αποκάλυψης ή της δημιουργίας του». Με τη συγκεκριμένη οδηγία θα μπορούσε να αναδείξει κανείς την αμφισημία γύρω από το

φιρμάνι του Λόρδου Έλγιν και την παρερμηνεία του και να έχει, έτσι, ισχυρό επιχείρημα υπέρ της επιστροφής. Είναι φανερό, πως αυτές οι δύο δεκαετίες υπήρξαν κρίσιμες για τη διαχείριση της πολιτιστικής κληρονομιάς και ο δρόμος για έναν διάλογο μπορούσε να γίνει σε νέο πλαίσιο, με σοβαρό υποστηρικτικό μηχανισμό. Τα επιχειρήματα των υποστηρικτών της επιστροφής των Μαρμάρων του Παρθενώνα είχαν πλέον ισχυρούς συμμάχους.

Έπειτα, το 1986, η Μερκούρη έδωσε μια ομιλία στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, επιχειρηματολογώντας για την επιστροφή των Μαρμάρων του Παρθενώνα. Στάθηκε, κυρίως, στο ότι οι Έλληνες έχουν πράγματι συνέχεια ως πολιτισμός και αναγνωρίζουν τα έργα τέχνης που βρίσκονται στην Ελλάδα ως έργα του δικού τους πολιτισμού, όπως ο βράχος της Ακρόπολης. Το επιχείρημά της στηρίχθηκε στα έργα τέχνης που παρήχθησαν κατά τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και στο γεγονός ότι οι Έλληνες διατήρησαν τη γλώσσα και τη θρησκεία τους όσο ανήκαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, αποδεικνύοντας έτσι μια πολιτισμική συνέχεια που οι Άγγλοι αρνούσαν στους Έλληνες. Αναφέρει, επιπλέον, ότι οι Έλληνες προτίμησαν να δώσουν σφαίρες στους Τούρκους κατά τον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας, παρά να τους αφήσουν να πάρουν μολύβι από τον Παρθενώνα και πως ένα από τα πρώτα διατάγματα, που έφτιαξαν ως νέο κράτος, αφορούσε τη διατήρηση της πολιτιστικής κληρονομιάς. Συμπληρώνει, πως ο Διεθνής Οργανισμός Μουσείων είχε ταχθεί υπέρ της αποκατάστασης των Μαρμάρων του Παρθενώνα, ένας Οργανισμός που έχει διεθνή αναγνώριση όσον αφορά τις μουσειακές πολιτικές. Είναι μια ισχυρή πρόταση που αποδεικνύει, επιπλέον, ότι η βιωσιμότητα του Βρετανικού Μουσείου δεν θα εκτίθεντο σε κίνδυνο, όπως υποστήριζαν οι Άγγλοι, φοβούμενοι την επαύριον της αποδοχής του επαναπατρισμού των Μαρμάρων του Παρθενώνα (<http://melinamercourifoundation.com/en/oxford-union-june-12-1986/>). Είναι φανερό, πλέον, πως ο λόγος της Μερκούρη αλλάζει και γίνεται περισσότερο συναισθηματικός. Παράλληλα, προσπαθεί να αποδείξει, πως ανάμεσα στους σημερινούς Έλληνες και στην Αρχαία Αθήνα υπάρχει μια πολιτισμική συνέχεια. Είναι μία πρακτική συνυφασμένη με την έννοια του πολιτισμικού εθνικισμού.

4. Η ερμηνεία της πολιτικής της Μελίνας Μερκούρη

Ο Χαμηλάκης (2007: 311-312) αναφέρει ως εθνικιστική την τάση, που επικρατεί στη ρητορική γύρω από την επιστροφή των Μαρμάρων του Παρθενώνα και την εξηγεί εκτενώς. Υποστηρίζει, πως τα επιχειρήματα της επιστροφής αφορούν την ενότητα και τη νοσταλγία για το όλον, μία οπτική που του θυμίζει έντονα τον εθνικισμό: ο εθνικισμός βλέπει κάθε άτομο ως μια μικρογραφία ενός μεγαλύτερου εθνικού σώματος και το έθνος μια επανένωση εθνικών οντοτήτων. Στην ίδια ρητορική, τα Μάρμαρα του Παρθενώνα είναι μέρος ενός ευρύτερου εθνικού όλου. Αυτός ακριβώς ο Λόγος εντοπίζεται και στην ομιλία της Μερκούρη, η οποία ακολουθεί μια ρητορεία που επικρατεί από την αρχή της γέννησης του ελληνικού έθνους-κράτους, σύμφωνα με την οποία όλη η Ελλάδα ως γεωγραφία, ως πολιτισμός, απαρτιζόμενη από τους Έλληνες πολίτες της κ. ο. κ. είναι μία, αδιαίρετη και αμετάβλητη στον χρόνο. Η πραγματικότητα είναι, πως ο Παρθενώνας επιβίωσε χάρει στις ποικίλες χρήσεις του. Ο Χαμηλάκης περιγράφει, πως κατά τη βυζαντινή περίοδο λειτουργούσε ως χριστιανικός ναός που, μάλιστα, φιλοξενούσε χριστιανικές εικόνες. Κατά την περίοδο της φραγκοκρατίας ήταν ρωμαιοκαθολική εκκλησία και κατά την οθωμανική περίοδο τζαμί. Η Ελλάδα είχε αποκοπεί από τη Δύση καθ' όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας. Το ενδιαφέρον για τον Παρθενώνα αναβίωσε μαζί με το κίνημά του κλασικισμού (ό.π.π.: 278). Ακολούθησε η γνωστή απόσπαση των Μαρμάρων του Παρθενώνα από τον Λόρδο Έλγιν τον 19ο αιώνα με το γνωστό, πλέον, επιχείρημα διατήρησης, διάσωσης και διάδοσης του κλασικισμού.

Η εθνικιστική πολιτισμική τάση που διαμορφώθηκε με τα χρόνια αποτυπώθηκε στην «σταυροφορία» της Μελίνας Μερκούρη για την επιστροφή των Μαρμάρων ως αναπόσπαστο κομμάτι του ελληνισμού. Φυσικά, η Μερκούρη δεν ήταν η μόνη που χρησιμοποιούσε αυτού του είδους τα επιχειρήματα, και τα Μάρμαρα του Παρθενώνα δεν ήταν το μόνο γεγονός στο οποίο τα αποτύπωνε. Ενοποίησε το ιστορικό κέντρο της Αθήνας, πεζοδρομώντας και συμπεριλαμβάνοντας την Ιερά Οδό, την Πλάκα και τις Στήλες του Ολυμπίου Διός, τονίζοντας, έτσι, το αρχαίο ελληνικό στοιχείο (<https://melinamercourifoundation.com/en/oxford-union-june-12-1986/>). Η ελληνική πολιτισμική ενότητα που αποδεικνύεται μέσα από την αρχαιολογία, εντοπίζεται στη μοντέρνα Ελλάδα από τον Χαμηλάκη (2007 284): ήδη από τα χρόνια του Μεταξά και φτάνει μέχρι και τη Μελίνα Μερκούρη. Ο ίδιος υποστηρίζει, πως ούτε ο Μεταξάς, ούτε

η Μερκούρη λένε κάτι καινούριο όσον αφορά την ελληνική συνέχεια, απλά το τονίζουν για δικούς τους πολιτικούς σκοπούς.

Η περίπτωση της Μερκούρη θεωρούμε, πως είναι άμεσα συνυφασμένη με τη λαϊκίστικη πολιτική που ακολουθούσε το ΠΑΣΟΚ την εποχή που ήταν στην εξουσία, το οποίο ήταν και προσωποπαγές, όπως κάθε κόμμα με λαϊκίστικες τάσεις. Αυτό σημαίνει, πως η εξουσία ασκούταν από ένα συγκεκριμένο άτομο με ανεπανάληπτο τρόπο και πως η εμπιστοσύνη που εξασφάλιζε από τον λαό προερχόταν (εν μέρει) από το γεγονός, πως αυτό το ανεπανάληπτο άτομο είχε θέση ισχύος στο κόμμα. Τέτοια περίπτωση, γενικότερα, ήταν ο Ανδρέας Παπανδρέου, μία περίπτωση χαρισματικού ηγέτη, που δεν αφορά, όμως, την εργασία μας. Παρόλα αυτά, η Μελίνα Μερκούρη προερχόταν από το ίδιο κόμμα και η αποκατάσταση των Μαρμάρων του Παρθενώνα ήταν άμεσα συνυφασμένη με το όνομά της, γύρω από το οποίο, όπως ήδη αναφέραμε, προκαλούσε συζητήσεις και εντυπώσεις.

Θα μπορούσε η περίπτωση της Μελίνας Μερκούρη να ήταν παρόμοια με του Ανδρέα Παπανδρέου; Η απάντηση είναι καταφατική. Πράγματι, η Μερκούρη έδειχνε να έχει πάρει το ζήτημα «προσωπικά» και «συναισθηματικά» και, όπως ήδη αναφέραμε, ακόμα και η ομιλία της στην Οξφόρδη έκανε επίκληση στο συναίσθημα. Εν ολίγοις, μπορούμε να συμπεράνουμε εκ των υστέρων, ότι η Μερκούρη προωθούσε το όνομά της μέσα από την καμπάνια για την αποκατάσταση των Μαρμάρων, εφόσον δεν πρωτοπορούσε σε κάτι, ενώ, ταυτόχρονα, κατάφερνε να συνδέσει το ζήτημα αυτό με τη δική της μονάχα πολιτική, όταν, όπως ήδη αναφέραμε, πρόκειται για ένα ζήτημα που δεν ήταν καινούριο. Παράλληλα, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ένα ευρύτερο πολιτικό σχεδιασμό, μέσα από τον οποίο η Μερκούρη ταυτίστηκε με μια αναβίωση της εθνικής υπερηφάνειας. Η ίδια, άλλωστε, ονόμασε τη βιογραφία της *Γεννήθηκα Ελληνίδα*. Τελικά, η απαρχή της φθοράς της ελληνικής σοσιαλιστικής κυβέρνησης παρέσυρε και τη Μερκούρη, η οποία το 1993 αντικαταστάθηκε σιωπηλά από τον Θάνο Μικρούτσικο. Η ίδια είχε βεβαρημένη υγεία και πολλά σχέδια που ήθελε να πραγματοποιήσει, μεταξύ των οποίων περισσότερες διαπραγματεύσεις σχετικά με τα Μάρμαρα του Παρθενώνα, δεν πραγματοποιήθηκαν (Μπιούμπι, 1996: 437-438).

Συμπεράσματα

Είναι αλήθεια, πως με τον θάνατο της Μερκούρη το 1994 η ελληνική κυβέρνηση άλλαξε στάση απέναντι στο διάλογο για την επιστροφή των Μαρμάρων του Παρθενώνα, που θα μπορούσαμε να πούμε, ότι αφορούσε και μια απλή αλλαγή προτεραιοτήτων από τους επόμενους Υπουργούς Πολιτισμού. Αυτό, λοιπόν, που γίνεται φανερό, είναι ότι η «καμπάνια» της επιστροφής από την Μερκούρη δεν ήταν παρά ένας επικοινωνιακός πολιτικός λόγος από τη μεριά της. Φυσικά, κανείς δεν μπορεί να αμφιβάλει για τις προσωπικές της προθέσεις, αλλά η εργασία μας επιχειρεί μια ανάγνωση και μια ερμηνεία της πολιτικής της, ακόμα και αν η ίδια η Υπουργός έδειχνε πως ήταν προσωπικό ζήτημα, μεταξύ άλλων.

Αναγνωρίζουμε, ότι παραμένει πολύ σημαντικό το γεγονός πως, μετά την Μερκούρη, έχει υπάρξει ένας αρκετά ευρύς διάλογος σχετικά με την αποκατάσταση των Μαρμάρων του Παρθενώνα. Παράλληλα, όμως, όλα τα επιχειρήματα έχουν ισχύ μόνο στο χρονικό πλαίσιο, στο οποίο τίθενται. Παρατηρούμε, ότι όσο συμβαίνουν αλλαγές στο πολιτικό και κοινωνικό γίνεσθαι των δύο χωρών, που επιτρέπουν τη δημιουργία αντεπιχειρημάτων, τόσο πιο ασαφή αποδεικνύονται τα πρώτα επιχειρήματα. Ενδεχομένως, μια λύση να δίνεται μέσα από τις διεθνείς «καλές πρακτικές», σύμφωνα με τις οποίες, πράγματι, το Βρετανικό Μουσείο οφείλει να επιστρέψει τα Μάρμαρα του Παρθενώνα. Το ενδιαφέρον, φυσικά, σε μια τέτοια αποκατάσταση, θα ήταν πράγματι η επόμενη μέρα, που απασχολεί το Βρετανικό Μουσείο. Είναι αλήθεια, πως ένα μεγάλο μέρος της συλλογής του απαρτίζεται από αρχαιότητες άλλων χωρών, αναδεικνύοντας, έτσι, το πόσο είχαν διαδώσει οι Βρετανοί την κυριαρχία τους. Φυσικά, η αποτύπωση μιας τέτοιας πραγματικότητας μέσω ενός μουσείου, έχει πολλές ερμηνείες. Θα μπορούσαμε να πούμε, πως αποτυπώνεται η επεκτατική και η αποικιακή πολιτική των Βρετανών ή ότι οι Βρετανοί ενδιαφέρθηκαν όσο λίγοι στην Ευρώπη για τις αρχαιότητες, σε βαθμό που να επιθυμούν τη διάδοση των πολιτισμών μέσα από ένα μουσείο, το οποίο από πολύ νωρίς φιλοξένησε και διατήρησε αρχαιότητες. Πρακτικά, είναι ένα άλυτο ζήτημα, το οποίο, όμως, δεν αφορά την εργασία μας περισσότερο από το να αναδειχθούν οι αδυναμίες των επιχειρημάτων του Βρετανικού Μουσείου, σύμφωνα με τη διεθνή πρακτική που αναπτύχθηκε την ίδια περίοδο που η Μελίνα Μερκούρη ήταν Υπουργός Πολιτισμού της Ελλάδας. Εν κατακλείδι, η Μελίνα Μερκούρη προώθησε πολύ περισσότερο την προσωπική της και κομματικής της ατζέντα και χρησιμοποίησε το εθνικό φαντασιακό, όπως υποστηρίζει

ο Χαμηλάκης, τονώνοντάς το αφενός, φέρνοντας το στην επιφάνεια και στην επιχειρηματολογία της αφετέρου.

Βιβλιογραφία

Hitchens, C. (2008) *The Parthenon Marbles: the case for reunification*. London; New York, Verso. Ανακτήθηκε από: <https://archive.org/details/TheParthenonMarblesTheCaseForReunificationChristopherHitchens2008> [1 Ιουλίου, 2020].

King, D. (2006) *The Elgin marbles*. London, Hutchinson.

Stoneman, R. (1996) *Αναζητώντας την Κλασική Ελλάδα*, μτφ. Ελένη Αγγελομάτη-Τσουγκαράκη, επιμ. Αντιγόνη Φιλιππούλου. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Διεθνές Συμβούλιο Μουσείων (ICOM), 2009, *Κώδικας Δεοντολογίας του ICOM για τα Μουσεία*, ISBN: 978-960-85867-6-5, ICOM – Ελληνικό Τμήμα, Αθήνα. Διαθέσιμο από: http://icom-greece.mini.icom.museum/wp-content/uploads/sites/38/2018/12/code-of-ethics_GR_01.pdf [Ανακτήθηκε 1 Ιουλίου, 2020].

Μπιούμπι, Φ. (1996) *Μελίνα: Μια θεά με το διάβολο μέσα της*. Αθήνα, Terzo-Books.

Χαμηλάκης, Γ. (2007) *Το έθνος και τα ερείπια του: Αρχαιότητα, αρχαιολογία και εθνικό φαντασιακό στην Ελλάδα*, μτφ. Νεκτάριος Καλαϊτζής. Αθήνα, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Ιστοσελίδες

<http://melinamercourifoundation.com/en/oxford-union-june-12-1986/>

<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/intergovernmental-committee/historical-background/>

<http://melinamercourifoundation.com/unesco-%ce%bc%ce%b5%ce%be%ce%b9%ce%ba%cf%8c-29-7-1982/>