

ΤΩΝ κοινωνικών επιστημών ΤΟ βήμα

ΕΙΔΙΚΟ ΤΕΥΧΟΣ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ
ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΕΣ

- *P. Papailias* : Culture concept and sex in the Abu Ghraib scandal
- *H.-R. Benveniste* : The body as a locus of the supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography
- *J. Wilgaux* : Mariages royaux: Structures politiques et matrimoniales en Grèce ancienne
- *B. Pérez-Jean* : La communauté des femmes et des enfants
- *A. Αθανασίου* : Οι λόγοι της «μαντίλας»
- *Κ. Καλούδη* : Ερωτισμός, σεξουαλικότητα και κρατική καταστολή στον κινηματογράφο
- *Δ. Παλαιοθόδωρος* : Γυναικεία σεξουαλικότητα και ανδρική κυριαρχία στην αρχαία Αθήνα
- *Γ.Ν. Βασίλαρος* : Ο Ξενοφών για το φίλημα ως μορφή εξουσίας
- *Μ.Ι. Στεφανάκης* : Η δύναμη του χρήματος

ΤΟ ΒΗΜΑ
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση

Ειδικό Τεύχος
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Αφιέρωμα
ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΕΣ

Συγκέντρωση κειμένων - Επιμέλεια αφιερώματος
Σταύρος Περεντίδης

ΤΟΜΟΣ ΙΑ΄

Τεύχος 44

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

J 10/3/06

ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

Περιεχόμενα

Σταύρος Περεντίδης: «Σεξουαλικότητα και εξουσίες»: Αντί εισαγωγής	5
Penelope Papailias: Culture concept and sex in the Abu Ghraib scandal	9
Henriette-Rika Benveniste: The body as a locus of the supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography	33
Jérôme Wilgaux: Mariages royaux: Structures politiques et matrimoniales en Grèce ancienne	49
Brigitte Pérez-Jean La communauté des femmes et des enfants, proposition platonicienne et critique aristotélicienne	69
Αθηνά Αθανασίου: Οι λόγοι της «μαντίλας»: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας»	91
Κωστούλα Καλούδη: Ερωτισμός, σεξουαλικότητα και κρατική καταστολή στον κινηματογράφο: Μια ανασκόπηση	117

Δημήτρης Παλαιοθόδωρος:

Γυναικεία σεξουαλικότητα και ανδρική κυριαρχία στην Αθήνα: Οι εικονογραφικές μαρτυρίες	145
---	-----

Γεώργιος Ν. Βασιλαρος:

Ὡς δεινὴν πινα λέγεις δύνάμιν τοῦ φιλήματος εἶναι: Ο Ξενοφών για το φίλημα ως μορφή εξουσίας	175
---	-----

Μανόλης Ι. Στεφανάκης:

Η δύναμη του χρήματος: Αγοραίος έρως στην αρχαία Ελλάδα	203
---	-----

Summaries	249
-----------------	-----



«Σεξουαλικότητα και εξουσίες»: Αντί εισαγωγής

*Σταύρος Περεντίδης**

Στο πεδίο όπου οι κοινωνικές επιστήμες επιδιώκουν την συνδρομή της πληροφορίας που προέρχεται από το μακρινό ή το εγγύτερο παρελθόν, στο ίδιο σημείο όπου οι ειδικότητες που εξετάζουν το παρελθόν αναζητούν απαντήσεις με την βοήθεια των κοινωνικών επιστημών, ερχόμαστε να θέσουμε το ζήτημα που διαρθρώνει την προβληματική του παρόντος αφιερώματος: «σεξουαλικότητα και εξουσίες».

«Σεξουαλικότητα», στον ενικό: επειδή, παρά την ποικιλία των εκφάνσεών της, η ανθρώπινη σεξουαλικότητα μπορεί, εν τέλει, να ορισθεί μονοσήμαντα. «Εξουσίες», στον πληθυντικό: επειδή ακριβώς θέλουμε να τονίσουμε τις πολλές και διαφορετικές σημασίες που δέχεται ο όρος. Έτσι εδώ δεν εννοούμε μόνο την κρατική εξουσία, την νόμιμη ή παράνομη χρήση μέσων καταστολής, ή, πάλι, την κοινωνικο-οικονομική δύναμη ως δυνατότητα εξαγοράς. Εννοούμε επίσης και την φαντασιακή ισχύ και δυνατότητα καταδυνάστευσης, την οποία οι κοινωνίες αποδίδουν σε υπαρκτές ή μη οντότητες, αντιμέτωπο με τις οποίες το ανθρώπινο ον αισθάνεται εντελώς ευάλωτο.

Οι συμβολές σε αυτό το ειδικό τεύχος-αφιέρωμα προέρχονται από συγγραφείς διαφόρων ειδικοτήτων: ανθρωπολογία, αρχαιολο-

* Ο Σταύρος Περεντίδης είναι Καθηγητής Ιστορίας των Θεσμών, Κοσμήτορας της Σχολής Επιστημών του Ανθρώπου, στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

γία, ιστορία, κλασσική φιλολογία και φιλοσοφία. Ο θεματικός άξονας επιλέχθηκε ακριβώς επειδή επιτρέπει ανάλογες διεπιστημονικές προσεγγίσεις.

Αναλυτικότερα:

Στην πρώτη συμβολή, ως ανθρωπολόγος, η Πηνελόπη Παπαηλία, αναλύει τη σύγκρουση αντιλήψεων σχετικά με την ανδρική σεξουαλικότητα, όπως αυτή μαίνεται ανάμεσα σε δύο κόσμους, «συνδεδετικός κρίκος» των οποίων παραμένει το καθεστώς που οι δυτικές δυνάμεις εγκατέστησαν στο Ιράκ, δηλαδή σε χώρα του Ισλάμ: η αντίληψη για την σεξουαλικότητα του σύγχρονου μωαμεθανού άνδρα έρχεται αντιμέτωπη με την εξουσία των στρατευμάτων κατοχής. Ιστορικός του Μεσαίωνα, η Ρίκα Μπενβενίστε, διαβάζοντας τον Γιβέρτο του Nogent, αναλύει την δύναμη με την οποία η σεξουαλικότητα που αποπνέει η ετερότητα (που είναι ο Εβραίος) απειλεί, με τον διαβολικό χαρακτήρα της, τα σώματα των ευσεβών χριστιανών. Ο Jéréôme Wilgaux αναλύει πολιτικά, με τα εργαλεία του ιστορικού της Αρχαιότητας, την παράβαση των απαγορεύσεων της σεξουαλικότητας και τις ακραίες γαμήλιες στρατηγικές των τυράννων και των ηγεμόνων της ελληνιστικής περιόδου, οι οποίες ακριβώς στόχευαν στην άμβλυνση της αμφισβήτησης σχετικά με τη νομιμότητα της εξουσίας τους. Ως φιλόσοφος, η Brigitte Pérez-Jean προσεγγίζει το ζήτημα της κατά Πλάτωνα κοινοκτημοσύνης γυναικών και τέκνων υπό το πρίσμα της γνωστής κριτικής που ασκεί εδώ ο Αριστοτέλης: παρά τις θεμελιώδεις διαφορές τους σε σχέση με την πολιτική ελευθερία, αμφότεροι συμφωνούν στο ότι οι γυναίκες, καθό βιολογικά όντα, δεν οφείλουν να αποτελούν παρά απλά εργαλεία αναπαραγωγής. Η Αθηνά Αθανασίου εξετάζει, ως ανθρωπολόγος, το επίσης επίκαιρο ζήτημα σύγκρουσης πολιτισμικών αξιών εξ αιτίας του μουσουλμανικού γυναικείου πέπλου, της «μαντίλας», η οποία κατασκευάζει την σεξουαλικότητα, προσδιορίζοντας, στον πολιτισμικό χώρο του Ισλάμ, και αυτήν την ίδια την υπόσταση της γυναίκας. Ως ιστορικός του κινηματογράφου, η Κωστούλα Καλούδη παρουσιάζει το πώς η κρατική εξουσία ασκούσε κατασταλτικό έλεγχο στην σεξουαλικότητα, την οποία εξέφραζε η τέχνη και οι τεχνικές της κινούμενης εικόνας. Η μελέτη του αρχαιολόγου Δημήτρη Παλαιοθόδωρου εξετάζει, σε συνάρτηση με το θεωρητικό υπόβαθρο, την συμβολή των εικονογραφικών μαρτυριών από την κλασσική Αθήνα ως τεκμήρια της ανδρικής επιβολής επί της γυναικείας σεξουαλικότητας. Ως κλασσικός φιλόλογος, ο Γεώργιος Ν. Βασιλάρος αναλύει τον «εξουσιαστικό» χαρακτήρα του ερωτικού φιλήμα-

τος, σύμφωνα με τον Σωκράτη του Ξενοφώντα, αντίληψη που ο Ξενοφών θα χρησιμοποιήσει στην εξιδανικευτική σκιαγράφηση του χαρακτήρα των δύο προσφιλών του πολιτικών ηγετών, του Αγησιλάου και του Κύρου του πρεσβύτερου. Η επιλογή των συμβολών κλείνει με την αρχαιολογική-νομισματολογική μελέτη του Μανόλη Στεφανάκη σχετικά με την δύναμη του χρήματος –και ιδιαίτερα του νομίσματος– στην επ’ αμοιβή προσφορά σεξουαλικών υπηρεσιών στην κλασσική Ελλάδα.

Το θέμα είναι ανεξάντλητο βεβαίως. Εξετάζοντας, επιλεκτικά, σημαντικά ερωτήματα και προσεγγίζοντας την θεματική διεπιστημονικά, από συγκλίνουσες οπτικές γωνίες, οι παρούσες συμβολές φιλοδοξούν στο να συνεισφέρουν στην όλη επιστημονική συζήτηση και στην οικεία μεθοδολογία. Οι συγγραφείς και ο επιμελητής του αφιερώματος ευχαριστούν τον Διευθυντή του *Βήματος των Κοινωνικών Επιστημών*, Καθηγητή Π. Τερλεξή, για την φιλόξενη προσφορά του προς τον στοχασμό τους.



ΔΙΕΘΝΗΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Διεύθυνση Σειράς: Σωτήρης Ντάλης



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150
E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

Culture concept and sex in the Abu Ghraib scandal

*Penelope Papailias**

Summary

In staging the torture of Iraqi prisoners, U.S. military forces at Abu Ghraib prison drew on a series of cultural truisms regarding the sexual practices of «Arabs»: the purported source for these ideas was The Arab Mind, a 1973 book by Raphael Patai, which recycles generations of Orientalist stereotypes. In this paper, I consider how the reiteration of this ahistorical knowledge of «Arab sex» in media coverage of the scandal deflected attention from the particular historical conjuncture in which the boundaries between the American occupier and the Iraqi subject were being staked out through a politics and performance of sex. The emphasis on «their» premodern sexual practices and cultural backwardness screened the specificity of contemporary American sexual culture, particularly the mainstreaming of pornographic and sadomasochistic practices, as well as the homophobia, sexism, and racism of U.S. society. At the same time, the focus on timeless Arab sexual repression obscured the newness of the techniques and technologies (i.e. digitized voyeurism, mass dissemination of images with JPEGs, the Internet, and digital photography) through which discourses on sex and embodied forms of pleasure and pain were being produced.

In a May 24, 2004 article in *The New Yorker*, the Pulitzer Prize-winning investigative journalist Seymour Hersh identified Raphael Patai's 1973 *The Arab Mind* as the book American neoconservatives had been drawing on to understand «Arab culture»¹. According to Hersh, the book's description of «Arabs» as particularly susceptible

* Penelope Papailias is Lecturer in the Department of History, Archaeology and Social Anthropology, University of Thessaly.

to sexual humiliation had provided the logic behind the torture practices at Iraq's Abu Ghraib prison, which were documented so memorably in soldiers' digital snapshots. Indeed, one of Hersh's sources suggested that the prolific photographing itself was motivated, at least initially, by the belief that the prisoners would be so embarrassed by visual records depicting their sexual abuse that they would do anything to keep them from being made public – including becoming willing informants for American forces about the growing and increasingly successful insurgency.

Following Hersh's revelations about *The Arab Mind*, Patai's book was sought out and then roundly denounced by academics and journalists as a shoddy piece of scholarship full of racist stereotypes and sweeping, unfounded generalizations: the most blatant of which being the attribution of a common «mind» and «character» to a tremendously large and diverse group of peoples – the so-called Arabs. Indeed, it turned out that Patai had been taken to task long ago by Said himself for perpetuating crude, age-old Orientalist tropes (1978, pp. 308-309).

Nonetheless, even though Patai's book proved exceedingly easy to critique – it did not take longer than a newspaper article to demonstrate its faulty premises² – «cultural» explanations of «Arab» and «Muslim» sexual beliefs (usually without particular reference to Patai) began to crop up regularly in commentaries on the Abu Ghraib affair. Thus, a series of handy truisms – about patriarchal and sex-segregated Iraqi society, the Muslim honor-and-shame complex, the Arab masturbation taboo and sexual repression, the perversion and moral laxness lurking behind that repression, and homosexuality's offensiveness to Islamic law – circulated widely. These formulas were invoked to explain the semiotics of the staged photographs but, even more importantly, to generate empathy for the Iraqi victims on the grounds that they had indeed endured the ultimate violation (which is to say, a *cultural* violation).

This pop anthropology, furthermore, was appealed to even in writings that sharply condemned the acts of torture perpetrated at Abu Ghraib and categorically defined them as emblems of, not aberrations from, the (im)moral agenda of the «war on terror». Hersh himself, for instance, just before introducing the subject of Patai and *The Arab Mind*, writes with assurance that prisoners at Abu Ghraib had been «tormented... in a manner that was especially humiliating for Iraqi men»³.

From the perspective of anthropology, the Abu Ghraib scandal, both commentaries on it and the torture practices themselves, de-

monstrated a trenchant irony of the contemporary historical moment. While anthropologists themselves, in the wake of the critique of anthropology in the 1980s, have attempted to distance themselves from the discipline's legacy of cultural essentialism, the rest of the world seems to have discovered and come to embrace the culture concept. In the process, skeletons have been resurrected from the field's proverbial closet, such as the psychocultural tradition of anthropological analysis on which Patai's book is based⁴.

In this essay, then, I will address the cultural substantialism underlying the «especially» in Hersh's «*especially* humiliating for Iraqi men», and all that it implies about a supposedly modern, gender-free «Western» society and its apparent distinction from the embodied difference of the «Third World» subject. The ahistorical knowledge of «Arab sex» that was invoked in the media coverage of the scandal, I argue, ultimately deflected attention from the particular historical conjuncture in which the boundaries between the American occupier and the Iraqi subject, but also cultural distinctions and social hierarchies «at home», were being staked out through a politics and performance of sex. Furthermore, I suggest that emphasis on *their* premodern sexual practices and cultural backwardness screened the specificity of contemporary «American» sexual culture, while also downplaying the newness of the technologies and techniques through which discourses on sex and embodied forms of pleasure and pain were being produced in support of specific power relations.

Sexuality and the colonial encounter

Sexuality must not be thought of as a kind of natural given which power tries to hold in check, or as an obscure domain which knowledge tries gradually to uncover. It is the name that can be given to a historical construct: not a furtive reality that is difficult to grasp, but a great surface network in which the stimulation of bodies, the intensification of pleasures, the incitement to discourse, the formation of special knowledges, the strengthening of controls and resistances, are linked to one another, in accordance with a few major strategies of knowledge and power.

Michel Foucault, *The History of Sexuality*

Public exposure of the torture at Abu Ghraib prison shocked

world opinion. However, for scholars of colonialism, the centrality of discourses on sex and of spectacularly brutal violence against colonized bodies was hardly surprising. In making this remark, I do not mean to imply that colonial history constitutes a neat continuity. Indeed, many scholars have questioned the appropriateness of using terms such as «neocolonial» or «postcolonial» to describe contemporary forms of political domination; they have also warned against homogenizing and collapsing diverse colonial histories and cultures into a general theory of colonialism. However, the studious *disavowal* of terms such as colonialism («liberation»), U.S. occupation («Coalition Provisional Authority»), torture («abuse»), and even prisoners and prison («detainees», «detention centers») in American public discourse on the Iraq war, I believe, warrants, if not demands, a consideration of the colonial problematic. Specifically, I argue that looking at the Abu Ghraib scandal through the prism of the colonial encounter enables us to recognize the discourse on «Arab» sexual repression as a classic example of the production of sexuality as a technology of power. Secondly, contemporary scholarship on the conduit between metropole and colony provides a framework for «repatriating» the scandal in order to examine how anxieties over gender, sexual, racial, cultural, and class identities in U.S. society were being played out in an imperial outpost such as Iraq.

Although colonial domination has often been *likened* to sexual domination (through metaphors of penetration, submission, release, etc.), sexuality, as anthropologist Ann Stoler (1989) has argued, was never merely a trope of imperial rule but always integral to its pragmatics. Although Foucault, as many scholars have noted, does not address the importance of colonialism to the rise of the European biopolitical state of the nineteenth and twentieth centuries, his analysis of the modern «intensification of the body» and «deployment of sexuality» has been central to research on the discursive management of both colonizer's and colonized's sexuality as well as on the classification of colonial subjects⁵. As Foucault pointed out, once sex became not just a matter of pleasure and sensation or a practice to be regulated by law or taboo, but a «problem of truth» (56), expert knowledge of sexuality proliferated in fields such as psychology, medicine, and pedagogy, thus, proving instrumental to the exercise of power over specific, subordinated bodies. In *The History of Sexuality*, Foucault identified four bodies that became central objects of nineteenth-century discourses

on sexuality: those of the hysterical woman, the masturbating child, the Malthusian couple, and the perverse adult (1978, pp. 103-105). While Foucault does not include the colonized subject in this list, under European colonialism a dense knowledge/power nexus undeniably took shape around «native» sexuality, both its pathologies and its eroticism⁶.

If, according to Foucault, sex not only became a matter of truth, but became the great secret at the heart of «our truth, or rather, the deeply buried truth of that truth about ourselves which we think we possess in our immediate consciousness» (69), then, it is understandable how sex could come to be posited as the truth of «culture» in essentialist modes of anthropological discourse. This is certainly true in the case of *The Arab Mind*. First published in 1973, Patai's book represents a belated «contribution» to the tradition of American anthropology commonly known as the «culture and personality» school, which was prominent in the United States during World War II, but quickly became discredited because of its cultural determinism as well as its cooptation by the American military establishment⁷.

Indeed, the reductive formulas of cultural identity proposed by the psychocultural research paradigm lent themselves to political uses and during World War II many anthropologists would come to work for the U.S. government⁸. Often produced in order to describe the «national character» of American enemies in World War II and the Cold War, studies in «culture and personality» tended to diagnose cultural «weaknesses», sometimes explicitly in the service of furthering the war effort or postwar reconstruction. Given the psychological underpinnings of «culture and personality», this research typically focused on childrearing as the central mechanism by which individuals learn culture. Perhaps, the best-known study in this tradition is Ruth Benedict's 1946 *The Chrysanthemum and the Sword*, which she wrote in the context of her employment as special adviser (1943-1945) to the Office of War Information on the «peoples of occupied territories and enemy lands». In this book, she attributes the central contradiction in (male) Japanese behavior – namely, their discipline, treachery, loyalty and readiness to die by the sword, on the one hand, and their aesthetic sensitivity and innocent pleasure taken in gazing on objects such as cherry blossoms and chrysanthemums, on the other – to an indulgent childhood that ill prepares taken Japanese youth for the strict restraints on adults in their society⁹.

Similarly, in *The Arab Mind*, Patai discovers the key to «Arab

culture» – or rather to Arab complexes and backwardness – in child-rearing practices and adult sexuality. According to Patai, the pathologies are many: Arab mothers suckle boy children twice as long as girl children, frequently picking up and pampering boys, even to the point of fondling their genitals, while they let their girl babies cry; Arab social life is dominated by an honor/shame complex centered on sexual purity; Arab men consider masturbation more shameful than visiting prostitutes because masturbation denotes an inability to engage in sexual intercourse; homosexuality is repressed and unpublicized; Arab clothing, both male and female, is indicative of a culture of sexual concealment and restraint; and, finally, alongside sexual repression there is a marked moral «laxity» in the tradition of sexual hospitality offered toward guests.

In short, Patai recycles generations of Orientalist writings on the supposedly contradictory sexuality of the «Arabs», encapsulated in the figure of the harem: namely, strict sex segregation and patriarchy combined with perversion and licentiousness. While Patai, like Benedict, uses the «American» [i.e., the (male) American student who supposedly is more prone to masturbate than go to a prostitute] as the point of comparison for the «Arab», his writing is also filtered through an *Israeli* Orientalism, which constructs a Palestinian Arab Other to legitimate Israeli hegemony and discredit the Palestinian national movement. In this respect, it is notable that although Patai appears to have extrapolated his views on «Arabs» from limited field research with Palestinians, and in particular with Palestinians of Jerusalem, he does not identify them as «Palestinians» but only as «Arabs»¹⁰.

In the case of studies in «culture and personality», the power/knowledge nexus is often so blatant as not to require the subtleties of a Foucauldian analysis. The implication of Patai's research in U.S. military intelligence is literally written all over *The Arab Mind*, free copies of which the State Dept apparently used to give to officials posted to U.S. embassies in the Middle East¹¹. In the preface to the first edition of the book, Patai tells us about his employment by the Department of Social Affairs of the United Nations Secretariat, for which he prepared a report on the conditions of the Middle East, as well as about his subsequent authorship of country handbooks on Lebanon, Syria, and Jordan for the Human Relations Area Files. The posthumous 2002 re-edition of *The Arab Mind* carries the «endorsement» of Norvell B. De Atkine, a retired army colonel who was formally head of Middle East Studies at the

J.F.K. Special Warfare Center in Fort Bragg, North Carolina. In his introduction, De Atkine praises this thirty-year old study, which he regularly assigned in his classes, for being unburdened by post-modern jargon and a «fixation on race, class and gender». Furthermore, he explains that *The Arab Mind* has acquired a new value in light of the events of September 11th, 2001 because it can be used to understand the «social and cultural environments» and «modal personality traits» that made the World Trade Center and Pentagon attackers «susceptible» to becoming terrorists.

Patai's book bears no resemblance to contemporary anthropological scholarship on the Middle East and does not appear on anthropological reading lists, except occasionally as a counter-example: as a case book in Orientalism and in how *not* to do anthropology¹². Yet, Hersh's description of Patai as «a cultural anthropologist who taught at, among other universities, Columbia and Princeton», an epithet that was repeated again and again in articles that cite Hersh, clearly endowed him with a much more impressive disciplinary presence than he, in fact, ever had¹³. Despite the ease with which *The Arab Mind* can be (and was) relegated to disciplinary prehistory, this text, nonetheless, raised the spectre of past applications of anthropological research by military intelligence as well as the relation of scholars to the state at times of «national emergency». Perhaps more than anything, the invocation of culturalist arguments during the Abu Ghraib scandal demonstrated the continuing (growing?) allure of cultural substantialist discourses produced in the name of anthropology, if not *by* professional anthropologists¹⁴.

Although references to Patai's book in the press simultaneously constructed and debunked anthropological expertise, and certainly have not had a salutary effect on anthropology's public image, his work actually provides a convenient foil against which to juxtapose contemporary anthropological scholarship on colonialism¹⁵. Rather than catalyzing the demise of anthropology, as was heralded by some, the critique of anthropology's colonial legacy actually invigorated the discipline, leading to the emergence of an important strand of research, often historical in nature, *on* colonialism. This research no longer takes the colonized to be the sole subject of anthropological study, an «Other» and an «elsewhere» bracketed off from the colonizing «Self». Instead, colonizer and colonized are located within a common analytical horizon and nation formation and empire building are viewed as mutually constitutive processes. Rather than entailing the imposition of an already formed Euro-

pean modernity, the colonial experience has been shown to have contributed decisively to *fashioning* European racial, class, and gender hierarchies and distinctions (Stoler and Cooper, 1997).

From this perspective, the Abu Ghraib scandal exposed to the public eye, ever so briefly, the circuit of personnel and expertise currently linking geographically dispersed sites of incarceration, both in the U.S. and abroad, and the way in which lines of exclusion from «American democracy» were being etched in blood¹⁶. A short biography of Specialist Charles A. Graner, the thirty-six year old white army reservist from the 372nd Military Police Company of Maryland who was singled out as the ring leader in the Abu Ghraib abuse, demonstrates quite clearly this dialectic between home front and war front. A marine veteran from the first Iraq war, Graner, who was sentenced to ten years in military prison on January 15, 2005, had been a prison guard in civilian life, like Staff Sergeant Ivan L. Frederick II, another of the soldiers charged in the scandal.

In an Article 32 hearing against Frederick, Special Agent Scott Bobeck, a member of the Army's Criminal Investigation Division, reported that in the absence of formal training these two former prison guards became *de facto* leaders when the 372nd was ordered to prison-guard duty at Abu Ghraib in October 2003. From his conversations with other soldiers, Bobeck testified: «What I got is that SSG Frederick and CPL Graner were road M.P.s and were put in charge because they were civilian prison guards and had knowledge of how things were supposed to be run»¹⁷. Significantly, the lives of these low-level footsoldiers of the imperial project reveal that the trenches in the «war on terror» not only cut across metropolitan and colonial sites of incarceration but also run through the American bedroom: it turns out that Graner had been arrested previously for beating his former wife in an altercation and had pleaded guilty to charges of harassment.

As the suspects in the Abu Ghraib scandal have come to trial, the common defense being put forth by their lawyers is that they were the «little guys», scapegoats for a criminal policy with lines of responsibility running right up to the White House. Based on an instrumentalist model of power as wielded by those at the top of the «chain of command» rather than a notion of power as a relationship of forces in which «poor kids from West Virginia» could be centrally involved, this argument supports the expansion of the criminal investigation to higher rank officers and politicians, some-

thing to which few would object. However, this line of argumentation grossly understates the role of the «little guys» in the colonial project. By contrast, study of the colonial record has underscored the importance of taking account of the experience of low-ranking colonial agents, soldiers, guards, clerks, officials, and spouses. Colonial enforcers but often class and gender subordinates, these figures illuminate the uneven ground on which colonial authority was made and remade (Stoler and Cooper, 1997). In the case of Abu Ghraib, it is worth noting that American violence coincided with the growing success of the insurgency: rather than monolithic American power, the Abu Ghraib scandal exposed a threatened imperial project. In the corridors of that miserable prison, then, in a burlesque parody of an Anthropology 101 class on cultural relativism, the borders between colonizer and colonized – but also between the white heteronormative American male and any number of deviant bodies and marginalized members of U.S. society – were being drawn ever more vigilantly, ever more violently.

Whose sexism?

The new mores accepted in the large urban centers of the West have by their very libertarianism reduced the problematic aspect of sex and turned sexual activities into something strangely reminiscent of athletics in which all young people participate as a matter of course.

Raphael Patai, *The Arab Mind*

The Abu Ghraib scandal demonstrated that despite its potential for alterability in the «photoshop» of amateur photographs, the digital photograph retains the evidentiary power attributed to analogical photography since the second half of the nineteenth century¹⁸. While earlier reports filed by humanitarian organizations on the abusive practices at Abu Ghraib (and other «detention centers» in the global U.S. prison network, most notably Guantánamo Bay) had fallen on deaf ears, these lurid images galvanized public outrage to a degree that demanded a response, however perfunctory, from the Bush administration. In their new function as *proof* of the violence directed against Iraqi bodies, rather than as «news from the front», war souvenirs, and titillating aesthetic compositions, the photographs ended up being treated as so many transparent win-

dows onto the «interrogation procedures» at Abu Ghraib. This semblance of total vision predictably obscured the ways these images had been constructed and framed both at the time of their initial production and dissemination to friends and family and later in the course of their recirculation in the global media circuit. Perhaps this oversight explains why the sexual practices and ideologies of American society, particularly the mainstreaming of pornography and sadomasochistic sex, remained the unmarked category against which the difference of «Arab» culture was foregrounded.

The description of Iraqis as sexually repressed and «especially» vulnerable to sexual shame implies, preposterously of course, that «Westerners» have overcome the «problem» of sex and graduated into a tolerant, gender-integrated, inequality-less society in which sex is a «matter of course». The selective re-presentation and contextualization of the photographs, however, contradicts this utopian vision, leading one to ask exactly *whose* misogyny, *whose* homophobia was being put on display during the scandal.

For instance, one might ask, as many feminists did, why Pfc. Lynndie England emerged as the icon of the Abu Ghraib scandal. (England, a 21-year-old white army reservist from a poor West Virginian town, was Specialist Graner's girlfriend in Iraq and in October 2004 became the mother of his child). Why, out of so many photographs, were two images of England shown again and again: one depicting her leading a naked male Iraqi prisoner around on a dog leash and another showing her, with cigarette dangling cockily from her lips, mock shooting at the genitals of a hooded Iraqi prisoner? Even though women, albeit in smaller numbers, were held and tortured at Abu Ghraib – and many American women soldiers have filed claims to having been sexually assaulted by male counterparts – in an army notoriously lax in punishing such violations – the American media spotlight honed in on these images of men being abused by a woman¹⁹. From this, we might conclude, as has been pointed out by feminists, that male violence against female bodies does not shock: it is all too familiar. Meanwhile, this fixation on the female rapist who appropriates the phallic symbols of gun and gaze to objectify and castrate her male victim, enabled sympathy for the imperiled masculinity of the (heterosexual) Iraqi male prisoner to be built along gender lines, thus obscuring other axes of difference, such as race, culture, and religion (D'Cruze and Rao, 2004, p. 497).

The prominence of these images of England in media coverage

of the Abu Ghraib scandal demonstrates the ambiguous position of the «woman colonizer», as racial superior and colonial coercer, on the one hand, and as subject of gender subordination and sexual control and surveillance *within* the dominating society, on the other. As feminist analyses of colonialism have stressed, management of women's bodies was a central preoccupation of colonial administrations, integral to reproducing the colonial order and demarcating racial differences, especially at moments in which colonial power and prestige were threatened by «native» resistance (Stoler, 1989, pp. 640-641). Indeed, the presence of the American woman soldier in the U.S. army, as antipode of the veiled Arab woman, has served as an important ideological tool in the recent conflicts in the Middle East, representing the supposed triumph of «democracy» over «fundamentalism».

The ambivalent status of the woman soldier in various relations of power supports Foucault's admonition against viewing power as a «possession» of particular subjects in favor of a model of power as situated in shifting, localized relationships²⁰. It is telling, for instance, that women soldiers, who were often instructed to watch Iraqi males shower, themselves complained of being photographed nude in the shower by American male soldiers²¹. Without wanting in the least to downplay the responsibility of particular female soldiers for wrongdoing at Abu Ghraib, it is, nonetheless, important to high-light how the sign of «woman» was being used to symbolically mark boundaries between colonizer and colonized. Indeed, one thing that comes up again and again in the testimonies of women soldiers is that of their having been *placed* in the photographs, told by others to stand next to, point at, give a thumbs-up, or just smile beside the bodies of naked, hooded, masturbating, bound, bleeding, or dead Iraqis.

Despite the partial and strategic way in which women appeared in media coverage of the Abu Ghraib scandal, England, as symbol of the violent, misbehaving female, interestingly, outraged many feminists. In a *Los Angeles Times* op-ed piece, the well-known writer and critic Barbara Ehrenreich, for instance, professed to having experienced a profound disenchantment with feminism following Abu Ghraib. In particular, she claims to have suddenly become aware of the problematic gender essentialism of liberal feminism²². According to Ehrenreich, the actions of England and the other two women soldiers charged with abuse in the Abu Ghraib affair shattered her conviction that women «by nature» are morally superior

to men, less prone to violence, and more respectful of other cultures: «a uterus», she (remarkably) discovers, «is not a substitute for a conscience». After Abu Ghraib, she argues, feminists can no longer argue that women's «assimilation» into traditionally male institutions will catalyze reform and social change. There is ambivalence, though, in her talk of women's peaceful nature: even though she sees women as «innately gentler and less aggressive than men», she says that she supported women's full incorporation into the military «because I knew women could fight». Gender equality, for Ehrenreich, is posited on a belief in «woman's right to do and achieve whatever men can do and achieve, even the bad things».

From this perspective, England actually should represent a success for liberal feminism, but one that exposes its racism and implication in (neo)colonial ideologies, practices, and institutions. In her unexpected barbarism, England, the embodiment of the American dream of «equal opportunity», simultaneously foiled and brought into relief liberal feminism's modernizing agenda and patronizing discourse on the liberation of the oppressed «Muslim» woman (see Athanasiou, this volume). Ehrenreich, for instance, notes that she had been delighted that the presence of U.S. servicewomen «irked their Saudi hosts» in the 1991 Persian Gulf War. After Abu Ghraib, however, she fears that photographs of Iraqi male prisoners being abused by American women soldiers will provide ideal material for Al Qaeda to revile the excesses of the (supposed) «gender equality» of American society and «galvanize misogynist Islamic fundamentalists around the world».

Just as misogyny and patriarchy were displaced onto the «Muslim» during the media scandal, so too was homophobia. While the decision to do things like make male prisoners wear women's underwear and sanitary products was ascribed to *their* misogyny, not that of American soldiers, so too practices such as the simulation of oral sex between male prisoners were attributed to *their* sexual repression and homosexuality «taboo»²³. Yet, public consent during media coverage that these «homosexual»-marked practices represented the ultimate form of torture, in and of itself, put the lie to the idea that U.S. society is open and embracing of homosexuality. Furthermore, the categorization of certain practices, such as oral and anal sex or bondage, as «homosexual» simply evaded a recognition of the «perverse» dimensions of heterosexual sex, not to mention the normativity of certain forms of homosexual sex (Puar, 2004, p. 530). This framing had the effect of marking off

certain members of the domestic body politic as pathological and «saturated with sexuality» (Foucault, 1978, p. 104), while the broadcasting of the photographs provided an opportunity to elaborate in painstaking detail before the American television audience the exact «nature» of their perversion.

As the scandal unfolded, voices in the gay press spoke out against the homophobia of the U.S. army; however, in uncritically accepting the «knowledge of Arab sex» propounded in media coverage as well as the description of the torture practices as «homosexual», these commentators overlooked the connected processes of racism, ethnocentrism, and misogyny at play in the torture practices as well as in their re-presentation (Puar, 2004). In «Weapons of Mass Homophobia», for instance, Patrick Moore, author of *Beyond Shame: Reclaiming the Abandoned History of Radical Gay Sexuality*, notes that the «humiliations of Iraqi prisoners at Abu Ghraib suggest that the U.S. military has finally taken the time to understand some element of Islamic culture»²⁴. With this «abuse of homosexual sex as a military tactic», he laments, «our sexuality is being further stigmatized».

Accepting a timeless discourse on Arab sexuality, based on «Islam's rejection of homosexuality» (as if Catholicism accepts homosexuality?), however, not only denies the existence of Muslims in Arab societies who identify with a global discourse on gay identity but also implicitly accepts an evolutionary model of sexual liberation. Specifically, an acts-centered model of masculinity (in which active/passive positions in sexual intercourse are correlated with gender identity, thus meaning men can have sex with other men and remain «men») is assumed to be the norm for «Muslims» and treated as a «premodern» forerunner to an out-of-the-closet gay identification in terms of sexual orientation. Needless to say, this understanding of the «Muslim difference» is based on an entirely ahistorical notion of homosexuality that treats any male-male sexual intercourse as by definition «homosexual». According to this line of argument, then, Iraqis would appear to be deluding themselves, participating in homosexual acts without owning up to them («Sex between men does occur in Islamic society, but the shame is in gay identity rather than the actual homosexual acts», explains Moore).

Furthermore, to the extent that the Iraqi prisoners indeed feel they have been shamed by what happened at Abu Ghraib, they appear to signal acceptance of their society's negative views of

homosexuality, thus indirectly «insulting» openly gay men in the United States. If the media focus on images of the female rapist enabled the heterosexual American male to come out of the Abu Ghraib scandal as a victim, so too did the discourse on «homosexual» torture, often inflicted by straight women – once gay men's «natural» ally – locate the (white) male homosexual in the position of victim, in the process revealing, not incidentally, the misogyny of some forms of gay male politics (Puar, 2004).

Exposure and dissemination

Up to this point, I have focused on the selective re-viewing of the Abu Ghraib photographs in the media coverage of the scandal. The production of these photographs, however, was not just a means to record the torture but also an inextricable part of the torture itself. In this respect, the photograph of England mock shooting an Iraqi prisoner in the genitals can be seen as a commentary on the violence of vision, underscored by the well-known homology of camera and gun. While the mainstream press did allude to the «shame» induced in Iraqi prisoners by the fact that their misery was so extensively photographed, what was not taken into account was what the staging, circulation, and viewing of these images might tell us about contemporary *American* sexual culture and the popularization of pornographic and sadomasochistic practices.

Yet, as critics such as Susan Sontag have pointed out, decoding these images of bondage, simulated fellatio, and hooding relied on a familiarity with the semiotics of sadomasochistic sexual practice: for instance, in the infamous photograph with the leashed prisoner, England strikes a classic dominatrix pose²⁵. Furthermore, the torture photographs of the Iraqi prisoners were one category in a larger archive, which included images of soldiers having, or simulating, sex among themselves: these include photographs of England and Graner having sex together as well as of England having sex with multiple other partners and performing sex acts on herself²⁶.

While the media coverage focused on the pain of the Iraqi victim, the photographs testify to the proliferation of sexual practices and the emergence of new kinds of pleasures. As Foucault reminds

us: «Pleasure and power do not cancel or turn back against one another; they seek out, overlap and reinforce one another. They are linked together by complex mechanisms and devices of excitation and incitement» (1978, p. 48). We also cannot discount the participation of media viewers in these new forms of stimulation as they gazed through the peepholes opened by these photographs (and the television screen itself, of course). As historian Joanna Bourke wrote shortly after the scandal broke: «In the past few days, we have all participated in the pornographic gaze»²⁷.

The Abu Ghraib scandal makes startlingly clear the instrumental role that new technologies have played in the mainstreaming of «perverse» pleasures. Internet porn sites, X-rated programs on cable television, and the webcasting of private life provide countless outlets to see and be seen, to be a voyeur and to expose oneself. Perhaps this explains why the soldiers created, preserved, and publicized materials that could be used as evidence to convict them. It is not just that they did not see themselves as committing crimes, but that they were not treating photography primarily as a technology of documentation, but as a mode of transmission. As Sontag has observed: «The pictures taken by American soldiers at Abu Ghraib reflect a shift in the use made of pictures – less objects to be saved than messages to be disseminated, circulated». JPEGs, the Internet, digital photography, and e-mail provided the infrastructure to extend and intensify the spectacle of violence, to relive and re-expose oneself and others, and to engage ever more spectators, including ultimately the global media audience.

The power of transmission appears to have been a source of tremendous thrill and exhilaration. «Clicking the "send" button», as Puag notes, «is the ultimate release of productivity and consumption, and dissemination, the ultimate form of territorial coverage and conquest, becomes yet another layering of the sexual matrix» (2004, p. 532). The creation of these images, the multiple levels of spectatorship they encode and enact, and their selective representation, thus, hardly constitute processes secondary and external to the sexual acts «in and of themselves» but, to the contrary, testify to the proliferation of discourses and the incitement of pleasures that, according to Foucault, compose sexuality as a «great surface network».

A final observation about the photographs, which returns us to the relationship between colonizer and colonized, has to do with the appearance of the American soldiers in them. A point that has

been raised again and again in discussions of the Abu Ghraib photographs is the unsettling nature of the juxtaposition of grinning American soldiers and the degraded Iraqi prisoners, often further dehumanized by having their faces concealed by hoods. As writer Luc Sante has pointed out, the photographs resemble trophy photographs, such as those in which gleeful fisherman proudly show off their lifeless catch²⁸. While there has been widespread condemnation of the inappropriateness of this mirth, the montage quality of these photographs in a strange way seems to have enabled the bracketing out of the perpetrator as participant in the performance of sex.

All the emphasis on the «sexuality of the Arab», the simulation of sex between prisoners, masturbation, and the pain of the Iraqi prisoner has deflected attention from the *contact* between American and Iraqi. Yet, as Puar notes, «as voyeur, conductor, dictator, dominatrix, those orchestrating these acts, several of whom appear to be erotically riled in the photos, are part of, not external to, the sex scenes themselves, sometimes even explicitly so» (2004, p. 530). As she points out, this contact, and the fears and fantasies of interracial and intercultural sex it expresses, can be detected on many levels. It is not only that reports of anal rape with broomsticks, light sticks, and fingers, for instance, give the lie to non-participation, but that the practices of watching sex acts, having oneself watched and filmed, and swapping sexy photographs were also obviously stimulating for those involved. And those involved clearly were not limited to those who were brought to trial: the photographs themselves, which are marked by continual movement and contingent associations and disassociations rather than a clear inside and outside, record the presence of multiple spectators and bystanders milling around the scene of violence, something that was obfuscated by the cropping of the photographs that were disseminated when the scandal first broke (Puar, 2004, p. 531).

While I have stressed the historical specificity of the pornographic gaze, it is also important to identify the optical legacies and historical visibilities (and invisibilities) of violence that normalized these acts. Considering the photographic record as a whole, Sontag has pointed out that photographs in which perpetrators pose beside their victims are rare. Even though Nazis photographed their atrocities, they did not turn the camera back on themselves. An exception, at least in the American context, as both Sontag and Sante point out, is the lynching photograph from late-nineteenth and

early-twentieth-century small town America: these photographs, which were often turned into postcards, depict white people smiling and laughing below the corpses of black men and women dangling from trees or light fixtures²⁹. In the publicized Abu Ghraib photographs, we similarly witnessed the degradation of brown bodies by cheering whites, as the Iraqi was rendered above all a body vulnerable to violation, a body that could be ridden «like an animal» by fully dressed, fully «human» American soldiers.

Nonetheless, the legacy of racialized violence *but also of racialized vision* that the Abu Ghraib photographs draw on has been scantily discussed. While issues surrounding gender and sexual orientation, and to a lesser extent class³⁰, were prominent in the re-viewing of the Abu Ghraib photographs, racism was glaringly absent as a topic in both mainstream and critical discourse³¹.

The Anthropology slot

They're not being abused. They're being kept in control.

Guy Womack, defense lawyer for Specialist Charles A. Graner, Jr.³²

Given the prominence of culture discourse in the Abu Ghraib scandal, it should come as no surprise that defense lawyers for the soldiers charged in the abuse have invoked «American culture» to contextualize and explain (away) their clients' actions. Thus, during the court martial of Specialist Graner, his lawyer Guy Womack reminded the jury that the leashing of the prisoners was simply a method of control, analogous to the harnessing of toddlers by their mothers in airports to «control» them, while the «human pyramids» into which the naked, bound, and beaten prisoners were arranged resembled the formations of cheerleaders «all over America» at football games. In an extension of this metaphor of college fun, a caller to Rush Limbaugh's ultra right-wing talk show described «stacking naked men» as analogous to a fraternity prank³³. In some over 2,000 e-mail messages that he sent home, many with photographs of prisoners attached, Graner himself described the abuse in terms of athletics: in reference to the disciplining of a prisoner depicted in one of the photographs, he wrote that it had been a «real upper body workout»³⁴.

Rather than the neutral norm, a universal modernity to which

the oddities of «other» cultures are compared, this defense of the «kids» actually pictured the United States as having a «culture» that needed to be explained to the world at large. This culture, needless to say, was that of «apple pie America», of football and white frat boy fun, and of outdoor, fresh-air sports, not of cyber-pornography and the like. But even so, the innocence with which these practices and the docile bodies they produced – whether the leashed children, the «supportive» cheerleaders, or the various victims of college hazing – were alluded to gives pause. How can adult Iraqi prisoners be compared to infants? What are the implications of comparing degraded (and always potentially degradable) Iraqi prisoners to cheerleaders? How is it possible to overlook the racism and sexism of American sports culture itself? In short, how could there be so much reference to culture and so little cultural analysis?

In a 1991 essay, anthropologist Michel-Rolph Trouillot coined the term «savage slot» to speak of the site in the Western cultural imaginary to which anthropology, as successor to earlier genres such as travel writing, traditionally had been assigned. The Abu Ghraib scandal suggests that in the age of globalization and multiculturalism, Trouillot's term needs slight modification. Rather than a «savage slot», one might speak instead of an «anthropology slot» to denote this self-consciousness about culture: in other words, in place of «knowledge of the Other», «knowledge of the culture of the Other». In the Abu Ghraib scandal, this «anthropology slot» was drawn on in prison corridors, and later on television screens and in newspaper columns, to secure control over Iraqi bodies and, by extension, other unruly and sex-saturated bodies in the metropole (women, homosexuals, the poor, people of color, etc.). Indeed, the empathy for the Iraqi (presumably heterosexual) male victim and outrage at the female American rapist – the two figures on which the media coverage focused – both drew on and extended the supposedly exorcised (but now displaced) sexism and homophobia of American society as well as its (notably unmentioned) racism.

Most importantly, the degradation and brutalization of prisoners' bodies and the enunciation of expert «knowledge of the Arab» [as knowledge of (his) sex] colluded in defining the culture of the «Arab» or the «Muslim» in terms of an embodied difference (interestingly focused not on the «veiled woman» or the «harem», the standard tropes of Orientalist discourse, but on male gendered

vulnerability). In the classic contradiction of liberalism, difference, defined in terms of race, gender, sexuality, culture, and religion – in terms, in other words, of a certain «nature» located in the body – became the grounds for *disqualification* from the «universal rights of man» and, at the same time, for an «ethical» political intervention³⁵. The greatest irony of this affair, then, might be that, if one follows the logic through, the victims will end up having to thank their torturers for rescuing them from themselves: their taboos, their prejudices, their very bodies.

Notes

1. Seymour M. Hersh, «The Gray Zone», *The New Yorker*, 24 May 2004.

2. Brian Whitaker, «Its Best Use is as a Doorstop», *Guardian Unlimited*, 24 May, 2004; Emran Qureshi, «Misreading "The Arab Mind": The Dubious Guidebook to the Middle East That's on the Pentagon's Reading List», *Boston Globe*, 30 May 2004.

3. In an earlier article, Hersh had spoken of Arab sexual difference in similar terms and supported his argument with «expert knowledge»: «Such dehumanization is unacceptable in any culture, but it is especially so in the Arab world. Homosexual acts are against Islamic law and it is humiliating for men to be naked in front of other men, Bernard Haykel, a professor of Middle Eastern studies at New York University, explained» Seymour M. Hersh, «Torture at Abu Ghraib», *The New Yorker*, 10 May 2004.

4. As William Mazzarella notes: «The world after globalization is one in which culture is everywhere, and everywhere at issue – except, it seems, in the avant-garde of anthropological theory» (2004, p. 347).

5. While Foucault treated colonialism as an aftereffect of Europe's internal conflicts, Stoler (1995) proposes a rereading of Foucault that critiques his oversight of the colonial experience as well as of gender but, at the same time, teases out the largely underappreciated place of race and racism in his history of sexuality. For Stoler, the emergence of European bourgeois sexuality can only be understood in a broader colonial landscape and in reference to gender-specific discourses of nation and empire.

6. In her critique of the Eurocentrism of Foucault's history of sexuality, Stoler asks: «Did any of these figures exist as objects of knowledge and discourse in the nineteenth century without a racially erotic counterpoint, without reference to the libidinal energies of the savage, the primitive, the colonized – reference points of difference, critique, and desire?» (1995, pp. 6-7). Foucault indirectly evokes the colonized as object of discourse – and anthropology as expert knowledge on the sex of the «Other» – in noting that «by devoting so much effort to an endless reworking of the transcultural

theory of the incest taboo, anthropology has proved worthy of the whole modern deployment of sexuality and the theoretical discourses it generates» (1978, p. 110).

7. Spearheaded by students of Boas, the culture and personality school drew on Gestalt psychology to define culture not as an aggregation of traits, but as a whole irreducible to its parts. Culture, which was often described in terms of a «pattern», as in Ruth Benedict's, *Patterns of Culture* (1934) or Edward Sapir's «Sound Patterns in Language» (1925), in turn was thought to shape individual personality.

8. During World War II, many American anthropologists were employed by the U.S. government to produce «cultural intelligence». In some cases, anthropologists blatantly compromised professional ethics by, for instance, using fieldwork as a cover for espionage. Yet, ironically, as Price (2002) notes, for some anthropologists this full-fledged commitment to the «war effort» was motivated by the fact that Nazism so fundamentally contradicted the Boasian critique of «race» and the anthropological axiom of cultural relativism.

9. «The contradictions in Japanese male behavior which are so conspicuous to Westerners are made possible by the discontinuity of their upbringing, which leaves in their consciousness, even after all the "lacquering" they undergo, the deep imprint of a time when they were like little gods in their little world, when they were free to gratify even their aggressions, and when all satisfactions seemed possible» (Benedict, 1989, p. 290).

10. Born and educated in Hungary, Patai also studied in Jerusalem where he lived for fifteen years before moving to the United States in 1948. Among dozens of books, he penned *The Jewish Mind* as well as many studies of Jewish culture and folklore; he also edited the collected works of Theodore Herzl, the nineteenth-century founder of the Zionist movement. Although Rabinowitz (2002) does not include Patai in his cohort of early Israeli anthropologists because of his emigration to the United States, Patai's preoccupation with the Palestinian Other and the Arab East would seem to bring his research into line with this literature, even if his work was not incorporated into the canon of Israeli anthropology.

11. Whitaker, «Its Best Use is as a Doorstop».

12. Ibid.

13. From the original preface to the 1976 edition of *The Arab Mind*, it comes out that Patai taught at these Ivy League institutions for a semester or two in the late 1940s. During the brief period when he even had a permanent university affiliation, it was at the decidedly less prestigious, if not entirely unknown, Dropsie College (1948-1957). Even «cultural anthropologist» seems a stretch given that, according to his own account, he was trained as an Orientalist and his expertise centered on the philology of various Middle Eastern languages. Furthermore, even though *The Arab Mind* is described, unlikely enough, as «one of the great classics of cultural studies», it has been reissued by a publishing house, the Hatherleigh Press,

whose website promotes a list of «body-sculpting bibles» and other health and diet books.

14. One might ask if being stripped naked and made to masturbate publicly would be any «less» degrading for a «First World» subject. Commenting on the excessive reference to culture in the Abu Ghraib scandal, anthropologist Gregory Starrett asks, «Could one seriously suggest that the ritual impurity of dogs is the key to understanding why naked Muslim prisoners are frightened by their snarling?» Gregory Starrett, «Culture Never Dies: Anthropology at Abu Ghraib», *Anthropology News*, September 2004.

15. That reference to anthropology in the American public sphere, spare as it is, would occur in connection to the Abu Ghraib affair clearly is a blow for the discipline, especially so soon after the *Darkness in El Dorado* controversy over anthropological ethics and the production of knowledge about indigenous peoples. Customer reviews of *The Arab Mind* on Amazon.com are telling in this respect: in some of the reviews, which alternate between (a majority) glowing 5-star praise and 1-star (the lowest rating) scathing critiques, Patai's book is treated as symptomatic of anthropology as a discipline. («This book is a skewed, horrible misunderstanding of «arab» culture and thinking. Anthropology is such a pseudo-science», wrote N. Smith of Miami, Florida on May 24, 2004. Another customer, signing only as «reader», wrote on June 17, 2004: «It is true that this book makes many sweeping generalizations. In my own experience I have observed much of what he says, so I don't think he is as inaccurate as some of the other reviewers say. Other times he seems to be pulling it out of thin air. This is not unusual for any book of this sort. Cultural anthropology entails more speculation than true science». For the anthropological soul-searching prompted by the *Darkness in El Dorado* controversy, see the «Final Report of the AAA El Dorado Task Force» (www.aaanet.or/edtf/); the collection of documents and articles compiled by the Doctoral Program in Anthropology and History of the University of Michigan (www.umich.edu/~idpah/SEP/sepmenu.html); and Daniel Gross, «Guilt by Association: The Culture of Accusation and the American Anthropological Association's Investigation of *Darkness in El Dorado*», *American Anthropologist* 106 (4), pp. 687-698.

16. It is notable, for instance, that Major General Geoffrey Miller, the commander of the task force in charge of the Guantánamo Bay prison, was appointed head of prison operations in Iraq in late March 2004. In fall 2003, in the context of growing insurgency against American forces, Miller had visited Iraq and advised fundamental changes in the prison system that were based, it seems, on his Guantánamo experience. These recommendations, which were adopted at Abu Ghraib, involved a major change in the relationship between military policing and military intelligence. In essence, the priority of military policing became the «enabling» and «supporting» of intelligence gathering and interrogation procedures. Seymour M. Hersh, «Chain of Command», *The New Yorker*, 17 May 2004.

17. Hersh, «Torture at Abu Ghraib».

18. Rejecting Barthes's «ontological» approach to the photograph, John Tagg has argued that the «evidential force» of photography identified by Barthes «rests not on a natural or existential fact, but on a social, semiotic process». The photograph's evidentiary force is a «historical outcome and exercised by photographs only within certain institutional practices and within particular historical relations» (1988, p. 4).

19. In Specialist Charles A. Graner's court martial, for instance, new photographs were brought forth that showed Graner standing beside a 19-year-old Iraqi woman who had been made to expose her breasts (Kate Zernike, «Central Figure in Iraq Abuse Goes on Trial», *The New York Times*, 11 January 2005.) On the rising rates of sexual assault of American women soldiers by their male colleagues and women's fear to report such incidents because of a «blame the victim» climate, see Suzanne Goldenberg, «I Reported the Rape Within 30 minutes – Then Watched My Career Implode», *The Guardian*, 25 October 2004. Julian Borger, «US Soldiers Accused of Raping 100 Colleagues», *The Guardian*, 27 February 2004.

20. «We must not look for who has the power in the order of sexuality (men, adults, parents, doctors) and who is deprived of it (women, adolescents, children, patients); nor for who has the right to know and who is forced to remain ignorant. We must seek rather the pattern of the modifications which the relationships of force imply by the very nature of their process» (Foucault, 1978, p. 99).

21. Specialist Chee Yee Liang, for instance, has testified to being told to watch a prisoner shower because it would offend his Muslim faith. Kate Zernike, «Soldiers Testify on Orders to Soften Prisoners in Iraq», *The New York Times*, 13 January 2005.

22. Barbara Ehrenreich, «Prison Abuse: Feminism's Assumptions Upended», *Los Angeles Times*, 16 May 2004.

23. In perhaps the most graphic instance of this sort of displacement, Specialist Sabrina Harman, one of other female guards charged in the scandal, wrote the word «rapist» (spelling it as «repist») with a black marker on the thigh of one of the prisoners in the well-known «pyramid» photographs. Luke Harding, «I'm Sorry. It Just Isn't Me. Soldiers Face Court Martial», *The Guardian*, 20 May 2004.

24. Patrick Moore, «Weapons of Mass Homophobia», *The Advocate*, 8 June 2004.

25. Susan Sontag, «What Have We Done?», *Guardian Unlimited*, 24 May 2004. See also Joanna Bourke, «Torture as Pornography», *Guardian Unlimited*, 7 May 2004. Interestingly, the notorious leash photograph appears to have occupied a canonical role in the corpus of Abu Ghraib photographs. Of this photograph, England herself noted in a May 5, 2004 sworn statement, «I'm pretty sure this is one of the first photographs we took of the detainees». Michael A. Fuoco, «England Gives Her Side: In Sworn Statement, Soldier Charged in Iraq Abuse Provides Details But Says No Crimes Were Committed», *Pittsburgh Post-Gazette*, 23 May 2004.

26. Lynn Duke, «A Woman Apart: For Fellow Soldiers, Lynndie England's Role at Abu Ghraib is Best Viewed at a Distance», *The Washington Post*, 19 September 2004.

27. Bourke, «Torture as Pornography».

28. Luc Sante, «Tourists and Torturers», *The New York Times*, 11 May 2004.

29. Sontag, «What Have We Done?», Sante, «Tourists and Torturers».

30. Discourse on class was centrally focused, once again, on Lynndie England. England, who grew up in a West Virginia trailer park, was repeatedly compared negatively to the «heroic» Jessica Lynch, her class alter ego. Also hailing from a poor West Virginia family, Lynch, a 19-year old member of the US Army's 507th Ordnance Maintenance Company, was captured by Iraqi forces and later rescued, in April 2003, by U.S. special forces.

31. Perhaps it took the devastation of New Orleans, particularly poor, black New Orleans, by Hurricane Katrina in September 2005 to make visible the structural racism of American society and its role in linking home front and battlefield. The black «looters» of post-hurricane New Orleans were shot at by «fellow Americans» as mercilessly as if they were the enemy on the streets of Baghdad, while «the day after», the same private contractors used in Iraq, companies run by cronies of the Bush administration, were brought in to police and «reconstruct» the city.

32. Cited in Kate Zernike, «Central Figure in Iraq Abuse Goes on Trail», *The New York Times*, 11 January 2005.

33. Sontag, «What Have We Done?». To this comment, Limbaugh enthusiastically responded: «Exactly! Exactly my point. This is no different than what happens at the Skull and Bones initiation and we're going to ruin people's lives over it and we're going to hamper our military effort, and then we are going to really hammer them because they had a good time».

34. Zernike, «Central Figure in Iraq Abuse Goes on Trail».

35. For a discussion of the «othering» of colonial bodies and the exclusionary tactics of liberalism that makes explicit reference to the violence at Abu Ghraib, see D'Cruze and Rao 2004. For an overview of the tensions between the universalizing discourses of liberalism and practices of discrimination and estrangement enacted in their name, as manifested in the French controversy over the «veil», the European colonial imaginary's quintessential sign of embodied difference and gendered vulnerability, see Athanasiou (this volume).

References

Athanasiou Athena, *The Discourses on the «Veil»: Gender, Sexuality, Nation and the Metaphor of the «Other Woman»* (this volume, in Greek).

- Benedict Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1989.
- D'Cruze Shani and Anupama Rao, «Violence and the Vulnerabilities of Gender», *Gender and History* 16 (3), 2004, pp. 495-512.
- Foucault Michel, *The History of Sexuality: An Introduction*, vol. 1, trans. Robert Hurley, Vintage Books, New York, 1978.
- Mazzarella William, «Culture, Globalization, Mediation», *Annual Review of Anthropology* 33, 2004, pp. 345-67.
- Patai Raphael, *The Arab Mind*, Rev. ed., Hatherleigh Press, New York, 2002.
- Price David, «Lessons from Second World War Anthropology», *Anthropology Today* 18 (3), 2002, pp. 14-20.
- Puar Jasbir K., «Abu Ghraib: Arguing Against Essentialism», *Feminist Studies* 30 (2), 2004, pp. 522-34.
- Rabinowitz Dan, «Oriental Othering and National Identity: A Review of Early Israeli Anthropological Studies of Palestinians», *Identities: Global Studies in Culture and Power* 9, 2002, pp. 305-25.
- Said Edward, *Orientalism*, Vintage, New York, 1978.
- Stoler Ann, «Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures», *American Ethnologist* 16 (4), 1989, pp. 634-60.
- Stoler Ann, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham, N.C., 1995.
- Stoler Ann and Frederick Cooper, «Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda», in *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ed. Frederick Cooper and Ann Laura Stoler, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Tagg John, *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*, Palgrave Macmillan, New York, 1988.
- Trouillot Michel-Rolph, «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness», in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. Richard G. Fox, School of American Research Press, Santa Fe, N.M., 1991.



The body as a locus of the supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography

Henriette-Rika Benveniste*

Summary

We propose to study Guibert's de Nogent (1053 - c.1125) Memoirs, its «heterology», i.e. the references to Jews and heretics. Medieval bodies are texts on which cultural narratives are inscribed. One of these narratives is the obstinate idea that the Christian world should be homogeneous. In the narrative strategy followed by Guibert, Jews although culturally central are transformed into marginal shadows exercising evil power. Contrary to what has been argued, the use of sexual categories has to do less with Guibert's personality and more with the cultural categories that he disposes and needs in order to construct otherness in a hierarchical mode. He constructs the Jew as an animal, essentially different from the Christian. He follows a double strategy: First he marginalizes the Jew by offering him a secondary role as a mediator for the Devil that threatens Christian bodies. Secondly, he gives to all his sexual fantasies the appearance of supernatural expressions. In this case the supernatural functions as an effet de réel.

Nothing would be known of Guibert de Nogent if he had not written his so-called autobiography (*De vita sua*)¹. Son of an average noble family, whose members were vassals of the local count, he was born in 1053. He became an Abbot for the Benedictine

* Henriette-Rika Benveniste is Associate Professor of Medieval History, University of Thessaly.

Order at the Nogent-sous-Coucy monastery, in the Laon area in 11104 and died around 1125. He was also the author of Biblical comments, a hymn to the Virgin Mary, a treatise against the Jews (*De incarnatione contra Judaeos*), a treatise on saints' relics (*De pignoribus sanctorum*) and a chronicle of the first crusade (*Gesta Dei per Francos*)².

Extensive references to his childhood, his parents, his emotions, the conflict between spirit and flesh, the dreams which are described in detail in his *Memoirs* provided the impetus for studies on his personality and sexuality³. In this paper I will focus on the role assumed by the body in his work. What is the relationship between this extraordinary man's attitude and that of his peers, the clerical elite of the times, regarding the social changes that were taking place during that time⁴?

Incarnation is at the heart of Christianity and Christ's body is at the centre of all rituals⁵. For this reason worship, representations, and Christian practices are associated with the body in the phenomenological sense of the experience of the embodied self⁶, in the sense of «a natural symbol»⁷, which represents society and its relationship with nature and culture⁸, and finally in the sense of power politics, namely, managing the body via sexuality and reproduction, illness etc.⁹. Christ's body and the rituals connected to it supply the language that expresses the relationship between self and society and offers the field on which social competitions are settled, and political practices are exercised; it is also the locus from which a group can draw symbolic power¹⁰. Medieval piety foregrounds the suffering body of the worshiper that is in pain as an opportunity or even a reason for salvation¹¹.

Bodies are conceived and experienced amongst discourses of various origins (theological, medical, legal ...), discourses that sometimes also happen to be contradictory¹². In the saints' lives, in literature, through the historical verbal conventions, the bodies become predominantly the locus where the supernatural intervenes. The healing touch of the miracle-working kings, as been studied by M. Bloch¹³ –in the form of belief, myth, and ritual with religious allegiances and political consequences– inaugurated the idea that discourse on the body belongs specifically to stories that conflate the «supernatural» with the «real».

I will attempt to elucidate historically specific conceptualisations of the body expressed in Guibert's referencess to the Jews, the heretics and the practice of divine justice. Religious culture conflu-

tes supernatural configurations and data from reality into a single discourse¹⁴ and decrees the body as metaphor.

Jews, heretics and physicality: The supernatural as *effet de réel*

Guibert's aversion to the body has been the subject of much discussion¹⁵. This loathing of the flesh is not only connected to sexuality and the confession of sins but takes on social connotations. Let me indicate G. Duby's assertion that the condemnation of heretics in nuptial affairs conceals a desire on the part of the clergy to be exclusively in charge of matters of the flesh, in which lay people also wanted to have a say¹⁶. In the same train of thought, I believe that the reference to the physicality of the Jews really conceals another issue which is at stake here: the defense of the Christian dogma on a symbolic level. In narratives Jews are presented as endangering the integrity of the body; weakness in Christian bodies makes them vulnerable to temptation or to the profane influences of the Jews, who act as the instrument of Satan¹⁷. In the high Middle Ages sex and its relation to pollution and sin was reinterpreted. A new emphasis on the power and wonder of the Eucharist led the Church to become concerned with having a more pure clergy to administer it. Efforts were made to protect clerics as far as possible from the polluting influences of the body, to keep them distant from the corrupting power of women, whose nature was more libidinous. Clerical marriage that had been tolerated was stamped out after the mideleventh century. Reflecting these anxieties, the association of women with demons and with conscious, intentional carnality became increasingly evident and virulent in the clerical literature¹⁸.

In Guibert's *Memoirs*, demons are presented as «accepting those who were denied baptism»¹⁹, namely, the Jews. One of their victims is a monk, who began to keep company with a Jewish doctor after he had been taken ill. They confessed their secrets to each other and, riddled by curiosity – which is a sin – for the «corrupted arts», the Jew agreed to be the intermediary to the Devil (*assensit Juadeus, et sequestrum ei apud diabolum se futurum pollicetur*). To be initiated into the Jew's secrets – the art of magic –, the monk had to sacrifice everything most delectable to him (*dele-*

ctabilis) and perform an act of oblation of his sperm (*sperma libabis*). Guibert comments that the ancient foe (*antiquus hostis*), the Jew, provokes this profane act in order to blaspheme against the clergy and the blessed Host. What follows exemplifies the consequences of the devastating exchange: A monk consorts with a nun and when they are in danger of being discovered unbeknown to her he turns her into a huge dog using magic²⁰! In the renewed debate over theological matters in the 12th and 13th centuries, new emphasis was given to miracles (stigmata, bleeding hosts etc.) in which bodies are mediators between earth and heaven²¹. The monk that has sinned continues to live a life severed from God, who punishes him by inflicting on him a severe illness²². The monk relates the story in his confession and Anselm himself, who was at the time the Abbot of Beck, judges this affair. The monk is excluded from the Sacraments, which means he is excommunicated and expelled. Nevertheless, affected by the demons' lies, the monk continues to believe he will become a Bishop... In this episode the Jew assumes the role of the intermediary to the Devil.

In this case the demons are incorporeal, whereas in the same text but in a different episode, when Satan fails to tempt a monk, the former turns into a monk and kills him²³. Since he could not harm the spirit, he harms the body. Since the 12th century, demons have appeared in texts in human form in order to ensnare the human body²⁴ and have acquired a privileged place amongst the stereotypes used by the discourse of the treatises *contra iudeos*²⁵. The association between the Jew and the Devil is also true for the New Testament. In this line of thought, Guibert is a prime instigator in cultivating this attitude of the deception of Christians by Jews via sexual means²⁶. The loss of control over the body, a «perverse sexuality», is the product of the Jewish doctor practicing his art. Curiosity, which is a mortal sin, leads to the loss of rational control and reduces the nun to an animal status, the exact opposite of the Christian body. The transformation (*a mirabile really*) functions for the reader as the most concrete illustration of the evil power²⁷ while narratively it offers a way out of the contradictions between the «good» and the «bad» facets of the body.

The second Jew referred to by Guibert²⁸ is an accomplice of a degenerate and murderous woman, mother of Count Jean de Soisson, himself a heretic. The Jew is led to the pyre by the secular judges (if this incident indeed took place it is a novel event for

such an incident was first recorded in 1022 when the heretics in Orleans were set alight). Divine judgment inflicts punishment on the woman's body in the form of paralysis and loss of speech, condemning her to «live like a pig». The metamorphosis into an animal takes place in the narrative, metaphorically, manifests itself in the form of divine retribution, as it did in the previous episode, and is the result of the dangerous consorting with Jews.

How do we interpret the transformation of the nun into a dog and the likening of the degenerate noble woman to a pig in relationship to their consorting with Jews? The aforementioned episodes can be interpreted within the framework of the polemics between Jews and Christians during the Middle Ages, at the heart of which lay the fundamental difference of dogma regarding the Incarnation of Christ and the Virgin Mary but also the secret body of the worshippers, who become flesh of Christ's flesh through baptism.

Differences in dogma and the preoccupation of the theologians with the faculty of logic and its uses – after the introduction of Aristotle's work– encouraged scholars of the 12th century to project the binary oppositions between mind/body, spirit/flesh, human/animal onto the conflict between Christians and Jews. Anselm (later a Bishop of Canterbury and a monk at the Abbey of Saint Germer where Guibert studied²⁹) believed that the worshippers understood the necessity for and the feasibility of the Incarnation through logic, which was the instrument of truth; the fact that pagans and Jews were incapable of comprehending the spiritual implications of faith indicated they lacked the fundamental quality of human beings, namely, logic. Jews predominantly resemble animals since they rely on their senses to be taught the truth, wrote Odo, Bishop of Cambrai. Thus according to the theory put forth by theologians, Christians heeded logic which governed the mind, while Jews read the Bible «physically» or literally as regards to the body and its animal qualities, lacked spiritual qualities and were dominated by the body³⁰.

In his treatise *De Incarnatione Contra Judaeos*³¹ –which he writes against the heretic Count Jean de Soisson, who is attracted by Judaism– Guibert himself opposes the belief that God could not take on human form. He uses the Jews to personify the Count's mistake. He says that bodies are pure when they have not sinned. Unlike all human beings, Christ's body was completely pure as it was born to the Virgin. Within the framework of faith, logic re-

strains urges and reigns in the fleshy forms of the body. Jews do not curb their materialistic instincts and are thus an animalistic people that indulge in the worldly, in the literal meaning of the Old Testament. The supposed literal Jewish interpretation is transformed into a carnal behavior that equates Jews with animals, barring them from any spiritual pursuit since «the Pentateuch can offer them nothing but material acquisitions». In these lines, concepts such as «Jewish no positivism» and the animalistic nature of Jews assume a central focus.

Guibert's world was one of magic, where the Devil, the good and bad spirits intervene. The visible and the invisible, the natural and the supernatural, the human and the divine, the carnal and the spiritual are constantly connected. Cultural identities are projected onto the body. Guibert was interested less in the Jews and Judaism and more in the spiritual wellbeing of the Christian world. Jewish bodies are narratively constructed to mirror their constant punishment and the danger they harbor for the Christian social body (when all these fall short, then special clothing and particular illustrations are enlisted as well). Jews choose the body and its secrets to despoil innocence and trust, they poison in their capacity as doctors, and they use children's blood... During the 12th and 13th centuries, while the homogeneity of the Christian world is being invented, Jews are excluded and a specific angst related to boundaries comes into existence. Guibert testifies to this exact course of events. The excluded body of the «other» returns then to haunt the pure Christian body. Fantasies of ritual murders would later be born, especially murders of Christian children preyed upon by Jewish men³². The myth of the desecration of the Host would spread during the 13th century, a charge referred to by Guibert. The Host can be considered a hybrid, a sacred object situated in the boundaries between religion and magic, the sacred and the profane, scholarly and lay piety. The new way of thinking that accompanied the expression of the belief of Transubstantiation gave new emotional meaning to the presence of Christ in the Host; the Church became *corpus mysticum* and the Host became *corpus Christi*³³. As a result of this new religiosity, Christ's body on earth and in terms of human temporality could undergo torture, spiritual and physical. By the end of the 13th century, after 1290, reports not only of the desecration but also of the torture of the Host proliferate³⁴. From the frenzy of children being abused in the 12th century to the delusion as regards the desecration of the Host in

the 13th and the poisoning of wells in the 14th century³⁵, terrible stories pollute the everyday dealings between Jews and Christians with mistrust. These are fantasies of violence through the agency of demonized Jewish man who carries all the anxieties, shame and fears that Christians felt about themselves, their bodies, their doubts and their desires³⁶. Bodies are vulnerable not only because they are mortal but also because they are threatened by disease, taint, decomposition from all that is experienced or noticed in others. This is why they are conducive to the discourse of «heterology».

The Jews have been connected to heretics on the literary level. The hero of the third episode³⁷, in which a Jew appears, always nameless, is Jean de Soisson himself. Not only does the Count refuse to believe in Resurrection after death but he also scorns his beautiful wife and has a relationship with an old woman he meets in the bed offered by a Jew in the latter's house. Even when divine justice fatally strikes him, he insists that «all women belong to all men and that this does not constitute sinning». In other words, he admits to the charges leveled at Jews by Christians. In this story the Jew appears as an accomplice as well.

In the same manner, insisting on the Jews' refusal to accept Christ's Incarnation, the Sacraments of Baptism and Communion, and highlighting their sexual perversions, Guibert actually describes a Manichaean heresy and the secret meetings at which they indulge in orgies and ritual infanticide followed by an inversion of the liturgy of Communion³⁸. All practices attributed to heretics incriminate them for despising the body. According to C. Bynum, the recognition of the body's positive qualities has been a strategic tactic in the war against heresies³⁹. In response to the extreme Christian and semi-Christian positions that devalued the body and the theologians of the 13th century reacted by considering both the philosophical and theological binarism of the Cathars intensely threatening. Emphasis was placed on corporeal miracles and female piety came to be considered useful in the war waged against the heretics. Any positive qualities associated with the body were connected to its relationship with the super-natural.

Medieval bodies are themselves texts on which cultural stories are inscribed, one of which is the compulsive idea of the need to have a homogeneous Christian world. In his narrative, Guibert presents the Jews, initially belonging to a cultural centre, as becoming marginalized shadows that wield devastating power⁴⁰. I be-

lieve that references to sexuality are related less to Guibert's personality than they are to the cultural categories that are necessary for the construction of otherness. An animalistic, carnal Jew is always implied. He is substantially different. (even the heretic Count is not accepted as a Jew by the Jews even if he observes their religious practices but is instead seen as insane (*insano*)⁴¹. We have then a double narrative technique: the construction of the Jewish danger (through deception) and the dismissal of the Jews by assigning them a secondary role, that of being the intermediary to the Devil, one that exerts destructive power over Christian bodies. For the story to be credible, sexual fantasies have to be transfused by the supernatural. The super-natural functions to simulate reality; as R. Barthes would say, it functions as *effet de réel*⁴².

The invocation of the body in otherness functions rather dynamically in western tradition since it bespeaks the (metaphysical) desire to differentiate the human from the animal, thus vying for the spirit and leaving the body behind. Therefore, the cultural differences between people appear to be «natural», inscribed on the flesh, attested to by everyone⁴³. In Guibert's world, this realization can come about through the invocation of the supernatural in the construction of the physicality of the bodies. Bodies are a locus that confirms boundaries made up by magic and sexual fears. As D. Nirenberg among others has shown⁴⁴, these boundaries seem to be dynamic, displaceable, highly responsive to the changing ideas of the society that produced them.

In Guibert's discourse the supernatural intervenes in the formulation of the «physicality» of bodies of «others». The personal body is a text across which a cultural narrative is written. Bodies are a locus of the supernatural and one that confirms boundaries and hierarchies across groups.

Notes

1. Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Introduction, édition et traduction Edmond René Labande, Paris, 1981. See also John F. Benton (ed.), *Self and Society in Medieval France: The memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, C.C. Swinton Bland trans (revised by Benton), New York, 1970.

2. «Tractatus de Incarnatione contra Judaeos», *Opera omnia*, ed. L. Dachery, Paris, 1652, pp. 264-282, reprinted in P.L., t.CLVI, col. 489-528, «De pignoribus sanctorum libri quator», ed. Dachery, *op. cit.*, pp. 327-366, P.L.

col. 607-680, «Gesta Dei per Francos», ed. Dachery, *op. cit.*, pp. 367-453, P.L., col. 678-834.

3. See J. Kantor, «A psycho-historical source: The memoirs of Abbot Guibert of Nogent», *Journal of Medieval History* 2, (9), 1976, pp. 281-304. J.F. Benton, «The Personality of Guibert of Nogent», *Psychoanalytic Review* LVII, 1970-1971, pp. 563-586. M.D. Coupe, «The personality of Guibert de Nogent reconsidered», *Journal of Medieval History* 9, 1983, pp. 317-329. S. Lerer, «Transgressio Studii: Writing and Sexuality in Guibert of Nogent», *Stanford French Review* 14, 1990, pp. 243-266. For a revision of the psychoanalytic approaches cf. L. Patterson, «Chaucer's pardoner on the Couch: Psyche and Clio in Medieval Literary Studies», *Speculum* 76, 2001, pp. 638-680.

4. See R.I. Moore, «Guibert de Nogent and his World», *Studies in Medieval History*, presented to R.H.C. Davis, ed. by H. Mayrharting and R.I. Moore, London and Ronceverte, 1985, pp. 107-117.

5. See J.Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001. S. Beckwith, *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London and New York, 1993.

6. Th. S. Csordas, *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, 1994. According to C.W. Bynum, the roots of the modern notion of a particular embodied self lies in the late Middle Ages, see «Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective», *Critical Inquiry* 22 (1), 1995, pp. 1-33.

7. According to M. Douglas, the human body is always treated as an image of society and there can be no natural way of considering the body that does not involve at the same time a social dimension (M. Douglas, *Natural Symbols*, London, 1973).

8. See the fundamental essay by M. Mauss, «Les techniques du corps», *Sociologie et Anthroppologie*, Paris, 1983. On the Middle Ages, see J. Le Goff, «Political Uses of Body Metaphors», in Feher M., Neddoff R., Tazi N. (eds), *Fragments for a History of the Body*, vol. 3, Zone, New York, 1989, pp. 13-27. J.Cl. Schmitt, *La raison des gestes*, Paris, 1990. Idem, «Le corps en chrétienté: Le corps social», *Le corps, les rites, les rêves...*, *op. cit.*, pp. 356-359. M. James, «Ritual, Drama and the Social Body in Late Medieval English Town», *Past and Present* 98, 1983, pp. 3-29.

9. See G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la société féodale*, Paris, 1980. M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1983 (1924). M.G. Pegg, «Le corps et l'autorité: La lèpre de Baudouin IV», *Annales E.S.C.* 2, 1990, pp. 265-287. M.-Ch. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, 1983. J. Agrimi, Ch. Crisciani, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations de la vetula (XIIIe - Xve siècle)», *Annales E.S.C.* 5, 1993, pp. 1281-1308.

10. For the body as the site for the close interrelation of symbolic classi-

fication, ritual process and the formation of social solidarity see M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991. For the political uses of the body see D. Aers, «Figuring Forth the Body of Christ: Devotion and Politics», *Essays in Medieval Studies*, vol. 11, 1994, pp. 1-11. E.A.R. Brown, «Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the division of the Corpse», *Viator* 12, 1981, pp. 221-270. E. Cohen, «Symbols of Culpability and the Universal language of Justice: The ritual of Public Executions in Late Medieval Europe», *History of European Ideas* 11, 1990, pp. 407-416. W.R.J. Barron, «The penalties for treason in medieval life and literature», *Journal of Medieval History* 7, 1981, pp. 187-202. See also the analysis of F. Rabelais by M. Bachtine who speaks of the «lower body stratum» and the «lower social stratum» (Mikhail Bachtine, *L'Oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, 1970).

11. See C.W. Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, 1992, idem, *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, Los Angeles, London, 1987. S. Beckwith, *Christ's Body: Identity, Culture and Society...*, op. cit. C. Vincent, «Discipline du corps et de l'esprit chez les Flagellants au Moyen Age», *Revue Historique* 615, 2000, pp. 593-613. E. Cohen, «The Animated Pain of the Body», *American Historical Review*, 2000, pp. 36-68.

12. M. Rubin, «The body, Whole and Vulnerable, in fifteenth century England», in B. Hanawalt, D. Wallace (eds), *Bodies and Disciplines. Intersections of Literature and History in Fifteenth Century England*, Minneapolis, London, 1996, pp. 19-28.

13. M. Bloch, *Les rois thaumaturges...*, op. cit.

14. See J. Le Goff, «Le merveilleux dans l'occident médiéval», *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1995, pp. 17-39. C.W. Bynum, «Wonder», *American Historical Review* 102 (1), 1997, pp. 1-26. B. Ward, *Miracles and the medieval mind*, Philadelphia, 1987. A. Vauchez, «Conclusion», in *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Age*, XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994), Paris, 1995, pp. 317-325. L. Daston, «Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe», *Critical Inquiry* 18, 1991, pp. 93-124. F. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature médiévale (XIIe-XIIIe siècle)*, Paris 1993.

15. See note 3.

16. G. Duby, *Le chevalier, la femme...*, op. cit.

17. For a similar argument, regarding the heretics, see E. Freeman, «Wonders, prodigies and marvels: unusual bodies and the fear of heresy in Ralph of Coggeshall's *Chronicon Anglicanum*», *Journal of Medieval History*, 26 (2), 2000, pp. 127-143.

18. D. Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.

19. *Autobiographie...*, op. cit., pp. 202-206.

20. Speaking of giants, J. Cohen shows that the hybrid body of the monster became a communal form for expressing anxieties about the limits and the fragility of identity. See J.J. Cohen, *Of Giants. Sex, Monsters and the Middle Ages*, Minneapolis, London, 1999. See also Cl. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, 1980.

21. C.W. Bynum, *Fragmentation...*, op. cit.

22. The body possessed by illness is a locus of the demonic possession and the paradigm of all disease. See J. Cl. Schmitt, «Corps malade, corps possédé», *Le corps, les rites...*, op. cit., pp. 319-343.

23. *Autobiographie...*, op. cit., pp. 254.

24. R. Muchembled, *Une histoire du diable Xlle-Xxe siècle*, Paris, 2000.

25. See G. Stroumsa and O. Limor (eds), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews*, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Tübingen, 1996.

26. See J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its Relation to modern Anti-Semitism*, Philadelphia, 1983. W.R.J. Barron, «The penalties for treason in medieval life and literature», *Journal of Medieval History* 7, 1981, pp. 187-202.

27. M.E. Goodich, *Violence and Miracle in the Forteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago, London, 1995.

28. *Autobiographie...*, op. cit., pp. 422.

29. J. Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in medieval Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London, 1999.

30. See A. Sapir-Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, London, 1995. And more specifically A. Sapir-Abulafia, «Bodies in the Jewish-Christian Debate», in S. Kay, M. Rubin (eds), *Framing Medieval Bodies*, Manchester, 1994, pp. 123-137.

31. *Tractatus de Incarnatione contra Iudaeos...*, op. cit.

32. See G. Langmuir, «Thomas of Monmouth: Detector of ritual Murder», *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Angeles, 1990, pp. 209-236. J.M. McCulloh, «Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth and the Early Dissemination Myth», *Speculum* 72, 1997, pp. 698-740. K. Biddick, «Genders, Bodies, Borders: Technologies of the Visible», *Speculum* 68 (2), 1993, pp. 389-417.

33. Not only did they believe that the bread on the altar became Christ at the moment of consecration but they also experienced miracles in which the bread turned into bloody flesh in the mouth of the recipient; devotees consumed and thus incorporated the power of the torture. See C.W. Bynum, *Fragmentation...*, op. cit., pp.185.

34. See Miri Rubin, *Gentile tales; the narratives assault in late medieval Jews*, New Haven and London, 1999.

35. D. Herlihy, *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge Mass, 1997, pp. 65-66.

36. M. Rubin, «The body, Whole and Vulnerable, in fifteenth century

England», in B. Hanawalt, D. Wallace (eds), *Bodies and Disciplines...*, op. cit., pp. 108-109.

37. *Autobiographie...*, op. cit., pp. 426.

38. *Autobiographie...*, op. cit., pp. 428-430.

39. C.W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast...*, op. cit., pp. 251-255.

40. See Elisa Narin van Court, «Socially Marginal, Culturally Central: Representing Jews in Late Medieval English Literature», *Exemplaria* 12 (2), 2000.

41. *Autobiographie...*, op. cit., pp. 424.

42. R. Barthes, «L'effet de réel», *Littérature et réalité*, R. Barthes, L. Ben-sani, Ph. Hamon, M. Riffatere (eds), Paris, 1982, pp. 81-90.

43. St. F. Kruger, «Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guibert of Nogent», <http://www.georgetown.edu/labyrinth/conf/cs95/papers/kruger.html>.

44. D. Nirenberg, «Conversion, Sex and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain», *American Historical Review*, 2002, pp. 1065-1093.

Sources

Benton J.F. (ed.), *Self and Society in Medieval France: The memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, C.C. Swinton Bland, trans. (revised by Benton), New York, 1970.

Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Introduction, édition et traduction Edmond René Labande, Paris, 1981.

Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum libri quator*, ed. Dachery, op. cit., pp. 327-366, P.L. 000, col. 607-680.

Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, ed. Dachery, op. cit., pp. 367-453, P.L., col. 678-834.

Guibert de Nogent, «Tractatus de Incarnatione contra Judaeos», *Opera omnia*, ed. L. Dachery, Paris, 1652, pp. 264-282, reprinted in P.L., t. CLVI, col. 489-528.

Bibliography

Aers D., «Figuring Forth the Body of Christ: Devotion and Politics», *Essays in Medieval Studies*, vol. 11, 1994, pp. 1-11.

Agrimi J.P., Crisciani Ch., «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations de la vetula (XIIIe-Xve siècle)», *Annales E.S.C.* 5, 1993, pp. 1281-1308.

Bachtine M., *L'Oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, 1970.

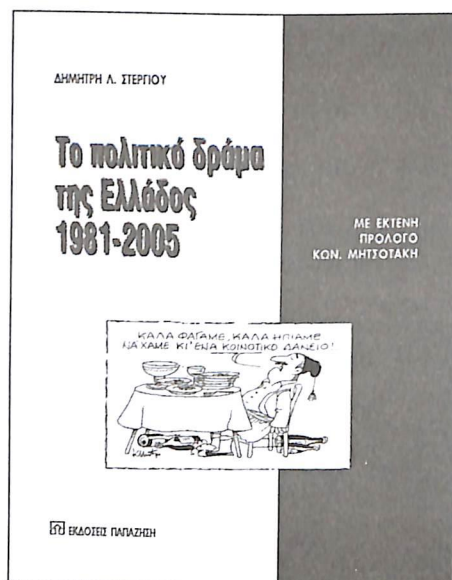
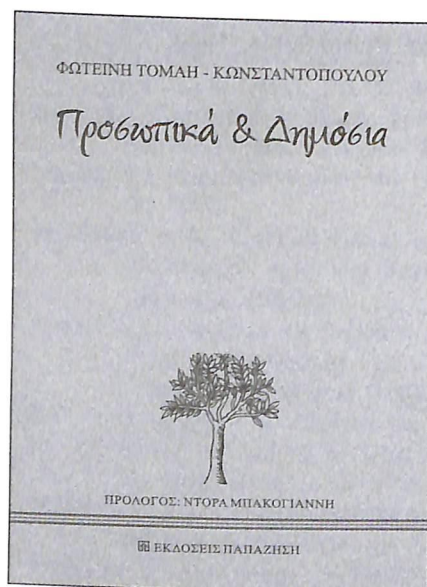
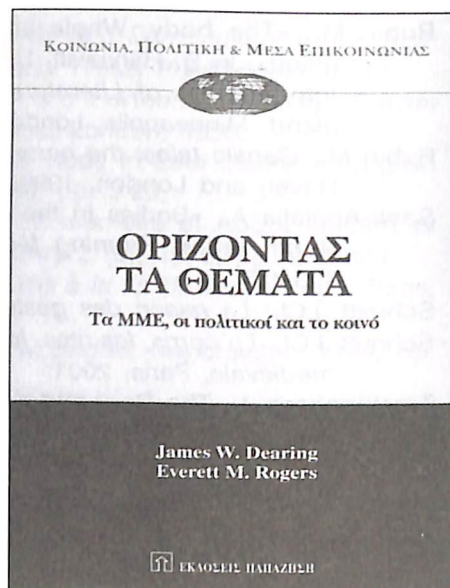
- Barron W.R.J., «The penalties for treason in medieval life and literature», *Journal of Medieval History* 7, 1981, pp. 187-202.
- Barthes R., «L'effet de réel», *Littérature et réalité*, R. Barthes, L. Bensani, Ph. Hamon, M. Riffatere (eds), Paris, 1982, pp. 81-90.
- Beckwith S., *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London and New York, 1993.
- Benton J.F., «The Personality of Guibert of Nogent», *Psychoanalytic Review* LVII, 1970-1971, pp. 563-586.
- Biddick K., «Genders, Bodies, Borders: Technologies of the Visible», *Speculum* 68 (2), 1993, pp. 389-417.
- Bloch M., *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1983 (1924).
- Brown E.A.R., «Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the division of the Corpse», *Viator* 12, 1981, pp. 221-270.
- Bynum C.W., «Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective», *Critical Inquiry* 22 (1), 1995, pp. 1-33.
- Bynum C.W., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, 1992.
- Bynum C.W., *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, Los Angeles, London, 1987.
- Bynum C.W., «Wonder», *American Historical Review* 102 (1), 1997, pp. 1-26.
- Cohen E., «Symbols of Culpability and the Universal language of Justice: The ritual of Public Executions in Late Medieval Europe», *History of European Ideas* 11, 1990, pp. 407-416.
- Cohen E., «The Animated Pain of the Body», *American Historical Review*, 2000, pp. 36-68.
- Cohen J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in medieval Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London, 1999.
- Cohen J.J., *Of Giants. Sex, Monsters and the Middle Ages*, Minneapolis, London, 1999.
- Coupe M.D., «The personality of Guibert de Nogent reconsidered», *Journal of Medieval History* 9, 1983, pp. 317-329.
- Csordas Th.S., *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, 1994.
- Daston L., «Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe», *Critical Inquiry* 18, 1991, pp. 93-124.
- Douglas M., *Natural Symbols*, London, 1973.
- Dubost F., *Aspects fantastiques de la littérature médiévale (XIIe - XIIIe siècle)*, Paris, 1993.
- Duby G., *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la société féodale*, Paris, 1980.

- Elliott D., *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.
- Goodich M.E., *Violence and Miracle in the Forteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago, London, 1995.
- James M., «Ritual, Drama and the Social Body in Late Medieval English Town», *Past and Present* 98, 1983, pp. 3-29.
- Kantor J., «A psycho-historical source: The memoirs of Abbot Guibert of Nogent», *Journal of Medieval History* 2 (9), 1976, pp. 281-304.
- Kappler Cl., *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, 1980.
- Kay S., Rubin M. (eds), *Framing Medieval Bodies*, Manchester, 1994, pp. 123-137.
- Kruger St.F., «Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guibert of Nogent», <http://www.georgetown.edu/labyrinth/conf/cs95/papers/kruger.html>.
- Langmuir G., «Thomas of Monmouth: Detector of ritual Murder», *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Angeles, 1990, pp. 209-236.
- Le Goff J., «Political Uses of Body Metaphors», in Feher M., Neddoff R., Tazi N. (eds), *Fragments for a History of the Body*, vol. 3, Zone, New York, 1989, pp. 13-27.
- Le Goff J., «Le merveilleux dans l'occident médiéval», *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1995, pp. 17-39.
- Lerer S., «Transgressio Studii: Writing and Sexuality in Guibert of Nogent», *Stanford French Review* 14, 1990, pp. 243-266.
- Mauss M., «Les techniques du corps», *Sociologie et Anthroppologie*, Paris, 1983.
- McCulloh J.M., «Jewish Ritual Murder: William of Norwiche, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination Myth», *Speculum* 72, 1997, pp. 698-740.
- Moore R.I., «Guibert de Nogent and his World», *Studies in Medieval History*, presented to R.H.C. Davis. Ed. by H. Mayrharting and R.I. Moore, London and Ronceverte, 1985, pp. 107-117.
- Muchembled R., *Une histoire du diable XIIe - Xxe siècle*, Paris, 2000.
- Nirenberg D., «Conversion, Sex and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain», *American Historical Review*, 2002, pp. 1065-1093.
- Patterson L., «Chaucer's pardoner on the Couch: Psyche and Clio in Medieval Literary Studies», *Speculum* 76, 2001, pp. 638-680.
- Pegg M.G., «Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV», *Annales E.S.C.* 2, 1990, pp. 265-287.
- Pouchelle M.-Ch., *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, 1983.
- Rubin M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

- Rubin M., «The body, Whole and Vulnerable, in fifteenth century England», in B. Hanawalt, D. Wallace (eds), *Bodies and Disciplines. Intersections of Literature and History in Fifteenth Century, England*, Minneapolis, London, 1996, pp. 19-28.
- Rubin M., *Gentile tales; the narratives assault in late medieval Jews*, New Haven and London, 1999.
- Sapir-Abulafia A., «Bodies in the Jewish-Christian Debate», in S. Kay, M. Rubin (eds), *Framing Medieval Bodies*, Manchester, 1994, pp. 123-137.
- Schmitt J.Cl., *La raison des gestes*, Paris, 1990.
- Schmitt J.Cl., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001.
- Trachtenberg J., *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its Relation to modern Anti-Semitism*, Philadelphia, 1983.
- Van Court E.N., «Socially Marginal, Culturally Central: Representing Jews in Late Medieval English Literature», *Exemplaria* 12 (2), 2000.
- Vauchez A., «Conclusion», *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Age*, XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994) Paris, 1995 pp. 317-325.
- Vincent C., «Discipline du corps et de l'esprit chez les Flagellants au Moyen Age», *Revue Historique* 615, 2000, pp. 593-613.
- Ward B., *Miracles and the medieval mind*, Philadelphia, 1987.



ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150
E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

Mariages royaux: Structures politiques et matrimoniales en Grèce ancienne

Jérôme Wilgaux*

Résumé

Les pratiques matrimoniales des tyrans grecs et des souverains hellénistiques présentent de fortes similitudes (la polygamie, le mariage dans un degré rapproché et le mariage avec l'épouse du précédent souverain) et paraissent souvent résulter de choix extrêmes, interprétés comme la volonté pour ces monarques de se démarquer de leurs concitoyens ou de leurs sujets. Une même démesure caractériserait ainsi leurs comportements politiques, sexuels et matrimoniaux. Ces mariages paraissent également relever de stratégies politiques et dynastiques, les uns ayant pour objectif de multiplier les alliances, tandis que d'autres permettent de légitimer et de consolider le pouvoir acquis. Cette alternance est révélatrice du fait que ces mariages ne peuvent être étudiés isolément mais doivent être replacés dans un système global, caractérisé par une profonde instabilité et une redéfinition constante des positions de chacun. La dynamique d'ensemble ne peut alors être comprise qu'en prenant en compte l'importance du rapport d'échange, c'est-à-dire la valorisation du donneur d'épouse aux dépens du preneur. Les mariages entre frère et sœur sont la conséquence directe de cette hypogamie.

Si l'idée que les cités grecques meurent avec Chéronée est aujourd'hui tombée en désuétude, il n'en reste pas moins que les

* Jérôme Wilgaux est maître de conférences d'Histoire Ancienne, Université de Nantes (France).

évolutions politiques qui suivent l'affirmation progressive de la puissance macédonienne en Grèce, puis les conquêtes d'Alexandre et la mise en place de royaumes gréco-macédoniens, s'accompagnent de changements majeurs incontestables, dans les réalités observables mais aussi dans l'état de notre documentation et dans les approches développées aujourd'hui par les historiens.

Ainsi, l'époque classique nous confronte essentiellement à des collectivités civiques, dont les pratiques sociales sont généralement abordées en termes de normes et de structures, tandis que le monde hellénistique replace au devant de la scène des dynasties et des personnes royales, dont les actions sont désormais expliquées, aujourd'hui comme hier, par des traits de caractère¹ et des considérations stratégiques.

La manière dont les historiens contemporains ont appréhendé les normes et pratiques relevant du domaine de la parenté, les mariages notamment, est d'ailleurs assez représentative de ces contrastes. Depuis le dix-neuvième siècle, les chercheurs qui se sont par exemple intéressés aux mariages athéniens de l'époque classique ont privilégié les questions de droit privé et mis en avant les contraintes, de natures variées (juridiques, économiques, symboliques...), que tout mariage devait prendre en compte. À ces mariages «ordinaires» s'opposent bien sûr les mariages royaux hellénistiques, interprétés avant tout en terme de stratégie politique² et apparemment si libérés de toute contrainte qu'ils transgressent parfois les interdits les mieux établis (mariage avec la sœur de même père et de même mère, notamment). Cette opposition, dessinée à grands traits, entre normes collectives et choix individuels, est bien sûr excessive, mais elle permet de souligner une carence apparente des études hellénistiques, à savoir une approche insuffisamment globale, systématique, de l'ensemble des choix matrimoniaux. S'il convient bien évidemment de replacer les mariages royaux dans leur contexte politique, et d'étudier la manière dont ils permettent d'augmenter ou de consolider le pouvoir de leurs protagonistes, il est tout autant nécessaire de souligner que ces mariages s'inscrivent dans des normes sociales et culturelles plus contraignantes qu'il ne paraît au premier abord, et dont les effets sont perceptibles de l'époque archaïque jusqu'à la fin de l'époque hellénistique.

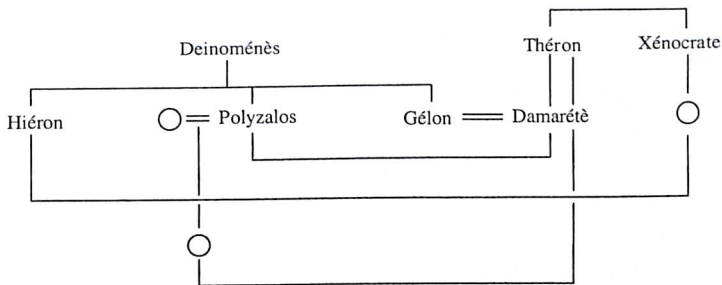
De ce point de vue, il est frappant de constater à quel point les pratiques matrimoniales des souverains hellénistiques présentent de fortes similitudes avec les mariages des tyrans grecs³,

pour lesquels l'étude ancienne de Louis Gernet reste une référence incontournable⁴.

Dans cet article, L. Gernet relève plus particulièrement trois caractéristiques fondamentales des mariages de tyrans: la polygamie, la fréquence de mariages dans un degré très rapproché (par exemple entre demi-germains) et enfin le mariage avec l'épouse du précédent souverain.

À Syracuse, les mariages décidés par Denys l'Ancien (c. 430-367 a.C.), pour lui-même ou pour les siens, sont des exemples célèbres des deux premières caractéristiques. En effet, après le suicide de sa première épouse, la fille du Syracusain Hermocratès, Denys épousa simultanément deux femmes, l'une originaire de Locride et l'autre de Syracuse⁵. Par la suite, son fils homonyme, Denys, né de la Locrienne, épousa sa demi-sœur paternelle, Sophrosynè (Tempérance), fille de la Syracusaine, tandis que la seconde fille de cette dernière, Arètè (Vertu), épousait successivement deux de ses oncles, tout d'abord le frère de son père, puis, après sa mort, Dion, le frère de sa mère⁶. Ces mariages entre proches parents s'observent aisément dans d'autres familles de tyrans siciliens, ainsi que le remariage d'une femme avec un parent de son défunt époux. C'est ainsi qu'au Ve s. a.C., Gélon, tyran de Gela puis de Syracuse, épousa Damarètè, fille du tyran d'Acragas (Agrigente), Théron. À la mort de Gélon, Hiéron, son frère, qui avait épousé la nièce de Théron, devint tyran, et Damarètè épousait un autre frère nommé Polyzalos⁷. Théron, quant à lui, épousa une fille de Polyzalos (cf. doc. 1). Un scoliaste⁸ cite un passage de l'historien Timée précisant que Gélon a donc légué à Polyzalos le

Figure 1
Renouvellements d'alliance entre les Deinoménides
et les Emménides



commandement militaire ainsi que son épouse, pour que la parenté qui existait entre Théron et lui fût transférée sur son frère.

Les trois pratiques matrimoniales que nous venons d'évoquer ne sont donc pas propres aux tyrans mais se retrouvent également dans les familles royales. Il est désormais bien établi que la polygamie est attestée, non seulement au sein de la dynastie argéade, à l'époque classique, mais encore au sein des dynasties hellénistiques: Philippe II de Macédoine, son fils Alexandre le Grand, Démétrios Poliorcète ou bien encore Séleucos Ier, par exemple, eurent plusieurs épouses simultanément⁹.

Concernant les mariages entre proches parents, les mariages entre frères et sœurs de même père et de même mère sont bien connus à l'époque hellénistique, en particulier chez les Lagides, mais des mariages entre demi-germains sont également attestés en Grèce continentale: au sein de la dynastie argéade, à la fin du Ve siècle, Amyntas, fils d'Archélaos, épousa sa demi-sœur paternelle¹⁰, tandis qu'en Épire, vers 270 a.C., Olympias, fille de Pyrrhos, roi d'Épire, et (peut-être) d'Antigoné, épousa son demi-frère paternel, Alexandre II (fils de Lanassa)¹¹.

Quant aux remariages, un passage de Plutarque, relatif aux Attalides, nous donne un bon exemple, parmi d'autres¹², d'une association étroite entre lévirat et succession au trône du frère: «Eumène¹³, victime d'un guet-apens tramé par Persée, passait pour mort. Le bruit en étant parvenu à Pergame, son frère Attale ceignit le diadème, épousa sa femme et occupa le trône; mais, apprenant que son frère arrivait, vivant, il alla à sa rencontre, selon son habitude, avec les gardes du corps et ne portant qu'une javeline; Eumène, l'ayant embrassé affectueusement en lui disant à l'oreille "Ne te hâte pas d'épouser avant de le voir mort" ne marqua de toute sa vie nulle autre défiance, ni en parole ni en acte, mais, bien au contraire, il laissa à Attale, en mourant, sa femme et son royaume. En reconnaissance Attale n'éleva aucun de ses propres enfants, en vue de sa succession, bien qu'il en eût plusieurs, et il transmit de son vivant le royaume au fils d'Eumène quand celui-ci eut atteint l'âge voulu»¹⁴.

Ces similitudes sont bien sûr suggestives. Une première lecture possible nous invite à voir dans ces souverains, quelle que soit leur époque, leurs origines et la nature de leur pouvoir, des figures de l'excès, aux comportements hors norme, en particulier dans le domaine de la sexualité et du mariage. Telle est bien l'image antique du tyran, comme le rappelle Vincent Azoulay dans un ou-

vrage récent: «Les théories classiques du régime tyrannique construisent volontiers l'image d'un tyran animé par une seule volonté: réaliser tous ses désirs. Selon celles-ci, le despote ressemble à une bête animée d'appétits sauvages, incapable d'assouvir ses désirs de façon mesurée; il est une figure des marges dont la sexualité incontrôlée symbolise un dérèglement généralisé»¹⁵. Dans un monde grec où le mariage est au cœur des relations sociales, sans distinction radicale entre comportements privés et publics, les pratiques sexuelles et matrimoniales sont révélatrices de positionnements politiques particuliers. En ce sens, les solutions «extrêmes» choisies par les tyrans (polygamie, mariage avec des étrangères par exemple, ou bien encore mariage avec une demi-sœur) soulignent leur volonté de se démarquer des autres citoyens. Nous ne nous étonnerons pas dans ces conditions que les tyrans soient également accusés d'inceste, en particulier Périandre, dont la mère, Cratéia (c'est-à-dire le pouvoir, la souveraineté en grec), aurait été la maîtresse. Et lorsque Platon définit l'homme tyrannique, il évoque les désirs illégitimes les plus fous, tel que s'unir à sa mère¹⁶. Le tyran est ainsi représenté comme un homme qui ne respecte pas les conventions, qui se situent audessus des lois et de ses concitoyens par ses pratiques matrimoniales¹⁷.

Une interprétation similaire peut être proposée pour les pratiques matrimoniales des souverains hellénistiques, en particulier les mariages entre germains, dont l'apparition doit être mise en parallèle avec le développement du culte royal. Épouser sa sœur de même mère, c'est aller un peu plus loin que les normes ne l'autorisent¹⁸, et donc mettre en valeur un statut particulier, supérieur aux individus ordinaires¹⁹.

Mais il convient tout aussitôt de rappeler que les mariages que nous venons d'évoquer ne sont en rien comparables à ceux que les anthropologues classent dans la catégorie des «incestes royaux», qui constituent pour leur part de véritables inversions des normes sociales existantes, que par ailleurs nul commun des mortels ne peut transgresser²⁰. Au contraire, en Égypte lagide, le mariage avec la sœur germaine est devenu un choix possible pour l'ensemble de la population, et fut apparemment assez fréquemment pratiqué²¹. De fait, polygamie, mariages dans un degré rapproché et remariages avec un parent du défunt se retrouvent dans l'ensemble du monde grec, dans les légendes²² comme dans la réalité, quels que soient les niveaux sociaux considérés²³. Si les rois et tyrans usent de toutes les possibilités matrimoniales que leur ac-

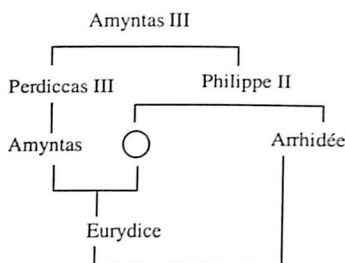
corde le monde grec, ils se situent le plus généralement à l'intérieur des normes en vigueur et en révèlent en quelque sorte toute la diversité et les limites. De ce point de vue, il peut être plus utile d'analyser ces mariages non pas comme des exceptions mais au contraire comme des pratiques particulièrement révélatrices des logiques et tensions propres au système matrimonial grec dans son ensemble.

Attardons-nous un instant sur le cas du mariage avec l'épouse du père. Les premiers souverains de la dynastie séleucide en offrent un exemple célèbre. Vers 298 a.C., Séleucos, parvenu à un âge avancé, épouse la jeune fille de Démétrios Poliorcète, Stratonice. En 293/2, Séleucos donne cette épouse à son fils, Antiochos, nommé corégent avec la dignité royale et responsable des satrapies orientales²⁴. Cette histoire d'amour entre un beau-fils et sa marâtre est devenue à l'époque romaine le thème de nombreux écrits plus ou moins fantaisistes, qui insistent essentiellement sur la maladie du jeune homme, épris d'une femme qu'il ne peut épouser, et sur l'habileté du médecin à découvrir la vérité et à favoriser le mariage. Il est très difficile de déterminer la manière dont ce mariage fut perçu sur le moment, car nos sources sont pour la plupart tardives et témoignent avant tout d'une évolution donc probable que ce type d'union des prohibitions matrimoniales vers une plus grande sévérité à l'égard des unions entre affins²⁵. Il est étai toléré, avant de devenir interdit à l'époque romaine. Mais comment l'interpréter? Il est bien évident que les historiens sont aujourd'hui peu sensibles aux raisons affectives apportées par les auteurs antiques, et privilégient les explications politiques. Si le remariage de l'épouse avec un parent de son précédent conjoint, du vivant de ce dernier ou après sa mort, peut assurer la permanence d'une alliance politique entre deux dynasties, comme nous l'avons vu avec Damarète, le remariage de Stratonice est avant tout expliqué par la volonté de consolider les liens entre le père et le fils et d'assurer la transmission du pouvoir royal²⁶. Des explications semblables pourraient être avancées pour les exemples de remariage avec le frère de l'époux²⁷. C'est ainsi que les mariages des souverains nous confrontent à tout un ensemble de stratégies matrimoniales, telles que la constitution de cycles d'alliance, des renchaînements d'alliance et des bouclages dans la consanguinité, qui sont pour eux autant de moyens d'augmenter leur pouvoir (en fondant de solides alliances politiques, que la polygamie permet de multiplier), de le légitimer (marque de recon-

naissance des dynasties voisines; mariage avec une femme déjà, en quelque sorte, dépositrice du pouvoir) ou bien encore de le consolider (mariages entre proches parents, qui renforcent la légitimité des descendants et évitent les querelles dynastiques)²⁸. De ce point de vue, le mariage avec l'épouse du précédent souverain présente des similitudes avec le mariage entre proches parents dans le sens où il évite une dispersion des alliances et des lignées ayant légitimité à revendiquer le pouvoir²⁹; du fait de son précédent mariage, l'épouse est en quelque sorte considérée comme une consanguine, et ce changement de statut est bien révélateur du fait que chaque mariage ne peut être considéré comme un tout mais doit, au contraire, être replacé dans son contexte matrimonial, dans la continuité des mariages précédents et à venir, tant chaque union permet une redéfinition des positions et des espérances de chaque prétendant au trône³⁰ ainsi qu'un réaménagement des lignées successorales. La polygamie, la fréquence de mariages dans un degré très rapproché et le mariage avec l'épouse du précédent souverain doivent donc être étudiés globalement, afin d'en cerner au mieux les conséquences.

Il convient alors de noter tout d'abord les profondes fluidité et instabilité des groupes familiaux au pouvoir: la pratique de la polygamie et l'absence de règle stricte pour déterminer le successeur au trône favorisent bien sûr les rivalités internes³¹. Les stratégies matrimoniales ne sont pas alors simplement motivées par la reconnaissance des positions de chacun des protagonistes, mais influent très directement sur celles-ci. De plus, remariages et mariages au plus proche permettent dans ces conditions de réduire le nombre de lignées collatérales et de restreindre le nombre de prétendants potentiels, tout en augmentant la légitimité de ces derniers. Les mariages dans la consanguinité des descendants de Perdikkas III, qui s'inscrivent d'ailleurs dans des contextes politiques bien différents, en offrent une illustration (fig. 2). En donnant sa propre fille (demi-sœur d'Alexandre) à son neveu Amyntas, fils du précédent roi, Philippe II fait en sorte que les descendants de ce dernier soient également les siens et réduit donc le nombre potentiel de lignées au sein du *génos* royal; dans le même temps, il conforte les droits à la succession de cette lignée, Amyntas inclus. Le mariage d'Eurydice et de Philippe Arrhidée, après la mort d'Alexandre, s'inscrit dans la même logique³². Loin de reposer par conséquent sur une répétition des mêmes stratégies matrimoniales –il faut souligner ce point–, le système fonctionne en pratiquant

Figure 2



l'alternance de mariages qui soit permettent d'accumuler des alliances politiques (polygamie, mariages avec des dynasties voisines), soit réduisent le nombre de concurrents au trône (mariages entre proches parents, mariages avec la veuve d'un parent)³³.

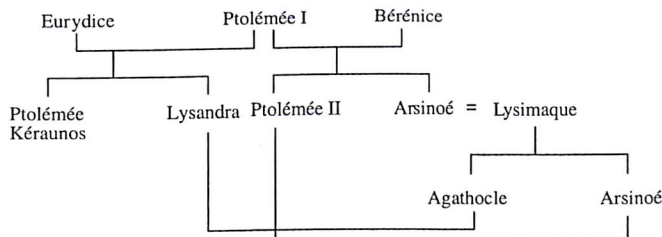
Cette instabilité et ces alternances ne sont pas propres, en fait, aux familles régnantes. Dans un article publié en 2000³⁴, nous nous étions donné pour objectif de rendre compte du système de parenté athénien, en prenant pour point de départ de notre réflexion le constat, réalisé par Claude Lévi-Strauss³⁵, que la filiation n'y jouait pas le rôle structurant qu'on lui prête habituellement mais qu'elle entraînait en concurrence avec d'autres facteurs sociaux, le mariage en particulier. Cette approche permettait ainsi un déplacement des problématiques habituelles, de l'analyse des groupes vers celle des relations, et nous notions déjà la diversification des alliances, l'alternance de mariages proches et de mariages lointains, de cycles courts et de cycles longs. Là encore, il ne s'agit pas d'étudier cette alternance comme la simple succession de choix individuels opposés, mais de prendre en compte la dynamique d'ensemble, alternant ce que nous pourrions nommer des stratégies de fission et de fusion: à côté de choix multipliant et dispersant les alliances matrimoniales et les lignées successorales, se mettent en place des pratiques permettant au contraire de regrouper, fusionner ces mêmes lignées. Pour ne prendre qu'un exemple, en l'absence de fils, un citoyen athénien, père par ailleurs d'une ou plusieurs filles, peut avoir recours à l'adoption d'un autre citoyen; l'adopté choisit alors, comme nous le voyons dans nos sources, d'épouser l'une des filles, devenues ses demi-sœurs paternelles. Cette adoption a été réalisée aux dépens du choix du

mariage épicléral, du mariage entre parents patrilatéraux, et peut susciter une tension entre lignées successorales (lignée de l'adopté, lignées des filles, lignées des consanguins du père); en épousant l'une des filles, l'adopté fusionne les deux lignées principales et évite ainsi toute contestation future, son fils étant l'héritier de l'*oikos* familial tant du côté paternel que maternel³⁶.

Les mariages jouent donc un rôle essentiel dans la constitution des groupes comme dans la dynamique sociale, et nous avons dès lors, à la suite toujours de Claude Lévi-Strauss, insisté sur l'importance du rapport d'échange entre partenaires matrimoniaux, entre paternels et maternels, entre donneurs et preneurs, en rappelant que la norme constamment affirmée est de ce point de vue celle de l'isogamie: il convient avant tout dans le monde grec de se marier entre pairs. Il en est de même dans les mariages des tyrans et des souverains, d'où la fréquence d'échanges (immédiats ou différés) de sœurs, de filles, la réciprocité apparaissant comme le signe le plus manifeste de cette parité. Comparables aux échanges entre Deinoménides et Emménides, déjà évoqués (fig. 1), les alliances entre la famille de Lysimaque et celle de Ptolémée I, vers la fin du IV^e s., en sont à leur tour un bon exemple (fig. 3)³⁷.

En cas d'échange inégal, la norme est alors celle de l'hypogamie: l'homme doit épouser plus haut dans l'échelle sociale. Nous citons d'ailleurs un passage de Xénophon (*Hiéron*, pp. 27-28), évoquant très clairement cette orientation du rapport d'échange, et qui nous ramène aux mariages des tyrans: «S'agit-il de mariage, c'est celui que l'on contracte dans une famille plus riche et plus puissante que soi, qui paraît être le plus beau et procurer au marié de l'honneur et du plaisir. Après cela, c'est le mariage entre égaux; le mariage avec des inférieurs est considéré comme tout à fait dégradant et désavantageux. Or, le tyran, à

Figure 3



moins d'épouser une étrangère, doit se marier au-dessous de lui, et il n'y a guère là de quoi se satisfaire».

De fait, la détermination de ce rapport d'échange reste problématique à Athènes, où s'affiche avant tout la norme isogamique, de sorte que nous avons conclu sur sa profonde ambiguïté³⁸. Aucun texte d'époque classique ne suggère d'ailleurs que le simple fait de donner une femme à un autre citoyen créerait un sentiment de «dette» ou serait la marque d'une infériorité statutaire du preneur, et la répétition d'alliances matrimoniales entre deux lignées, sans réciprocité, n'est pas véritablement attestée à Athènes³⁹.

Il n'en est pas de même à l'époque hellénistique, dans un monde où les inégalités statutaires sont évidemment bien plus importantes, et où les propos que Xénophon prête à Hiéron prennent beaucoup plus de sens⁴⁰. Les alliances matrimoniales entre dynasties, en effet, si elles ne s'accompagnent pas de réciprocité, marquent assurément la supériorité des donneurs sur les preneurs, et ce point est bien sûr fondamental. Le souverain qui prend sans pouvoir rendre reconnaît ainsi sa sujétion: si aucune de ses parentes ne peut être épousée par l'un de ceux qui lui ont donné sa propre épouse, c'est que lui-même s'est marié «plus haut». Claude Vatin avait bien noté ce point, sans l'approfondir: «Le bénéfice était à celui qui donnait la femme et non à celui qui la recevait. Le mariage d'Antiochos II avec Bérénice est la conséquence de l'hégémonie provisoire de l'Égypte; inversement, Antiochos III profitera de son succès pour faire épouser Cléopâtre et l'Égypte reprenant l'avantage sous le règne de Philomètor imposera Cléopâtre Théa à Alexandre Bala. (...) Il semble qu'accepter son épouse de la main d'un *kyrios* est considéré comme un acte d'allégeance envers ce *kyrios*»⁴¹. Revenons sur ces différents mariages⁴², parfaites illustrations il est vrai de l'importance du rapport d'échange et de la nécessité d'étudier de manière systématique et globale les mariages hellénistiques. Vers 252, Ptolémée II, qui a lui-même inauguré les mariages entre germains au sein de la dynastie lagide, donne sa fille Bérénice pour épouse à Antiochos II, qui se sépare alors de sa précédente épouse, Laodice, sa demi-sœur de même père. Le fils de Ptolémée II, Ptolémée III, épouse quant à lui sa cousine, une autre Bérénice, puis leur fils, Ptolémée IV, épouse sa sœur Arsinoé. De ce mariage naît Ptolémée V, qui doit épouser, vers 194, Cléopâtre, fille d'Antiochos III, alors au sommet de sa puissance. À partir de cette date, les politiques matrimoniales des dynasties lagide et séleucide se présentent comme

la symétrie l'une de l'autre. Entre 196 et 192, Antiochos III, qui avait de son côté épousé une cousine, donne deux autres filles au roi de Cappadoce et à Eumène II, roi de Pergame, tandis qu'il marie son fils Antiochos avec une autre de ses filles, Laodice, réalisant ainsi au sein de la dynastie séleucide le premier mariage entre frère et sœur de même père et de même mère⁴³. Devenue veuve, Laodice épouse vraisemblablement ses deux autres frères, Séleucos IV puis Antiochos IV. Vers 176, Ptolémée Philomètor épouse sa sœur Cléopâtre, et désormais le mariage entre frère et sœur devient la règle au sein de la dynastie lagide.

C'est tout le contraire chez les Séleucides: après le mariage de Démétrios I avec une autre Laodice, sans doute sa propre sœur, Alexandre Balas épouse en 150 Cléopâtre Théa, fille de Ptolémée VI Philomètor II, et dès lors, tous les rois séleucides épousent des princesses lagides, avec les conséquences politiques que l'on sait, analysées également par Daniel Ogden:

«The final stages of the fractured Seleucid dynasty were dominated, albeit at a distance, by the Ptolemies, who managed to turn back upon the Seleucids the marital symbolism developed by Antiochus III; It was now they who were in a position to offer or impose their patronage upon their chosen Seleucid princelet by giving him a Ptolemaic princess in marriage, and to transfer that princess and patronage to the next princelet at will. As a result, in the later stages of the Seleucid dynasty – as in the Ptolemaic one – the queens constituted more stable elements than did the kings»⁴⁴.

En prenant en compte la structure globale des échanges matrimoniaux, nous comprenons bien que si les rapports matrimoniaux sont des rapports politiques, ils n'ont pas cependant simplement pour objectif de diversifier des alliances politiques ou de consolider un pouvoir, mais qu'il s'agit, pour reprendre les analyses de Pierre Bonte⁴⁵, d'établir des hiérarchies ou de les perpétuer, par l'intermédiaire des femmes données en mariage. Chaque mariage s'inscrit ainsi dans un processus de hiérarchisation statutaire et politique qu'il valide ou remet en cause, les positions de chacun pouvant sans cesse évoluer en fonction des contextes politiques, militaires et économiques. En donnant tout en refusant de prendre, le souverain affirme assurément sa supériorité, mais celle-ci ne prend son sens que replacée dans cette structure globale que nous venons d'esquisser, et les mariages entre frère et sœur peu-

vent être avant tout analysés comme la conséquence directe de cette valeur des rapports d'échange. La règle de l'hypogamie constitue donc une caractéristique fondamentale du système matrimonial grec, en particulier hellénistique⁴⁶.

Les pratiques matrimoniales des tyrans grecs ou des souverains hellénistiques nous confrontent certes bien souvent à des choix «remarquables», qui peuvent même apparaître comme transgressifs lorsqu'ils sont comparés aux mariages ordinaires; mais elles nous permettent également d'observer des constantes, des régularités, bref des structures, et d'en dégager leurs implications. L'anthropologie historique des phénomènes relevant du domaine de la parenté doit donc s'accompagner, quelles que soient par ailleurs les motivations individuelles des acteurs sociaux, d'une démarche structurale mettant en valeur des normes et des formes plus ou moins implicites, comme Claude Lévi-Strauss s'est attaché à le montrer dans toute son œuvre: «Dans chaque occasion, les agents peuvent croire qu'ils obéissent aux calculs de l'intérêt, aux impulsions du sentiment ou aux injonctions du devoir: des stratégies individuelles enchevêtrées laissent néanmoins transparaître une forme»⁴⁷.

De ce point de vue, les réalités grecques antiques s'intègrent dans un système général qui accorde au rapport d'échange matrimonial une valeur structurante particulièrement importante, et qui permet de comprendre comment les dynasties hellénistiques en sont venues à faire le choix du mariage dans le degré le plus proche possible, c'est-à-dire entre germains. C'est en prenant en compte cette tendance anisogamique qu'il convient d'étudier également d'autres caractéristiques de ce monde grec, et nous pensons ici plus particulièrement au statut des femmes et au rôle qui leur est accordé dans la vie politique.

Notes

1. Voir les remarques récentes de Martinez-Sève L., «Laodice, femme d'Antiochos II: du roman à la reconstruction historique», *Revue des Études Grecques* 116, 2003, pp. 690-706.

2. Cf. Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, University of Oklahoma Press, 2000, p. 19: «Virtually all royal marriages were contracted, at least in part, for political and dynastic reasons».

3. Cf. Carney E.D., «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *La Parola del Passato* 42, 1987, p. 434, note 31: «Many of Gernet's observations about the marriage patterns of tyrants are helpful in thinking about royal brother-sister marriage». Voir également Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, op. cit., pp. 14 et 23.

4. Gernet L., «Mariages de tyrans», *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1982, pp. 229-249 (première publication dans *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954, pp. 41-53).

5. Cf. Plutarque, *Dion*, 3, 4: «Denys épousa ces deux femmes le même jour, dit-on, et personne ne sut qu'elle fut la première avec laquelle il coucha» (trad. A.-M. Ozanam, Gallimard).

6. Cf. Plutarque, *Dion*, 6, 1; Cornelius Nepos, *Dion*, 10, 1. Voir Gernet, op. cit., pp. 230-231.

7. Cf. Diodore de Sicile 11, 48, 5. Voir Vallet G., «Note sur la "maison" des Deinoménides», *Miscellanea di Studi Classici in Onore di Eugenio Manni* 6, 1979, pp. 2140-2156; Bruno Sunseri G., «Lotte intestine e politica matrimoniale dei Dinomenidi», *Kokalos* 33, 1987, pp. 47-62; Gernet, op. cit., pp. 237-238 et 243-245.

8. Scol. Pindare, *Ol.*, 2, 29.

9. Voir en particulier Tronson A., «Satyrus the Peripatetic and the Marriages of Philip II», *Journal of Hellenic Studies* 104, 1984, pp.116-126; Greenwalt W.G., «Polygamy and succession in Argead Macedonia», *Arethusa* 22 (1), 1989, pp. 19-45; Carney E.D., «The Politics of Polygamy: Olympias, Alexander and the Murder of Philip», *Historia* 41, 1992, pp. 169-189; et plus récemment Ogden D., *Polygamy, Prostitutes and Death: The Hellenistic Dynasties*, The Classical Press of Wales, 1999; Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, op. cit.

10. Aristote, *Politique*, 5, 10, 1311b.

11. Cf. Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, 28, 1, 1: «Olympias, fille de Pyrrhus, roi d'Épire, ayant perdu son mari, Alexandre, qui était en même temps son frère (*eodem germano fratre*)... » (trad. E. Chambry et L. Thély-Chambry, Garnier, 1936). Voir Cabanes P., *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine (272-167 a.C.)*, Paris, 1976, pp. 40 sq.; P. Cabanes commente en particulier les hypothèses chronologiques et généalogiques de K. J. Beloch dans sa *Griechische Geschichte* (Strasbourg, Berlin, 1927, 4.2), et celles de G. Corradi («Gli ultimi Eacidi», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 47, 1911-1912, pp.192-215). Ce dernier situe le mariage vers 260 a.C.

12. Ces remariages sont particulièrement fréquents au sein de la dynastie séleucide; voir Ogden D., op. cit.

13. Il s'agit du roi de Pergame Eumène II, qui régna de 197 à 158. Son frère Attale II lui succéda et régna de 158 à 138.

14. Plutarque, *Mor.*, 184a-b (trad. F. Fuhrmann, CUF).

15. Azoulay V., *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004, p. 396. Voir également Holt P., «Sex, tyranny, and Hip-

pias' incest dream (Herodotos 6.107)», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 39 (3), 1998, pp. 221-241; Cox C.A., «Incest, Inheritance and the political forum in fifth-century Athens», *The Classical Journal* 85, 1989, pp. 34-46; Schmitt Pantel P., «Histoire de tyran ou comment la cité grecque construit ses marges», *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Cahiers Jussieu n° 5, Paris, 1979, pp. 217-231.

16. Platon, *République*, 9, 571c. Cf. également, entre autres, Hérodote 7, 107; Plutarque, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 83a et *De la vertu et du vice*, 101a.

17. Voir par exemple Hérodote 3, 80, 5. Les propos tenus par le tyrannicide, dans le traité homonyme de Lucien, sont éloquentes: «Tout respire la paix, toutes les lois sont sauves, la liberté manifeste, la démocratie assurée, nos femmes à l'abri des outrages, nos enfants sans crainte, nos vierges en sûreté, et la ville célèbre par des fêtes la félicité commune» [Lucien de Samosate, *Le tyrannicide*, dans *Oeuvres complètes*, trad. Emile Chambry, tome II, p. 81 (sans indication de date)].

18. Rappelons qu'Arsinoé, qui épousa son frère Ptolémée II, avait été auparavant l'épouse de son demi-frère paternel Ptolémée Kéraunos, cf. Justin 17, 2, 4-8.

19. Cf. Carney E.D., «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *op. cit.*, p. 434: «Royal sibling marriage is, in several senses, an isolationist custom. It suggests that suitable royal brides do not exist (other than in the royal family itself) whether literally or merely politically, and thus that the royal family is without peer, unique».

20. Cf. de Heusch L., *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, 1987.

21. Cf. Hopkins K., «Le mariage frère-soeur en Egypte romaine», *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, éd. par P. Bonte, Paris, 1994, pp. 79-95; Scheidel W., «Incest revisited: Three notes on the demography of sibling marriage in roman Egypt», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 32 (3-4), 1995, pp. 143-155; Bussi S., «Mariages endogames en Égypte hellénistique et romaine», *Revue historique de droit français et étranger* 80, 2002, pp. 1-22.

22. Cf. Gernet L., *op. cit.*

23. La polygamie grecque, dans toutes ses variantes, est sans doute beaucoup plus à prendre en compte qu'il ne l'a été fait jusqu'à présent, voir notamment Perentidis S., *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec. Quatre études d'anthropologie historique et juridique*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2002, pp. 77-113 [ancienne version dans Idem, «Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité», *Revue historique de droit français et étranger* 75 (1), 1997, pp. 7-31]. Les remariages avec la veuve d'un parent ont également été peu étudiés jusqu'à présent; voir par ex. Plutarque, *Démétrios*, 2, 1. Concernant les mariages entre proches parents, je me permets de renvoyer à mon article: «Entre inceste et échange: réflexions sur le modèle matrimonial athénien», *L'Homme* 154-155, 2000, pp. 659-676.

24. Diodore de Sicile 21, 20; Plutarque, *Démétrios* 31 et 38; Appien, *Syr.* 59-62; Valère Maxime 5, 7, 1; Lucien, *La déesse syrienne*, 17-18. Voir récemment Bielman Sanchez A., «Régner au féminin. Réflexions sur les reines attalides et séleucides», *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique* (sous la direction de Francis Prost), Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 46. Il existe un précédent possible au sein de la dynastie argéade, dans le dernier quart du cinquième siècle, puisqu'une même femme, Cléopâtre, semble avoir été l'épouse successivement de Perdikkas II puis du fils de ce dernier, Archélaos, cf. Ogden D., *op. cit.*, p. 10; Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, *op. cit.*, p. 21-22. Pour des précédents orientaux, voir Ogden D., *op. cit.*, p. 123.

25. Sur le caractère non incestueux de ce mariage à l'époque classique, voir Bonnard J.-B., «Phèdre sans incest. A propos de la théorie de l'inceste du deuxième type et de ses applications en histoire grecque», *Revue historique* 621, 2002, pp. 77-107; sur l'évolution perceptible à l'époque romaine, voir Moreau Ph., *Incestus et prohibita nuptiae. L'inceste à Rome*, Paris, 2002, p. 234 sq.

26. Cf. Bielman Sanchez A., *op. cit.*, p. 46: «Cette union matrimoniale entre belle-mère et beau-fils doit être interprétée politiquement, comme une volonté de resserrer les liens entre les deux maillons fondateurs de la dynastie séleucide, le père-roi et son fils héritier». Voir également p. 47: «il n'est pas interdit de penser que Séleucos a agi de la sorte pour éviter de procréer de nouveaux enfants mâles, qui auraient engendré des querelles successorales et affaibli la monarchie naissante». Voir également Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, *op. cit.*, pp. 171-2.

27. Cf. l'exemple attalide précédemment cité.

28. Voir par exemple l'interprétation des mariages de Philippe de Macédoine par Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, *op. cit.*, p. 56.

29. Pour le monde héroïque, voir les opinions contrastées de Pralon D., «Epouser la reine», *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*, éd. par G. Ravis-Giordani, Paris, 1987, pp. 239-250, et Finkelberg M., «Royal succession in heroic Greece», *Classical Quarterly* 41, 1991, pp. 303-316.

30. Il en fut de même pour Alexandre le Grand, qui en projetant d'épouser la fille de Pixadoros, satrape de Carie, croyait augmenter ses chances de succéder à son père, Philippe II, alors qu'en fait il les diminuait, cf. Plutarque, *Alexandre*, 10.

31. L'article fondamental sur cette question est celui de Greenwalt *op. cit.*; voir également Ogden D., *op. cit.* et Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, *op. cit.*, notamment p. 23 sq. Le passage suivant de Plutarque, *Pyrrhos*, 9, 1-5, est une bonne illustration de ces rivalités: «Après la mort d'Antigonè, (Pyrrhos) prit plusieurs épouses pour servir ses intérêts et sa puissance. Il épousa la fille d'Autoléon, roi des Péoniens, puis Bircenna, fille de Bardyllis, roi des Illyriens, et Lanassa, fille du Syracusain Agathoclès,

qui lui apporta en dot la cité de Corcyre, conquise par son père. D'Antigone il eut un fils, Ptolémée, de Lanassa Alexandros, et de Bircenna Hélénos, le plus jeune de ses enfants. Il leur donna à tous une éducation visant à les rendre valeureux et ardents au combat et, dès le berceau, il les excitait dans ce but. Comme l'un d'entre eux, encore tout enfant, lui demandait, dit-on, à qui il laisserait son royaume, il répondit: "À celui d'entre vous dont l'épée sera la plus aiguisée!"» (trad. A.-M. Ozanam, Gallimard). Voir également Plutarque, *Démétrios*, 3, 5.

32. Les assassinats successifs d'Amyntas, Philippe Arrhidée et Eurydice mettent bien sûr un terme au danger représenté par cette lignée pour les autres prétendants au pouvoir royal. Voir Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, op. cit., pp. 69 et 132-137.

33. Cf. Ogden D., op. cit., p. XIX.

34. Wilgaux J., op. cit.

35. Lévi-Strauss Cl., «Du mariage dans un degré rapproché», *Le regard éloigné*, Paris, 1983, pp. 127-140.

36. Cf. Wilgaux J., op. cit., p. 665. Voir notamment Isée III, 48, 68 sq.; X, 13; Ménandre, *Le Bouclier*.

37. Sur ces mariages, voir notamment Ogden D., op. cit., p. 57 sq.

38. Wilgaux J., op. cit., p. 673.

39. Dans le détail, les normes et pratiques athéniennes ne sont donc pas en tout point similaires aux mariages royaux et tyranniques; il est vrai que l'objectif premier d'un Athénien, assurer la continuité de son *oikos*, autorise voire réclame l'existence de plusieurs héritiers, alors qu'il n'en est pas de même au sein d'une dynastie, le pouvoir ne devant échoir qu'à un seul. Il n'en reste pas moins que la structure générale reste la même, les mariages royaux laissant cependant mieux apparaître l'orientation générale des échanges.

40. Voir par exemple Plutarque, *Comparaison de Démétrios et d'Antoine* 1 (5).

41. Vatin Cl., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970, p. 88. Voir également *ibid.* Note 1: «C'est ainsi que le livre de Daniel, 10, 17, comprend le mariage de Cléopâtre, fille d'Antiochos III, et Ptolémée V: "Il fera un pacte avec lui en lui donnant une fille des femmes afin de le détruire"».

42. Voir Seibert J., *Historische Beiträge zu den dynastischen Verbindungen in hellenistischer Zeit*, Wiesbaden, 1967; Ogden D., op. cit., notamment p. 135.

43. Cf. Appien, *Guerres de Syrie* 4-5.

44. Ogden D., op. cit., p. 147; voir également *ibid.*, p. XII: «the dynasty (seleucid) fell under indirect Ptolemaic control, and accordingly began to replicate in some respects the legitimacy culture of the Ptolemies, insofar as Ptolemaic princesses, all Cleopatras, seem to have become requisite for the production of legitimate children, and to have been accorded an appropriately privileged status».

45. Voir notamment Bonte P., «Introduction», *Epouser au plus proche*, *op. cit.*, pp. 7-27.

46. Outre la polygamie et les rivalités entre successeurs potentiels, cette hypogamie pourrait être également un facteur d'instabilité, cf. Lévi-Strauss Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Paris, 1967, p. 279: «L'hypogamie constitue un indice d'instabilité dans une société patrilinéaire à tendance féodale, parce que sa pratique est le propre de lignées qui cherchent dans l'alliance (c'est-à-dire dans une reconnaissance des cognats) un moyen d'affirmer leur position d'agnats: elle fait du cognatisme un moyen de l'agnatisme, tandis que l'hypergamie postule plus logiquement que, dans un système agnatique, les relations cognatiques ne sont pas pertinentes».

47. Lévi-Strauss Cl., «Histoire et ethnologie», *Annales ESC*, 38^e année, no 6, 1983, p. 1231; cf. également Lamaison P., «La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss», *Terrain* 9, 1987, p. 39: «Si ces stratégies sont complètement aléatoires et s'il est impossible dans chaque cas de savoir comment le problème sera résolu, on ne peut peut-être pas parler d'une structure, mais si au contraire on peut montrer que ces stratégies sont toujours dominées par une ou plusieurs normes, qu'elles soient d'ailleurs conscientes ou inconscientes de la part des individus qui les pratiquent, alors on peut dire que ce désordre statistique superficiel traduit en fait quelque chose de plus profond et de caractère structurel. C'est un problème qui se pose pour n'importe quel résultat statistique et c'est la question que l'on doit toujours se poser, parce que la statistique ne nous apporte jamais une réponse, mais nous pose une question».

Bibliographie

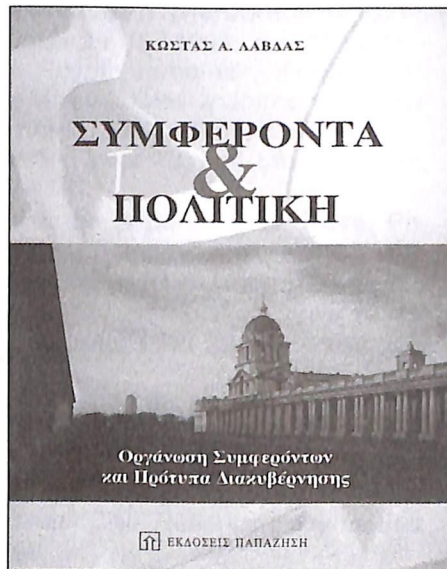
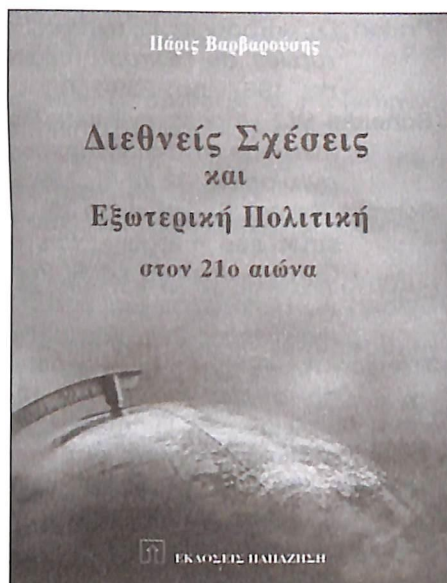
- Azoulay V., *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004.
- Bielman Sanchez A., «Régner au féminin. Réflexions sur les reines attalides et séleucides», *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique*, Francis Prost (dir.), Rennes, 2003, pp. 41-61.
- Bonnard J.-B., «Phèdre sans inceste. À propos de la théorie de l'inceste du deuxième type et de ses applications en histoire grecque», *Revue historique* 621, 2002, pp. 77-107.
- Bonte P., «Introduction», *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 1994, pp. 7-27.
- Bruno Sunseri G., «Lotte intestina e politica matrimoniale dei Dinomenidi», *Kokalos* 33, 1987, pp. 47-62.
- Bussi S., «Mariages endogames en Égypte hellénistique et romaine», *Revue historique de droit français et étranger* 80, 2002, pp. 1-22.

- Cabanes P., *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine (272-167 a.C.)*, Paris, 1976.
- Carney E.D., «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *La Parola del Passato* 42, 1987, pp. 420-439.
- Carney E.D., «The Politics of Polygamy: Olympias, Alexander and the Murder of Philip», *Historia* 41, 1992, pp. 169-189.
- Carney E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, University of Oklahoma Press, 2000.
- Corradi G., «Gli ultimi Eacidi», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 47, 1911-1912, pp. 192-215.
- Cox C.A., «Incest, Inheritance and the political forum in fifth-century Athens», *The Classical Journal* 85, 1989, pp. 34-46.
- de Heusch L., *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, 1987.
- Finkelberg M., «Royal succession in heroic Greece», *Classical Quarterly* 41, 1991, pp. 303-316.
- Gernet L., «Mariages de tyrans», *Idem, Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1982, pp. 229-249 (première publication dans *Homage à Lucien Febvre*, Paris, 1954, pp. 41-53).
- Greenwalt W.G., «Polygamy and succession in Argead Macedonia», *Arethusa* 22 (1), 1989, pp. 19-45.
- Holt P., «Sex, tyranny, and Hippias' incest dream (Herodotos 6.107)», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 39 (3), 1998, pp. 221-241.
- Hopkins K., «Le mariage frère-soeur en Égypte romaine», *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, P. Bonte (éd.), Paris, 1994, pp. 79-95.
- Lamaison P., «La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss», *Terrain* 9, 1987, pp. 34-39.
- Lévi-Strauss Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Paris, 1967.
- Lévi-Strauss Cl., «Du mariage dans un degré rapproché», *Idem, Le regard éloigné*, Paris, 1983, pp. 127-140.
- Lévi-Strauss Cl., «Histoire et ethnologie», *Annales ESC* 38 (6), 1983, pp. 1217-1231.
- Martinez-Sève L., «Laodice, femme d'Antiochos II: du roman à la reconstruction historique», *Revue des Études Grecques* 116, 2003, pp. 690-706.
- Moreau Ph., *Incestus et prohibita nuptiae. L'inceste à Rome*, Paris, 2002.
- Ogden D., *Polygamy, Prostitutes and Death: The Hellenistic Dynasties*, The Classical Press of Wales, 1999.
- Perentidis S., «Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité», *Idem, Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec. Quatre études d'anthropologie historique et juridique*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2002, pp. 77-113 (première version dans *Revue historique de droit français et étranger* 75 (1), 1997, pp. 7-31).

- Pralon D., «Épouser la reine», *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*, G. Ravis-Giordani (éd.), Paris, 1987, pp. 239-250.
- Scheidel W., «Incest revisited: Three notes on the demography of sibling marriage in roman Egypt», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 32 (3-4), 1995, pp. 143-155.
- Schmitt Pantel P., «Histoire de tyran ou comment la cité grecque construit ses marges», *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Cahiers Jussieu no 5, Paris, 1979, pp. 217-231.
- Seibert J., *Historische Beiträge zu den dynastischen Verbindungen in hellenistischer Zeit*, Wiesbaden, 1967.
- Tronson A., «Satyrus the Peripatetic and the Marriages of Philip II», *Journal of Hellenic Studies* 104, 1984, pp. 116-126.
- Vallet G., «Note sur la "maison" des Deinoménides», *Miscellanea di Studi Classici in Onore di Eugenio Manni* 6, 1979, pp. 2140-2156.
- Vatin Cl., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970.
- Wilgaux J., «Entre inceste et échange: réflexions sur le modèle matrimonial athénien», *L'Homme* 154-155, 2000, pp. 659-676.



Οι εκδόσεις ΠΑΠΑΖΗΣΗ προτείνουν



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150
E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

La communauté des femmes et des enfants, proposition platonicienne et critique aristotélicienne

Brigitte Pérez-Jean*

Résumé

La communauté des femmes et des enfants que Platon propose au livre V de la République et la critique qu'Aristote en fait au livre II des Politiques se situent à la frontière de l'éthique et de la politique. Le caractère réaliste et pragmatique de la critique adressée à la cité platonicienne, quoi qu'il en soit de la question de l'utopie, s'appuie sur des arguments logiques et se double d'un aspect social et politique. Mais c'est avant tout la volonté de trop unifier la cité qui est reprochée à Socrate, pour qui la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens est «la cause du plus grand bien pour la cité». Les concepts fondamentaux de l'éthique jouent pour Aristote un grand rôle en politique; c'est en particulier au nom de l'amitié aristotélicienne que sont dénoncées les relations anonymes et la dilution de la philia engendrées par la communauté platonicienne. Les vertus de tempérance et de libéralité ne peuvent s'exercer dans l'amitié que si l'on renonce à une telle communauté, à savoir aussi celle des biens. Mais la critique d'Aristote demeure silencieuse sur la question de la liberté sexuelle impliquée par la communauté des femmes. Avec ou sans une telle communauté, les femmes restent considérées comme les simples organes de la reproduction. La proposition de repas en commun réservés aux femmes dans les Lois ouvre un autre champ d'investigation sur la place des femmes dans la pensée politique de Platon.

* Brigitte Pérez-Jean est maître de conférences, Université Paul-Valéry Montpellier III.

La communauté des femmes et des enfants que Platon propose au livre V de la *République* et la critique qu'Aristote en fait au livre II des *Politiques* se situent à la frontière de l'éthique et de la politique. Les raisons pour lesquelles Aristote critique Platon sur la question de la communauté des femmes et des enfants sont de plusieurs types. On se demandera en quoi la relation problématique entre éthique et politique chez Aristote intervient dans notre compréhension de la critique des *Politiques*.

Le livre II examine d'un point de vue critique les communautés politiques les plus célèbres: d'abord celles qui ont été élaborées par des penseurs qui n'avaient pas de responsabilité politique, en premier lieu Platon, suivi par des novateurs comme Phaléas et Hippodamos (1-8). Les chapitres suivants (9-12) sont une critique des dispositions prises dans certaines cités renommées comme Sparte, la Crète ou Carthage, puis de mesures préconisées par de grands législateurs du passé comme Solon. Dans tous les domaines de sa pensée, la méthode d'Aristote consiste à examiner les positions de ses prédécesseurs. C'est l'utilisation bien connue de l'*endoxon* qui sert en général à préparer la position théorique d'Aristote lui-même¹. Or ici, comme le pense R. Bodéus², il s'agit moins de cela que d'éclairer les responsables politiques eux-mêmes, de les «mettre en garde contre un double mirage»: celui des innovations proposées par des penseurs prestigieux et celui des législations traditionnellement réputées qu'il peut être dangereux d'imiter.

C'est au livre V de la *République* que Platon dépasse la simple communauté des biens pour étendre son «communisme» à la communauté des femmes et des enfants qui vient «parachever l'unité de l'État»³; le refus de toutes les formes de propriété individuelle est toutefois réservé, parmi les classes constituant la cité, aux seuls «gardiens», terme qui semble parfois désigner l'ensemble des auxiliaires et des gouvernants, parfois «un corps d'élite recruté pour gouverner», parfois «un corps spécialisé dans les tâches militaires»⁴. L'emploi du terme «auxiliaires» (ἐπίκουροι) en 466a, au moment où ceux-là sont comparés aux vainqueurs d'Olympie, peut être un indice que la communauté des femmes et des enfants s'étend à l'ensemble des «gardiens»⁵. On peut suivre la progression de l'argumentation platonicienne concernant les gardiens, les gardiennes et leur progéniture, du livre III au livre V de la *République*, mais l'on s'en tiendra ici au «résumé» de la constitution qui a toutes chances d'être celle de la *République*⁶, que donne Socrate au début du *Timée*⁷.

Nous avons encore dit, si je ne m'abuse, que la loi devrait interdire à ceux qui du moins auront été éduqués de la sorte de posséder en propre or, argent ou tout autre bien. Cependant, parce qu'ils les défendent, ils recevront de ceux dont ils assurent la sauvegarde un salaire pour la protection qu'ils leur apportent. Ce salaire ne dépassera pas ce qui convient à des gens faisant preuve de modération. Ils le dépenseront en commun, puisqu'ils passeront leur temps ensemble et qu'ils vivront en communauté, eux dont le souci continuel sera la pratique de la vertu et qui seront libérés de tout autre occupation (18b1-6)⁸.

Socrate poursuit aussitôt à propos des femmes:

Nous avons fait observer qu'il faudrait assortir aux hommes les femmes dont la nature se rapproche de la leur, et qu'il faudrait donner à toutes ces femmes-là exactement les mêmes occupations que celles que l'on donne aux hommes, que ce soit à la guerre ou dans les autres circonstances de la vie (18bc1-4)⁹.

Socrate, après l'accord de *Timée*, reprend la parole à propos de la procréation des enfants non sans relever le caractère insolite (ἀλήθεια) de leurs propos.

C'est une communauté totale des mariages et des enfants que nous avons établie pour tout le monde, en prenant des mesures pour que personne ne puisse jamais reconnaître comme sien son rejeton, et pour que tous se considèrent comme membres de la même famille, parce qu'ils voient des sœurs et des frères en tous ceux qui peuvent l'être par l'âge, des parents et des grands-parents en tous ceux qui sont nés plus tôt, des enfants et des petits-enfants en tous ceux qui sont nés plus tard (18c7-d5)¹⁰.

Il est bien connu que ces mesures ne vont pas sans un certain eugénisme, puisque «les autorités hommes et femmes» (οἱ ἄρχοντες καὶ αἱ ἄρχουσαι) arrangent en secret l'appariement des bons et des mauvais séparément «pour que les enfants naissent d'emblée avec le meilleur naturel possible»¹¹. Quant aux enfants des mauvais, on devra s'en débarrasser, soit «en les faisant passer secrètement dans l'autre groupe»¹², soit, comme le dit plus crûment le texte de la *République*, en les cachant «comme il convient dans un endroit secret et isolé»¹³. L'exposé du *Timée* se termine par l'allusion à la surveillance des enfants à mesure qu'ils grandissent débouchant sur des possibilités de promotion à l'intérieur du groupe¹⁴. On relèvera l'insistance avec laquelle Socrate et *Timée* s'assurent qu'ils n'ont rien omis dans leur résumé de la

constitution qu'ils sont censés avoir exposée la veille, alors que des omissions sont nécessaires du fait qu'ils viennent «de faire un tour d'horizon» de leur exposé de la veille «dans la mesure où il est possible de reprendre sommairement (ὥς ἐν κεφαλαίῳ) cet exposé». Cette insistance à conclure sur l'esquisse de ladite constitution doit de fait conduire Socrate à exposer son sentiment, son envie de voir ce bel animal en peinture se mouvoir et conduire au *Timée*, au *Critias*, voire à l'*Hermogène*.

Mais retournant à la *République* on y trouvera ce qui précisément a été omis, tout ce qui suit l'affirmation que «la race des gardiens devra être pure»¹⁵. Il est d'abord question de l'enclos réservé à l'allaitement par les mères et les nourrices et de stratagèmes permettant qu'aucune mère ne reconnaisse son rejeton¹⁶. Puis la définition de la maturité de la femme et de l'homme pour engendrer, maturité du corps et de l'esprit¹⁷, et les conséquences auxquelles s'exposent ceux qui procréent en dehors des restrictions imposées par la cité. Audelà de l'âge requis pour engendrer et à condition de prendre des précautions pour ne pas procréer, en recourant éventuellement à l'avortement (ou encore dans le cas où un enfant voit le jour, à l'exposition¹⁸) une certaine liberté sexuelle est laissée aux gardiens:

*Mais lorsque par ailleurs les hommes et les femmes auront dépassé l'âge d'engendrer, nous laisserons, je pense, les hommes quasiment libres de s'unir avec qui ils veulent, sauf avec leur fille, leur mère, les filles de leurs filles et les femmes en remontant plus haut que la mère; il en sera de même pour les femmes, sauf avec leur fils, leur père et les parents de ceux-ci en ligne ascendante ou descendante (461b9-c4)*¹⁹.

Glaucou trouve ces propositions mesurées, mais il se demande, comme nous, «quel moyen auront "ces hommes et ces femmes" pour distinguer les uns des autres leurs pères leurs filles et tous les parents» mentionnés par Socrate, qui lui répond:

Il n'en auront pas le moyen. Mais à compter du jour où l'un d'eux devient l'époux promis (νυμφίος), tous les enfants qui seront nés dans les dix mois, et même le septième mois suivant²⁰, tous ceux-là qui sont des enfants de sexe masculin, il les appellera ses fils et les enfants de sexe féminin ses filles et eux l'appelleront père. De la même façon leurs enfants à eux, il les appellera petits-enfants et ceux-ci à leur tour l'appelleront grand-père (et aussi grand-mère). Quant à ceux qui seront nés durant la période où leurs mères et leurs pères engendraient, ils s'appelleront

frères et sœurs, en conséquence de quoi, comme nous le disions tantôt, ils ne s'attacheront pas les uns aux autres. La législation accordera que des frères et des sœurs cohabitent, si le tirage au sort en décide et que la Pythie y donne son consentement (461d2-e2).

Comme le remarque G. Leroux, cette prohibition de l'inceste est toute relative. La désignation du lien de parenté est l'objet d'une convention et dépend, comme le montre ce texte, de l'appellation (προσέρει). La convention est relative à la date de l'hymen, c'est-à-dire la date où le *numphios* sera autorisé à s'unir à la future mère. Elle semble permettre de prohiber des relations sexuelles en suivant le schéma linéaire ascendant ou descendant. Les unions entre les gardiens et les femmes qui vivent en communauté avec eux doivent avoir «le caractère le plus sacré possible»²¹; c'est pourquoi le terme *gamoï* est le plus souvent traduit par mariage, bien que Platon ne répugne pas à employer le terme σύνεργος (qui désigne l'accouplement animal) pour parler de ces unions²²; mais ces mariages ne correspondent pas à des unions à long terme. C'est pourquoi aussi du point de vue de la prohibition de l'inceste, la relation entre frères et sœurs est plus complexe: les frères et sœurs du passage ci-dessus sont eux aussi dans un lien de parenté par convention et par appellation: ils s'appelleront ou seront appelés frères et sœurs «ceux qui sont nés dans le temps où les pères et les mères engendraient». Il ne s'agit donc pas de frères et sœurs par le sang; ils ne sont pas les enfants de l'individu dont il est question au début du passage. Ils sont frères et sœurs «au sens de la communauté des gardiens» dit G. Leroux. Du fait qu'ils sont appelés ainsi, ils ne doivent pas en principe s'unir²³. Mais aussitôt Socrate précise que la législation permettra une telle union par l'effet du tirage au sort et avec la bénédiction de la Pythie. Les tirages au sort dans le chapitre des mariages font partie des pieux mensonges que les dirigeants doivent utiliser «dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés» pour apparier les femmes les meilleures aux hommes les meilleurs. Ainsi les dirigeants doivent savoir quels frères et sœurs dans le sens de la communauté des gardiens sont aussi frères et sœurs par le sang et ils doivent pouvoir le faire connaître par l'oracle de Delphes²⁴.

Le législateur joue donc, comme le souligne S. Saïd, un rôle capital dans la régulation des rapports sexuels et «la nature n'intervient que dans les limites fixées par la loi»²⁵.

L'instinct sexuel n'échappe pas à la règle et finit, comme le reste, par servir au bien public. En effet dans un état où les meilleurs au combat ou ailleurs ont plus que les autres la possibilité de satisfaire leur désir et de s'unir à des femmes, le désir ne peut que pousser à la vertu, puisque sa satisfaction est à ce prix. Et sa réalisation ne peut que multiplier les sujets d'élite et améliorer la qualité du cheptel humain, puisque ce sont les meilleurs qui seront les plus à même de procréer²⁶.

La critique d'Aristote

La critique de la cité de Platon, qu'elle soit idéale ou pas, est censée se faire par réalisme, par pragmatisme. Elle touche au statut de la science politique²⁷ et à la question de l'utopie²⁸. Le problème est en principe redoublé par la position divergente de Platon dans la *République* et dans les *Lois* par rapport au caractère idéal de la cité²⁹. En réalité dans la question qui nous intéresse directement, la critique au livre II des *Politiques* de la proposition platonicienne, la divergence de statut concernant le caractère idéal ou utopique de la cité, que ce soit la Kallipolis ou la cité magnète, n'est pas directement significative, comme en témoigne l'introduction du problème par Aristote, lorsqu'il aborde l'examen des *Lois* au chapitre 6.

La plus grande partie «du traité» des Lois étant remplie par des lois, il ne dit que peu de choses sur la constitution, et tout en voulant la rendre plus adaptée aux cités, Socrate est insensiblement ramené à la constitution précédente (1265a1-4).

On ne s'intéressera pas ici à la question de savoir si la cité de Platon est idéale ou pas, ni même à celle de savoir dans quelle mesure Aristote la considérerait comme utopique³⁰. On considérera avec R. Bodéüs que le jugement porté ici sur Socrate, qui rabat en quelque sorte les *Lois* sur la *République*, «ne rend pas compte de tout ce que contient l'œuvre de Platon», mais «rend justice au propos fondamental de son auteur»³¹. La comparaison entre les deux constitutions est en effet menée rapidement par Aristote, lorsqu'il introduit l'examen des *Lois*.

Car, en dehors de la communauté des femmes et de celle de la propriété, pour le reste, il donne les mêmes «prescriptions» pour les deux constitutions: la même éducation, la même vie de gens

libérés des tâches indispensables, et pour les repas en commun les mêmes dispositions; à ceci près que d'après les Lois il doit y avoir aussi des repas en commun pour les femmes, et que le nombre des gens portant les armes qui était de mille est désormais de cinq mille (Pol. II, 1265a4-10).

Sur cette seconde différence Aristote ironise sur le fait que pour nourrir autant d'inactifs avec leurs femmes et leurs serviteurs, il faudrait le territoire d'une Babylone, ce qui le conduit à conclure:

On doit certes choisir des présupposés conformes à ses vœux; encore faut-il qu'ils n'aient rien d'impossible (Pol. II, 1265a17-18).

Il est évident que cette formule renvoie proprement à la question de la masse et du territoire et ne saurait concerner dans le texte du chapitre 6 la communauté des femmes, qui précisément a disparu du projet entre la *République* et les *Lois*. Mais rien n'empêche de considérer que cette formule puisse s'appliquer à l'ensemble de la critique adressée à Platon³² et nous permette de dessiner en toile de fond le caractère réaliste de la critique qui est, elle, davantage sociale et politique. Il est intéressant de noter que Platon anticipe littéralement les effets de la critique réaliste dans les formules de la *République* qui insistent, comme en 457d, sur le caractère réalisable ou possible des législations proposées. Elles assurent souvent aux femmes un pouvoir conformément à la loi de la nature, par exemple lorsque Socrate fait admettre à son interlocuteur qu'il n'est pas contre nature d'accorder aux femmes des gardiens une éducation par la gymnastique et la musique.

Nous n'avons donc pas institué des législations impossibles, ni semblables à des vœux pieux puisque nous avons institué la loi conformément à la nature. C'est au contraire ce qui se passe aujourd'hui dans ce domaine qui semble plutôt contre nature (Rep. V, 456b12-c2).

Sur cette toile de fond se dessine, dans les chapitres 3 et 4 du livre II des *Politiques* consacrés à la communauté des femmes et des enfants, comme le montre en particulier O. Höffe³³, une véritable critique politique. L'une des thèses d'Aristote en effet est que sans une telle communauté, les relations sociales sont plus claires et la cité doit mieux fonctionner.

Or la critique politique passe d'abord par l'argumentation logique. Aristote dénonce une certaine confusion dans le langage, lorsque Socrate, en *République* V, 462c, se réjouit, en vue de

l'unité souhaitée de la cité, que les citoyens puissent dire tous ensemble de la même chose sous le même rapport «ceci est à moi» et «ceci n'est pas à moi».

Car le terme «tous» a un double sens. Si on l'applique à chaque individu «en particulier», alors ce que Socrate se propose de réaliser serait plus facile: chacun, en effet, appellera son fils une même personne, sa femme une même personne, de même pour son patrimoine et pour tout ce qui lui arrivera. Mais en fait ce n'est pas ainsi que l'entendront les gens qui possèdent femmes et enfants en commun: le terme «tous» ne «désignera» pas chacun d'eux «en particulier»; de même en ce qui concerne leur patrimoine, tous ne «désignera» pas chacun d'eux en particulier. Qu'il y ait donc un certain parallogisme à dire «tous», cela est manifeste (...) (Pol. II, 1261b21-29)³⁴.

De plus, cette nouvelle appellation conventionnelle de «mien» pour désigner «chacun des mille, ou quelque autre nombre que ce soit, enfants que renferme la cité» crée une confusion par rapport au sens propre.

Car la même personne, l'un l'appellera son fils, l'autre son frère, un autre son cousin ou selon un autre degré de parenté selon une communauté de sang, ou d'affinité par alliance qui implique d'abord l'individu lui-même puis les siens; en plus de cela un autre appellera «ce même individu» compagnon de phratrie ou de tribu. Et mieux vaut être cousin en ce sens propre que fils à la manière «préconisée par Socrate» (Pol. II, 1262a9-14).

Dans la confusion entre «proches parents» et «étrangers» due à la situation «où on ignore ses parents», la prohibition de l'inceste apparaît comme une absurdité.

Il est absurde, aussi, qu'en établissant la communauté des enfants on interdise les relations sexuelles seulement entre amants, mais qu'on n'empêche pas l'amour et les autres formes d'intimité, qui entre père et fils ou entre frères sont tout à fait inconvenants, puisque alors l'amour l'est déjà à lui seul. Absurde aussi d'interdire les rapports sexuels sous le seul prétexte qu'ils provoquent un plaisir trop violent alors même qu'on estime que cela ne fait pas de différence qu'ils aient lieu entre père et fils, ou entre frères (Pol. II, 1262a33-40).

Mais l'argument suprême d'Aristote, qui va bien au-delà des objections pragmatiques ou des arguments logiques, consiste à reprocher à Socrate sa volonté d'unifier la cité. C'est en effet pour

Aristote la «thèse de base» de Socrate «selon laquelle le fait pour une cité d'être une le plus qu'il lui est possible est pour elle la meilleure des choses»³⁵. Lorsqu'il introduit au début du livre II son enquête sur les constitutions imaginées par les théoriciens, Aristote annonce que le principe de l'examen doit porter sur ce que les citoyens doivent avoir en commun, «soit tout, soit rien, soit certaines choses et pas d'autres»³⁶.

Mais concernant les choses qu'on est susceptible de mettre en commun, vaut-il mieux que, dans la cité qui devra être administrée correctement, on les mette toutes en commun, ou vaut-il mieux «le faire» pour certaines et pas pour d'autres? car leurs enfants, leurs femmes, leurs propriétés, les citoyens ont la possibilité de les mettre en commun, comme dans la République de Platon; Socrate y déclare, en effet, qu'il faut que soient communs les enfants et les femmes aussi bien que les propriétés (Pol. II, 1261a2-7).

Aristote ne dit pas expressément où passe la frontière dans la troisième option, mais on peut déduire de la formule attribuée à Socrate que les propriétés sont à distinguer des femmes et des enfants. Quoi qu'il en soit la *République* représente l'option du «tout». Il pourrait s'avérer vain d'analyser cette option sans examiner la question de la propriété des biens, mais outre que le sujet «économie et politique chez Platon»³⁷ n'est pas en question ici, s'en tenir apparemment au problème de la communauté des femmes et des enfants est proprement ce que déclarent faire aussi bien Platon dans la partie du livre V de la *République* qui nous intéresse qu'Aristote dès la première phrase du chapitre 2 du livre II des *Politiques*. Lorsque Socrate et Glaucon s'apprêtent à conclure sur «cette communauté des femmes et des enfants pour les gardiens de "la" cité», ils se proposent de donner confirmation «qu'elle s'avère cohérente avec le reste de la constitution politique et tout à fait la meilleure»³⁸. En effet «elle s'harmonise heureusement avec ce qui constitue pour nous, dit Socrate, la trace du bien»³⁹. Or il n'y a pas de plus grand bien pour une cité que ce qui en assure le lien et l'unité. La «cause principale» de ce qui s'avérera, dans la comparaison d'une cité bien administrée à un corps, «une parfaite communauté de peine et de plaisir» est la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens qui sera déclarée par Socrate «la cause du plus grand bien pour la cité»⁴⁰. D'une manière générale dans la pensée politique de Platon, l'unité de la cité est liée à la conformité des citoyens avec le régime qui doit

reposer sur l'intelligence en limitant le désir et de l'unité de la cité dépend aussi l'unification de l'âme individuelle⁴¹.

Aristote critique donc cet excès d'unité au sein de l'élite dirigeante au nom du principe que trop d'unité tue l'unité, c'est-à-dire que «l'excès d'unification détruit l'État dans son essence»⁴². Car on en fait une *oikia*, une communauté familiale et domestique, peut-être même un homme individuel.

Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité, et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de famille à celui d'individu. On peut dire en effet que la famille est plus une que la cité, et l'individu «plus un» que la famille (Pol. II, 1261a17-20).

Ce chemin en retour de la cité à l'individu renvoie évidemment à la genèse de la politique et à la formation des communautés telles que se les représente le texte des *Politiques*. Benveniste a consacré des pages célèbres à ce début des *Politiques* où il juge qu'Aristote «ne fait que codifier une situation désormais acquise quand il caractérise les éléments de la société prise en tant que communauté (*koinônia*)».

De l'oikos, Aristote imagine qu'on passe au village (kômè) et à la cité (polis). On ne peut pas aujourd'hui se représenter les choses ainsi (...) Ce qui a existé dès l'abord, c'est la société, cette totalité, et non la famille, puis le clan, puis la cité (...) Aristote transpose en condition universelle et en nécessité philosophique ce que sa propre société lui présente; il projette dans l'absolu un état historique⁴³.

Quoi qu'on puisse penser de ce jugement, on a l'impression que le problème posé n'est pas celui qui intéresse Aristote. En effet le premier chapitre du livre I pose la question de la différence spécifique de la communauté politique par rapport aux autres formes de communautés humaines; c'est pourquoi l'on ne doit pas, selon Bodéus⁴⁴, tenir ce livre I pour «un traité d'économie domestique»; les préoccupations profondes d'Aristote en effet sont liées à une thèse centrale, «que l'économie, si nécessaire à la politique, n'est pas au fond l'objet de la politique elle-même»⁴⁵.

C'est toutefois dans la famille que l'on peut dégager, comme le fait C. Despotopoulos⁴⁶ les «deux types primordiaux de rapports inter-humains», à savoir, dans les termes du chapitre 2 du livre I, les deux exemples d'êtres ne pouvant exister l'un sans l'autre.

Ainsi, il est tout d'abord nécessaire que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple la femme et l'homme en vue de la procréation (il ne s'agit pas d'un choix réfléchi, mais comme aussi pour les autres animaux et les plantes d'une tendance naturelle à laisser «après soi» un autre semblable à soi); et celui qui commande et celui qui est commandé, «et ce» par nature, en vue de leur «mutuelle» sauvegarde. (1152a27-30).

Premièrement la finalité du rapport primordial entre femme et homme est la procréation, mais ce n'est pas une finalité consciente. «Le second type est un rapport d'autorité de l'un sur l'autre, mais il ne s'agit pas forcément de la relation entre maître et esclave. Il correspond aussi et surtout ou du moins tout d'abord à la relation entre l'homme et la femme en tant que mari et épouse» écrit C. Despotopoulos⁴⁷.

Revenons aux arguments de la critique aristotélicienne de la communauté platonicienne, quant à la famille elle-même: si l'on renonce au projet de la *République*, il y aura moins de conflits et de violences, moins de transgressions des lois religieuses concernant la souillure familiale, comme le montrent non seulement le début du chapitre 4 sur l'impiété qui appelle les absolutions rituelles, mais aussi le cas des enfants transférés du groupe des paysans et ouvriers à celui des gardiens ou inversement⁴⁸. En refusant les violences associées à une telle société, Aristote prétend améliorer les relations personnelles. On considérera avec O. Höffe qu'il s'inscrit en faux contre la dissolution de l'individu dans la communauté politique même si cette thèse a pu parfois lui être attribuée⁴⁹. De fait, c'est en relation avec sa théorie de l'amitié qu'Aristote défend les avantages des relations personnelles «contre les relations anonymes de la communauté des femmes, des enfants et des biens».

Nous aussi en effet, nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde, et Socrate loue avant tout l'unité de la cité dont il semble bien, à l'en croire, qu'elle est l'œuvre de l'amitié (...) Dans la cité «platonicienne» au contraire, il est nécessaire, de par la nature même de cette communauté, que l'amitié s'y dilue et que le père ne puisse plus du tout dire «mon fils» et le fils «mon père». De même qu'une petite quantité de vin doux mélangée à beaucoup d'eau fait que le mélange est imperceptible, ainsi en serait-il des liens de parenté désignés par ces termes, puisque dans un régime de ce genre il n'est pas du tout nécessaire de s'occuper les uns des autres, comme un père de son fils, un fils de son père, des frères les uns des autres (Pol. II. 1262b8-22)⁵⁰.

Ainsi la critique d'Aristote est éminemment éthique, du fait qu'elle interroge sur les rapports entre la politique et l'amitié, et également entre la politique et la «réalisation de soi» et permet de se demander si la cité est «compétente pour le bonheur»⁵¹.

La dimension éthique de la critique politique nous conduit à évoquer brièvement la question très discutée chez les spécialistes d'Aristote des rapports entre éthique et politique, question qui touche à la fois la représentation de l'architectonie de la pensée et celle du statut de la philosophie pratique.

P. Rodrigo⁵² considère qu'il y a trois interprétations de l'articulation entre éthique et politique:

- 1) la politique englobe l'éthique en raison de son caractère «architectonique», ce que dit la lettre de l'*Éthique à Nicomaque* I, 1 mais peut-être pas son esprit;
- 2) l'éthique enveloppe la politique et on rejette la thèse de l'architectonie du savoir politique du côté d'un platonisme de jeunesse;
- 3) on englobe éthique et politique dans une «philosophie des choses humaines» selon la fameuse formule du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* 1181b15⁵³.

L'argumentation de Rodrigo (qui refuse d'identifier éthique et politique à la philosophie des choses humaines, comme le font bien des commentateurs) s'appuie sur une réévaluation du terme *methodos*⁵⁴ dans la première phrase de l'EN. Il a le sens de règle de l'art, procédure réglée, façon de procéder, et non le sens que lui donnent les partisans de l'architectonie, de «science», «recherche spéculative» ou discipline scientifique⁵⁵. Actuellement un certain consensus semble se faire jour autour de la troisième option dont on pourra trouver un exposé dans différents textes récents de R. Bodéus ou dans la synthèse sur Aristote due à O. Höffe.

*Ainsi les concepts fondamentaux de l'éthique –le bonheur, les vertus morales, et notamment la justice et l'amitié– jouent-ils tous sans exception un grand rôle en politique. Inversement les vertus morales –sans préjudice de leur ancrage dans le caractère de l'individu– ont la cité pour siège dans l'existence, et les lois de cette dernière doivent aussi conduire à la vie bonne*⁵⁶.

Comme le montre l'*Éthique à Nicomaque*, on peut réaliser le bonheur même dans le *bios politikos*, «l'existence (moralement) politique», selon l'habile formule de O. Höffe⁵⁷. Mais en séparant

les deux disciplines, Aristote pour qui il n'existe «aucune subordination, mais une coordination» s'écarte de Platon qui intègre, dans la *République*, l'éthique dans la politique, au risque d'un certain totalitarisme.

En tant que «philosophie des affaires humaines», l'éthique et la politique forment ensemble le noyau d'une théorie philosophique de l'homme, d'une anthropologie philosophique⁵⁸.

Sans s'aventurer plus loin dans l'épineuse question de l'architecture, on retiendra que la philosophie politique est étroitement imbriquée avec l'éthique. Les *Politiques* démontrent que le bonheur est le même pour l'individu et pour la communauté, le bonheur ou eudémonie étant le «principe commun»⁵⁹. Enfin l'amitié elle-même est un concept éminemment politique pour Aristote comme en témoigne le traité qui lui est consacré aux livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque*. Il existe toutefois, comme le montre D.Lefebvre⁶⁰, une antinomie entre l'exigence de bonheur, défini comme un acte de l'âme en soi absolument suffisant⁶¹ dans le *bios theoretikos*, et celle de l'amitié coextensive à la nature de l'homme. La *philia* antique inclut non seulement tous les types de relations entre proches parents, voisins, amis, hôtes, connaissances, mais aussi la concorde à l'intérieur de la cité. Ainsi l'amitié relevant du *bios politikos* est encore plus importantes pour le législateur que la justice.

Quand on est amis, rien ne manque de la justice réciproque, tandis que lorsqu'on est juste, on a besoin en outre d'amitié. (Éthique à Nicomaque VIII, 1155a23-24).

On tentera de conclure sur les aspects éthiques de la critique d'Aristote.

D'une part, il juge positivement la proposition platonicienne dans la mesure où il la considère comme une véritable innovation, lui qui n'est pas opposé à l'innovation dans le domaine; à propos de la nécessité du changement, il dit à propos des lois anciennes simplistes et barbares:

Les Grecs de jadis ne quittaient jamais leurs armes et s'achetaient mutuellement leurs femmes, et tout ce qui subsiste çà et là des anciennes coutumes est d'une absolue niaiserie (Pol. II, 1268b 40-42).

Au début du chapitre 7, il ajoute:

Personne n'a proposé des «innovations» comme la communauté des enfants et des femmes, ou les repas en commun des femmes, mais tous partent plutôt des choses indispensables «à la cité» (Pol. II, 1266a34-36).

P. Pellegrin note que cette remarque signifie que les autres penseurs «restent en deçà de la politique» et il renvoie à l'opposition du livre IV⁶² entre les fonctions indispensables et les fonctions politiques de la cité. D'ailleurs Aristote est en accord avec Platon sur plusieurs aspects de la question de la communauté à rechercher⁶³.

D'autre part, le lien de cette critique politique avec l'éthique ne se fait pas seulement dans le sens du lien entre la critique de la communauté des femmes et la théorie de l'amitié, mais aussi par la référence à l'intérieur de la critique à des vertus morales comme la tempérance et la libéralité.

Au chapitre 5, à propos du lien entre propriété privée et amitié, Aristote dit:

Il est très agréable de combler et de secourir ses amis ses hôtes ses compagnons, or cela ne peut être que si l'on «possède» un patrimoine en propre; mais manifestement cela ne peut exister si l'on unifie trop la cité et que «ce faisant», on supprime en outre les actions inspirées par deux vertus: la tempérance dans l'usage des femmes d'abord, car c'est une belle action que de s'abstenir de la femme d'autrui, et la libéralité dans l'usage de son bien ensuite, car on ne pourrait jamais manifester sa libéralité ni accomplir aucune action libérale puisque l'exercice de sa libéralité s'applique à l'usage de ses biens (Pol. II, 1263 b 5-14).

Dans le chapitre suivant (6 du livre II) qui est consacré aux *Lois* de Platon les deux vertus en question sont associées dans la définition du bon usage du patrimoine: la critique contre Platon et sa conception de la propriété consiste à montrer que l'étendue de la propriété est définie par Platon «de manière trop générale»: «assez grande pour qu'on puisse mener «une vie tempérée» comme si cette expression voulait dire «une vie heureuse»». Au paragraphe 9 Aristote précise: «une meilleure définition serait: une vie tempérée et digne d'un homme libre». Ainsi «les seules dispositions qui soient excellentes⁶⁴ concernant l'usage du patrimoine sont tempérance et libéralité».

Dès lors que la tempérance devient l'associée de la libéralité dans l'usage du patrimoine, on peut se demander s'il s'agit de la même tempérance que celle qui consiste à s'abstenir de la femme

d'autrui et qui a été qualifiée en II, 5, 10 de «belle action», ou bien de la tempérance face aux désirs «qui excèdent les choses indispensables» (1266b6), à savoir des désirs davantage d'accumulation matérielle que sexuels. Sans doute n'y a-t-il pas une si grande distinction à faire, mais dans ce cas femmes et argent sont mis sur le même plan qui est moral assurément puisqu'il concerne deux vertus mais qui est surtout politique puisqu'il s'agit de l'usage du patrimoine. Les femmes et les enfants ne sont considérés ici que comme éléments du patrimoine. C'est pourquoi en II, 6, 12 Aristote propose une solution politique encore face à «l'absurdité» de vouloir «égaliser les propriétés sans prendre aucune disposition quant au nombre des citoyens»⁶⁵: «on peut penser qu'il faut plutôt limiter la procréation que le patrimoine». De même en II, 7, 5 «quand on réglemente le patrimoine, il faut aussi fixer le nombre des enfants». De fait comme il l'annonce ici⁶⁶, il donnera sa propre solution plus tard au livre VII.

Au bout du compte, la critique d'Aristote ne nous dit pas grand chose sur la morale sexuelle.

De fait, parmi les arguments contre la communauté des femmes, on a peu tenu compte des deux phrases sur «l'absurdité» des relations sexuelles dans ce cas:

«Il est absurde, aussi, qu'en établissant la communauté des enfants on interdise les relations sexuelles seulement entre amants (...) Absurde aussi d'interdire les rapports sexuels sous le seul prétexte qu'ils provoquent un plaisir trop violent alors même qu'on estime que cela ne fait pas de différence qu'ils aient lieu entre père et fils, ou entre frères» (Pol. II, 1262a33-40).

Au-delà de l'absurdité que comporte l'interdit par rapport à la question de la prohibition de l'inceste, le texte d'Aristote va-t-il dans le sens d'une libération sexuelle? S. Perentidis⁶⁷ réfléchissant sur la polyandrie à Sparte étudie le «résidu historique» dans la proposition platonicienne de communauté des femmes et renvoie au temps mythique des mariages communs avant Cécrops. Or il montre bien que la question est avant tout celle de la paternité, paternité sociale ou génétique et celle des bâtards.

Si donc l'on associe forcément communauté des femmes et communauté des enfants, les femmes n'étant considérées que comme moyens, en tant qu'organes de la reproduction, de fournir des citoyens, on se place à un point de vue démographique aussi bien dans la réalité historique que dans la cité platonicienne. Mais

quels sont les enjeux sexuels de la communauté des femmes, la question peut-elle se poser du point de vue antique? Si elle pouvait se poser⁶⁸ et s'il pouvait y être donnée la réponse d'une certaine liberté sexuelle, ce serait évidemment du point de vue masculin. Porter un jugement de ce type sur la proposition platonicienne ou sur la critique aristotélicienne ne revient pas à donner une opinion sur la question du féminisme ou de l'antiféminisme de Platon ou d'Aristote. Tout au plus doit-on admettre qu'Aristote est beaucoup plus traditionaliste sur la question des pouvoirs attribués aux femmes. Quant à Platon, on a souvent remarqué que si sa *République* innove vraiment dans la question de l'égalité entre les gardiens et les gardiennes, il note clairement la différence des capacités, physiques au moins, entre les hommes et les femmes, et en induit une infériorité de fait des femmes⁶⁹. En réalité, sur la question du féminisme, c'est plutôt l'introduction, dans les *Lois*, des repas en commun pour les femmes qui pourrait ouvrir une nouvelle discussion. Elle n'est pas considérée en principe comme une mesure féministe qui accorderait aux femmes le droit d'assister à des repas dont elles étaient auparavant exclues, mais comme un acte de ségrégation⁷⁰. Pourtant S. Boehringer⁷¹ y voit la possibilité d'y repérer des relations sexuelles entre femmes, les *Lois* de Platon constituant un des très rares témoignages sur le sujet à l'époque classique. Or dans les *Lois*, la proposition de communauté des femmes et des enfants a disparu de la scène politique et législative.

Σημειώσεις

1. A la suite du célèbre article de Gwil Owen, «tithenai ta phainomena», paru initialement en 1961 dans *Aristote et les problèmes de méthode* S. Mansion éd., tout le monde souligne l'importance des *endoxa* (opinions valables) dans les argumentations d'Aristote. La bibliographie est vaste sur les *endoxa*; voir par exemple Crubellier M., Pellegrin P., *Aristote, La philosophie et les savoirs*, p. 134-135.

2. R. Bodéüs, *Aristote, la justice et la Cité*, p. 24.

3. S. Saïd, *La République de Platon et la communauté des femmes*, p. 144.

4. G. Leroux, traduction de *La République*, p. 631, note 68.

5. G. Leroux, *ibid.*

6. S. Saïd en donne un résumé argumenté, *op. cit.*, p. 142-159.

7. Les traductions du *Timée* sont de L. Brisson, qui suit le texte d'A. Rivaud (1925). Sur l'identification de cet exposé avec celui de la *République*, voir L. Brisson, Introduction au *Critias*.

8. Cf. *République* III, 416d-417b et V 464b-c.

9. Cf. *République* V, 451c-e et 466c-d.

10. Cf. *République* V, 460c-d et 461 d-e.

11. *Timée*, 18d7-8.

12. *Timée*, 19a2 εἰς τὴν ἄλλην πόλιν, c'est-à-dire, comme l'explique Brisson dans la note 20 à sa traduction, dans le seul autre groupe fonctionnel de la cité, les producteurs, ce qui exclut l'exposition ou l'infanticide.

13. *République*, 464c4. L'infanticide est ici beaucoup plus difficile à nier, cf. G. Leroux dans les notes à sa traduction, no 47, p. 627.

14. Cf. *République* III, 415b-c, IV, 423c-d et V, 460c. Brisson, *Timée*, no 21, p. 222, souligne cette mobilité.

15. 460c6-7.

16. 460d.

17. Pour la femme de sa vingtième à sa quarantième année, pour l'homme «dès le moment où il atteint le sommet de sa performance à la course» jusqu'à cinquante-cinq ans (460e).

18. Sur les méthodes de contraception et d'avortement dans la période contemporaine de Platon, voir la récente mise au point de N. Bernard, *Femmes et société dans la Grèce classique*, pp. 95-97.

19. Les traductions de la *République* sont de G. Leroux, qui suit le texte de J. Burnet [1962 (1902)].

20. S'il s'agit de calendrier lunaire, comme le pensent plusieurs commentateurs, le septième mois équivaut à la fin du sixième mois et Platon pense à l'éventualité de naissances prématurées. Cf. G. Leroux, *op. cit.*, no 52, p. 628.

21. 458e3.

22. G. Leroux, *op. cit.*, no 43, p. 627.

23. On doit tenir compte de la valeur de l'infinitif employé avec ὥστε. G. Leroux, *ibid.* interprète aussi dans le sens de la prohibition le passage 461b sur les deux individus de la même génération s'accouplant «sans qu'un dirigeant ne les ait unis».

24. C'est pourquoi les commentateurs comme J. Allan cité par G. Leroux disent que la *Pythie* «platonisera».

25. S. Saïd, *op. cit.*, p. 148.

26. S. Saïd, *op. cit.*, p. 149.

27. Cf. la distinction entre science politique et philosophie politique faite par R. Bodéüs, *Aristote la justice et la cité*, pp. 16-17. Si la science politique est davantage un savoir-faire et s'adresse au législateur, la philosophie politique cherche seulement à savoir la vérité sur quelques points politiques. En ce sens c'est davantage de philosophie politique qu'il s'agit ici.

28. Voir le débat actuel entre les spécialistes de Platon comme A. Laks (*Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's Republic and Laws*) et F. Lisi (*Héros, dieux et philosophes*).

29. Sur les rapports entre la *République* et les *Lois*, voir A. Laks, «Platon», dans Renaut A., (éd.), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, pp. 63-65.

30. Sur ce point, voir par exemple O. Höffe, «Aristote», dans Renaut A., (éd.), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, p. 197.

31. R. Bodéus, *Savoir politique et savoir philosophique*, no 29, p. 105.

32. Par exemple, M. Nussbaum, *Nature, Function and Capability*, p. 155 utilise ce texte à propos du «best political arrangement» au début du livre VII des *Politiques*, pour préciser le critère des circonstances. «Il est normal que réussissent pour le mieux ceux qui sont gouvernés pour le mieux dans les circonstances "où ils vivent"».

33. O. Höffe, *op. cit.*, p. 150-167 et 194-201.

34. Les traductions des *Politiques* sont de P. Pellegrin qui suit le texte de Dreizehnter (Munich, 1970). Sur ce paralogisme et son rapport avec les arguments éristiques de la suite du texte, voir la note 3, p. 144 de P. Pellegrin.

35. *Pol. II*, 1261a15-16.

36. *Pol. II*, 1260b38.

37. C'est le sujet de la récente thèse de doctorat d'E. Helmer, qui justifie très clairement l'emploi du terme si contesté pour l'Antiquité d'économie (*Économie et politique chez Platon*, soutenue à Paris I décembre 2004).

38. *Rep. V*, 461e.

39. *Rep. V*, 462a6.

40. *Rep. V*, 464a-b.

41. Sur ce point voir S. Rosen, *Le Politique de Platon, Tisser la cité*, p. 204.

42. O. Höffe, *op. cit.*, p. 198.

43. Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, pp. 309-310.

44. R. Bodéus, *op. cit.*, pp. 22-23.

45. *Ibid.*

46. C. Despotopoulos, *Aristote, sur la famille et la justice*, p. 14.

47. C. Despotopoulos, *op. cit.*, p. 17, suivant Goldschmidt.

48. *Pol. II*, 1262b 30-36.

49. O. Höffe, *op. cit.*, p. 164.

50. On ne voit pas ici précisément la dénonciation de la naïveté de Platon telle que l'interprète G. Leroux, *op. cit.*, no 60, p. 630.

51. O. Höffe, *op. cit.*, p. 159.

52. P. Rodrigo, *Aristote et le savoir politique, La question de l'architecture*, p. 16.

53. La première interprétation a été surtout illustrée par G. Bien en 1973 et «remonte» au commentaire d'Aspasius à *EN* 1,1 et à une remarque d'Alexandre d'Aphrodise dans le proème de son commentaire du livre I des *Prémières Analytiques*.

54. P. Rodrigo, *op. cit.*, pp. 34-35.

55. Sur l'interprétation scientifique ou dialectique des recherches éthiques, voir P. Destrée, «Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture "dialectique" de EN, I, 6», *L'excellence de la vie*, Sur « l'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote, pp. 39-61.

56. O. Höffe, *op. cit.*, p. 140.

57. *Ibid.*

58. O. Höffe, *op. cit.*, p. 141.

59. *Ibid.*

60. D. Lefebvre, *Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?*, p. 149.

61. Sur l'autarcie, voir le chapitre III de Richardson Lear G., *Happy Lives and the Highest Good, An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*.

62. *Pol.* IV, 4, 11-19.

63. O. Höffe, *op. cit.*, p. 197.

64. En conservant le ἀρεταί des mss, avec Pellegrin, *op. cit.*, p. 160, note 6.

65. *Pol.* II, 1265a 39.

66. *Pol.* II, 1265b17.

67. S. Perentidis, *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec*, p. 84.

68. Sur les précautions à prendre dès qu'on aborde les questions de sexualité dans l'Antiquité, une des meilleures mises au point demeure celle de J.J. Winkler, *The constraints of desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*.

69. E. Helmer, *op. cit.*, p. 405; G. Leroux, *op. cit.*, no 22, p. 622.

70. P. Pellegrin, *op. cit.*, no 2, p. 159.

71. S. Boehrer, *L'homosexualité féminine dans le discours antique*, II.

Bibliographie

1. Sources

Aristote:

Éthique à Nicomaque, traduction française de R. Bodéüs, GF, Paris, 2004.

Les Politiques, traduction française de P. Pellegrin, 2e édition, GF, Paris, 1993.

Aspasius:

Commentaire à l'Éthique à Nicomaque, ed. Heylbut, CAG XIX, 1, Berlin, 1899.

Platon:

République, traduction française de G. Leroux, Paris, 2002.

Timée Critias, traduction française de L. Brisson, Paris, 1992.

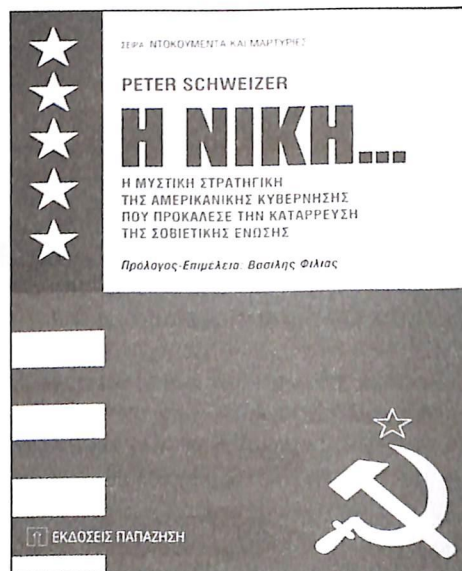
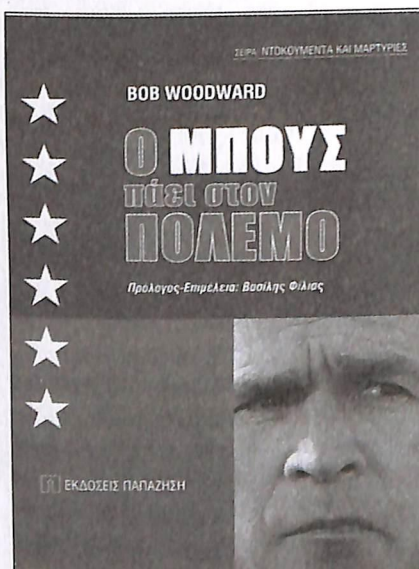
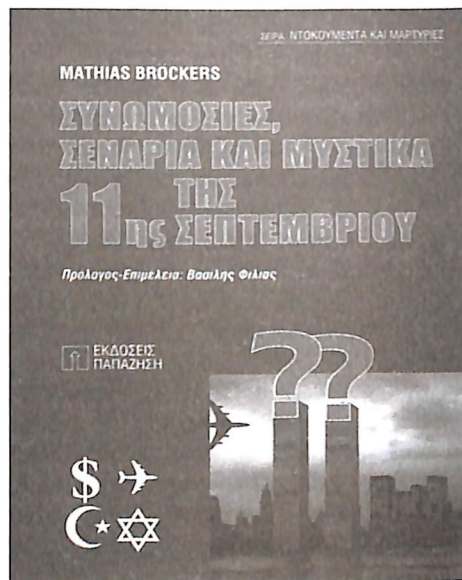
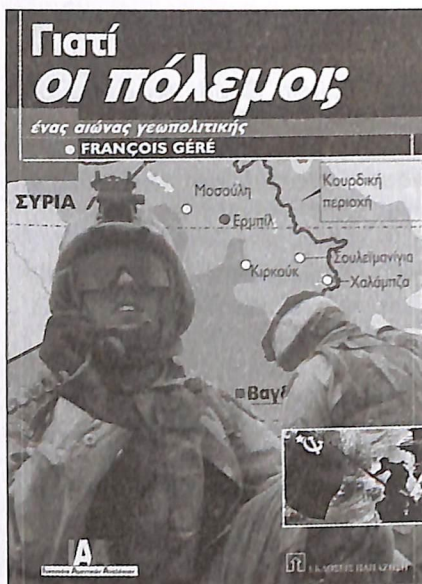
2. Études

- Aubenque P., Tordesillas A. (éds), *Aristote politique, Études sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, 1993.
- Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*, Paris, 1969.
- Bernard N., *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris, 2003.
- Bodéüs R., *Aristote, la justice et la cité*, Paris, 1996.
- Bodéüs R., «Savoir politique et savoir philosophique», dans Patzig G. (ed.), *Aristoteles' «Politik»*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee (25. 8-3.9 1987), Göttingen, 1990, pp. 101-123.
- Boehringer S., *L'homosexualité féminine dans le discours antique*, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003.
- Crubellier M., Pellegrin P., *Aristote, La philosophie et les savoirs*, Paris, 2002.
- Destrée P., Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture «dialectique» de *EN*, I, 6, dans *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «l'Éthique à Eudème» d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey dir., G. Aubry éd., Paris, 2002, pp. 39-61.
- Destrée P. (éd.), *Aristote, bonheur et vertus*, Paris, 2003.
- Helmer, E., *Économie et politique chez Platon*, thèse, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2004.
- Höffe O., «Aristote», dans Renaut A. (éd), *La liberté des Anciens. Histoire de la philosophie politique*, I, Paris, 1999, pp. 127-208.
- Laks A., «Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's Republic and Laws», *Classical Antiquity* 9, 1990, pp. 209-229.
- Laks A., «Platon», dans Renaut A. (ed.), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, tom. I, Paris, 1999, pp. 57-125.
- Lisi F., «Héros, dieux et philosophes», *Revue des Études Anciennes* 106, 2004, 1, pp. 5-22.
- Lefebvre D., «Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?», dans P. Destrée (éd.), *Aristote, bonheur et vertus*, PUF, Paris, 2003.
- Nussbaum M., «Nature, Function and Capability», dans Patzig G. (éd.), *Aristoteles' «Politik»*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee (25. 8-3.9 1987), Göttingen, 1990, pp. 152-186.
- Perentidis S., «Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité», dans Idem, *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec. Quatre études d'anthropologie historique et juridique*, Publications de l'Université Paul-Valéry Montpellier III, 2002, pp. 77-113 [ancienne version dans *Revue historique de droit français et étranger* 75 (1), 1997, pp. 7-31].

- Renaut A. (éd), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, I, Paris, 1999.
- Richardson Lear G., *Happy Lives and the Highest Good, An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, Oxford, 2004.
- Rodrigo P., «Aristote et le savoir politique, La question de l'architecture», *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey dir., G. Aubry éd., Paris, 2002, pp. 15-37.
- Romeyer Dherbey G. (dir.), Aubry G. (éd.), *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote*, G. Paris, 2002.
- Rosen S., *Le Politique de Platon. Tisser la cité*, traduction française de Étienne Helmer, Paris, 2004.
- Saïd S., «La République de Platon et la communauté des femmes», *L'Antiquité classique* 55, 1986, pp. 142-162.
- Winkler J.J., *The constraints of desire, The anthropology of sex and gender in ancient Greece*, New York London, 1990.
- Wolff F., *Aristote et la politique*, Paris, 1991.



Οι εκδόσεις ΠΑΠΑΖΗΣΗ προτείνουν



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150
E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

Οι λόγοι της «μαντίλας»: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας»*

Αθηνά Αθανασίου**

Περίληψη

Στο δοκίμιο αυτό, εξετάζεται η έμφυλη και σεξουαλική διάσταση της αμφιλεγόμενης εξουσιαστικής κατασκευής της ιδιότητας του εθνικού πολίτη (*national citizenship*) και των αποκλεισμών της, όπως εκτυλίσσεται στα συμφραζόμενα του λεγόμενου «πολέμου της μαντίλας» στη Γαλλία, μιας διαμάχης που συμπεκνώνει τις αντινομίες που διέπουν τις διαδικασίες οικουμενικής νομιμοποίησης της πολιτικής κυριαρχίας στη σημερινή «νέα Ευρώπη». Η «μαντιλοφορεμένη μουσουλμάνα γυναίκα» είναι μια οριακή μορφή που σηματοδοτεί την αμφίσημη κεντρικότητα του φύλου και της σεξουαλικότητας στην κατασκευή του νεωτερικού έθνους-κράτους: Από την εποχή της ανάδυσης της έννοιας του νεωτερικού πολίτη στο τέλος του 18ου αι. στην Ευρώπη, οι κατηγορίες της ιδιότητας του πολίτη, του κοινωνικού συμβολαίου και του έθνους-κράτους θεμελιώνονται σε έμφυλες, σεξουα-

* Προγενέστερη εκδοχή της εργασίας αυτής παρουσιάστηκε στην ημερίδα «Φύλο, Θρησκεία και Πολιτική: Με αφορμή τη "μαντίλα" στη Γαλλία» που διοργάνωσε το Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και το Διατμηματικό Πρόγραμμα Σπουδών για Θέματα Φύλου και Ισότητας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας (Βόλος, 2 Ιουνίου 2004). Η συγγραφέας επιθυμεί να ευχαριστήσει θερμά όλες και όλους που συνέβαλαν στη διοργάνωση: Έφη Γαζή, Ρίτα Δέλτσου, Ιωάννα Λαλιώτου, Ρίκα Μπενβενίστε, Πηνελόπη Παπαηλία, Γιάννη Παπαθεοδώρου και Ποθητή Χαντζαρούλα, καθώς και τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές της στο τραπέζι συζήτησης: Ελένη Βαρίκα, Εύη Ζαμπέτα και Βαγγέλη Μπιτσώρη. Ευχαριστεί, τέλος, για τη δημοσίευσή του τον Διευθυντή του περιοδικού *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, καθηγητή Πανταζή Τερλεξή και τον Σταύρο Αθελντίδη, επιμελητή του παρόντος αφιερώματος.

** Η Αθηνά Αθανασίου είναι κοινωνική ανθρωπολόγος και διδάσκει στο Πά-ντειο Πανεπιστήμιο.

λικές, φυλετικές και αποικιακές οροθετήσεις. Έτσι, επιχειρείται μια πολιτισμική ανάγνωση της «μουσουλμανικής μαντίλας» ως συμβόλου που εμβληματοποιεί τον τρόπο με τον οποίο η αποικιοκρατική σχέση εμφυλοποιείται και σεξουαλικοποιείται. Το μουσουλμανικό γυναικείο πέπλο διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην ίδια την κατασκευή του ευρωπαϊκού αποικιοκρατικού και μετα-αποικιακού υποκειμένου, συμπυκνώνοντας την οριενταλιστική σεξουαλική και γεωπολιτική φαντασίωση της «διείσδυσης» και «διάνοξης» του πέπλου, της «αποκάλυψης» και «απελευθέρωσης» των γυναικών.

Στο πλαίσιο αντιπαραθέσεων και συγκρούσεων που εννοιολογούνται ως «πολιτισμικές» και συνδέονται στερεοτυπικά με τις θρησκευτικές παραδόσεις του πολιτισμικού «Άλλου», οι κατασκευές φύλου, φυλής και σεξουαλικότητας διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο στις διαδικασίες εμπέδωσης και νομιμοποίησης του προτάγματος για εθνοτική ομοιομορφία στο πλαίσιο του έθνους: σηματοδοτούν τις σιωπές όσων κανονιστικά απαλείφονται από τη δικαιο-πολιτική και συμβολική επικράτεια της εθνικής ολικής αφήγησης, αλλά και τις φωνές όσων αποποιούνται την ενσωμάτωση σε αυτήν. Το φύλο, η φυλή και η σεξουαλικότητα δεν αποτελούν απλώς επιφανιόμενες όψεις του νεωτερικού προτάγματος του έθνους-κράτους, αλλά συνθέτουν το ίδιο το θεμελιώδες πεδίο πάνω στο οποίο εγγράφονται και δομούνται οι κυρίαρχοι ορισμοί του έθνους, του κράτους, του κοινωνικού συμβολαίου και της ιδιότητας του πολίτη.

Στη σημερινή διεθνή συγκυρία, οι νέες μορφές παγκόσμιας διακυβέρνησης δεν αλλάζουν μόνο την πρόσληψη του πολέμου (και της ειρήνης) αλλά και εμπεδώνουν τις νοηματικές και πολιτικές συγκρούσεις που διέπουν τη δόμηση των κατασκευών του «πολίτη» και «μη-πολίτη». Στις σελίδες που ακολουθούν, θα προσπαθήσω να φωτίσω την έμφυλη και σεξουαλική διάσταση αυτής της αμφιλεγόμενης και διαφιλονικούμενης εξουσιαστικής κατασκευής της ιδιότητας του εθνικού πολίτη (national citizenship) και των αποκλεισμών της, όπως εκτυλίσσεται στα συμφραζόμενα του λεγόμενου «πολέμου της μαντίλας» στη Γαλλία – μιας διαμάχης που συμπυκνώνει τις αντινομίες και τα διλήμματα που διέπουν τις διαδικασίες οικουμενικής πολιτικής νομιμοποίησης της κυριαρχίας στη σημερινή «νέα Ευρώπη».

Ο «πόλεμος της μαντίλας» συνιστά ένα θεμελιώδες παράδειγμα που θα μπορούσε να μας επιτρέψει να σκεφτούμε εξ αρχής

την έννοια και τα όρια του «πολιτικού» στη δυτική νεωτερικότητα σε σχέση με την αφήγηση της εκκοσμικευτικής χειραφέτησης του (γυναικείου) σώματος από τις θεολογικές του θεμελιώσεις και συνδηλώσεις. Η διαμάχη αυτή φέρνει στο φως τη σχέση ανάμεσα στον κανόνα και την εξαίρεση, μια σχέση που προσδιορίζει την υπέρτατη εξουσία (Agamben, 1998). Η ανάρμοστη φιγούρα της «μαντιλοφορεμένης μουσουλμάνας γυναίκας» γίνεται η μεταφορά του τρόπου με τον οποίο η δικαιο-πολιτική εξουσία του εθνικού κράτους περικλείει αποκλείοντας, περιλαμβάνει μέσω της εξαίρεσης. Η εξουσία την περιλαμβάνει, εγκαθιδρύει μια σχέση μαζί της, μέσω ακριβώς της εκτόπισής της από την πολιτική κοινότητα: μια ομο-κοινωνική κοινότητα ετεροφυλόφιλων ανδρών που σώζουν και προστατεύουν την ενιαία και ομοιογενή ταυτότητα – το εθνικό (γυναικείο) σώμα– της κοινότητας. Η κανονιστική χειρονομία της δικαιο-πολιτικής εξουσίας να την εντάξει στους κανόνες της προδηλότητάς της την τοποθετεί σε μια αμφίσημη θέση – μεταξύ του «μέσα» και του «έξω»– σε σχέση με αυτούς. Η μορφή της «μαντιλοφορεμένης μουσουλμάνας γυναίκας» είναι αυτή που δεν είναι ούτε μέσα ούτε έξω: συνιστά το ίδιο το κατώφλι της «πόλης» και του ανήκειν, το σύνορο μεταξύ αποκλεισμού και ενσωμάτωσης που συγκροτεί την «ιδιότητα του πολίτη» στη δυτική νεωτερικότητα. Πρόκειται για μια οριακή μορφή που σηματοδοτεί την αμφίσημη κεντρικότητα του έμφυλου υποκειμένου στην κατασκευή του νεωτερικού έθνους-κράτους: από την εποχή της ανάδυσης της έννοιας του νεωτερικού πολίτη με «φυσικά και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα» στο τέλος του 18ου αι. στην Ευρώπη, οι κατηγορίες της νεωτερικής ιδιότητας του πολίτη, του κοινωνικού συμβολαίου και του έθνους-κράτους θεμελιώνονται σε έμφυλες, σεξουαλικές, φυλετικές και αποικιακές οροθετήσεις (de Gouges, 1979· Mosse, 1985· Βαρίκα, 2000). Στην ιδρυτική διαδικασία θέσπισης του πολιτικού σώματος, οι γυναίκες αποτελούν τη συγκροτητική εξαίρεση, μια εξαίρεση τόσο στο επίπεδο του «ανθρώπου» όσο και στο επίπεδο του «πολίτη». Ας μην ξεχνάμε ότι η Olympe de Gouges, η συγγραφέας των *Δικαιωμάτων της Γυναίκας και της Πολίτιδος* (1791), εκτελέστηκε στη λαιμητόμο το 1793, τέσσερα μόλις χρόνια από τη Διακήρυξη των Ανθρώπινων και Πολιτικών Δικαιωμάτων, ακριβώς επειδή στηλίτευσε αυτό το καθεστώς εξαίρεσης καταστρατηγώντας τις αρετές που άρμοζαν στη γυναικεία της «φύση». Προτείνω, λοιπόν, να στοχαστούμε πάνω στο ερώτημα που έχει εύστοχα διατυπώσει η Ελένη Βαρίκα:

Τι έχουν να μας πουν οι «εξαιρέσεις» για τη φύση των νεότερων οικουμενικών πολιτικών συστημάτων και γενικότερα της ιστορικής δημοκρατίας; (σελ. 11)¹.

Φεμινίστριες θεωρητικοί έχουν θέσει υπό αμφισβήτηση τις ρητές και άρρητες προϋδεάσεις – έμφυλες, σεξουαλικές, εθνικές– της έννοιας της ιδιότητας του πολίτη, καταδεικνύοντας πώς αυτή αναπαράγει τον πατριαρχικό διαχωρισμό δημόσιο/ιδιωτικό και εμπεδώνει μηχανισμούς αποκλεισμού στο όνομα μιας ιεραρχικής αξιολόγησης της «φυσικής διαφοράς». Όπως έχουν δείξει αυτές οι θεωρητικοί, η σχέση της «γυναίκας» ή των «γυναικών» με τη λεγόμενη ιδιότητα του πολίτη υπήρξε πάντα προβληματική, μια σχέση εμφιασμένη και ελεγχόμενης παρουσίας και, την ίδια στιγμή, εξαίρεσης από το πολιτικό πεδίο. Η γυναικεία «φύση» ή «ουσία» –ως «γυμνή ζωή» (Agamben, 1998) και στέρεη βάση νομιμοποίησης κάθε σεξιστικής και ρατσιστικής ιδεολογίας– έγινε το πεδίο πάνω στο οποίο επιτελέστηκε αυτό το εξουσιαστικό δράμα, ένα δράμα που αποδείχτηκε απαραίτητο για τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας και την εμπέδωση των ηγεμονικών της λόγων. Στο πεδίο του φύλου και της σεξουαλικότητας, θεμελιωμένων στο φυσικό δίκαιο, κατασκευάστηκε η κατηγορία «γυναίκα» ως υποτελής ετερότητα και εξαίρεση που επιβεβαιώνει και νομιμοποιεί τον κανόνα της οικουμενικής ανθρώπινης ιδιότητας. Πώς όμως συνδέεται η ιστορική, κοινωνική, φαντασιακή και επιστημολογική κατασκευή της «γυναίκας» ως του Άλλου της πολιτικής συνθήκης με τη φα(ντα)σματική κατηγορία της «άλλης γυναίκας» – αυτού που η Trinh T. Minh-ha τόσο εύστοχα αποκάλεσε «she, the inappropriate/ d other»²– στη δυτική μεταφυσική;

Στο βιβλίο της *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, η φιλόσοφος-ψυχαναλύτρια Julia Kristeva γράφει:

Πουθενά δεν είσαι περισσότερο ξένος απ' όσο στη Γαλλία. (...) Παρά τις προσπάθειες (...) του κράτους και των διαφόρων φορέων για την υποδοχή των ξένων, αυτοί οι τελευταίοι προσκρούουν στη Γαλλία, περισσότερο από αλλού, σε ένα παραπέτασμα (σελ. 53).

Το ζητούμενο δεν είναι να εμπλακούμε σε συγκριτικές αποτιμήσεις για το ποιο κοινωνικό πλαίσιο είναι περισσότερο ή λιγότερο ξενοφοβικό. Θα ήθελα όμως να αξιοποιήσω εδώ τη μεταφορά του «παραπετάσματος» που επιστρατεύει η Kristeva για να προτείνω ότι, ενάντια στη δεσπόζουσα τάση πολιτισμικής υποστασιο-

ποίησης, το «μουσουλμανικό πέπλο» δεν μπορεί να αναλυθεί ανεξάρτητα από αυτό ακριβώς το «παραπέτασμα» αποξένωσης που περιχαράκωνει τα παιδιά των Βορειοαφρικανών μεταναστών στη γαλλική κοινωνία. Η φαινομενολογική και μεταφορική συνάφεια ανάμεσα στα δυο, το *πέπλο* και το *παραπέτασμα*, φέρει εδώ κρίσιμη ερμηνευτική και επιτελεστική ισχύ. Παρομοίως, η «ισλαμική μαντίλα» δεν μπορεί να εξεταστεί «αυτή καθ' αυτή», σαν ενυπόστατο και πραγματοποιημένο διακριτικό σημείο μιας υποτιθέμενα προσυγκροτημένης «αντικειμενικής» διαφοράς, ανεξάρτητα, δηλαδή, από τις σχέσεις εξουσίας που διέπουν τις χρήσεις της και ανεξάρτητα από τη θέση, τα αισθήματα και τις αντιλήψεις των γυναικών που τη φοράνε, αυτών που πρόσφατα αποφάσισαν, συχνά ενάντια στη θέληση των μεταναστών γονέων τους, να τη φορέσουν, αλλά και όσων διαχειρίζονται την απεμπόλησή της, των γυναικών δηλαδή που δεν φορούν μαντίλα, συχνά παρά τις κοινοτικές πιέσεις.

Χρειάζεται, νομίζω, να ανιχνευτούν τα όρια και να αποδομηθούν οι όροι της αντιπαράθεσης γύρω από το πρόβλημα της «μαντίλας», του *hijab* (όπως λέγεται στα αραβικά³), ένα πρόβλημα που συνιστά, θα έλεγα, υπογραφή της σημερινής πολιτικοθεωρητικής ευρωπαϊκής συγκυρίας. Μια τέτοια απόπειρα προϋποθέτει την περιδιάβαση ανάμεσα σε ιστορικές συνθήκες, καθεστώτα αλήθειας, σχηματισμούς λόγου και σχέσεις εξουσίας που έχουν μετατρέψει το *hijab* –ένα κομμάτι υφάσματος, ένα ένδυμα– σε λόγο. Γιατί λοιπόν αυτή η *έμφαση* (που κινείται μεταξύ έλξης και αποστροφής⁴) στο μουσουλμανικό γυναικείο πέπλο; Τι είδους συνέχειες και ασυνέχειες μεταξύ της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και της ιδιότητας του εθνικού πολίτη αυτή η έμφαση απηχεί και εγκαθιδρύει; Για να απαντήσουμε τα ερωτήματα αυτά, καλούμαστε να εγκύψουμε σε μια μακρά ιστορία αγώνων και λόγων γύρω από τη λογοθετική οικονομία της αναπαράστασης του γυναικείου αποικιοκρατικού σώματος μέσω της ιδιοποίησης του *hijab* ως πρωταρχικού και ύστατου σημαίνοντος στην άρθρωση της ομοιότητας και της διαφοράς.

Εκκινώντας από μια παράδοση ιδιότητας του πολίτη που διέπεται από τις αρχές του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους και του ρεπουμπλικανικού συγκεντρωτισμού, η πρόσφατη νομοθετική ρύθμιση της γαλλικής κυβέρνησης απαγόρευσε τα «επιδεικτικά» θρησκευτικά σύμβολα στα δημόσια σχολεία της χώρας. Η επεξηγηματική εγκύκλιος που κυκλοφόρησε στα σχολεία απαγορεύει ρητά τις ισλαμικές μαντίλες, τα εβραϊκά κιπά και τους μεγάλους

χριστιανικούς σταυρούς, διευκρινίζοντας ωστόσο ότι οι θρησκευτικές μαντίλες απαγορεύονται, αλλά τα «μη θρησκευτικά» μαντίλια – οι μπαντάνες, δηλαδή– επιτρέπονται. Τι σηματοδοτεί λοιπόν αυτή η θεσμοθετημένη πια αποστροφή της μαντίλας; Την περιφρούρηση των «οικουμενικών» αξιών της εκκοσμίκευσης και της ισότητας των γυναικών ή την ισλαμοφοβική ανησυχία των γηγενών Γάλλων ότι οι υποτιθέμενα συντηρητικές και ανελεύθερες πρακτικές των αραβικής καταγωγής συμπολιτών τους συνιστούν απειλή άλωσης της ανεκτικής ευρωπαϊκής κουλτούρας; Το πρόβλημα αυτό, ένα πρόβλημα αγωνιώδους διαχείρισης της μετα-αποικιακής κατάστασης, φέρνει τη Γαλλία – που αναπαρίσταται αυτάρεσκα ως η πατρίδα των δικαιωμάτων του ανθρώπου– αλλά και ευρύτερα την «Ευρώπη», αυτόν τον εμβληματικό συμβολικό τόπο της ορθολογικής νεωτερικότητας, αντιμέτωπες με το ίδιο το περιεχόμενο και τα όρια των θεμελιωδών τους αξιών: αν, π.χ., η νομοθετική απαγόρευση των θρησκευτικών συμβόλων πραγματοποιείται στο όνομα της περιφρούρησης και της επικύρωσης της αρχής της κοσμικότητας, πώς αυτή η προτεραιότητα διακυβεύει μια άλλη καταστατική ρεπουμπλικανική αρχή που είναι η ελευθερία του λόγου και της έκφρασης⁵;

Το ευρύτερο πλαίσιο που πληροφορεί τη νομική ρύθμιση και τη σχετική διαμάχη είναι το φαινόμενο του νέου *hijab*, των γυναικών που φόρεσαν πρόσφατα το *hijab* (*moutahajibate*): στις χώρες του Μαγκρέμπ, αλλά κυρίως στη μητροπολιτική επικράτεια, ένας εντυπωσιακά μεγάλος αριθμός γυναικών βορειοαφρικανικής καταγωγής φορούν το *hijab* από «προσωπική επιλογή», χωρίς να τους έχει επιβληθεί, ως απάντηση στις σύγχρονες συνθήκες κοινωνικής αποξένωσης στις οποίες ζουν. Η κοινωνιολόγος Christine Delphy, διευθύντρια του φεμινιστικού περιοδικού *Nouvelles Questions Feministes*, θέτει τη διαμάχη της μαντίλας σ' ένα πλαίσιο ευρύτερων συγκρούσεων και αντινομιών στη μετααποικιακή Γαλλία: Το Ισλάμ των νέων, γράφει, είναι μια απάντηση στις συνθήκες κοινωνικής αλλοτρίωσης στις οποίες ζουν – γίνεται μια «θρησκεία των φτωχών και όσων στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων». Αυτό φαίνεται και από το γεγονός ότι σε αυτό εντάσσονται και νέοι γαλλικής καταγωγής που μένουν στις ίδιες υποβαθμισμένες περιοχές με τα παιδιά των βορειοαφρικανών και νιώθουν το ίδιο κοινωνικά αποξενωμένοι (σελ. 66).

Το «συμβάν» που προκάλεσε την πιο πρόσφατη διαμάχη (την τρίτη κατά σειρά, αφού προηγήθηκαν αυτές του 1989 και του 1994) περί της μουσουλμανικής μαντίλας στη Γαλλία είναι κατά

βάση ένα συμβάν αντινομικό: οι μαθήτριες Άλμα και Λίλα Λεβί – με πατέρα εβραϊκής και μητέρα αραβικής καταγωγής, άθεους και τους δυο – αποβλήθηκαν από το λύκειο το φθινόπωρο του 2003, επειδή η μαντίλα που φορούσαν θεωρήθηκε ότι παραβιάζει την αρχή της κοσμικής εκπαίδευσης. Στο όνομα της δημοκρατίας και της ελευθερίας, στο όνομα του δικαιώματος ίσης πρόσβασης στην εκπαίδευση και στα πολιτικά δικαιώματα γενικότερα, διακυβεύτηκε το δικαίωμα πρόσβασης στη δημόσια εκπαίδευση⁶. Στο όνομα της ελευθερίας και της ενσωμάτωσης, διεκδικούν ηθική και πολιτική δικαίωση η απαγόρευση και ο αποκλεισμός. Ο νόμος της μαντίλας πέρασε με συντριπτική πλειοψηφία στη γαλλική Βουλή. Για την πλειονότητα της γαλλικής κοινής γνώμης, οι γυναίκες βορειοαφρικανικής καταγωγής που φορούν μαντίλα διαλέγουν την ίδια τη νομική, συμβολική και σεξουαλική τους καταπίεση, απορρίπτοντας την ευκαιρία να γίνουν «απελευθερωμένες γυναίκες» (Delphy, σελ. 67).

Η διεθνής συγκυρία έδωσε στην τρίτη κατά σειρά διαμάχη για τη μαντίλα διαστάσεις σοβαρότερες και κρισιμότερες. Οι πολιτικές δυνάμεις της χώρας, καθώς και η ίδια η κοινωνία, χωρίστηκαν στα δύο: υπέρ του νόμου τάχθηκαν η δεξιά πλειοψηφία, το σοσιαλιστικό κόμμα, μέρος της κομμουνιστικής αριστεράς και πολλές φεμινιστικές συλλογικότητες, ενώ κατά του νόμου τάχθηκαν οι Πράσινοι, μέρος της κομμουνιστικής αριστεράς, κάποιες φεμινιστικές συλλογικότητες, αλλά και η ακροδεξιά του Λεπέν που εστίασε, φυσικά, στην περιφρούρηση των χριστιανικών συμβόλων. Η ανομοιογένεια που χαρακτηρίζει τη σχέση ανάμεσα στις διαφορετικές συνιστώσες που συγκροτούν το κάθε «στρατόπεδο» συνδέεται με τους διαφορετικούς λόγους που οδήγησαν καθεμιά από αυτές στη συγκεκριμένη θέση: για παράδειγμα, ενώ κάποιες φεμινίστριες προσέγγισαν την απόφαση με όρους κρατικής υπεράσπισης των γυναικείων δικαιωμάτων, κάποιες άλλες διέγνωναν σε αυτήν ένα σύμπτωμα της ηγεμονικής ισλαμοφοβίας που είναι μοιραίο να οδηγήσει σε μεγαλύτερη απομόνωση τις νέες γυναίκες που φορούν μαντίλα⁷. Τα πράγματα δεν είναι, όμως, τόσο απλά, γιατί όπως έγραφε το 1986 η Trinh T. Minh-ha σχετικά με το πέπλο:

Αν η πράξη της απομάκρυνσης του πέπλου έχει μια απελευθερωτική δυναμική, το ίδιο μπορεί να συμβαίνει και με την πράξη της χρήσης του πέπλου. Τα πάντα εξαρτώνται από τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία μια τέτοια πράξη επιτελείται, ή ακριβέστερα, από το πώς και πού οι γυναίκες βλέπουν την κυριαρχία.

Η διαφορά δεν πρέπει να ορίζεται ούτε από το κυρίαρχο φύλο ούτε από τον κυρίαρχο πολιτισμό. Έτσι που όταν οι γυναίκες αποφασίζουν να αφαιρέσουν το πέπλο, μπορεί κανείς να πει ότι το κάνουν αυτό κατά παράβαση των καταπιεστικών δικαιωμάτων που έχουν οι άνδρες πάνω στα σώματά τους. Αλλά όταν αποφασίζουν να διατηρήσουν ή να επαναφέρουν το πέπλο που κάποτε έβγαλαν, μπορεί να το κάνουν αυτό για να επανιδιοποιηθούν το χώρο τους ή να διεκδικήσουν μια νέα διαφορά, κατά παράβαση της άφυλης ηγεμονικής τυποποίησης. Ωστόσο, (...), η γραμμή που χωρίζει αυτό που είναι δεδομένο ως υποχρέωση από αυτό που επιτελείται ως επιλογή είναι εξαιρετικά λεπτή (όπ. παρ., σελ. 5).

Η αποβολή των μαθητριών από το γαλλικό λύκειο συνιστά μια εμβληματική σκηνή στην οποία οι δύο νέες γυναίκες αποβάλλονται – και κατά κυριολεξία – από τη σχολική κοινότητα μέσω της νομικής βίας μιας δημοκρατίας που έχει ανάγκη να θωρακιστεί βάζοντας ό,τι θεωρεί «ξένο» προς τον – έτσι κι αλλιώς ιεραρχικό και αποκλειστικό – αξιακό κώδικά της στη «θέση του». Αν και έχουν τη γαλλική υπηκοότητα, δηλαδή αν και δεν εμπίπτουν στη νομική κατηγορία του «ξένου», εν τούτοις «αποξενώνονται», αντιμετωπίζονται σαν φορείς απαραμείωτης ετερότητας, σαν πολιτογραφημένα «ξένα σώματα» που έχουν παρεισφρήσει μέσα στην ομοιογενή και αυθεντική οικειότητα της εθνικής πολιτικής κοινότητας. Η ξενότητά τους, ή μάλλον η παρείσδυση της ξενότητάς τους στο σώμα της γαλλικής δημοκρατίας και των εκπαιδευτικών της θεσμών, εκφέρεται και κοινοποιείται μέσω του διακριτού σημείου του *hijab*. Ανακύπτουν λοιπόν τα ερωτήματα: Είναι απροϋπόθετη η πρόσβαση στην κυριαρχική οικειότητα του εθνικού ανήκειν; Πόσο αρραγής είναι αυτή η οικειότητα; Ποια είναι τα όρια της νομιμότητάς της; Η δημοκρατία φέρει μέσα της τη συνθήκη της εθνικής περιχαράκωσης και του οστρακισμού; Πώς ζούμε ως «ξένοι» ή μαζί με «ξένους» – και μάλιστα όχι μόνο με τη φυλετική και εθνική, αλλά και τη θρησκευτική, τη γλωσσική, ή, ακόμη, την ερωτική και σεξουαλική έννοια της «ξενότητας»; Και, τέλος, το παλιό ερώτημα που φαίνεται ότι θα συνεχίσει να αποτελεί κρίσιμο ηθικο-πολιτικό διακύβευμα για πολλά χρόνια ακόμη: ποια είναι η σχέση της ιδιότητας του πολίτη με την ιδιότητα και τον πολιτικό ορισμό του ανθρώπου; Το πρόβλημα της ξενότητας – που δεν είναι παρά το πρόβλημα αυτής της αγωνιστικής διάκρισης ανάμεσα στον ορισμό του ανθρώπου και τον ορισμό του πολίτη, καθώς και της διάκρισης «ανθρωπίνων» και «πολιτικών δικαιωμάτων» – ανακι-

νείται αδιάκοπα και εγγράφεται εκ νέου μέσα στην ιστορία πράξεων καθιέρωσης, συνοχής και συνάφειας που επιχειρούν τη σφυρηλάτηση ενός ακαταμάχητου «εμείς», αλλά και αποποίησης, εκτοπισμού ή αφομοίωσης της διαφοράς που θυμίζουν όχι μόνο πόσο εύθραυστο και προσωρινό είναι αυτό το «εμείς», αλλά και ότι καταστατική συνθήκη της σφυρηλάτησής του είναι η κατάργησή του «άλλου». Οι διαμάχες γύρω από τη λεγόμενη «πολυπολιτισμικότητα» στις δυτικές μετα-αποικιακές δημοκρατίες ανακινούν συζητήσεις για ιστορίες «μειονοτήτων», όπου η έννοια «μειονότητα» εγκαθιδρύεται επιτελεστικά ακριβώς στον ορίζοντα της ανομολόγητης αμφισημίας της, παραπέμποντας σε μια λογική αριθμητικής και στατιστικής αναλογίας, αλλά περιέχοντας και την έννοια του μειονεκτικού, του λιγότερο σημαντικού, του κατώτερου, που παραμένει απαραμείωτα αντινομικό και ασυμβίβαστο προς τη (δημοκρατική) συνάθροιση της πλειονότητας. Οι «μειονότητες» λειτουργούν ως προς την εθνική πολιτική κοινότητα σαν αναπλήρωμα⁸: καθιστούν, δηλαδή, δυνατή τη σύνθεση της εθνικής ιστορίας ενώ, την ίδια στιγμή, την φέρνουν αντιμέτωπη με τα όριά της, προκαλώντας λόγους και πρακτικές που κινούνται στην εμβέλεια της ισοπεδωτικής διάζευξης: είτε απόρριψη είτε εθνική αφομοίωση, είτε περιφρόνηση είτε συγκατάβαση. Αν πρέπει, όπως προτείνω, να αντιταχούμε στην επικράτεια της διάζευξης αποκλεισμός ή ενσωμάτωση (όπως και σε αυτήν μεταξύ της «υποστήριξης» ή της «απόρριψης» της μαντίλας), ποια θα ήταν, ποια πρέπει να είναι, η εναλλακτική δημοκρατική πρόταση «φιλοξενίας»;

Στο πλαίσιο αυτό αναδύεται η κρίσιμη σημασία της αναστοχαστικής χειρονομίας της διερώτησης γύρω από το πώς διαβάζουμε την υπόθεση της «μαντίλας», τι διαβάζουμε στην υπόθεση της «μαντίλας», ιδιαίτερα αν σημείο εκκίνησής μας είναι η δέσμευση να προχωρήσουμε την αναστοχαστική διαδρομή πέρα από, και παρά την εκβιαστική ηγεμονία της αναγωγής της συζήτησης στο δίπολο πολιτισμικός σχετικισμός – πολιτισμικός ιμπεριαλισμός. Αν συμφωνούμε, τέλος, ότι είναι επιτακτικά αναγκαίο να μετατοπίσουμε ριζικά τη συζήτηση πέρα από και ενάντια στο δίλημμα «δημοκρατία ή φονταμενταλισμός», χρειάζεται, νομίζω, να διατηρήσουμε, προσωρινά έστω, την αιχμηρή εκκρεμότητα της απορίας που ενυπάρχει στην πολιτική οροθέτηση της ιδιότητας του πολίτη στην παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς, θέτοντας ερωτήματα όπως: Πού έγκειται η ανησυχητική ετερότητα που υποβάλλει η «μαντίλα»; Από πού απορρέει η αποστροφή ή η «ανησυχητική ξε-

νότητα» – όπως θα έλεγε ο Φρόιντ υπονοώντας την εσωτερική παρουσία του ξένου μέσα στο οικείο⁹– που προκαλεί; Τι είναι ακριβώς αυτό που αναγνωρίζουμε ως ξένο, τόσο ριζικά ανοίκειο, στη θέα μιας γυναίκας με μαντίλα; Τι είναι, αλήθεια, αυτό το φάντασμα, ποια είναι αυτή η φασματική «μαντίλα», που οι συντάκτες της έκθεσης Μπερνάρ Σταζί – που κατατέθηκε στις 11-12-2003 και χρησίμευσε ως πλαίσιο για τη σχετική διαμάχη– θεωρούν ότι απειλεί την «εθνική συνοχή»; Πώς αυτό το αίσθημα του χιμαιρικά ανοίκειου, του «ξένου», συνδέεται με την κατασκευή του «ξένου», και μάλιστα με την κατασκευή μιας τρομοκρατικής «αραβικότητας» και «μουσουλμανικότητας», στις σύγχρονες ευρωπαϊκές κοινωνίες στον ορίζοντα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001; Πώς αυτή η παράσταση του ανοίκειου λειτουργεί για να υπογραμμίσει τα όρια του πολιτικού δεσμού «ορθολογικής συναίνεσης» που είναι το έθνος-κράτος σε συνθήκες φιλελεύθερης δημοκρατίας;

Η έννοια του αν-οίκειου, που παραπέμπει σε αυτό που είναι ανέστιο, *εκτός οίκου*, ή *χωρίς οίκο (un-heim)*, υποδηλώνει όλους εκείνους – μετανάστες, πρόσφυγες, εξόριστους– που αποτελούν την άρρητη αλλά αναγκαία συνθήκη ύπαρξης του κοινωνικού συμβολαίου. Όπως το θέτει η Mary Layoun: «Υπάρχει κοινωνικό συμβόλαιο που δεν θεμελιώνεται στη θυσία των γυναικών και άλλων ανέστιων και φιμωμένων ανθρώπων; Στον χρόνο και τον τόπο του έθνους-κράτους, τι συμβαίνει στους ανοίκειους-ανέστιους; Στους σιωπηρούς και αποσιωπημένους;» (σελ. 175-176).

Να πώς περιγράφει ο γάλλος φιλόσοφος Ετιέν Μπαλιμπάρ το γαλλικό μοντέλο ενσωμάτωσης και αφομοίωσης:

Ο καθολικισμός στη Γαλλία είναι σε μεγάλο βαθμό κυρίαρχος και απολαμβάνει πολλά προνόμια. Ενώ το Ισλάμ παραμένει μια θρησκεία εις βάρος της οποίας γίνονται διακρίσεις. Η λεγόμενη λαϊκότητα είναι η πολιτική θρησκεία του γαλλικού κράτους, που συγκαλύπτει πατριωτικά, εθνικιστικά και μετα-αποικιακά αντανακλαστικά (2004).

Η επίκληση της «λαϊκότητας», αυτής της πολιτικής θρησκείας του γαλλικού κράτους, συγκαλύπτει το πρόταγμα της καθολίκευσης του εθνικού κράτους, σύμφωνα με το οποίο οι μουσουλμανικές κοινότητες στην Ευρώπη καλούνται να σεβαστούν την οικουμενική ειδικότητα του δικού μας συμβολαίου, να προσαρμοστούν και να αφομοιωθούν στις πολιτισμικές, αλλά και νομικές, αξίες της χώρας υποδοχής. Με τα λόγια του συμβούλου του βρετανού πρωθυπουργού Τόνι Μπλερ και αρχιτέκτονα της θεωρίας του λεγόμε-

νου «Τρίτου Δρόμου», Άντονι Γκίντενς: «Οι μεταναστευτικές κουλτούρες θα πρέπει να προσαρμοστούν στους πολιτικούς θεσμούς της Δύσης»¹⁰.

Η νέα αυτή διαμάχη του *hijab* στη Γαλλία άνοιξε και πάλι μια ιδιαίτερα έντονη συζήτηση στη φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική, φέρνοντας στο προσκήνιο εντάσεις και διλήμματα που αφορούν τις σχέσεις ανάμεσα στη διαχείριση των συμβόλων, την «πολιτισμική διαφορά», την πολιτική της ταυτότητας – φύλου, φυλής, σεξουαλικότητας– και τη συμμετοχή στο εθνικό πολιτικό σώμα. Κρίσιμο – αν και συχνά υπόρρητο– ρόλο στη συζήτηση έχει διαδραματίσει η θέση του γυναικείου αποικιοκρατικού σώματος και των επιτελεστικών του σημάνσεων στην εννοιολόγηση της «πολιτισμικής διαφοράς», όπου «διαφορά» είναι πάντα το όνομα μιας σχέσης, μιας σχέσης διάκρισης και σύνδεσης. Αυτό που διακυβεύεται στη διαμάχη γύρω από το *hijab* –ως ένδυμα και ως λόγος– είναι η σχέση μεταξύ γυναίκας και πολιτισμικής διαφοράς, αλλά και η φαντασιακή, εννοιολογική, λογοθετική κατασκευή της γυναίκας ως πολιτισμικής διαφοράς. Αυτό που διακυβεύεται είναι η φασματική επένδυση στην κατασκευή μιας υποκειμενικότητας: ο «άλλος» της γυναίκας, η γυναίκα ως «άλλος», η «άλλη» γυναίκα.

Η κεντρικότητα του σώματος και των συνδηλώσεών του στη διαπλοκή φύλου και φυλής παίζει σημαντικό ρόλο στην προσέγγιση του μαρτινικανού επαναστάτη ψυχιάτρου Frantz Fanon, που έγραψε:

Είναι ο λευκός που δημιουργεί το Νέγρο. Αλλά είναι ο Νέγρος που δημιουργεί τη νεγρότητα. Στην αποικιοκρατική επίθεση ενάντια στο πέπλο, οι αποικιοκρατούμενοι αντιπαραθέτουν τη λατρεία του πέπλου.

Το παράθεμα – αναφορά στη μάχη του πέπλου μεταξύ αλγερινών και γάλλων– προέρχεται από το κείμενο «L' Algérie se dévoile»¹¹, μια αναφορά στην εμπλοκή του ίδιου του συγγραφέα στον αλγερινό πόλεμο της ανεξαρτησίας (1954-1962). Η αξία του παραθέματος έγκειται όχι μόνο στο ότι εισάγει μια διαρκή, ανοιχτή και σημαντική συζήτηση στη φεμινιστική και πολιτισμική πολιτική, αλλά και στο ότι επισημαίνει την ανακλαστική σχέση μεταξύ αποικιοκρατικής θέσης και αντιστασιακής αφήγησης. Η κατάφαση των αλγερινών στο πέπλο συνδέεται με το αποικιοκρατικό πρόταγμα του κατακτητή «να αφαιρέσει το πέπλο από την Αλγερία» (σελ. 65). Ο Fanon περιγράφει τη διαλεκτική της υποκειμενοποίησης και αλλοτρίωσης, όπου η «αντίθεση» κατοικεί τους όρους της «θέ-

σης», μια διαλεκτική που διέπει το τραύμα της νεωτερικής αποικιακής συνάντησης με τη Δύση και τους αγώνες της αλγερινής αντι-αποικιακής ανεξαρτησίας. Σύμφωνα με αυτή τη διαλεκτική, οι αποικιοκρατούμενοι βλέπουν τον εαυτό τους στα μάτια των αποικιοκρατών, έναν εαυτό όμως που έχει πραγματοποιηθεί και αντικειμενοποιηθεί από το αποικιοκρατικό βλέμμα. Πρόκειται για μια διαλεκτική βλέμματος, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η κατοπτρική και προβολική σχέση μεταξύ «Ισλάμ» και «Δύσης».

Το δοκίμιο του Fanon συζητά αυτή τη διασταύρωση φύλου και φυλής με έναν τρόπο που καταδεικνύει το γυναικείο σώμα – και, μετωνυμικά, τη «μαντίλα» που το καλύπτει και το οριοθετεί – ως πεδίο κρίσιμης διαπάλης στον αλγερινό πόλεμο της ανεξαρτησίας¹². Το συγκεκριμένο ένδυμα εμβληματοποιεί τον τρόπο με τον οποίο μια αποικιοκρατική σχέση εμφυλοποιείται και σεξουαλικοποιείται. Στην ανάλυση της δυναμικής του πέπλου κατά τη διάρκεια της αλγερινής επανάστασης, που επιχειρεί ο Fanon, οι αλγερινές γυναίκες τοποθετούνται σε μια μετωνυμική διαδικασία όπου «γυναίκα» και «πέπλο» είναι δύο σημαίνοντα που συνδέονται τόσο στενά μεταξύ τους – ώστε μπορούν να παίρνουν το ένα τη θέση του άλλου –, δύο σημαίνοντα της ίδιας της αποικιοκρατούμενης Αλγερίας. Η «μαντίλα» γίνεται το Κύριο Σημαίνον όχι μόνο των αλγερινών γυναικών αλλά της ίδιας της Αλγερίας – καταπιεσμένης, αλλά και ανεξιχνίαστης, υποταγμένης και μυστηριώδους, καλυμμένης, αφανούς. Στον λόγο του ίδιου του Fanon, η Αλγερία υποστασιοποιείται μέσα από τη μυθική φιγούρα της «Αλγερινής γυναίκας».

Τη διαλεκτική μεταξύ ανδρικού και γυναικείου βλέμματος, όπως αυτή επιτελείται στο πεδίο του πέπλου, φέρνει στο προσκήνιο η ανάλυση της Assia Djebbar (1986-1987). Η συγγραφέας επαναδιατυπώνει τη στιγμή της απομάκρυνσης του πέπλου παίρνοντας ως αφετηρία το έργο του Ντελακρουά *Femmes d' Alger* και τις οριενταλιστικές εμμονές που διαπερνούν το βλέμμα του στην εξωτική θηλυκή Ανατολή, και καταλήγοντας στις ριζικά διαφορετικές ύστερες αποδόσεις των γυναικών της Αλγερίας από τον Πικάσο, όπου η γυμνότητα εκπέμπει, σύμφωνα με την Djebbar, μια αίσθηση απελευθέρωσης του γυναικείου βλέμματος και της γυναικείας φωνής.

Η λειτουργία της κάλυψης μερών του σώματος ως μεταφοράς της αφάνειας φέρει ειδικό βάρος στο πλαίσιο της δυτικής νεωτερικής αφήγησης, όπου η «ορατότητα» λειτουργεί ως καταστατική συνθήκη της παρουσίας, συμβολίζει αυτονομία και παραπέμπει

στη δυναμική της πολιτικής αναγνώρισης και αντιπροσώπευσης. Η Anne-Emmanuelle Berger (1998) προσεγγίζει το *hijab* μέσα από την ανάλυση της γαλλίδας φιλοσόφου Luce Irigaray για την ορασιοκεντρική διάσταση της φαλλοκεντρικής κατασκευής της «σεξουαλικής διαφοράς». Σύμφωνα με την Irigaray, ο θεμελιωδώς φαλλοκεντρικός χαρακτήρας της ορασιο-κεντρικής δυναμικής – της πρωτοκαθεδρίας της όρασης και της ορατότητας– δομεί τόσο τη φαντασιακή σχέση με τον εαυτό (Λακάν) που εγκαθιδρύει την «ταυτότητα», αλλά και τη συμβολική τάξη μέσω της οποίας αυτή η ταυτότητα, και ειδικότερα η σεξουαλική ταυτότητα, αρθρώνεται και παγιώνεται. Η φροϊδική πρωταρχική σκηνή εγκαθίδρυσης της «σεξουαλικής διαφοράς» μέσω της «ανακάλυψης» του ευνουχισμού του κοριτσιού από το αγόρι εδράζεται σε μια από τις συστατικές παραμέτρους της δυτικής μεταφυσικής που αφορούν ακριβώς την κεντρικότητα του βλέμματος μέσω του οποίου η «σεξουαλική διαφορά» ανακαλύπτεται, αναγνωρίζεται, αρθρώνεται και επικυρώνεται με όρους κατοχής ή μη κατοχής πέους. Σύμφωνα με την Irigaray, στην ορατότητα του πέους, όχι τόσο ως φαινομενολογικό σημείο αλλά ως προβολή της απειλής του ευνουχισμού, έγκειται η φετιχοποίησή του, δηλαδή, η ναρκισσιστική υπερεκτίμησή του στη σεξουαλική αγορά. Σε απάντηση, οι γυναίκες αυξάνουν την αξία τους προσπαθώντας να «είναι αυτό που δεν έχουν». Παραφράζοντας τον Φρόιντ, η Irigaray διαβάζει τη χρήση του μακιγιάζ και των κοσμημάτων από κάποιες γυναίκες σαν όψη της φαλλο-καπιταλιστικής στρατηγικής των γυναικών αυτών να αυξήσουν την αξία τους (αξία συμβολική, αξία αγοράς) στη φαλλική οικονομία κρύβοντας την σεξουαλική «διαφορά» τους, δηλαδή την έλλειψή τους. Η Berger γράφει για τη στρατηγική ιδιοποίηση της φετιχιστικής οικονομίας της ανδρικής εξουσίας από τις γυναίκες που φορούν *hijab*: «είναι σαν να πρέπει να υιοθετήσουν τον ευνουχισμό τους προκειμένου να αποκτήσουν πρόσβαση στο φαλλό, αν αυτό είναι εκείνο που θέλουν» (σελ. 112). Με δεδομένη, όμως, τη φαλλοκεντρική δομή της αναπαράστασης, θα μπορούσε η αποφυγή του βλέμματος να αποτελέσει τακτική αντίστασης στο παράδειγμα του ευνουχισμού;

Αναλύοντας την (σεξουαλική) εμμονή των Ευρωπαίων ανδρών με τις Αλγερινές γυναίκες που φορούν «μαντίλα», ο Fanon εντοπίζει την πεμπτουσία του γαλλικού αποικιοκρατικού εγχειρήματος στο αξίωμα: «Πρέπει πρώτα απ' όλα να κατακτήσουμε τις γυναίκες. Πρέπει να πάμε και να τις βρούμε πίσω από το πέπλο όπου κρύβονται και στα σπίτια όπου οι άνδρες τις κρατούν αθέατες»

(σελ. 37-38). Αυτή η πράξη της αφαίρεσης του πέπλου, λέει ο Fanon, είναι μια πράξη βίας που ισοδυναμεί με απογύμνωση, με σπάσιμο της αντίστασής της, με μετατροπή της σε διαθέσιμη. Ο λόγος αυτός μας είναι οικείος από την πληθώρα αναπαραστάσεων της αποικιοκρατούμενης γυναίκας, όπου δεσπόζουν σκηνές βιασμού της αποικιοκρατούμενης χώρας από την αποικιοκρατική κυριαρχία, καθώς και εικόνες έκθεσης και απογύμνωσης του γυναικείου σώματος, όπου η βίαιη απομάκρυνση του πέπλου αναδύεται ως κεντρική τροπικότητα¹³.

Η «θέση της γυναίκας στο Ισλάμ» υπήρξε πάντοτε κρίσιμη όψη του δυτικού αφηγήματος της θεμελιώδους και καταστατικής ετερότητας του Ισλάμ. Οι δυτικές αναπαραστάσεις των «γυναικών του Ισλάμ» υπήρξε η πρώτη ύλη διάπλασης της μυθικής φιγούρας της Ευρώπης ως τόπου καταγωγής του νεωτερικού. Πριν από τον 17ο αι. οι δυτικές ιδέες για το Ισλάμ προέρχονταν από αφηγήσεις περιηγητών και σταυροφόρων και από παρ-αναγνώσεις αραβικών κειμένων από κληρικούς. Γι' αυτό και οι πιο διορατικοί από τους δυτικούς περιηγητές αισθάνθηκαν την ανάγκη να διορθώσουν αυτές τις στερεοτυπικές εννοιολογήσεις στις δικές τους αφηγήσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η λαίδη Mary Wortley Montagu, περιηγήτρια και συγγραφέας του 18ου αι.¹⁴, που ανασκευάζει την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη των Άγγλων συγχρόνων της ότι οι μουσουλμάνοι πίστευαν ότι οι γυναίκες δεν έχουν ψυχή, επιχειρώντας να αποκαταστήσει την «αλήθεια» της μαντίλας. Υπογραμμίζει ότι, έχοντας παρατηρήσει γυναίκες με μαντίλα αλλά και έχοντας και η ίδια φορέσει μαντίλα, ήταν σε θέση να υποστηρίξει ότι η μαντίλα δεν ήταν το καταπιεστικό έθιμο που οι συμπατριώτες της θεωρούσαν, αλλά ότι στην πραγματικότητα έδινε στις γυναίκες ένα είδος ελευθερίας, αφού τους παρείχε τη δυνατότητα να μην αναγνωρίζονται.

Αν και η σχέση γυναίκα-Ισλάμ ήταν μια κρίσιμη πλευρά του ευρωπαϊκού αφηγήματος για το Ισλάμ, το θέμα των γυναικών απέκτησε μια νέα εξέχουσα θέση, μια νέα κεντρικότητα, στο δυτικό αφήγημα για το Ισλάμ κατά τον 19ο αι., όταν, δηλαδή, οι Ευρωπαίοι εγκαθιδρύθηκαν ως αποικιακές δυνάμεις σε μουσουλμανικές χώρες. Με τρόπο ειρωνικό, σε αυτή την αναδιοργάνωση του αφηγήματος με νέα εστίαση και έμφαση στις γυναίκες, συνέβαλε η γλώσσα του φεμινισμού που επίσης αναπτύχθηκε με ιδιαίτερη ορμή αυτή την περίοδο. Κατά την εποχή της αποικιοκρατίας, οι αποικιοκρατικές δυνάμεις, κυρίως η Βρετανία, αναπτύσσουν τις θεωρίες της φυλής και του πολιτισμού στη βάση ενός κοινωνικο-ε-

ξελικτικού σχήματος σύμφωνα με το οποίο η αστική χριστιανική Βικτωριανή Αγγλία (οι αντιλήψεις της, οι πρακτικές και οι λόγοι που τη συγκροτούσαν) αποτελούσε την κορυφή – το απώτατο σημείο – αυτής της εξελικτικής διαδικασίας. Η βικτωριανή γυναικότητα ανάγεται σε ιδεώδες, το ύστατο μέτρο του «πολιτισμού», ενώ, την ίδια στιγμή, ανθούν βικτωριανές θεωρίες για τη βιολογική κατωτερότητα των γυναικών και τη φυσική καταβολή του βικτωριανού ιδεώδους του γυναικείου ρόλου της οικιακότητας. Παρά την έντονη αντιπαράθεση, κι ενώ οι θεωρίες του ανδροκεντρικού βικτωριανού κατεστημένου έρχονται σε αντιπαράθεση με έναν ολοένα και περισσότερο ενεργητικό φεμινισμό, το ανδροκεντρικό βικτωριανό κατεστημένο προσεταιρίζεται επιλεκτικά και στρατηγικά τον λόγο του φεμινισμού, τον αναδιοργανώνει, και τον θέτει στην υπηρεσία της αποικιοκρατίας.

Η ιδέα ότι Άλλοι άνδρες, οι άνδρες στις αποικιοκρατούμενες κοινωνίες πέρα από τα σύνορα της πολιτισμένης Δύσης, καταπιέζουν τις γυναίκες αξιοποιείται ως ηθικό άλλοθι της αποικιοκρατίας. Έτσι, μέσω της μάχης για το σώμα και πάνω στο σώμα της μουσουλμάνας γυναίκας που κατέχει κεντρική θέση στο δυτικό αποικιοκρατικό και εθνοκεντρικό αφήγημα, δυο στόχοι εξυπηρετούνται: παρέχεται προσχηματική κάλυψη για την καταπίεση των γυναικών «οίκοι», στις μητροπόλεις της «πολιτισμένης» δύσης, και θεμελιώνεται η αυτοαναγόρευση του αποικιοκρατικού πολιτικού εγχειρήματος σε αποστολή απελευθέρωσης των καταπιεσμένων γυναικών από τον εχθρό, το Ισλάμ.

Στα δυτικά μάτια, στα μάτια των δυτικών επιστημόνων, αποικιοκρατών, ιεραποστόλων, φωτογράφων, περιηγητών, δημοσιογράφων, το *hijab* δεν είναι παρά η επιτομή της κατωτερότητας και καταπίεσης των γυναικών στον Ισλαμικό κόσμο: η «μαντίλα» εννοιολογείται αναγωγικά ως το διακριτικό σημάδι αναδίπλωσης, καταπίεσης αλλά και οπισθοδρόμησης, εγγενούς πολιτισμικού ελλείμματος των ισλαμικών κοινωνιών, μια εννοιολόγηση που επισείει την ηθική και συγκινησιακή αναγκαιότητα πολιτικής ή/και πολεμικής δράσης για την κατάργησή του.

Στο αραβικό αφήγημα της αντίστασης στην αποικιοκρατία, η παράδοση της μαντίλας ανακατασκευάζεται για να συμβολίσει την εξεγερμένη αντιαποικιακή ταυτότητα, την αντίσταση στη δυτική επικυριαρχία και στον αποικιοκρατικό και μετααποικιακό ιμπεριαλισμό μέσω της διατήρησης των μουσουλμανικών εθίμων. Το αντικαθεστωτικό κίνημα ιδιοποιήθηκε, με σκοπό να αποποιηθεί ή να ανατρέψει, τους αξιωματικούς όρους του αντιπάλου – του αποι-

κιοκρατικού αφηγήματος για την ισλαμική καταπίεση των γυναικών. Σε μια διαδικασία κυριολεκτικής μετακύλισης του νοήματος, αυτό που για τους αποικιοκράτες συνιστά καταπίεση και υποδούλωση, γίνεται για τους αντικαθεστωτικούς ετεροφροσύνη και επανάσταση. Οι μεν ζητούσαν από τις γυναίκες να βγάλουν τη μαντίλα, οι δε να τη φοράνε. Στη διαλεκτική της αποικιοκρατίας, οι γυναίκες έρχονται στο λόγο ως είτε «γυμνές» ή «καλυμμένες».

Για την Chahdorff Djavan (2003), την εγκατεστημένη στη Γαλλία ιρανή ανθρωπολόγο που διεκδικεί να απαγορευτεί δια νόμου η μαντίλα και να προβλεφθούν ποινικές κυρώσεις για όσους ωθούν τα κορίτσια να τη φορέσουν, η μαντίλα αντιπροσωπεύει άρνηση του γυναικείου εαυτού, σύμβολο σεξουαλικής και πολιτικής υποδούλωσης των γυναικών.

Σε αντιδιαστολή με την άποψη της Djavan, μια σειρά από ανθρωπολογικές προσεγγίσεις επιχειρούν να ανιχνεύσουν πώς οι γυναίκες δεν υποτάσσονται απλώς στην εξουσία του *hijab*, αλλά ιδιοποιούνται την εξουσία που τους παρέχει η χρήση του. Αυτές οι προσεγγίσεις, που διαβάζουν το *hijab* ως ένα πολυσήμαντο και αμφιλεγόμενο σύμβολο γυναικείας διαπραγμάτευσης, υπογραμμίζουν ότι ενώ σύμφωνα με τη μονολιθική δυτική εννοιολόγηση το *hijab* συμβολίζει τη γυναικεία υποταγή, στον μουσουλμανικό κόσμο εξυπηρετεί ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών και συμβολικών χρήσεων, εκφράζοντας συγγενικές σχέσεις, ταξική θέση, εθνικιστική πολιτική, αλλά και διαπραγμάτευση του γυναικείου πεδίου δικαιοδοσίας στην ευρύτερη κοινωνία.

Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο ανθρωπολογικής αποπραγματοποίησης, η Lila Abu-Lughod (1986), εξετάζοντας μια κοινότητα βεδουίνων στη δυτική έρημο της Αιγύπτου, έχει αναλύσει το ισλαμικό πέπλο μέσα από το πρίσμα της αραβικής έννοιας του *hasham*, του κώδικα, δηλαδή, (σεξουαλικής) σεμνότητας και κοινωνικού σεβασμού που συνδέεται με τη γυναικεία κατάσταση και υποδηλώνει τη γυναικεία αναγνώριση της κοινωνικής ιεραρχίας. Το πέπλο έχει ειδικό σεξουαλικό νόημα στο πλαίσιο του *hasham*: οι γυναίκες δεν καλύπτονται μπροστά σε άλλες γυναίκες, αφού, σύμφωνα με την ετεροφυλοφιλική προϊδέαση, οι γυναίκες δεν μπορούν να επιθυμούν ερωτικά άλλες γυναίκες. Επίσης, αρχίζουν να καλύπτονται μετά το γάμο και καλύπτονται λιγότερο με το πέρασμα της ηλικίας. Γυναίκες που ζουν χωρίς άνδρες – ή «σαν άνδρες»–, δηλαδή χωρισμένες ή ανύπαντρες, συνήθως δεν καλύπτονται. Το *hasham* δεν αναφέρεται σε μια επιβεβλημένη ή παθητική προστασία, αλλά σε μια εκούσια χειρονομία αποφυγής (του ανδρικού βλέμματος,

της ανδρικής παρουσίας) και μια χειρονομία προσπορισμού της μοναδικής πηγής τιμής που είναι ανοιχτή στις γυναίκες: της τιμής που πηγάζει από την εκούσια – άρα ελεύθερη, αυτόβουλη– ευσέβεια. Φέροντας συνδηλώσεις όχι συμμόρφωσης αλλά αυτοελέγχου, κοινωνικής συγκρότησης και σωματικής-σεξουαλικής αυτοκυριαρχίας, το *hasham* είναι μια βαλβίδα ασφαλείας που ελέγχει την απειλή που η γυναικεία σεξουαλικότητα θέτει στο ανδροκεντρικό κοινωνικό σύστημα. Σε αυτό το πλαίσιο, το *hijab* είναι και εθελοντικό (αφού εξ ορισμού δεν επιβάλλεται) και κοινωνικά τοποθετημένο (αφού αποτελεί συνθήκη αναγνώρισης της ευπρεπούς θηλυκότητας)¹⁵.

Η υπόθεση ότι ταυτίζεται με τρόπο αυτοματικό με καταπίεση και ακόμη ότι η σύγχρονη χρήση του από γυναίκες σε αστικά περιβάλλοντα του μουσουλμανικού κόσμου ή σε δυτικές πόλεις ή μητροπόλεις ισοδυναμεί με επιστροφή σε παραδοσιακές μορφές της ισλαμικής πολιτικής πρέπει να αμφισβητηθεί, υποστηρίζει η Arlene Elowe MacLeod (1991, 1992), σύμφωνα με την οποία το κοινωνικό ρεύμα του νέου veiling σηματοδοτεί έναν τρόπο σύγχρονης διαπραγμάτευσης και διαμαρτυρίας, παρά μια αντιδραστική υποχώρηση σε συντηρητική πολιτική. Η συγγραφέας δείχνει πώς η ισχυρή δημόσια σήμανση του *hijab* επιτρέπει στις γυναίκες να διεκδικήσουν εκ νέου σεβασμό, ιδιαίτερα όταν μετακινούνται προς νέα πεδία δράσης. Η MacLeod αναλύει το φαινόμενο του «νέου πέπλου» – την τάση πολλών γυναικών προερχόμενων από χαμηλά κοινωνικά στρώματα να φορούν *hijab* τα τελευταία χρόνια– ως ένα παράδειγμα συμβολικής πολιτικής που πρέπει να εννοιοποιηθεί στα συμφραζόμενα μιας διαρκούς διαπραγμάτευσης γύρω από τη γυναικεία ταυτότητα, ως μια «παραχωρητική ή συμβιβαστική διαμαρτυρία» («an accommodating protest»).

Παρόμοια πορεία προβληματικής ακολουθεί η ιρανή ανθρωπολόγος Homa Hoodfar (1991) που βλέπει το νέο *hijab* μέσα από το πρίσμα προσωπικών στρατηγικών επιβίωσης, ιδιαίτερα για τις γυναίκες που προέρχονται από χαμηλά κοινωνικά στρώματα. Τονίζει τον «προσωπικό» χαρακτήρα αυτών των στρατηγικών, ακριβώς για να σηματοδοτήσει την μη-άρθρωση ενός πολιτικού λόγου και μιας πολιτικής στάσης εκ μέρους αυτών των γυναικών με όρους συλλογικότητας. Στην περίπτωση των Αιγυπτίων γυναικών μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων που τη δεκαετία του '70 συμμορφώθηκαν με την απαίτηση των συζύγων τους να φορέσουν *hijab* αν ήθελαν να εργαστούν, το *hijab* γίνεται το τίμημα που πληρώνουν οι γυναίκες για να διατηρήσουν τη θέση τους στην αγορά. Καταφεύ-

γοντας στο «τέχνασμα» του *hijab*, οι γυναίκες αυτές εξαγόρασαν –ή θεώρησαν ότι εξαγόρασαν– οικιακή ησυχία και κάποιο βαθμό αυτονομίας μέσω της πρόσβασης στο δημόσιο πεδίο.

Σε αντίθεση, τέλος, με την διαδεδομένη εννοιολόγηση της μαντιλοφορίας ως αποστέρησης του εαυτού¹⁶ και των μαντιλοφορεμένων γυναικών ως ενεργούμενων, στην εθνογραφική της μελέτη των γυναικών που φορούν «μαντίλα» στην Ιάβα, η Suzanne Brenner (1996) υπογραμμίζει ότι, οι ίδιες οι φορείς του *hijab* –οι περισσότερες νέες γυναίκες μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων– επισημαίνουν την αυτο-ανακλαστική ισχύ του *hijab* μέσω μιας ρητορικής του «εαυτού», του «αυτο-προσδιορισμού» και της «αυτο-συνειδήσης». Διαδραματίζοντας έναν ρόλο στην ενδυνάμωση της αίσθησης εαυτού και εμπρόθετης δράσης, το *hijab* δίνει τη δυνατότητα στις φορείς του να κάνουν επιλογές σε διάφορα πεδία της ζωής τους. Η Brenner επισημαίνει τον δίστημο χαρακτήρα του *hijab*: από τη μια πλευρά δίνει στις γυναίκες τη δυνατότητα να «διακρίνονται» – ακόμη και ενάντια στους αξιακούς κώδικες της κοινωνίας– και, από την άλλη, τις θέτει κάτω από την συνεχή επίβλεψη των άλλων (σελ. 16). Η καταστατική αμφισημία του ίδιου του βλέμματος αντανakλάται στην παράδοση δυναμική του *hijab*, που εξασφαλίζει μεγαλύτερη «ορατότητα», αλλά, παράλληλα, λειτουργεί σαν πανοπτικός μηχανισμός που θέτει τη φορέα του υπό επίβλεψη.

Σημαντική συμβολή στη συζήτηση αποτελεί, τέλος, το βιβλίο της Leila Ahmed *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (1992), που αναλύει τις πολιτικές και λογοθετικές διαστάσεις της μαντίλας προσεγγίζοντας «το φύλο στο Ισλάμ» ως μια σύνθετα βιούμενη και αμφιλεγόμενη πραγματικότητα. Συγκεκριμένα, η Ahmed αναλύει την ανάδυση, στα τέλη του 19ου αι. και αρχές του 20ου αι., της πρώτης συζήτησης γύρω από τις γυναίκες και το πέπλο στον αραβικό κόσμο, και την εμφάνιση, σαν αποτέλεσμα, ενός νέου λόγου για τις γυναίκες – του «λόγου της μαντίλας»– στον οποίο ζητήματα που αφορούσαν τις διασταυρώσεις πολιτισμού και κοινωνικής τάξης, καθώς και ιμπεριαλισμού και εθνικισμού, συνδέθηκαν με το «ζήτημα των γυναικών»¹⁷.

Βέβαια, αυτές οι αναγνώσεις δεν ασχολούνται με τις γυναίκες που δεν φοράνε μαντίλα... Δεν εμπίπτουν, άραγε, στην κατηγορία «μουσουλμάνα γυναίκα»; Μήπως επειδή αυτές θεωρούνται ότι ανήκουν πλέον στη ζώνη του «δυτικού κόσμου» και άρα δεν συνιστούν ένα επαρκώς εξωτικό αντικείμενο εθνογραφικής ανά-

λυσης; Πρόκειται για ένα ερώτημα που συνδέεται με ένα άλλο, γενικότερο ερώτημα, κεντρικό για τα επιστημονικά πεδία που ενδιαφέρονται για τον Άλλο της Δύσης στη Δύση: πώς οι λογοθετικές και επιστημολογικές μας θεωρήσεις αρθρώνουν την έννοια και την πολιτική της «διαφοράς» σε αναλυτικά και ερμηνευτικά σχήματα που ορίζονται και ελέγχονται από το νεωτερικό εθνικό κράτος και τις επιστημολογικές του επικράτειες; Πώς αποφεύγουμε – στις κριτικές εθνογραφίες μας άλλων παραδόσεων στα νεωτερικά εθνικά συμφραζόμενα – να υιοθετούμε τις κατηγορίες που προσφέρει ο ηγεμονικός φιλελευθερισμός; Πρόκειται, φυσικά, για διλήμματα και ερωτήματα που αναδύονται κάθε φορά που οι ανθρωπολόγοι καλούνται να σχολιάσουν την «πολιτισμική διαφορά», φέρνοντας έτσι στο προσκήνιο τα διακυβεύματα της κριτικής στην «οικουμενικότητα» των αναλυτικών κατηγοριών των κοινωνικών επιστημών.

Τέλος, η Meyda Yeğenoğlu (1998), στο πλαίσιο μιας ψυχαναλυτικής-φεμινιστικής ανάγνωσης του οριενταλισμού, θεωρεί ότι το πέπλο, συμβολίζοντας την στερεότυπη εικόνα της ριζικά διαφορετικής «Ανατολής», διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην ίδια την κατασκευή του ευρωπαϊκού αποικιοκρατικού υποκειμένου. Αυτή η διαδικασία κατασκευής υποκειμένων θεμελιώνεται, ακριβώς, σε συγκεκριμένες εννοιολογήσεις της «πολιτισμικής διαφοράς» ως έμφυλης και σεξουαλικής. Οι εννοιολογήσεις αυτές συμπυκνώνονται στην οριενταλιστική φαντασίωση της «διείσδυσης» και «διάνοιξης» του πέπλου – μια φαντασίωση που είναι τόσο σεξουαλική όσο και γεωπολιτική και επιστημολογική. Η Yeğenoğlu δίνει έμφαση στη στρατηγική χρήση του πέπλου στο πλαίσιο της αντικαθεστωτικής δράσης των αντιστεκόμενων αποικιακών υποκειμένων, αναλύοντας πώς οι Αλγερινές γυναίκες που συμμετείχαν στο εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα χρησιμοποιούσαν τα πέπλα για να μεταφέρουν όπλα, αλλά και πώς, αφού η πρακτική αυτή έγινε αντιληπτή από τους Γάλλους στρατιώτες, χρησιμοποιούσαν την αφαίρεση του πέπλου για να περνούν απαρατήρητες από τους ανυποψίαστους στρατιώτες που εξελάμβαναν τα «ακάλυπτα» γυναικεία τους σώματα ως ενδείξεις υιοθέτησης ή συμμόρφωσης στα δυτικά πρότυπα.

Στο άρθρο αυτό, επιχείρησα να δείξω ότι, για τις φορείς του, το νόημα του πέπλου – ως ενδυματολογικής και ενσώματης έκφρασης μετα-αποικιακών φυλετικών και έμφυλων ταυτοτήτων – ποικίλει ανάλογα με τα ιστορικά και γεωγραφικά συμφραζόμενα και επιδέχεται διαφορετικές αναγνώσεις ανάλογα με αυτά. Οποιαδήποτε ανάγνωσή του που αντιστέκεται στον οριενταλιστικό λόγο

δεν μπορεί παρά να λαμβάνει υπόψη της τις ποικιλότροπες σχέσεις εξουσίας που σχετίζονται με την κοινωνική τάξη, τη σεξουαλικότητα, τη θρησκεία, καθώς και τις συνθήκες πολιτικής και πολιτισμικής κυριαρχίας. Οφείλουμε, λοιπόν, να λάβουμε υπόψη τα παγκόσμια συμφραζόμενα της γαλλικής απαγόρευσης της «ισλαμικής μαντίλας». Ιδιαίτερα μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001, ένας ψευδεπίγραφος «φεμινισμός» (ο νεο-αποικιοκρατικός «φεμινισμός» τύπου Laura Bush: «να σώσουμε τις γυναίκες») χρησιμοποιείται σαν ιδεολογικό όπλο στην υπηρεσία ηθικοπολιτικής δικαίωσης του νέου δόγματος παγκόσμιας ηγεμονίας και ανθρωπιστικής επέμβασης¹⁸. Η ιστορική διακύβευση του πολιτικού σφετερισμού της «γυναικείας κατάστασης» είναι η καθολική θεμελίωση και επικύρωση του εθνικού εαυτού ενός αυτάρεσκου δυτικού φιλελευθερισμού, αυτής της ναρκισσιστικής συνθήκης του ανήκειν, σε μια κοινωνία που είναι χριστιανική κι όμως «κοσμική», συντηρητική κι όμως «φιλελεύθερη», καταπιεστική κι όμως «ανεκτική».

Ανακύπτει, λοιπόν, το ερώτημα: Είναι δυνατή η άρθρωση λόγων-συμπεριλαμβανομένων των λόγων της ανθρωπολογίας, του φεμινισμού, της ιστορίας, της πολιτικής θεωρίας και των πολιτισμικών σπουδών- που δεν είναι ιδιοποιήσιμοι από το πρωτοπρόσωπο αφήγημα της έννομης τάξης του Εμείς του ρεπουμπλικανικού συγκεντρωτισμού και της εργαλειακής διαχείρισης της υπαρκτής φιλελεύθερης εθνικοδημοκρατίας; Πώς αρθρώνουμε λόγους που καταδεικνύουν ότι, αν υπάρχει κάτι που απειλεί τη δημοκρατία, αυτό δεν είναι η μαντίλα των «μουσουλμάνων γυναικών», αλλά η αναγωγή του νεοφιλελεύθερου προτάγματος σε κοινότοπη ηγεμονία; Το ζητούμενο, δηλαδή, παραμένει η άρθρωση της συνθήκης δυνατότητας μιας αναστοχαστικής δημοκρατικής πολιτικής που, υπερβαίνοντας ριζικά την υποκριτική λογική της «σωστικής επέμβασης» και της ηθικής αποστολής υπέρ των γυναικών, προετοιμάζει ωστόσο μια νέα στρατηγική διεθνικής αλληλεγγύης και παγκόσμιας πολιτικής ευθύνης, μια εναλλακτική εννόηση του δημοκρατικού ορίζοντα που δεν περιστέλλεται σε μια ρυθμιστική-τεχνοκρατική λογιστική και δεν περιχαρακώνεται από την έτσι κι αλλιώς έμφυλη ιδιότητα του πολίτη και την κυριαρχία του έθνους-κράτους. Η διαρκής αντίσταση στο ρόλο του απαθούς *θεατή* αλλά και στον κυνισμό της επείγουσας «ανθρωπιστικής» *δράσης* παραμένει μια από τις σημαντικότερες προκλήσεις απέναντι στην μετααποικιακή νομικο-πολιτική ηγεμονία της οποίας η αυτονομιοποίηση δομείται με έμφυλους όρους και θεμελιώνεται, ξανά, σε μια παλιά μεταφορά ετερότητας – τη μεταφορά της «άλλης γυναίκας».

Σημειώσεις

1. Για μια ανάλυση της ιστορικής κατασκευής της γυναικείας υποκειμενικότητας με όρους ετερότητας και «εξαίρεσης», βλ. Βαρίκα, 2000. Ιδιαίτερα το κεφάλαιο «Η εξαίρεση και ο κανόνας», αλλά και το κεφάλαιο «Παρίας: Μια μεταφορά του αποκλεισμού», όπου διερευνάται η ριζική αμφισήμια της υποκειμενικής θέσης των γυναικών ως μiasματικής ετερότητας αλλά, ταυτόχρονα, και προϋπόθεσης ύπαρξης της κοινότητας, και αναλύονται οι χρήσεις των μεταφορών του μιάσματος και της αποσύνθεσης που συνδέονται με την έννοια του/της παρία από τη Flora Tristan, τη Virginia Woolf και τη Sylvia Plath.

2. Στο ειδικό τεύχος του περιοδικού *Discourse*, με τίτλο «She, the Inappropriate/d Other», που επιμελήθηκε η Trinh T. Minh-ha, *Discourse* 8, φθινόπωρο 1986-1987. Θέμα του τεύχους, σύμφωνα με τα λόγια της επιμελήτριας, ήταν «η θέση της μετααποικιακής γυναίκας ως γράφοντος και γραφόμενου υποκειμένου» (σελ. 3). Από το ειδικό εκείνο αφιέρωμα δανείζεται και το παρόν άρθρο το επίγραμμα από το άρθρο της Gayatri Chakravorty Spivak. Βλ. ιδιαίτερα το άρθρο της Trinh T. Minh-ha, όπου η συγγραφέας προσεγγίζει κριτικά την ίδια την ιδέα του «ειδικού τεύχους» αφιερωμένου στη «γυναίκα του τρίτου κόσμου»: «Difference: "A special third world women issue"» (σελ. 11-38).

3. Η λέξη *hijab* σημαίνει προστασία, κάλυψη, ή πέπλο, και μετωνυμικά αναφέρεται στο γυναικείο πέπλο. Η ίδια η λέξη υποδηλώνει μια κάποια μετατόπιση σε επίπεδο σήμανσης. Έρχεται να αντικαταστήσει τη λέξη *chador* (που παραπέμπει στο ιρανικό αντίστοιχο ένδυμα και σύμβολο της εθνικής ιρανικής επανάστασης, ίδιο με το *hijab*) ως μια ορθή αραβική-κορανική ονομασία. (Σύμφωνα με το Κοράνι, το *hijab* καθιστά τις γυναίκες «μητέρες» όλων των πιστών.) Οπότε, η χρήση της λέξης *hijab* είναι, σε ένα βαθμό, καταχρηστική και υποδηλώνει την κάλυψη του κεφαλιού των γυναικών που απαιτεί ο ισλαμικός νόμος. Όπως αναφέρει η Anne-Emmanuelle Berger, σύμφωνα με το Κοράνι, το *hijab* καθιστά ορατό ένα συμβολικό σύνορο, το ίδιο το σύνορο του Ισλάμ. Οι γυναίκες είναι αυτές που φέρουν την ευθύνη –και την εξουσία– να χαράσσουν τα όρια του θρησκευτικού χώρου μέσω της χρήσης του *hijab*.

4. Σε αυτή την emphaticή ενασχόληση με τη «μαντίλα» προσιδιάζει η έννοια του «ab-jet» («απο-κείμενο») που χρησιμοποιεί η Kristeva για να υποδηλώσει έναν πόλο έλξης και αποστροφής, αυτό που δεν είναι ούτε υποκείμενο (*sujet*) ούτε αντικείμενο (*objet*).

5. «Εγώ θέλω αύριο να πάει το παιδί μου στο σχολείο ντυμένο τσολιάς. Ποιος θα μου το απαγορεύσει;» (αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος, σε μια αποστροφή του λόγου του εναντίον της απαγόρευσης της μαντίλας στα γαλλικά σχολεία, 21-1-2004). Ο αρχιεπίσκοπος ιδιοποιείται στρατηγικά τη γλώσσα της ελευθερίας της έκφρασης, ενώ μιλάει για πιστούς και άπιστους, επισειεί πολεμικά λάβαρα και οργανώνει σταυροφορία για την ανα-

γραφή της χριστιανικής πίστης στην αστυνομική ταυτότητα κ.λπ. Ο κοινοτιστικός λαϊκισμός του αρχιεπισκόπου ενίοτε συνάδει με έναν ανδροπρεπή εθνοκεντρισμό: «Ε, λοιπόν, εμείς δεν είμαστε Γερμανοί ούτε Γάλλοι, ούτε πολύ περισσότερο Άγγλοι. Εμείς είμαστε άντρες, ανδροπρελείς Έλληνες και μιλάμε αντρίκεια» (Μυτιλήνη, 20-6-1999).

6. Τέτοιου είδους καταστατικές αντινομίες του εθνικού αφηγήματος απηχούν την κεντρική αντινομία την εποχή της αποικιοκρατίας: Την ίδια στιγμή που καταδίκάζαν την υποτιθέμενη υποτέλεια των γυναικών στον μουσουλμανικό κόσμο, οι σταυροφόροι της κατάργησης της «μαντίλας» αντιμεμάχονταν τον φεμινισμό μέσα στη δική του κοινωνία. Οι σταυροφόροι της απεμπόλησης του πέπλου στις αποικίες υπήρξαν ένθερμοι πολέμιοι του δικαϊώματος της ψήφου των γυναικών.

7. «Ο πόλεμος της μαντίλας», «Ο “ιός” της Κυριακής», *Ελευθεροτυπία* 22-2-2004.

8. Με την έννοια του *supplement* του Ζακ Ντεριντά: εξωτερική προσθήκη εσωτερικά αναγκαία.

9. Η φροϊδική έννοια του *unheimlich* παραπέμπει στην ιδιάζουσα διάσταση του ταραχώδους, του ανησυχητικά ξένου, που ενυπάρχει στο οικείο. Το φαινόμενο του «*heimlich/unheimlich*» που αναλύει ο Φρόιντ στο *Das Unheimliche* (1919) αναφέρεται στην αιφνίδια και αγχογόνο μεταστροφή του οικείου στο αντίθετό του, στο παράξενο και ανοίκειο. Για μια ανάγνωση της φροϊδικής «ανησυχητικής ξενότητας» σε σχέση με το «πρόβλημα του ξένου» στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, βλ. Julia Kristeva, *Ξένοι Μέσα στον Εαυτό μας*. Η συγγραφέας εξηγεί πώς η ανησυχία που προκαλεί η εμφάνιση του άλλου μέσα σε αυτό που επιμένουμε να ορίζουμε ως «εμείς» γίνεται για τον Φρόιντ ο τρόπος να μιλήσει για τη «σαγηνευμένη απόρριψη του άλλου στο βάθος του σίγουρου για τον εαυτό του και αδιαπέραστου “εαυτού μας”, ο οποίος μετά τον Φρόιντ δεν υφίσταται πλέον και αποδεικνύεται ότι είναι σαν μια ξένη χώρα ορίων και ετεροτήτων που αδιάκοπα δομούνται και αναδομούνται» (σελ. 254). Ο Φρόιντ δεν μιλάει για ξένους, γιατί η έμφασή του είναι στην ανακάλυψη του «ξένου» μέσα στην ίδια την προσωπική μας επικράτεια.

10. Συνέντευξη του Άντονι Γκίντενς στον Τάκη Μίχα, *Ελευθεροτυπία*, 8-5-2004, σελ. 18-19.

11. «Algeria Unveiled», από το βιβλίο *A Dying Colonialism* (1959, 1970, σελ. 47).

12. Βέβαια ο Fanon δεν αναφέρεται στο *hijab*, αλλά στο *haik*: την παραδοσιακή αλγερινή λευκή μαντίλα που ανάγεται σε ένα αποικιακό παρελθόν πριν τη γαλλική αποικιοκρατία, στην περίοδο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, πριν την στρατηγική επανιδιοποίηση της «μαντίλας» στο πλαίσιο του απελευθερωτικού αγώνα ως αυτοπροσδιοριστική αφύπνιση της Αλγερίας κάτω από το γαλλικό αποικιοκρατικό βλέμμα.

13. Η πρώτη διαμάχη γύρω από τη μαντίλα προκλήθηκε από τη δημοσίευση ενός βιβλίου που αποτελέσε σταθμό στην ιστορία των λόγων περί απελευθέρωσης της «μουσουλμάνας γυναίκας» μέσω της απεμπόλησης της

μαντίλας δημοσιεύτηκε το 1899, σε μια εποχή έντονης ιδεολογικής ζύμωσης. Ο τίτλος του ήταν *Tahrir al-Marà* («Η απελευθέρωση της γυναίκας») και συγγραφέας του ο Qassim Amin, γαλλοτραφής μεγαλοαστός δικηγόρος. Κεντρική θέση του βιβλίου ήταν ότι σημαντικό ρόλο στη συμβολική και κοινωνική αναμόρφωση έχει να παίξει η κατάργηση της μαντίλας: το κλειδί στον κοινωνικό μετασχηματισμό των μουσουλμανικών κοινωνιών είναι, σύμφωνα με τον Amin, η αναμόρφωση των γυναικών μέσω του *unveiling*, της απομάκρυνσης του πέπλου. Αυτή η ρητορική υπήρχε ήδη στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ο λόγος του Amin, ωστόσο, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα υιοθέτησης της αποικιοκρατικής αντίληψης από τις ανώτερες αραβικές κοινωνικές τάξεις. Η διαμάχη που προκλήθηκε από τη δημοσίευση του βιβλίου εγκαινίασε έναν λόγο στον οποίο η μαντίλα αποτελεί το ορόσημο της διαπλοκής γυναίκα-πολιτισμός στον αραβικό λόγο.

14. Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*, introd. Anita Desai, Virago, 1993. Επίσης: *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 2 vols., ed. Robert Halsband, Clarendon Press, Oxford, 1965. (Οι παρατηρήσεις της για τη «μαντίλα», 1, σελ. 328).

15. Όπως και το «χαρέμι», το «πέπλο» έχει λειτουργήσει ιστορικά στον δυτικό αποικιοκρατικό και οριενταλιστικό λόγο ως τροπικότητα φυλετικών και έμφυλων σωμάτων και χώρων. Η Fatima Mernissi (1975) αναλύει τη δυναμική του πέπλου σε σχέση με αυτό που αποκαλεί «χωρικά σύνορα», και, πιο συγκεκριμένα, με την ιδεολογική και εμπειρική διαίρεση της μουσουλμανικής κοινωνίας ανάμεσα στο δημόσιο κόσμο της *umma*, που λογίζεται ως αρσενική, και τον απομονωμένο και περικλειστο κόσμο του σπιτιού που κατασκευάζεται ως θηλυκός. Αυτή η διαίρεση – την οποία η συγγραφέας εκλαμβάνει, εσφαλμένα, ως δεδομένη – διατηρείται με τη χρήση του πέπλου, το οποίο επιτρέπει στις γυναίκες να εισέρχονται σε δημόσιους χώρους χωρίς να χάνουν την «ασφάλεια» της απομόνωσης. Αυτό «προστατεύει» την *umma* από το χάος του *fitna*, δηλαδή της παράνομης σεξουαλικής συμπεριφοράς. Η Mernissi διατυπώνει το συμπέρασμα ότι ενώ στη Δύση η γυναικεία σεξουαλικότητα κατασκευάζεται τροπολογικά ως εκ φύσεως παθητική, στο πλαίσιο του Ισλάμ η γυναικεία σεξουαλικότητα κατασκευάζεται ως επικίνδυνα και απειλητικά ενεργητική, ως μια δύναμη που χρειάζεται έλεγχο, επιτήρηση και περιορισμό.

16. Βλ. το κείμενο των Catherine Kintzler, Pierre-André Taguieff, Bernard Teper, Michèle Tribalat (2004).

17. «Το επιχείρημά μου εδώ δεν είναι ότι οι ισλαμικές κοινωνίες δεν καταπίεσαν τις γυναίκες. Τις καταπίεσαν και τις καταπιέζουν. Αυτό είναι αναμφισβήτητο. Αυτό όμως που κυρίως θέλω να επισημάνω είναι οι πολιτικές χρήσεις της ιδέας ότι το Ισλάμ καταπιέζει τις γυναίκες και να υπογραμμίσω ότι αυτό που οι πατριάρχες αποικιοκράτες θεώρησαν τις πηγές και τις κύριες μορφές της γυναικείας καταπίεσης στις ισλαμικές κοινωνίες βασιζόταν σε μια ασαφή και ανακριβή κατανόηση των μουσουλμανικών κοινωνιών» (Ahmed, σελ. 166).

18. Δεν είναι τυχαίο ότι η αμερικανοβρετανική συμμαχία χρησιμοποίησε

τη φιγούρα της «μαντιλοφορεμένης Αφγανής» ως κατεξοχήν σύμβολο της Ισλαμικής καταπίεσης. Ας θυμηθούμε τη συμβολική φόρτιση της πρώτης φωτογραφίας της πρώτης «Αφγανής χωρίς μπούρκα», που επιστρατεύτηκε ως απόδειξη της «απελευθέρωσης» των «γυναικών του τρίτου κόσμου» από τις δημοκρατικές και ισονομιστικές δυνάμεις της «Δύσης».

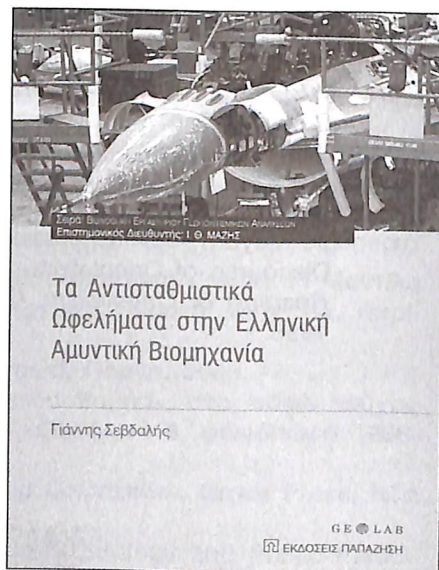
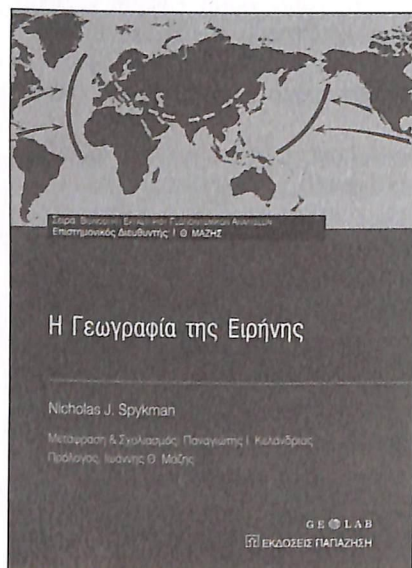
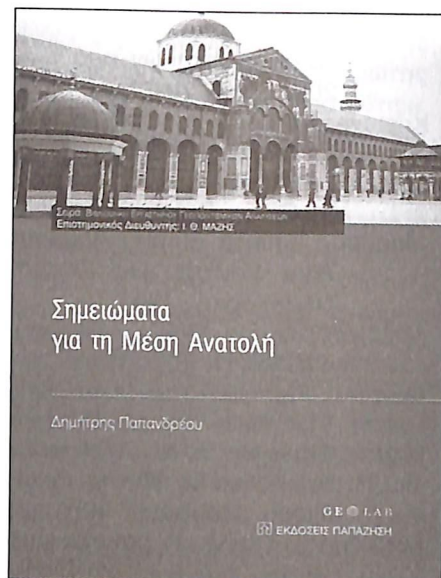
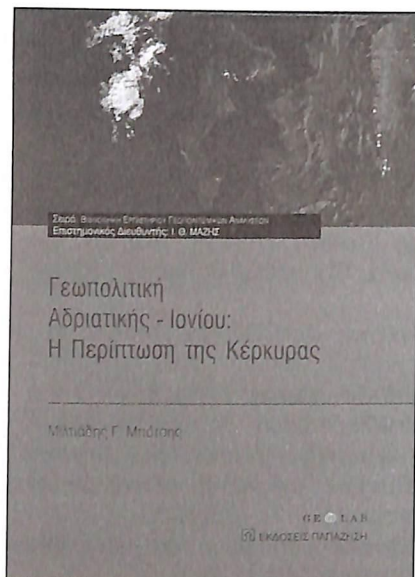
Βιβλιογραφία

- Abu-Lughod Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Μπέρκλεϊ, 1986.
- Agamben Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, μτφρ. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Στάνφορντ, 1998.
- Ahmed Leila, «Discourse of the Veil», *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992, σελ. 144-168.
- Βαρίκα Ελένη, *Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, εκδ. Κατάρτι, Αθήνα, 2000.
- Berger Anne-Emmanuelle, «The Newly Veiled Woman: Irigaray, Specularity, and the Islamic Veil», *Diacritics* 28 (1), άνοιξη 1998, σελ. 93-119.
- Brenner Suzanne, «Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "the Veil"», *American Ethnologist* 23 (4), 1996, σελ. 1-25.
- de Gouges Olympe, «Les droits de la femme», στο: Daline Gay Levy, Harriet Branson Applewhite and Mary Durham Johnson (μτφρ. και επιμ.), *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795: Selected Documents*, University of Illinois Press, Urbana, 1979.
- Delphy Christine, «Φύλο και Φυλή στη Μετααποικιακή Γαλλία: Η Μαντίλα και η απόρριψη του Ισλάμ», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ. 84, Απρίλιος 2004, σελ. 61-69.
- Djavann Chahdorff, *Bas les Voiles*, Gallimard, Παρίσι, 2003.
- Djebar Assia, «Forbidden Sight, Interrupted Sound», στο ειδικό τεύχος «She, the Inappropriate/d Other», *Discourse* 8, φθινόπωρο 1986-1987, σελ. 39-57.
- Fanon Frantz, «Algeria Unveiled», *A Dying Colonialism*, Grove Press, Νέα Υόρκη, 1965, σελ. 35-67.
- Hoodfar Homa, «Return to the Veil: Personal Strategy and Public Participation in Egypt», στο: Nalini Visvanathan (επιμ.), *Women, Gender and Development*, Λονδίνο, 1998, σελ. 320-325. Zed Books [και στο: Nanneke Redclift and M. Thea Sinclair (επιμ.), *Working Women: International Perspectives on Labor and Gender Ideology*, 1991].
- Kintzler Catherine, Pierre-André Taguieff, Bernard Teper, Michèle Tribalat,

- «Το δημόσιο σχολείο οφείλει να αποφύγει την πίεση των πολιτικο-θρησκευτικών ομάδων», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ. 84, Απρίλιος 2004, σελ. 70-71.
- Kristeva Julia, *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, επιμ. Σ. Ροζάνης (1988), εκδ. Scripta, Αθήνα, 2004.
- Layoun Mary, *Wedded to the Land? Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Duke University Press, Durham, 2001.
- MacLeod Arlene Elowe, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1991.
- MacLeod Arlene Elowe, «Hegemonic Relations and Gender Resistance», *SIGNS* 17 (3), 1992.
- Mernissi Fatima, «The Meaning of Spatial Boundaries-, στο Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society. Al Saqi Books.
- Mosse George, 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, University of Wisconsin Press, Μάντισον, 1975.
- Μπαλιμπάρ Ετιέν, «Η μαντίλα υπό διωγμόν», συνέντευξη, «Σημειωματάριο Ιδεών» του Θ. Γιαλκέτση, *Ελευθεροτυπία*, 21-11-2004, σελ. 25, αναδημοσίευση από την εφημερίδα *Il Manifesto*.
- Trinh T. Minh-ha, «Difference: "A special third world women issue"», στο ειδικό τεύχος «She, the Inappropriate/d Other», *Discourse* 8, φθινόπωρο 1986-1987, σελ. 11-37.
- Wortley Montagu, *Lady Mary, The Turkish Embassy Letters*, εισαγ. Anita Desai, Virago, Νέα Υόρκη, 1993.
- Wortley Montagu, *Lady Mary, The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 2 τόμοι, επιμ. Robert Halsband, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1965.
- Yegenoglu Meyda, «Veiled Fantasies: Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism», *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.



ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150
E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΣΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

Ερωτισμός, σεξουαλικότητα και κρατική καταστολή στον κινηματογράφο: Μια ανασκόπηση

Κωστούλα Καλούδη*

Περίληψη

Ο κινηματογράφος θεωρείται ως το καλύτερο μέσο για να εκφράσει κανείς τον κόσμο των ονείρων, των συγκινήσεων και των ενστίκτων. Ο ερωτισμός εμφανίστηκε πολύ νωρίς στην κινηματογραφική οθόνη. Κοινός παρανομαστής σε όλα τα κινηματογραφικά είδη είναι ο έρωτας σε όλες του τις εκφάνσεις.

Η λογοκρισία, θεωρώντας τον κινηματογράφο υπεύθυνο για έκλυση των ηθών και κατάρρευση των ηθικών αξιών, με το πρόγραμμα της επαναφοράς των ανθρώπων στην ηθική τάξη περιόρισε την ελευθερία της έκφρασης με περικοπές σκηνών, απαγορεύσεις και άλλα μέσα και προσπάθησε να χειραγωγήσει τον κινηματογράφο και να τον προσαρμόσει σε κομφορμιστικές αντιλήψεις.

Από τα πρώτα του κιόλας βήματα, ο κινηματογράφος άσκησε μια χαρακτηριστική γοητεία στο κοινό, καθώς ως θέαμα, αλλά και ως προβληματισμός έδωσε διέξοδο στην ανάγκη του ανθρώπου να διευρύνει το πνεύμα του. Πέρα από τον ορθολογισμό, τις πιέσεις και τους συμβιβασμούς της καθημερινότητας του έδωσε μια δυνατότητα να λειτουργήσει με όνειρο και φαντασία προσδίδοντας άλλο περιεχόμενο στη ζωή του. Έτσι, στοχεύοντας να προ-

* Η Κωστούλα Καλούδη είναι διδάκτωρ του Πανεπιστημίου Paul-Valéry Montpellier III, διδάσκει Ιστορία και Θεωρία του Κινηματογράφου στο Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου (Τμήμα Θεατρικών Σπουδών).

σεγγίσει την «πραγματική ζωή», με άλλα λόγια υπερβαίνοντας την πραγματικότητα και καταφεύγοντας στο μύθο και τη φαντασία, μπορούσε να δημιουργήσει μια άλλη φαντασιακή πραγματικότητα. Αλλά μήπως και οι πρόδρομοι του κινηματογράφου δεν έγιναν οι ίδιοι φορείς του εξωπραγματικού, της μαγείας μιας άλλης πραγματικότητας;

Με τις καινούργιες τότε δυνατότητές του καθώς είναι κίνηση, συνδυασμός, λεπτομέρεια και σύνολο, έγινε, λοιπόν, ο κινηματογράφος μέσο απελευθέρωσης του ανθρώπου, ασκώντας επάνω του μεγαλύτερη επιρροή, από ότι το βιβλίο και το θέατρο. Μάγεψε εντυπωσιακά τα πλήθη και φυσικό ήταν το να προκαλέσει αμέσως τις πρώτες αντιδράσεις εκείνων που θεώρησαν ότι το καινούργιο αυτό θέαμα ήταν επικίνδυνο για τη δημόσια ασφάλεια.

Το σκοτάδι της αίθουσας υποθάλπει τη φυγή από την πραγματικότητα και δημιουργεί την κατάλληλη ατμόσφαιρα για το πέρας στο χώρο του ονείρου και της φαντασίας. Εκεί ο θεατής αισθάνεται απομονωμένος από τον περίγυρό του. Έτσι, καταργεί τους κοινωνικούς κανόνες, χαλαρώνει, βυθίζεται σε μια ονειρική κατάσταση, απολαμβάνει το θέαμα και αποκτά μια ιδιαίτερη προσωπική σχέση με το θέαμα και την ταινία. Παρασύρεται σε ονειροπολήσεις και ρεμβασμούς ζώντας έτσι το δικό του όνειρο¹. Η συνειδησή του εξασθενεί η βούλησή του παύει να αντιστέκεται, οπότε εύκολα ταυτίζεται με όσα απεικονίζονται στην οθόνη. Με αυτή τη διάχυση σκέψης ο θεατής μπορεί και ανήκει, όχι πλέον στον εαυτό του, αλλά στον κόσμο που προβάλλεται μπροστά στα μάτια του.

Ο χώρος και ο χρόνος με τις ξαφνικές μετατοπίσεις όσων διαδραματίζονται στην οθόνη χάνουν την πραγματική τους διάσταση, οπότε απωθημένες επιθυμίες και καταπιεσμένοι φόβοι ξυπνούν και προκαλούν στο θεατή συνειρμούς και σκέψεις, ακούσιες αναμνήσεις² σαν τις Μαντλέν του Προυστ. Ο θεατής λειτουργεί με τις αισθήσεις του, φορτίζεται συναισθηματικά με την εναλλαγή των εικόνων και αφήνεται στις συγκινήσεις. Ζει και υιοθετεί ερωτικές συμπεριφορές, μαγνητίζεται από τη σαγήνη και τη λάμψη των ωραίων γυναικών, δημιουργεί μαζί τους ένα μυστικό δεσμό, καθώς ο έρωτας μεταφέρεται από την οθόνη στο θεατή διεγείροντας τη φαντασία του.

Έτσι ο κινηματογράφος αποκαλύπτει το πραγματικό πρόσωπο του έρωτα, τον κάνει συγκεκριμένο προσδίδοντάς του σάρκα και οστά. Αλλά προβάλλοντας τη δύναμη του έρωτα, προετοιμάζει το θεατή να ζήσει και ο ίδιος έναν «πραγματικό» έρωτα. Έρωτας³

και ερωτισμός αρχικά είναι έννοιες ταυτόσημες, παρόλο που το επίθετο ερωτικός ως προσδιορισμός καταχωρίστηκε στα συνώνυμα: χυδαίος, ακόλαστος, άσεμνος, απρεπής, πορνογραφικός κ.λπ. χαρακτηρίζοντας το παραγόμενο αποτέλεσμα. Ο κινηματογράφος κατόρθωσε να αποτινάξει αυτές τις έννοιες και με τις ερωτικές ταινίες να εικονοποιήσει τον έρωτα διαχωρίζοντάς τον από το σεξουαλικό ένστικτο. Οι εραστές της μεγάλης οθόνης κατορθώνουν να ξεπεράσουν τις δυσκολίες, τις απαγορεύσεις και τις προκαταλήψεις αυτών που θέλουν να εξοβελίσουν τον έρωτα από τη ζωή. Τελικά ο έρωτας θριαμβεύει στον κινηματογράφο ανεξάρτητα από το τέλος της ταινίας νικώντας με τη δύναμή του ακόμη και το θάνατο, προκαλώντας και τους θεατές να δοκιμάσουν με τη σειρά τους αυτές τις μεγάλες ερωτικές συγκινήσεις.

1. Τα ξένα πρότυπα

Ο κινηματογραφικός ερωτισμός γεννήθηκε μαζί με το κινητοσκόπιο, όταν το 1896 χοροί της κοιλιάς, καν-καν, εικόνες γυναικών που φορούσαν δαντελένια εσώρουχα προορίζονταν ειδικά για αυτό το μηχάνημα. Η μοναχική ατμόσφαιρα που δημιουργούσε το κινητοσκόπιο, καθώς αδυνατούσε να κάνει το θέαμα δημόσιο, προσείλκυε την ανδρική πελατεία και αποκλειστικά απευθυνόταν σε αυτή. Η αστυνομία στην Αμερική και την Ευρώπη έσπευδε να απαγορεύσει την προβολή αυτών των αθώων ερωτικών εικόνων από τα κινητοσκοπία, θεωρώντας ότι το θέαμα ήταν ανήθικο. Έτσι ο παθιασμένος χορός της Ντορολίτας αποσύρθηκε το 1894 από την αίθουσα κινητοσκοπίων του Άτλαντικ Σίτι⁴. Το ίδιο συνέβη και με τη μικρή ταινία *Τι είδε ο μπάτλερ* που ο τίτλος της και μόνο παρέπεμπε σε ηδονοβλεπτικά υπονοούμενα.

Το 1896 ο Έντμοντ Κυν γύρισε στο στούντιο «Μπλακ Μάρια» του Έντισον *Το φιλί*. Το 13 μέτρων φιλμ παρουσίαζε σε γκρο πλαν ένα επεισόδιο της μεγάλης θεατρικής επιτυχίας *Η χήρα Τζόουνς* που παιζόταν στο Μπρόντ-γουέι. Το ζευγάρι που φιλιόταν στις φωτογραφίες ήταν η Μέι Έργουϊν και ο Τζον Σ. Ράις, γνωστοί ηθοποιοί. Ο γενειοφόρος άνδρας που έσκυβε ελαφρά και τα χείλη του συναντούσαν με ηδυπάθεια τα χείλη μιας όμορφης γυναίκας προκάλεσε αντιδράσεις και έκανε τις εφημερίδες να ζητήσουν την απαγόρευση της προβολής της ταινίας⁵. Ο Χέρμπερτ Στόουν, εκδότης του λογοτεχνικού περιοδικού του Σικάγου *The*

chap book έγραφε: «...η παράσταση λίγο απέχει από το να είναι άσεμνη με τόση έμφαση που δίνει στη χυδαιότητα. Τέτοια πράγματα απαιτούν την επέμβαση της αστυνομίας»⁶. Το γκρο πλαν στο *Φιλί* δεν ήταν το πρώτο του κινηματογράφου, ήταν όμως το πρώτο που γνώρισε τέτοια επιτυχία και ο απλοϊκός ερωτισμός του θα γίνει προάγγελος του κλασικού τέλους χιλιάδων ταινιών.

Ο Αντρέ Ζολύ, έχοντας σαν πρότυπο τις σκανδαλιστικές ταινίες του Έντισον, πριν από τις δημόσιες προβολές των Λυμιέρ στο Γκραν καφέ στο Παρίσι είχε γυρίσει το *Ντεζαμπιγιέ της Μονταίν* προορισμένο για τα κινητοσκόπια που κατασκεύαζε για την εταιρεία Πατέ. Ο Κίρχνερ ο επονομαζόμενος Ληρ είχε γυρίσει την ταινία *Η παντρεμένη πέφτει να κοιμηθεί*, μια παντομίμα που ερμήνευε η Λουίζ Μιγύ στο θέατρο Ολυμπιά στο Παρίσι. Κάποια στιγμή καθώς η Μιγύ χόρευε, ανασηκωνόταν το αραχνοϋφαντο δαυτελένιο ρούχο που φορούσε και για λίγο αποκαλύπτονταν οι αστράγαλοι των ποδιών της προσδίδοντας στην εικόνα ερωτισμό και δημιουργώντας σκανδαλιστικό θέαμα, καθώς πρόβαλε μια καινούρια εικόνα της γυναίκας. Ο Ληρ χωρίς να εγκαταλείψει το ερωτικό είδος γύρισε και ηθικοπλαστικές ψυχαγωγικές ταινίες για τον ισχυρό καθολικό οίκο *Ο καλός τύπος*.

Το 1896 και ο Μελιές επηρεασμένος από το «ερωτικό» κλίμα της εποχής γυρίζει την ταινία *Φιδίσιος χορός*. Στην ταινία του *Ταξίδι στη Σελήνη* έξι ωραίες κοπέλες που προσωποποιούν τη Μεγάλη Άρκτο φορούν εφαρμοστά μαγιό που αφήνουν να διαγράφεται το σώμα τους προσδίδοντας έτσι στη σκηνή έναν αφελή ερωτισμό, ενώ η κυρία Μελιές στέλνει παθιασμένα φιλιά στο φεγγάρι. Αργότερα και ο Μακ Σένετ θα υιοθετήσει με τη σειρά του το εφαρμοστό μαγιό για τις λουόμενες καλλονές του. Το 1898 η εταιρεία Μπάιογκραφ γυρίζει μικρές σκανδαλιστικές ταινίες για τα δικά της μηχανήματα επισκόπησης.

Στις αρχές του αιώνα ο κατάλογος της πανίσχυρης εταιρείας Πατέ περιελάμβανε και ταινίες ερωτικού περιεχομένου ως: «θέματα ελευθεριάζοντα με πικάντικο χαρακτήρα. Τα παιδιά πρέπει να αποκλείονται από την επίδειξη αυτών των σκηνών»⁷. Ο Ζεκκά, διευθυντής της εταιρείας ξαναγύρισε πάλι με τη Λουίζ Μιγύ την ταινία *Η παντρεμένη πέφτει να κοιμηθεί* που έκλεισε και τον κύκλο των ταινιών που προοριζόνταν μόνο για άνδρες. Κάποιες πινελιές ερωτισμού λοιπόν υπάρχουν στις ταινίες των πρωτοπόρων του κινηματογράφου.

Μετά το 1910 ο κινηματογράφος αρχίζει να προβάλλει το μύθο της γυναίκας δίνοντας την εικόνα των μεταβολών της γυναι-

κείας προσωπικής και κοινωνικής ταυτότητας και σεξουαλικότητας. Οι γυναίκες της οθόνης έπρεπε να είναι όμορφες, αστραφτερές και με την προκλητικότητα και τη λάμψη τους να δημιουργούν ένα κλίμα ερωτισμού, να εξάπτουν τη φαντασία και να ξυπνούν την ερωτική επιθυμία. Ανάλογα με τις πολιτικο-κοινωνικές συνθήκες που επικρατούν ο κινηματογράφος διαμορφώνει το γούστο και τις προτιμήσεις του κοινού και δημιουργεί διαφορετικούς τύπους γυναικών που εισβάλλουν στην οθόνη και αναλαμβάνουν πρωταγωνιστικό ρόλο σχεδόν σε όλα τα κινηματογραφικά είδη.

Ο κινηματογράφος κατασκεύασε τη γυναίκα είδωλο. Η εικόνα της τελευταίας είναι γνωστή σε όλους και όλες οι γυναίκες θέλουν να της μοιάσουν και αρχίζουν να τη μιμούνται. Ο κινηματογράφος θα δώσει κι έναν άλλο τύπο γυναίκας που θα λατρευτεί για την ομορφιά της. Είναι η γυναίκα ντίβα που διαφέρει από τη γυναίκα είδωλο καθώς είναι απόμακρη, συνήθως τραγική και πολύ αισθησιακή. Δε χρειάζεται άλλα όπλα για να σαγηνεύσει, παρά την ομορφιά της. Είναι η γυναίκα θεά, η έκφραση του ερωτικού πάθους. Η πιν-απ είναι η άδοξη κατάληξη της ντίβας. Συγγενικός τύπος της ντίβας είναι η γυναίκα βαμπ, το πρώτο σύμβολο του σεξ της μεγάλης οθόνης. Προέρχεται από το δανικό κινηματογράφο που την περίοδο 1901-1914 γνώριζε ιδιαίτερη ακμή και που μαζί με τη γυναίκα βαμπ πρόσφερε στο Χόλλυγουντ και το φιλί. Τα φιλιά των σκανδιναβών βαμπ αποτέλεσαν σκάνδαλο. Στη Γαλλία για μεγάλο διάστημα έβρισκαν τις δανικές ταινίες άσεμνες, τολμηρές, σκανδαλιστικές. Παρόλα αυτά τις παραμονές του πολέμου το φιλί είχε πια καθιερωθεί στην οθόνη κι ένας γερμανός δημοσιογράφος σημείωνε: «Το φιλί έχει μεταβληθεί στον κινηματογράφο. Δεν περιορίζονται πια να φιλιούνται γρήγορα, όπως τον παλιό καλό καιρό. Τα χείλη ενώνονται για ώρα με ηδυσπάθεια και η γυναίκα γεμάτη έκσταση, γέρνει πίσω το κεφάλι της»⁸.

Η βαμπ είναι μια σατανική γυναίκα, το όνομά της προέρχεται από τη λέξη βαμπίρ, καθώς ενσαρκώνει το κακό και τον κίνδυνο που διατρέχουν οι άνδρες που θα παρασυρθούν από τη λαγνεία της και θα την προσεγγίσουν. Δεν διστάζει να εκδηλώνει επιθετικά τις σεξουαλικές της επιθυμίες, όπως συμβαίνει στην ταινία *A fool there was* του Φρανκ Πάουελ, όπου η πρωταγωνίστρια ονομάζεται Θέντα Μπάρρα, αναγραμματισμός του arab death. Η βαμπ ενσαρκώνει τη σκοτεινή πλευρά της σεξουαλικότητας, το μαγνητικό ερωτισμό που εκπέμπει η ίδια η σκοτεινή κινηματογραφική αίθουσα. Ο Άδωνις Κύρου ταύτισε τη γυναίκα βαμπ με τον απόλυ-

το ερωτισμό και θεώρησε ότι είναι η πιο ελεύθερη έκφραση του κινηματογράφου⁹. Η παρουσία της γυναίκας βαμπ στην οθόνη βοήθησε το κοινό να ασχοληθεί με τον έρωτα, να ξεχάσει τους νεκρούς και τη φρίκη του Α' παγκοσμίου πολέμου.

Αν η βαμπ είναι το γυναικείο σύμβολο του σεξ, τα ανδρικό σύμβολο θα το ενσαρκώσει λίγο αργότερα ο ηθοποιός Ροδόλφο Βαλεντίνο που οι γυναίκες θα λατρεύσουν και οι άνδρες θα περιφρονήσουν. Λαϊκό και προκλητικό είδωλο με τη συμπεριφορά του στις κινηματογραφικές ταινίες, ο Βαλεντίνο θα επηρεάσει την αναδυόμενη κινηματογραφική συνείδηση του κινηματογραφικού κοινού. Σε κάποια αίθουσα θα γίνει μάλιστα και πείραμα με «μηχανή πάθους» που θα καταγράφει τις αντιδράσεις και θα μετρά τους παλμούς των γυναικών, όταν στην οθόνη θα εμφανίζεται ο Βαλεντίνο. Το 1926 θα σημειωθούν εκδηλώσεις υστερίας από το πλήθος και μια γυναίκα μάλιστα θα αυτοκτονήσει την ώρα της κηδείας του.

Αμέσως μετά την ίδρυση του Χόλλυγουντ οι ταινίες γυρίζονται κατά εκατοντάδες. Η παρουσία γυναικών που τολμούν να αποκαλύπτουν το σώμα τους και με τη συμπεριφορά, το βλέμμα και τις κινήσεις τους να εξάπτουν τη φαντασία και να δημιουργούν κλίμα ερωτισμού, καθώς και οι ερωτικές σκηνές ενοχλούν και προκαλούν αμέσως τις αντιδράσεις της πουριτανικής αμερικάνικης κοινωνίας, που θεωρεί το Χόλλυγουντ συνώνυμο της αμαρτίας. Ένας αγώνας για τη διάσωση της «αθωότητας» του θεατή αρχίζει. Η αντίδραση θα κορυφωθεί τη δεκαετία του '20, όταν το Χόλλυγουντ θα διανύει τη λεγόμενη χρυσή εποχή του.

Ιεροκήρυκες από τους άμβωνες εκφράζουν δριμύτατο κατηγορώ εναντίον του κινηματογράφου και θεωρούν ότι ο κόσμος και τα έργα του ασκούν ολέθρια επιρροή στο κοινωνικό σύνολο. Ο τύπος με κύρια άρθρα στρέφεται εναντίον του επικίνδυνου θεάματος. Διάφορες οργανώσεις που ξεφυτρώνουν καθημερινά καλούν το κοινό να μποϊκοτάρει αυτές τις ταινίες. Παρόλα αυτά οι ταινίες εξακολουθούσαν να γυρίζονται και οι κινηματογραφικές αίθουσες να γεμίζουν όλο και περισσότερο. Τα αχαλίνωτα ερωτικά πάθη και οι τολμηρές ερωτικές σκηνές που προβάλλονταν στην οθόνη δήθεν ως παραδείγματα προς αποφυγήν δεν ήταν τίποτε άλλο παρά προβολή του σεξ κάτω από έναν ηθικό μανδύα κι ένας υπόγειος ρατσισμός κατά των ξένων μεταναστών που κατέκλυζαν την Αμερική και που θεωρούνταν υπεύθυνοι για τη διαφθορά των «αθώων» νεαρών Αμερικανίδων. Ο καρδινάλιος του Σικάγου Μάντελεϊν αισθάνθηκε υποχρεωμένος να κυκλοφορήσει τότε ένα φυλλάδιο με τον τίτλο *Ο κίνδυνος από το Χόλλυγουντ: μια*

προειδοποίηση για τα νεαρά κορίτσια. Και ενώ ολόκληρη στρατιά κοριτσιών έφτανε καθημερινά στο Χόλλυγουντ αναζητώντας τη λάμψη και το όνειρο, οι αντιδράσεις μεγάλωναν.

Η κυβερνητική λογοκρισία είναι αποφασισμένη να επέμβει στο περιεχόμενο των ταινιών, αλλά και στην έκλυτη ζωή των ηθοποιών. Ο έρωτας στην οθόνη όφειλε να δείχνει αθώς και υγιής. Απέναντι σε αυτή τη μεγάλη πίεση η ίδια η κινηματογραφική βιομηχανία προκειμένου να προασπίσει τα οικονομικά της συμφέροντα ανέλαβε να εξυγιάνει και να εξωραΐσει την εικόνα του κινηματογράφου λογοκρίνοντας τις ταινίες. Το ρόλο του λογοκριτή έπρεπε να αναλάβει κάποιος του οποίου το ηθικό ανάστημα θα αποκαθιστούσε την ηθική τάξη στον κινηματογράφο.

Εκπρόσωπος της λογοκρισίας θα γίνει ο Γουίλ Χ. Χέιζ πρόεδρος της Εθνικής επιτροπής του Ρεπουμπλικανικού κόμματος. Ως διευθυντής του ταχυδρομείου ήταν αντίθετος με τη διακίνηση πορνογραφικού υλικού δι' αλληλογραφίας. Το 1922 δηλώνει πως «το δυναμικό των κινηματογραφικών ταινιών για ηθική επιρροή και μόρφωση είναι απερίοριστο. Επομένως η ακεραιότητά τους πρέπει να προστατευθεί, όπως ακριβώς προστατεύουμε την ακεραιότητα των παιδιών μας και των σχολείων μας. Υπεράνω όλων το καθήκον μας προς τη νεολαία. Απέναντι σε αυτό το ιερό πράγμα, το μυαλό του παιδιού, το καθαρό και παρθένο, αυτή την άγραφη πλάκα, θα πρέπει να έχουμε την ίδια υπευθυνότητα και φροντίδα που έχει ο καλύτερος δάσκαλος ή ο καλύτερος κληρικός»¹⁰. Έτσι με το πρόσχημα της προστασίας των νέων ο Χέιζ επιχειρεί την «κάθαρση» του κινηματογράφου. Αρχικά εφαρμόζει προληπτική λογοκρισία εκδίδοντας έναν κατάλογο με «τα μη και τα πρόσεχε». Απαγορεύονται τα φιλά και οι ερωτικές σκηνές στις ταινίες, αλλά παράλληλα ελέγχεται και η ιδιωτική ζωή των ηθοποιών, καθώς στα συμβόλαια που υπογράφουν με τις εταιρείες παραγωγής δεσμεύονται και για την ηθική κοινωνική συμπεριφορά τους. Το Χόλλυγουντ προσπαθεί να κατασκευάσει καινούριους γυναικείους τύπους. Οι γυναίκες εμφανίζονται πιο πρόσχαρες κι ακίνδυνες, αντιπροσωπεύουν την αθώα και υγιή αμερικανική κοινωνία και αποτελούν υπόσχεση πραγματοποίησης του αμερικάνικου ονείρου.

Κι ενώ έτσι είχε διαμορφωθεί η κατάσταση ο Έριχ Φον Στροχάιμ τόλμησε να αποτυπώσει με ρεαλιστικές εικόνες την παρακμή, τη διαφθορά και τη σήψη ιδιαίτερα των ανωτέρων κοινωνικών στρωμάτων και παράλληλα να φανερώσει τη δύναμη του ερωτικού ενστίκτου με την αισθησιακή περιγραφή έντονα φορτισμένων σεξουαλικά σκηνών. Χρησιμοποιεί γκρο πλαν για να αποδώσει με

περιστή αληθοφάνεια και λεπτομέρειες τις διαστροφές, τη σεξουαλικότητα και το σαδισμό που κρύβεται κάτω από έναν ηθικό υποκριτικό καθωσπρεπισμό. Η ταινία *Τρέλες γυναικών* (1921) επικεντρώνεται στο ερωτικό πάθος. Στη *Γαμήλια συμφωνία* (1927), οι ημίγυμνοι μαύροι σερβιτόροι πρωταγωνιστούν στη δημιουργία νοσηρού κλίματος ακολασίας και διεστραμμένου ερωτισμού. Στη *Βασίλισσα Κέλλυ* (1928), η πρωταγωνίστρια χρησιμοποιεί το μαστίγιο ως όργανο φετίχ, καθώς ο Στροχάιμ αρέσκεται ιδιαίτερα να χρησιμοποιεί φετιχιστικά αντικείμενα και σύμβολα. Στις περισσότερες ταινίες επενέβησαν είτε η λογοκρισία του Χέιζ είτε οι ίδιοι οι παραγωγοί και περιέκοψαν σκηνές αλλοιώνοντας έτσι όχι μόνο το περιεχόμενο, αλλά ξεφεύγοντας και από τον αρχικό στόχο του σκηνοθέτη.

Στις αρχές της δεκαετίας του '30 μετά την οικονομική κρίση του 1929 η επιβολή της λογοκρισίας είναι πλέον οριστική στο Χόλλυγουντ. Ο Χέιζ συνέταξε το γνωστό *Κώδικα Δεοντολογίας* της παραγωγής με λεπτομερείς οδηγίες και απαγορεύσεις που πολλές φορές άγγιζαν τα όρια του γελοίου. Την ίδια εποχή ιδρύεται και η *Καθολική λεγεώνα της σεμνότητας*. Χωρίς τη λεγόμενη «σφραγίδα αγνότητας» του Τζον Μπριν που ήταν υπεύθυνος του γραφείου λογοκρισίας ταινιών καμία ταινία δεν μπορούσε να προβληθεί. Ο ίδιος δήλωνε πως «δεν θέλει στρεβλές φιλοσοφίες και νοσηρές σεξουαλικότητες» και υποστήριζε πως «ο αμερικάνικος λαός είναι απλός και υγιής, οι έντιμοι άνθρωποι δεν θέλουν αυτά τα πράγματα και δουλειά μας είναι να τους απαλλάξουμε»¹¹. Βέβαια πολιτικές και οικονομικές σκοπιμότητες υπαγόρευαν αυτή την επιλογή και το χειρισμό των θεμάτων, παρά τις φιλελεύθερες απόψεις που είχαν ενσωματωθεί στην πολιτική του Νιού ντλ. Ο *Κώδικας Δεοντολογίας* καθιερώθηκε επίσημα το 1934. Ο Χέιζ έμεινε στην προεδρία για 43 ολόκληρα χρόνια και ο κώδικας παρέμεινε σε ισχύ ως το 1967 που αντικαταστάθηκε από ένα σύστημα κατηγοριοποίησης των ταινιών, όπως συνέβαινε στην Ευρώπη, όπου οι ταινίες αντιμετώπιζαν τα ερωτικά θέματα με μεγαλύτερη ελευθερία και κατέκλυζαν την αμερικάνικη αγορά. Το μεγαλύτερο θύμα του Τζον Μπριν η ηθοποιός Μαίη Γουέστ.

Προκλητική και αληθινά ελκυστική γυναίκα, με μια ιδιότυπη αίσθηση του χιούμορ, η Μαίη Γουέστ δήλωνε χωρίς περιστροφές στις ταινίες της πως το σεξ της αρέσει και αυτοχαρακτηριζόταν «βασίλισσα του σεξ απήλ». Τα αστεία της βασιζόνταν σε εκτός ελέγχου σεξουαλικά υπονοούμενα. Ακόμη και οι τίτλοι των ταινιών της *Δεν είμαι άγγελος*, *Γυναίκα υπήρξε της δράσης* παραπέμπουν

σε σεξουαλικούς υπαινιγμούς. Δεν διστάζει να σατιρίσει το σύστημα της λογοκρισίας, όταν σε μια ταινία της παρουσιάζει μια παρωδία δίκης. Ο καρδινάλιος Μάντελν αποδύεται σε αγώνα εναντίον της, και μαζί με τον ιησουΐτη ιερέα Ντανιέλ Α. Λορντ κυκλοφορούν το φυλλάδιο που υπό τον τίτλο *Ο κινηματογράφος προδίδει την Αμερική* προτρέπει τους νέους καθολικούς να μποϊκοτάρουν τις ταινίες της Μαίη Γουέστ¹². Το κοινό ανταποκρίνεται στις εκκλήσεις του και η καθολική αδελφότητα αποφασίζει να επεκτείνει το μποϊκοτάρισμα των «ανήθικων ταινιών» σε όλη την αμερικανική επικράτεια. Η Μαίη Γουέστ χαρακτηρίζεται τέρας λαγνείας, ανήθικη κι επικίνδυνη για τον ιερό θεσμό της αμερικάνικης οικογένειας κι έτσι το 1938 το συμβόλαιό της λήγει. Οι ταινίες της κυριολεκτικά ακρωτηριάζονται από τη λογοκρισία και η ηθοποιός χάνει την προηγούμενη αίγλη της.

Η ασφυκτική πίεση που δημιουργούσε ο κώδικας Χέιζ είχε σαν αποτέλεσμα την κυριαρχία ενός νέου τρόπου¹³ αφηγηματικής αισθητικής στον κινηματογράφο, κύριο χαρακτηριστικό της οποίας ήταν η απόκρυψη, η υπαινικτική εικόνα, ο υπαινικτικός λόγος και επακόλουθο η εμφάνιση του ερωτικού φετιχισμού. Οι σκηνοθέτες χρησιμοποιούσαν μεταφορές και διάφορα άλλα μέσα για να εκφράσουν τις απαγορευμένες πράξεις κι εφάρμοζαν νέους τρόπους για να προσεγγίσουν τα απαγορευμένα θέματα και να ξεγελάσουν τη λογοκρισία, διαμορφώνοντας έτσι και την κινηματογραφική γλώσσα. Ο σκηνοθέτης δουλεύει πάνω σε αυτό που δεν επιτρέπεται να πει και εφευρίσκει τρόπους για να το εκφράσει. Έτσι η λογοκρισία διαμόρφωσε την πορεία της Ιστορίας του κινηματογράφου και καθόρισε ως ένα βαθμό και την κινηματογραφική γλώσσα. Στο καινούριο κινηματογραφικό είδος το μιούζικαλ αναδύεται ένας αφηρημένος ερωτισμός. Οι χορεύτριες αναδεικνύουν τα ωραία πόδια τους και το καλλίγραμμο σώμα τους και σαν χορευτικές ομάδες σχηματίζουν τεράστιες θαλάσσιες ανεμώνες, βιολιά ή λουλούδια, με τρόπο που να κρύβει πολλά σεξουαλικά υποσύμμενα.

Την ίδια εποχή κυριαρχεί στο Χόλλυγουντ η ερωτική κωμωδία που συνδυάζει το κωμικό στοιχείο με τον έρωτα. Οι σκηνοθέτες των ερωτικών κωμωδιών συνήθως τοποθετούν τους ήρωές τους και όλες τις ανηθικότητες και τα ερωτικά παιχνίδια που περιλαμβάνουν οι κωμωδίες τους στην Ευρώπη. Έτσι και οι ίδιοι ξεφεύγουν από τη λογοκρισία και ο αμερικανός θεατής απολαμβάνει τις ερωτικές περιπέτειες ξέροντας ότι αυτά συμβαίνουν πολύ μακριά από τη χώρα του και ότι ο ίδιος δεν κινδυνεύει να εμπλακεί

σε τέτοιου είδους ιστορίες που θα υπονόμευαν την ήσυχη οικογενειακή ζωή του και το αμερικανικό όνειρο και έμμεσα αντιπαραθέτει τη συμπεριφορά του σοβαρού Αμερικάνου με την επιπολαιότητα του Ευρωπαίου, ενώ ως κάθαρση, το τέλος των κωμωδίων αποκαθιστά πάντοτε την ηθική τάξη.

Στις ταινίες του Λιούμπιτς παρόλο που η ερωτική επιθυμία παίζει πρωτεύοντα ρόλο, σκανδαλιστικές ερωτικές σκηνές δεν παρουσιάζονται ποτέ στην οθόνη, αλλά ο σκηνοθέτης χρησιμοποιεί ελλείψεις, υπαινικτικές εικόνες, μεταφορές και με μεγάλη διακριτικότητα φροντίζει να τοποθετεί έξω από την οθόνη τα ερωτικά σκάνδαλα.

Ο Χάουαρντ Χωκς με ιδιαίτερη αισιοδοξία κι ανεξάντλητο χιούμορ δηλώνει την πίστη του στη δύναμη του έρωτα και την αρμονική ερωτική σχέση, θέτοντας υπό αμφισβήτηση την παραδοσιακή αντίληψη για το ρόλο των δύο φύλων και διακωμωδώντας την αντιστρέφει τους καθιερωμένους ρόλους αρσενικού - θηλυκού με όλα τα απρόοπτα που συνεπάγεται η έστω και προσωρινή απώλεια της ταυτότητας. Αντιπαραθέτει την αναζήτηση του έρωτα με την επιθυμία πλουτισμού, για να θριαμβεύσει βέβαια ο έρωτας, όπως στο *Οι άνδρες προτιμούν τις ξανθές* (1953) όπου το δίδυμο Μέριλιν Μονρόε και Τζέιν Ράσελ δημιουργεί ένα ιδιαίτερα αισθησιακό κλίμα.

Ο αυστριακός Μπίλυ Γουάιλντερ διακωμώδησε τις ηθικοπλαστικές επιταγές της κοινωνίας και του κράτους. Στο *Φλόγα και πάθος* (1948), στο κατεστραμμένο από τον πόλεμο Βερολίνο, νεαρές γερμανίδες χωρίς αναστολές και ηθικούς φραγμούς προσεγγίζουν με επιτυχία αμερικανούς στρατιώτες για να ικανοποιήσουν τόσο τις υλικές, αλλά κυρίως τις σεξουαλικές τους ανάγκες. Κλασική και χαριτωμένη είναι η κωμωδία *Εφτά χρόνια φαγούρα* (1955) όπου κυριαρχεί ένας διάχυτος ερωτισμός κι ένα ευχάριστο ερωτικό κλίμα που οφείλεται και στη λάμψη που εκπέμπει η Μέριλιν Μονρόε, αλλά και στα κινηματογραφικά μέσα και τις υπαινικτικές¹⁴ εικόνες του σκηνοθέτη που αφήνει το θεατή να συμπληρώνει με τη φαντασία του, όσα με ιδιαίτερη επιτυχία και ταλέντο καλύπτει. Μέσα από τα ξεκαρδιστικά επεισόδια έρχονται στην επιφάνεια οι φαντασιώσεις, οι φοβίες και οι ενοχές που δημιουργεί ο ανικανοποίητος καταπιεσμένος ερωτικός πόθος και η προσήλωση στους αυστηρούς ηθικούς νόμους της πουριτανικής κοινωνίας που τελικά όμως θα δώσει και το τέλος της ταινίας.

Στο *Μερικοί το προτιμούν καυτό* (1959) μεταμφιέζει τους ήρωές του σε γυναίκες, αρχικά για να ξεφύγουν από τους γκάν-

γκοτερ και στη συνέχεια για να μπορέσουν να προσεγγίσουν τις ελκυστικές γυναίκες μιας ορχήστρας που κυκλοφορούν ημίγυμνες στους χώρους τους, ιδιαίτερα τη Μέριλιν Μονρόε που υποδύεται μία από αυτές και να ικανοποιήσουν έστω μόνο την ηδονοβλεπτική τους διάθεση. Στην *Τροτέζα* (1963) ο αστυνομικός διευθυντής εκπρόσωπος του νόμου και της ηθικής αποφασισμένος να πατάξει την πορνεία και την ανηθικότητα που βασιλεύει σε μια κακόφημη λαϊκή συνοικία του Παρισιού τελικά απολαμβάνει τον ελεύθερο έρωτα μιας πόρνης κι αντιμετωπίζει τη ζωή από την ηδονιστική της πλευρά. Παρά τη σατιρική διάθεση ο πληρωμένος έρωτας καταλήγει σε γάμο κι έτσι αποκαθίσταται και πάλι η ηθική τάξη.

Ο Τζορτζ Κιούκορ πέρασε στην ιστορία του κινηματογράφου κυρίως ως σκηνοθέτης γυναικών, καθώς σε όλη την καλλιτεχνική του διαδρομή από το 1930 ως το 1981, σκηνοθέτησε όλα τα μεγάλα αστέρια (Γκρέτα Γκάρμπο, Κάθριν Χέρμπορν, Όντρεϊ Χέρμπορν κ.λπ.). Το 1940 γύρισε την ταινία *Γυναίκες*, όπου εμφανίζονται μόνο γυναίκες. Γνώστης του γυναικείου ψυχισμού ασχολήθηκε στις μουσικές αισθηματικές κωμωδίες του με τις σχέσεις των δύο φύλων αντιμετωπίζοντας τη γυναίκα άλλοτε με αγάπη και κατανόηση κι άλλοτε σαρκάζοντας εις βάρος της.

Η Μάρλεν Ντήτριχ εμφανίζεται στο Χόλλυγουντ στις αρχές του '30 και συνεχίζει να εμπνέει¹⁵ τον Γιόζεφ Φον Στένμπεργκ που θεωρείται ο πιο ερωτικός σκηνοθέτης του αμερικάνικου κινηματογράφου. Στις επτά ταινίες ο Στένμπεργκ με την Ντήτριχ αποκαλύπτουν με αισθητική λεπτότητα τη σχέση ή καλύτερα τη σύγκρουση ανάμεσα στην ερωτική επιθυμία και τα κοινωνικά δεδομένα που τελικά ο ερωτικός πόθος κατορθώνει να υπερβεί. Η κοινωνική θέση της γυναίκας, πάντοτε κατώτερη από αυτή του άνδρα, επηρεάζεται από τις ερωτικές της σχέσεις. Ο άνδρας αναζητά το αντικείμενο του πόθου του στον υπόκοσμο και η γυναίκα μετατρέπεται σε παιχνίδι της ανδρικής ερωτικής επιθυμίας. Πολλές φορές οι ρόλοι αντιστρέφονται και η γυναίκα περνά από τον ξεπεσμό στην επιβολή της πάνω στο αρσενικό. Ο Στένμπεργκ δίνει πολλές διαστάσεις στον έρωτα: είναι βάσανο και πόλεμος, τρέλα, λύτρωση, σωτηρία, γεμίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και δίνει νόημα στη ζωή. Η προσωπικότητα της Ντήτριχ αποτελεί ορόσημο στην ιστορία του κινηματογράφου καθώς διέθετε μια σαδιστική ικανότητα χειρισμού των ερωτικών καταστάσεων. Το 1935 η λογοκρισία κατέστρεψε τις κόπιες της ταινίας του *Ο διάβολος είναι γυναίκα* σαν επιστέγασμα της αντίδρασης στις τολμηρές ερωτικές σκηνές όλων των ταινιών του.

Ο Γερμανός Φριτς Λανγκ περιστρέφεται γύρω από το σεξουαλικό ένστικτο και την κυριαρχία του ερωτικού πόθου που αποδίδει με ιδιαίτερα βίαιο τρόπο. Αντιμετωπίζει το θέμα από την πλευρά των δυνατών και από την πλευρά των αδυνάτων. Οι ήρωες του Λανγκ είναι συνήθως ώριμοι άνδρες που η ερωτική έλξη για τη νέα αισθησιακή γυναίκα και οι απωθημένες επιθυμίες τους καταλήγουν στη βία και την εκδίκηση, αφού δεν μπορούν να ανταποκριθούν στις ερωτικές απαιτήσεις της. Δεν λείπει βέβαια και ο χαρακτήρας του τέλειου εραστή που ξέρει να ζει και να μοιράζεται τον έρωτα με τρυφερότητα και ρομαντισμό. Με τις ταινίες του ο Λανγκ θέλησε να καταγράψει την κοινωνική διαφθορά και να στηλιτεύσει την υποκρισία εναρμονιζόμενος με τις απαιτήσεις της εποχής του.

Ο Σεσίλ Ντε Μιλ δανείστηκε για τις ταινίες του θέματα από τη ρωμαϊκή ιστορία και τη Βίβλο και με αφορμή τον ηθικό ξεπεσμό της εποχής που σκιαγραφεί, τα ρωμαϊκά όργια, τα μαρτύρια των πρώτων χριστιανών, τις κολασμένες ειδωλολατρικές τελετές, πρόβαλε στην οθόνη τολμηρές σεξουαλικές σκηνές και αχαλίνωτα ερωτικά πάθη. Στο *Σημείο του σταυρού* (1932) αυτολογοκρίθηκε αφαιρώντας ο ίδιος εκ των υστέρων τολμηρές σεξουαλικές σκηνές για να ξεπεράσει τα προβλήματα της λογοκρισίας. Το 1934 γύρισε την ταινία *Κλεοπάτρα* καλύπτοντας τα ημίγυμνα σώματα των κοριτσιών του οργιαστικού χορού με δερμάτινο ένδυμα ερωτικού φετίχ. Η ταινία του *Σαμφών και Δαλιδά* (1949) χαρακτηρίστηκε από τους κριτικούς κρυπτοσαδομαζοχιστική¹⁶, ενώ στις *10 εντολές* (1956) με ιδιαίτερα αισθησιακές πληθωρικές εικόνες εικονοποίησε την ανηθικότητα του λαού.

Και στο φιλμ νουάρ ο έρωτας αποτελεί τον άξονα της φιλμικής αφήγησης. Μέσα σε μια μυστηριώδη ερωτική ατμόσφαιρα αδίστακτες αισθησιακές μοιραίες γυναίκες με μηχανορραφίες και παρανομίες παρασύρουν τα θύματά τους φτάνοντας ως το έγκλημα και το θάνατο ακόμα. Ενώ στις ταινίες του Χίτσκοκ παρουσιάζεται μια διεστραμμένη σεξουαλικότητα που ξεκινά από διάφορα συμπλέγματα τα οποία ερμηνεύονται ψυχαναλυτικά.

Θα ήταν σίγουρα παράλειψη, αν δεν γινόταν αναφορά σε δύο πολύ γνωστές ταινίες που εμπεριέχουν στοιχεία του φιλμ νουάρ: η θρυλική *Τζιλντα* που ο Τσαρλς Βίντορ σκηνοθετεί το 1946. Ένα ερωτικό παιχνίδι εξελίσσεται μέσα σε μια επιβλητική ατμόσφαιρα σκοτεινού ερωτισμού και απωθημένων επιθυμιών που φωτίζεται από την εκρηκτική αισθησιακή εμφάνιση της γυναίκας. Κυριευμένη από το ερωτικό πάθος αναζητώντας τη σεξουαλική της ικανοποίη-

ηση οδηγείται σε στριπ-τηζ που δεν ολοκληρώνεται βέβαια στην οθόνη, αλλά ωστόσο έμεινε ονομαστό στην ιστορία του κινηματογράφου. Το τέλος της ταινίας είναι απόλυτα εναρμονισμένο με τα ήθη της πουριτανικής κοινωνίας που δεν ανέχεται ούτε τα ερωτικά τρίγωνα, ούτε τις ερωτικές παρορμήσεις της γυναίκας, αλλά επιβραβεύει μόνο τον πραγματικό έρωτα. Η δεύτερη ταινία είναι η ταινία του Όρσον Γουελς *Η κυρία της Σαγκάης* (1947) όπου μέσα σ' ένα ερωτικό εξωτικό κλίμα η μοιραία γυναίκα παρασύρει το θύμα της σε επικίνδυνους δρόμους που τελικά όμως κατορθώνει να βγει αλώβητο θυσιάζοντας ακόμη και το μεγάλο του έρωτα γι αυτή τη μυστηριώδη γυναίκα.

Οι πρώτες ταινίες της σειράς του Ταρζάν με τον ολυμπιονίκη Τζόνου Βαϊσμίλερ κινούνται μέσα σ' ένα κλίμα ερωτισμού. Η ταινία *Ο Ταρζάν και η σύντροφός του* αποπνέει έντονη σεξουαλικότητα καθώς το ζευγάρι ζει και κινείται μέσα στην άγρια φύση, αλλά και χάρη στις πολύ τολμηρές για την εποχή υποβρύχιες λήψεις που αναδεικνύουν τα γυμνά τους σώματα. Όμως, μετά την επιβολή του κώδικα Χέιζ ο Ταρζάν μετατρέπεται σε θέαμα για ολόκληρη την οικογένεια, όπου ακόμα και τα ρούχα των πρωταγωνιστών γίνονται σεμνότερα.

Τον καιρό του πολέμου ο Βάργκα είχε σχεδιάσει για τους αμερικανούς στρατιώτες την πιν-απ που εκπροσωπούσε το γυναικείο ιδεώδες της εποχής. Γρήγορα η φιγούρα αυτή της αμερικανίδας καλλονής από τα περιοδικά πέρασε στην κινηματογραφική οθόνη. Η πιν-απ συνδυάζει τον ερωτισμό με την ηθική. Κύριο χαρακτηριστικό της οι στενοί γοφοί και το πλούσιο θελκτικό στήθος της το οποίο καλύπτεται υπαινικτικά προκαλώντας την ερωτική επιθυμία κι εξαπτόντας τη φαντασία του ανδρικού πληθυσμού. Φορά συνήθως εφαρμοστό μαγιό, όπως η μόδα της εποχής προτάζει και η μη προσβολή της δημόσιας αιδούς επιβάλλει σε μια προτεσταντική κοινωνία, όπου ασκείται άγρυπνη λογοκρισία.

Στη Μ. Βρετανία η λογοκρισία λειτούργησε περίπου όπως και στην Αμερική. Το *Βρετανικό Συμβούλιο Λογοκριτών Κινηματογράφου* ιδρύθηκε το 1913 αρχικά ως ανεξάρτητο όργανο και λίγο αργότερα μαζί με τις τοπικές αρχές έγινε το επίσημο όργανο λογοκρισίας ελέγχοντας τις ταινίες, εκδίδοντας άδειες προβολής τους και κατηγοριοποιώντας τις ανάλογα με το περιεχόμενό τους. Τη δεκαετία του '60 άρχισαν να λειτουργούν κινηματογραφικές λέσχες, όπου προβάλλονταν ταινίες που δεν είχαν το απαραίτητο για την προβολή τους πιστοποιητικό. Το 1977 ο νόμος περί ασέμνων δημοσιευμάτων επεκτάθηκε και στον κινηματογράφο και η

δίωξη παραγωγών και διανομέων μπορούσε να ασκηθεί μόνο με τη σύμφωνη γνώμη του εισαγγελέα.

Εκτός από την επίσημη λογοκρισία οι ίδιοι οι παραγωγοί αυτο-λογοκρίθηκαν, άρχισαν να περικόπτουν σκηνές, να συντομεύουν το χρόνο της διάρκειας των ταινιών και να διαμορφώνουν το προϊόν τους έτσι, ώστε να μπορούν να αποσβέσουν τα υπέρογκα συνήθως ποσά που είχαν επενδύσει, ενώ και οι διανομείς διέθεταν στην αγορά τις ταινίες με το ίδιο σκεπτικό. Ιδιαίτερα προβλήματα αντιμετώπιζαν στη Μεγάλη Βρετανία ταινίες προερχόμενες από τις χώρες Ινδία, Ιαπωνία, Τουρκία, Ιταλία, Γαλλία. Η αυστηρότατη λογοκρισία λειτούργησε ανασταλτικά για τη βρετανική κινηματογραφική παραγωγή ιδιαίτερα στο στάδιο της προβολής. Τη δεκαετία του '80 ιδρύθηκε το *Συμβούλιο Χαρακτηρισμού Ταινιών* με στόχο τον έλεγχο των ανήθικων βιντεοταινιών και την απαγόρευση της μετάδοσής τους από την τηλεόραση.

2. Οι αντιδράσεις

Σε όλες τις χώρες η λογοκρισία προσαρμόστηκε στα πολιτικό-κοινωνικά δεδομένα. Θα μπορούσε κανείς να απαριθμήσει χιλιάδες περιπτώσεων, αφού, όπου γυρίζονταν και προβάλλονταν ταινίες λειτουργούσε η λογοκρισία και η καταστολή. Πολλές φορές ο τύπος, αλλά και διάφορες οργανώσεις ηθικολόγων απαιτούν την άμεση επέμβαση του κράτους που καλείται να απαγορεύσει την προβολή μιας ταινίας, ως επικίνδυνης για την ηθική ακεραιότητα του λαού, ικανοποιώντας έτσι έναν μεγάλο αριθμό ανθρώπων που πιστεύουν ότι η λογοκρισία είναι απαραίτητη ειδικά, όταν πρόκειται για «θέματα ηθικής».

Ο κρατικός έλεγχος του κινηματογράφου λειτούργησε είτε ως προληπτική λογοκρισία, συνήθως από επιτροπές δημοσίων υπαλλήλων με την αρμοδιότητα να αποφασίζουν για την τύχη των ταινιών, ενώ στην πραγματικότητα ήταν οι πλέον αναρμόδιοι για το έργο αυτό, είτε με νομοθετικές ρυθμίσεις επέβαλλε περιορισμούς και απαγορεύσεις. Η κρατική πολιτική πέρα από την αστυνόμευση και την επιβολή μεγάλης φορολογίας και υπέρογκων χρηματικών προστίμων προς τους παραγωγούς και τους διανομείς ορισμένης κατηγορίας ταινιών διέκοψε ή αρνήθηκε τη χρηματοδότησή τους, γιατί χρηματοδοτώντας την καλλιτεχνική δημιουργία αυτομάτως την ελέγχει και στερώντας της αυτό το προνόμιο εξαναγκάζει

τους δημιουργούς στην αυτολογοκρισία που λειτουργεί ως παραχώρηση ή υποταγή επηρεάζοντας βέβαια και το τελικό αποτέλεσμα.

Ο γερμανός σκηνοθέτης Παμπστ, κύριος εκπρόσωπος του ρεύματος «Νέα αντικειμενικότητα» που ακολουθεί το γερμανικό εξπρεσιονισμό γυρίζει τρεις πολύ σημαντικές ταινίες: τον *Έρωτα της Ιωάννας Νέι*, 1927, τη *Λούλου*, 1928 και το *Ημερολόγιο μιας παραστρατημένης*, 1929. Και στις τρεις ταινίες η γυναίκα αποτελεί ενσάρκωση ενός σκοτεινού ερωτισμού. Η αμερικανίδα βαμπ Λουίζ Μπρουκς πρωταγωνιστεί στις δύο τελευταίες ταινίες και παραμένει μέχρι σήμερα ένα από τα πιο ερωτικά πρόσωπα της οθόνης. Μέσα από τις ταινίες της μπορεί να εκπροσωπεί όλους τους τύπους των γυναικών. Πάντοτε όμως θα εκπέμπει αυτό το εκτυφλωτικό φως της ωραίας, ελκυστικής, ερωτευμένης γυναίκας που ζει για ν' αγαπά. Η παρουσία της σημασιοδοτεί την παρουσία του έρωτα στη σκληρή και δύσκολη καθημερινότητα.

Ο Αντρέ Μπρετόν υποστηρίζει ότι «ο κινηματογράφος έχει τη δύναμη να συγκεκριμενοποιεί τις δυνάμεις του έρωτα»¹⁷. Ο ερωτισμός θα πάρει θέση στις ταινίες των εκπροσώπων της αβάνγκαρντ και ο σουρεαλιστικός κινηματογράφος θα δώσει στον έρωτα πρωταρχική θέση και σκανδαλιστική υπόσταση. Στην ταινία *Επιστροφή στη λογική* (1924) του Μαν Ρέι, το γυμνό σώμα που εμφανίζεται στην οθόνη προκαλεί αρχικά τον ενθουσιασμό των θεατών και η λογοκρισία αντιδρά με αμηχανία. Όμως στην ταινία *Αστερίας* (1928) επεμβαίνει και κόβει τη σκηνή που δείχνει τον άνδρα να φιλάει το χέρι της γυμνής ξαπλωμένης γυναίκας και να φεύγει.

Η ερωτική επιθυμία και οι σεξουαλικές φαντασιώσεις αποτελούν τις σταθερές στις ταινίες του Λ. Μπουνιουέλ. Ο *Ανδaluσιανός σκύλος* (1928) η *Χρυσή εποχή* (1930) αλλά και όλες οι ταινίες του αποτελούν δοκίμιο για τον έρωτα σε όλες τις εκφάνσεις του. Ο δημιουργός αντιπαραθέτει βίαια την ερωτική επιθυμία με τις απαγορεύσεις της θεσμοθετημένης εξουσίας¹⁸ που αυτοχρίζεται προστάτης της καθεστηκυίας τάξης, θεωρεί τον έρωτα εχθρό του ανθρώπου, γιατί κλονίζει τα στερεότυπα, τον αντιμάχεται και τον καταδικάζει. Η ηδονοβλεψία, η ασέλγεια αποτελούν στοιχεία της σεξουαλικότητας στις ταινίες του, ενώ με το φетиχισμό ορισμένων αντικειμένων θέλησε να αποδώσει τον παραγμένο ερωτισμό. Το κοινό μπροστά στη βίαιη έκφραση του ερωτικού πάθους σοκάρεται, ενώ η λογοκρισία απαγορεύει την προβολή των ταινιών αυτών.

Η *Χρυσή εποχή* υψώνει τον έρωτα πάνω από τους συμβιβασμούς και την υποκρισία της κοινωνίας και ξεπερνώντας όλους τους φραγμούς νικά το χώρο και το χρόνο. Η καταστολή και η λογοκρισία εμφανίζονται σε όλο τους το μεγαλείο. Η ταινία αρχικά προβλήθηκε χωρίς προβλήματα στο Στούντιο 28 τον Οκτώβριο του 1930 και επί δύο μήνες περίπου. Στις 3 Δεκεμβρίου αγανακτισμένοι πολίτες άρχισαν να διαμαρτύρονται την ώρα της προβολής. Εκσφενδόνισαν διάφορα αντικείμενα, λέρωσαν την οθόνη με μελάνι, κατέστρεψαν τα πάντα και κομματίασαν τους πίνακες της έκθεσης ζωγραφικής που λειτουργούσε στην είσοδο. Καπνογόνα γέμισαν την αίθουσα, οι θεατές χτυπήθηκαν με κλομπς, αλλά η προβολή συνεχίστηκε. Την επόμενη μέρα ο συντηρητικός τύπος και διάφορες οργανώσεις απαιτούν την απαγόρευση της ταινίας και την άμεση επέμβαση του προέδρου της λογοκρισίας. Μετά από την επέμβαση της αστυνομικής διοίκησης περικυκλώνονται ορισμένες σκηνές, οι προβολές συνεχίζονται, καθώς και η λυσσαλέα επίθεση του τύπου. «Οι προστάτες της ηθικής τάξης» απαιτούν και πάλι να επέμβει η πολιτεία και να σώσει την τιμή της πατρίδας, της οικογένειας και της θρησκείας. Η αστυνομική διεύθυνση περικυκlopει τώρα ορισμένες φράσεις. Τελικά η ταινία απαγορεύεται, η αστυνομία δημεύει όλες τις κόπιες, ο διευθυντής της αίθουσας μηνύεται για παράβαση του νόμου και τιμωρείται με πρόστιμο 500 φράγκων και προσωρινό κλείσιμο της επιχείρησης. Προσωπικότητες των γραμμάτων και των τεχνών με ένα θαυμάσιο μανιφέστο υπερασπίστηκαν την ταινία.

Μέσα στη φρενήρη ατμόσφαιρα της σεξουαλικής επανάστασης στα τέλη της δεκαετίας του '60 ο κινηματογράφος βιώνει τη δική του επανάσταση των ηθών. Ταινίες πορνό κάνουν την εμφάνισή τους στις αίθουσες και το λαϊκό κοινό συρρέει ενθουσιασμένο θεωρώντας αυτές τις ταινίες γιορτή του σεξ. Το 1974 ο Ζισκάρ Ντ' Εστέν ανακοινώνει ότι καταργείται η λογοκρισία στη Γαλλία και εισάγει καινούριες νομοθετικές ρυθμίσεις που αποβλέπουν στην υπεράσπιση της «ανθρώπινης αξιοπρέπειας» και της προστασίας των θεσμών. Ουσιαστικά όμως στοχεύουν στον έλεγχο του κινηματογράφου και της τηλεόρασης, αφού οι περισσότερες γαλλικές ταινίες είναι συμπαραγωγές και υπάγονται στο ίδιο νομικό πλαίσιο. Έτσι, το 1975 εισάγεται προς ψήφιση νομοσχέδιο για τον κινηματογράφο με λεπτομερείς διατάξεις που αποκλείουν τις ταινίες πορνό από την κρατική επιχορήγηση και προβλέπουν την εκ των υστέρων επιβολή μεγάλων προστίμων στους παραγωγούς ταινιών πορνό, επιβάλλοντας έμμεσα την αυτολογοκρισία. Το ίδιο νο-

μοσχέδιο απαγορεύει στους νέους κάτω των 18 να παρακολουθούν ταινίες με το χαρακτηρισμό «X» επιβάλλοντας συγχρόνως στις τελευταίες βαρύτατη φορολογία. Έτσι καλλιτεχνικές ταινίες γνωστών σκηνοθετών όπως των Μπέργκμαν, Λόουζι, Παζολίνι, Φελίνι κ.λπ. δέχτηκαν μεγάλη φορολογική επιβάρυνση, όπως συνέβη και με αντίστοιχες γαλλικές ταινίες.

Τον Οκτώβρη-Νοέμβρη του 1975 οι άνθρωποι του κινηματογράφου αλλά και όλοι οι πνευματικοί άνθρωποι ξεκίνησαν τη λεγόμενη «αντιπορνογραφική εκστρατεία»: πίσω από τους ελέγχους και τις απαγορεύσεις των ταινιών πορνό έβλεπαν μια ενορχηστρωμένη προσπάθεια φίμωσης του γαλλικού κινηματογράφου και περιορισμού της ελευθερίας της έκφρασης. Ο αριστερός τύπος σημείωνε ότι «η εισβολή της πορνογραφίας είναι αξιολύπητη από μόνη της και χρησίμευσε απλά ως πρόσχημα για να καθιερωθεί και πάλι η λογοκρισία»¹⁹. Μετά τις αντιδράσεις αυτές το νομοσχέδιο τροποποιήθηκε επιβάλλοντας μεγαλύτερη φορολογία μόνο στις ταινίες πορνό. Στα μέσα του 1976 ο κάθε κινηματογράφος που θα πρόβαλλε ταινίες σεξ και βίας ήταν υποχρεωμένος να αποδίδει διπλάσιο ΦΠΑ στο κράτος. Οι υπερβολικοί φόροι, η γκετοποίηση των αιθουσών καθώς και η ενοχοποίηση του κοινού αποθαρρύνουν την προώθηση πορνογραφικών ταινιών. Το 1975 υπήρχαν στη Γαλλία 3.000 αίθουσες προβολής πορνό, ενώ την επόμενη χρονιά (1976) μειώθηκαν στις 158.

Οι ταινίες πορνογραφικού περιεχομένου έχουν συνήθως χαμηλό κόστος, είναι κενές από κάθε αισθητικό περιεχόμενο, βασίζονται σε ανύπαρκτα σενάρια, η αφήγηση είναι υποτυπώδης, οι διάλογοι παιδαριώδεις. Το γυμνό γυναικείο σώμα δεν αποπνέει ερωτισμό, χάνει την ακτινοβολία του και, όσο ωραίο και να είναι, γίνεται απλά σάρκα. Και σε μια πουριτανική κοινωνία που μας είχε συνηθίσει σε απαγορεύσεις και περικοπές σκηνών, το θέαμα αυτό χρησιμοποιείται σαν αντιπερισπασμός στην προσπάθεια προβολής πολιτικών και κοινωνικών θεμάτων που θα οδηγούσαν τον μέσο θεατή σε ανάλογους προβληματισμούς.

Στις ταινίες πορνό υπάρχουν άλλοι κώδικες για την απεικόνιση της σεξουαλικής πράξης από ότι στο ερωτικό σινεμά που χρησιμοποιεί πολλές φορές τους κώδικες αυτούς με στόχο την ανατροπή τους, αναγνωρίζοντας έμμεσα έτσι το κινηματογραφικό αυτό είδος. Αντίθετα προς τις ταινίες πορνό όπου με τα γκρο-πλαν και τη μεγάλη διάρκεια των σκηνών μετατρέπουν τη σεξουαλικότητα σε αληθινό θέαμα και το θεατή σε αφελή ηδονοβλεψία, το ερωτικό σινεμά διεγείρει τη φαντασίωση και την ερωτική επιθυμία

του θεατή και τον παρασύρει στη μαγεία του ερωτικού κλίματος σαγηνεύοντάς τον. Βλέμματα, χειρονομίες, αντικείμενα φετίχ, κραυγές και ψίθυροι δημιουργούν μια ερωτική ατμόσφαιρα, χωρίς να είναι απαραίτητες οι τολμηρές ερωτικές σκηνές και η απεικόνιση της σεξουαλικής πράξης.

Στο πορνό δεν υπάρχουν απαγορεύσεις, τα πάντα επιτρέπονται, παρόλο που αυτό οδηγεί σε αντίθετο από το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, αφού πραγματικές σκηνές επαναλαμβάνονται και στερούνται από κάθε είδος φαντασίας και το ερωτικό παιχνίδι που οδηγεί τελικά στην ηδονή απουσιάζει. Η θέση της γυναίκας παραμένει θέση αντικειμένου, στις ταινίες αφθονούν οι λεσβιακές σκηνές, ο άνδρας επιτρέπεται να απολαμβάνει το όργια του γυναικείου φύλου, η σάρκα προβάλλεται ως εμπόρευμα για κατανάλωση. Όλα αυτά οδηγούν το θεατή σε αποστασιοποίηση. Χαρακτηριστική είναι η φράση του Κρις Μάρκερ: «*Πορνογραφία είναι ο ερωτισμός των άλλων*»²⁰.

Στο *Ημερολόγιο ενός κλέφτη* (1968) ο Όσιμα φανερώνει τη σχέση σεξουαλικής και πολιτικής απελευθέρωσης. Στην *Αυτοκρατορία των αισθήσεων* (1976) ο ίδιος δημιουργός με ερεθιστικές και ευρηματικές ερωτικές σκηνές προσδίδει πολιτική και ψυχαναλυτική διάσταση στον ερωτισμό και ανατρέπει τους ισχύοντες κώδικες της ερωτικής κυριαρχίας. Η ταινία απαγορεύτηκε για πολλά χρόνια στην Ιαπωνία, ενώ συνάντησε προβλήματα στη Γερμανία και τη Βρετανία, όπου θεωρήθηκε πορνογραφική. Γενικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι κατά τη δεκαετία του '70 ο κινηματογράφος αγνοώντας τα ταμπού των περασμένων δεκαετιών και ξεφεύγοντας από τις ταινίες πορνό προβληματίζεται πάνω στα όρια της αναπαράστασης του ερωτισμού που γίνεται για τους δημιουργούς αντικείμενο πρόκλησης, αποκτά κοινωνικο-πολιτικές διαστάσεις και είναι έκφραση αντικομφορμισμού. Μετά από δεκαετίες απαγόρευσης και καταστολής δίνει μια νέα πνοή ελευθερίας στον κινηματογράφο. Δημιουργοί όπως ο Μπερτολούτσι, ο Παζολίνι, ο Όσιμα εγκαινιάζουν με τις ταινίες τους το «ερωτικό σινεμά του δημιουργού».

Σήμερα η εξέλιξη των ηθών και η απουσία λογοκρισίας δίνει την ελευθερία στους δημιουργούς να αποκαλύψουν το σώμα και να επινοήσουν και πάλι τους νόμους της ερωτικής επιθυμίας. Καθώς όμως το γυμνό σώμα εμφανίζεται παντού, στα περιοδικά κάθε είδους, στη διαφήμιση – σχεδόν ταυτίζεται με αυτήν – έχει χάσει το μυστήριο και την ερωτική έλξη που προκαλούσε, επειδή έχει γίνει θέαμα και ο καθένας μπορεί ανά πάσα στιγμή να δει σεξου-

αλικές εικόνες που κατακλύζουν το διαδίκτυο ή προβάλλονται από την τηλεόραση. Η σεξουαλική όμως πράξη δεν είναι πλέον απαραίτητα ερωτική. Έτσι ο σύγχρονος κινηματογράφος αδυνατεί να προσφέρει στο θεατή μια καινούργια εικονογραφία του ερωτισμού.

3. Στην Ελλάδα

Από τα πρώτα του κιόλας βήματα, ο ελληνικός κινηματογράφος συνάντησε την αντίδραση των πνευματικών ανθρώπων που μίλησαν απαξιωτικά για το καινούριο θέαμα. Το 1917 ο γνωστός κριτικός του θεάτρου Φώτος Πολίτης θα γράψει: «ο κινηματογράφος αληθινή μάλιστα, πληγή αντικαλλιτεχνική, ελαφρόν θέαμα όχι διάφορον των ιπποδρομιών που αποξενώνει από τας συγκινήσεις της αληθινής τέχνης»²¹. Ο κινηματογράφος θεωρήθηκε και «ως ο διαφθορέας»²² της νεολαίας και διάφοροι συγγραφείς, δικαστές, ηθικολόγοι έσπευσαν με πύρινα άρθρα να θεωρήσουν τον κινηματογράφο υπεύθυνο για την εγκληματικότητα των νέων αφού «επιφέρει πνευματικήν και ψυχικήν αναστάτωσιν». Οι ταινίες προβάλλουν «σκανδαλώδεις υποθέσεις ανηθικούς σκηνάς και εγκληματικά επεισόδια»²³.

Το καθεστώς της δικτατορίας του Πάγκαλου με αστυνομικές διατάξεις, περιοριστικά μέτρα και με το Π.Δ. 13/15 Σεπτεμβρίου 1925 «περί ελέγχου της κινηματογραφικής δημιουργίας» απαγορεύει τη λήψη κάθε κινηματογραφικής σκηνής χωρίς την άδεια της αστυνομίας και εκτός από τους κανονισμούς ασφαλείας που επιβάλλει στις κινηματογραφικές αίθουσες προβολής θέτει και ηθικούς φραγμούς στο προβαλλόμενο θέαμα που θα λειτουργήσουν σαν έμμεση ή άμεση λογοκρισία. Το Π.Δ. 23 Ιουλίου - 6 Σεπτεμβρίου 1927 συμπληρώνει το προηγούμενο.

Τις πρώτες δεκαετίες του ελληνικού κινηματογράφου ο ερωτισμός απουσιάζει, καθώς ο κινηματογράφος ασχολείται με τα επίκαιρα, με μεταφορές θεατρικών έργων ή ταινίες εθνικοπατριωτικού περιεχομένου. Εξάιρεση αποτελεί το *Δάφνις και Χλόη* (1931) του Ορέστη Λάσκου. Ο ποιητής Λάσκος με ιδιαίτερη ευαισθησία εικονοποιεί την ερωτική ιστορία δύο νέων και δημιουργεί μια λυρική ερωτική ατμόσφαιρα μέσα στην πανέμορφη φύση. Ειδυλλιακά τοπία που ζωντανεύουν με την παρουσία των δύο ερωτευμένων νέων αποπνέουν έναν ήρεμο ερωτισμό. Η ταινία είναι ένας

λυρικός ύμνος στον έρωτα και τη φύση και κακώς διαφημίστηκε ως «το τολμηρότερο και το πιο πικάντικο φιλμ»²⁴. Ίσως από το γεγονός ότι οι δύο νέοι κυκλοφορούν γυμνοί ή ημίγυμνοι μέσα στη φύση και τούτο σε μια εποχή σεξουαλικής στέρσης. Το 1932 ο Τατασόπουλος με την *Κοινωνική σαπίλα* επιδιώκει να θίξει τα καυτά προβλήματα της νεολαίας της εποχής του. Παρόλο που στην ταινία εμπλέκεται και ο αγνός έρωτας μιας νέας κοπέλας, ερωτισμός δεν υπάρχει, γιατί προφανώς ο σκηνοθέτης δεν παρεκκλίνει από τον αρχικό του στόχο.

Με τον αναγκαστικό νόμο 45/1936, το καθεστώς της 4ης Αυγούστου ιδρύει το Υφυπουργείο Τύπου και Τουρισμού που αναλαμβάνει την οργάνωση και παραγωγή επικαίρων και κινηματογραφικών ταινιών. Έτσι χειραγωγεί τον κινηματογράφο και με τον αναγκαστικό νόμο 445/20-25 Ιανουαρίου 1937 επιβάλλει προληπτική λογοκρισία στην παραγωγή και την προβολή όλων των ταινιών. Το 1939 ο Φ. Φίνος γυρίζει *Το τραγούδι του χωρισμού*. Στην ταινία κυριαρχεί ο έρωτας μιας μοιραίας και αδιάτακτης γυναίκας που φτάνει από την πρωτεύουσα στο χωριό, ξελογιάζει έναν νέο άνδρα και τον απομακρύνει από την αγαπημένη του. Στο τέλος ο νέος ξαναγυρίζει στον τόπο του για να συνεχίσει την ήσυχη απλοϊκή ζωή του. Και εδώ δεν μπορεί να μιλάμε για κλίμα ερωτισμού. Απλά ο σκηνοθέτης εναρμονίζεται με τις επιδιώξεις της μεταξικής κυβέρνησης που για τις δικούς της λόγους ήθελε να κρατήσει τους ανθρώπους στην «αγνή ελληνική επαρχία» μακριά από την πρωτεύουσα.

Στη δεκαετία του '40 η Ελλάδα ζει μέσα σε διαρκείς πολεμικές συγκρούσεις και η κινηματογραφική παραγωγή είναι πενιχρότατη. Τίθενται σε ισχύ οι κατοχικοί νόμοι Ν.Δ. 11080/1942 και 485/1943 που ασκούν έλεγχο στην εισαγωγή ταινιών, αλλά και στην παραγωγή κάθε είδους θεάματος. Κατά τη διάρκεια του εμφυλίου γυρίζεται πάλι από τον Λάσκο η ταινία *Ραγισμένες καρδιές*, ένα ερωτικό μελόδραμα που χαρακτηρίζεται «θρίαμβος φτηνής αισθηματολογίας»²⁵.

Με το τέλος του εμφυλίου αρχίζει η συσσώρευση του πληθυσμού στα μεγάλα αστικά κέντρα, όπου κάτω από άθλιες συνθήκες αρχίζει ένας αδυσώπητος αγώνας επιβίωσης. Φτηνή λαϊκή διασκέδαση για όλη την οικογένεια, ο κινηματογράφος γνωρίζει ιδιαίτερη άνθηση και προσφέρεται για ευκαιριακή επένδυση. Εταιρείες παραγωγής που δεν έχουν καμιά σχέση με το χώρο του κινηματογράφου εμφανίζονται καθημερινά. Περισσότερες από 300 ταινίες γυρίζονται – με τις πολύ λίγες φωτεινές εξαιρέσεις – είναι

χαμηλού κόστους και, βέβαια, χαμηλής ποιότητας και απέχουν πολύ από την καλλιτεχνική δημιουργία. Μελό, δακρύβρεχτα κοινωνικά δράματα και κωμωδίες προβάλλονται στις κινηματογραφικές αίθουσες «η μεγάλη πλειονότητα των ταινιών κυμαίνεται ανάμεσα στη χυδαιότητα και στην ηλιθιότητα»²⁶. Ο έρωτας και το όνειρο δεν έχουν καμιά θέση στον ελληνικό κινηματογράφο αυτής της εποχής. Η σεξουαλικότητα υπερισχύει απέναντι στις δήθεν κοινωνικές προθέσεις των παραγωγών.

Οι ταινίες κατακλύζονται από τολμηρές σεξουαλικές σκηνές, ημίγυμνες ηθοποιούς που κινούνται σε κλίμα χυδαιότητας και παρέχουν θέαμα σε ένα απαίδευτο κοινό και πεινασμένο σεξουαλικά, βυθισμένο στα ταμπού και στις ηθικές απαγορεύσεις. Μέσα στο γενικότερο κλίμα ανασυγκρότησης της χώρας, αυτοχρίζονται θεματοφύλακες της ηθικής αναλαμβάνοντας το ρόλο της ηθικοπλαστικής διαπαιδαγώγησης του λαού που συρρέει στις αίθουσες για να ξερκίσει τη μιζέρια και την ανασφάλεια. Με το πρόσχημα ότι οι ηρωίδες των ταινιών αποτελούν παράδειγμα προς αποφυγή, προτρέπουν την ελληνική οικογένεια στις διαφημίσεις των ταινιών να περιφρουρήσει τις ηθικές αξίες και να προφυλάξει ιδιαίτερα τα νεαρά μέλη της από τον κίνδυνο να βυθιστούν στο βούρκο της αμαρτίας και να παραστρατήσουν. Οι αμαρτωλές γυναίκες των ταινιών δέχονται την κοινωνική απόρριψη της λαϊκής συνοικίας και πολλές φορές αντιπαρά τίθενται με νεαρές κοπέλες που εργάζονται σκληρά για να συντηρήσουν την πολυπληθή οικογένεια. Οι τίτλοι των ταινιών αυτής της εποχής είναι διακριτικά απαξιωτικοί, στομφώδεις και υποσχετικά προκλητικοί.

Την εποχή αυτή, έρχεται να αιφνιδιάσει ευχάριστα ο Μ. Κακογιάννης με το *Κυριακάτικο ξύπνημα* (1954). Ξεφεύγοντας από το νοσηρό κλίμα της εποχής, με χιούμορ και ευαισθησία, μέσα από τα χαριτωμένα απρόοπτα, όπου κυριαρχεί μια ερωτική διάθεση, αφηγείται το ερωτικό παιχνίδι των δύο νέων που δεν ξέρουν ότι είναι ερωτευμένοι.

Ένα χρόνο αργότερα ο ίδιος σκηνοθέτης με τη *Στέλλα* (1955), μια πολύ σημαντική ταινία για τον ελληνικό κινηματογράφο, επιχειρεί ρήξη με το παρελθόν σε ό,τι αφορά τη θέση της γυναίκας. Είναι η πρώτη ταινία που η γυναίκα ξεφεύγει από τα μέχρι τότε στερεότυπα, ανήκει μόνο στον εαυτό της και εκφράζει ξεκάθαρα την ερωτική επιθυμία της. Η Μελίνα Μερκούρη με την αισθησιακή παρουσία της προσωποποιεί τη σεξουαλικότητα και δεν υποτάσσεται σε συναισθηματισμούς και συμβιβασμούς. Η ταινία μπορεί να ξέφυγε από τον καθιερωμένο κώδικα ηθικής, συνάντησε όμως

και αντιδράσεις ιδιαίτερα από αριστερούς κριτικούς και χαρακτηρίστηκε ως η «πιο χυδαία κατασυκοφάντηση της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας»²⁷.

Τη δεκαετία του '50 η κρατική πολιτική για τον κινηματογράφο είναι η ίδια με τις προηγούμενες δεκαετίες. Στηρίζεται στους νόμους του 1926 και σε εκείνους του μεταξικού καθεστώτος της 4ης Αυγούστου και περιορίζεται να ασκεί ελέγχους επιβάλλοντας λογοκρισία και υψηλή φορολογία. Τώρα έχουν προστεθεί και αναγκαστικές εισφορές υπέρ τρίτων, όπως υπέρ της βασιλικής πρόνοιας. Η λογοκρισία απαγορεύει ό,τι μπορεί να προβληματούσει και να διαταράξει την καθεστηκυία τάξη ξεπερνώντας τα όρια του επιτρεπτού. Έτσι, κάθε προσπάθεια ποιοτικής αναβάθμισης του κινηματογράφου πέφτει στο κενό.

Το 1961 ψηφίζεται νομοθετικό διάταγμα «περί μέτρων δια την ανάπτυξιν της κινηματογραφίας εν Ελλάδι (υπ. αριθμ. 4208/19-9-1961). Παρόλο που το διάταγμα αποβλέπει στην ανάπτυξη της κινηματογραφίας συγκροτείται και πάλι πολυμελής γνωμοδοτική επιτροπή από το Υπουργείο Βιομηχανίας που αποτελείται από υπαλλήλους διαφόρων Υπουργείων και κλάδων που «διαθέτουν πείραν επί θεμάτων κινηματογραφίας ή εν γένει επί καλλιτεχνικών τοιούτων, δια την εξέτασιν της τεχνικής και καλλιτεχνικής αρτιότητας των ταινιών».

Στην επόμενη δεκαετία του '60 γυρίζονται ταινίες μελό, φαρσοκωμωδίες και μιούζικαλ. Οι παραγωγοί όντας παντοδύναμοι διαμορφώνουν και το γούστο του κοινού, ο εμπορικός κινηματογράφος ανθεί, χωρίς βέβαια να λείπουν και οι ταινίες που έχουν διαφορετική θεματολογία και διαφορετική αισθητική. Ο Νίκος Κούνδουρος γυρίζει το 1963 τις *Μικρές Αφροδίτες*. Η ταινία που χαρακτηρίζεται από έναν έμμεσο ερωτισμό βρίσκει ανταπόκριση και σε διεθνή φεστιβάλ καθώς η αισθητική της συναντά το παγκόσμιο κίνημα της νεολαίας για σεξουαλική απελευθέρωση.

Το 1965 ο Θαλασσινός με τα *Δίχτυα της ντροπής* επιχειρεί να δώσει κοινωνικές προεκτάσεις στην ταινία, αλλά για λόγους εμπορικούς προσδίδει σεξουαλική εκτροπή στο θέμα, όπως γίνεται σε αρκετές ταινίες αυτής της εποχής, όπου οι κοινωνικοί προβληματισμοί και οι λαϊκοί αγώνες συνδυάζονται με τις σεξουαλικές εμφανίσεις των πρωταγωνιστριών. Ο κριτικός Βασίλης Ραφαηλίδης αναρωτιέται τι σχέση μπορεί να έχουν οι κοινωνικές αναφορές με το σεξ και πώς μπορεί να συνυπάρχουν και τα δύο στην οθόνη.

Το 1966 ο Αλέξης Δαμιανός γυρίζει την ταινία *Μέχρι το πλοίο*²⁸ και επιχειρεί μέσα από την καταγραφή του ελληνικού χώρου να

αναδείξει τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής. Έτσι από το βουνό θα κατέβει στον κάμπο, για να φτάσει στον Πειραιά και να καταγράψει μέσα από τους ήρωες και τη συμπεριφορά τους με θαυμαστή δεξιότητα τον έρωτα ταμπού, το πρώτο ερωτικό ξύπνημα που θα λειτουργήσει ενάντια στους κοινωνικούς θεσμούς και θα εκφραστεί σαν ικανοποίηση του ερωτικού ενστίκτου για να κλείσει με τον συμβιβασμένο έρωτα που δεν είναι έρωτας, αλλά απόγνωση και αλλοτρίωση, απλή ερωτική επιθυμία, αφού ο έρωτας σκοτώθηκε από τη θρησκευτικότητα, τα ταμπού, τους φραγμούς και τις απαγορεύσεις του κοινωνικού περιγύρου.

Το 1966 επίσης ο Νίκος Παπατάκης, Έλληνας της διασποράς μόνιμα εγκατεστημένος στο Παρίσι, φτάνει στην Ελλάδα για να γυρίσει την ταινία *Οι βοσκοί της συμφοράς* έχοντας εξασφαλίσει γαλλικά κεφάλαια. Με την ταινία αυτή ο Παπατάκης επιδιώκει να σκιαγραφήσει την κλειστή κοινωνία ενός χωριού και κατ' επέκταση την ελληνική ύπαιθρο που με γραπτούς και άγραφους νόμους, ταμπού και προκαταλήψεις συντηρεί τις παραδοσιακές ηθικές αξίες. Ο έρωτας μεταξύ ενός βοσκού και μιας κοπέλας που ανήκει σε διαφορετική κοινωνική τάξη διαταράσσει την υπάρχουσα κατάσταση δημιουργώντας συγκρούσεις μεταξύ των κατεστημένων δομών της εξουσίας και των νέων. Έτσι οι δύο εραστές παγιδευμένοι στις προκαταλήψεις της μικρής κοινωνίας, δέσμιοι της σχέσης τους που απέχει πολύ από τον πραγματικό έρωτα, θα οδηγηθούν στην απόγνωση και την απελπισία και τέλος στην καταστροφή, αφού περάσουν από ακραίες συναισθηματικές καταστάσεις. Η λογοκρισία απαγόρευσε την προβολή της ταινίας με το πρόσχημα ότι δεν έδινε αληθοφανή εικόνα της ελληνικής πραγματικότητας ενώ πολύ ενόχλησαν οι τολμηρές ερωτικές σκηνές.

Την ίδια χρονιά ο Δημήτρης Κολλάτος γυρίζει την ταινία *Ο θάνατος του Αλέξανδρου*. Ο επικείμενος θάνατος ενός νέου άνδρα τον οδηγεί στην ανάγκη επιβεβαίωσης της ζωής με την επιστροφή μέσω της μνήμης στο παρελθόν, την αναβίωση της ερωτικής του μύησης σε ένα πορνείο και με την επιθυμία να συννευρεθεί ερωτικά με τη γυναίκα του, πριν το τέλος. Και οι δύο αυτές σκηνές του Κολλάτου, έντονα ρεαλιστικές, γυρισμένες σε γκρο πλαν και πολύ τολμηρές, προκαλούν αντιδράσεις. Η προβολή της ταινίας απαγορεύεται και ο τότε Υπουργός Προεδρίας της Κυβερνήσεως Τ. Γεωργίου δηλώνει: «οφείλω να προστατέψω τον ελληνικό λαό...»²⁹. Ο ακαδημαϊκός Ι. Θεοδωρακόπουλος, ως πρόεδρος της επιτροπής του Φεστιβάλ Θεσσαλονίκης, δηλώνει επίσης: «και ο ρεαλισμός έχει όρια... ο άρρωστος... βάζει τη γυναίκα του να γυ-

μνωθεί εντελώς και προχωρεί σε πλήρη σεξουαλική ομιλία μαζί της. Αυτά ξεπερνούν κάθε ανοχή»³⁰. Αντίθετα ο Τσαρούχης και ο Χατζιδάκις, και οι δύο μέλη της κριτικής επιτροπής του Φεστιβάλ, υποστηρίζουν ένθερμα το φιλμ του Κολλάτου. Ο ελληνικός τύπος αφιερώνει εκτενή άρθρα στην ταινία. Η τελευταία προβάλλεται στη Γαλλία και αποσπά εγκωμιαστικά σχόλια

Λίγο πριν τη δικτατορία οι νέοι δημιουργοί επιχειρούν με τις έ-ξω από τα εμπορικά κυκλώματα ταινίες τους μια ανανέωση στη θεματολογία και την αισθητική, ενώ παράλληλα με τα μελό του ε-μπορικού κινηματογράφου θα κάνουν την εμφάνισή τους και ται-νίες όπως *Τα μυστικά της αμαρτωλής Αθήνας* (1966), η γνωστή ταινία *Στεφανία* (1966), οι *Άγγελοι της αμαρτίας* και πολλές άλλες ταινίες ανάλογης θεματογραφίας και περιεχομένου που χαρακτη-ρίζονται αυστηρώς ακατάλληλες.

Η δικτατορία του 1967 θα ανακόψει την πορεία του ελληνικού κινηματογράφου, καθώς το καθεστώς θα θέσει σε ισχύ τους νό-μους (Α.Ν. 140/1967, Α.Ν. 394/1968, Ν.Δ. 482/1970) για τον κινη-ματογράφο. Τα τρία πρώτα χρόνια η λογοκρισία πανταχού πα-ρούσα περικόπτει σκηνές και απαγορεύει το γύρισμα ή την προ-βολή ταινιών. Ορισμένοι δημιουργοί όμως κατορθώνουν να παρα-πλανήσουν έντεχνα τη λογοκρισία και συνεχίζουν τα γυρίσματα των ταινιών τους.

Το 1970 ο Δαμιανός γυρίζει τη δεύτερη ταινία του την *Ευδο-κία*³¹. Πρόκειται για τον έρωτα μιας πόρνης κι ενός λοχία που κι-νηματογραφείται στα νέα προάστια της Αθήνας. Μέσα σε κλίμα μιζέριας που σκιαγραφεί έμμεσα τη δικτατορική Ελλάδα, ο έρω-τας της Ευδοκίας και του νεαρού φαντάρου θα ξεπεράσει για λί-γο τα κοινωνικά ταμπού, σύντομα όμως οι απαγορεύσεις και οι προκαταλήψεις του περίγυρου θα οδηγήσουν τους δύο νέους σε αδιέξοδο. Η ταινία ξεχειλίζει από ερωτισμό ο οποίος φανερώνεται με μοναδικές σκηνές. Η εκδρομή στο βουνό, το παιχνίδι της Ευ-δοκίας στην κούνια, η κλασική σκηνή με τον ζεϊμπέκικο χορό του λοχία που αποτελεί ερωτική πρόκληση, οι ήχοι και οι φωνές συν-θέτουν μια πηγαία ατμόσφαιρα αντικομφορμισμού που πηγάζει α-πό την ηδονή. Η *Ευδοκία* αρχικά απαγορεύτηκε από τη λογοκρι-σία, αργότερα όμως η δευτεροβάθμια επιτροπή λογοκρισίας του Υπουργείου Προεδρίας επέτρεψε την προβολή της και οι εφημε-ρίδες με ψιλά γράμματα έκαναν τη σχετική ανακοίνωση.

Τη δεκαετία του '70 οι ταινίες πορνό γυρίζονται κατά δεκάδες και προορίζονται για ένα ειδικό δίκτυο αιθουσών και για ένα ειδι-κό κοινό. Το 1973 το νομοθετικό διάταγμα 58/73 αναθεωρεί κά-

ποιες διατάξεις του 4208/61 ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις προστατευόμενες και ενισχυόμενες από το κράτος ταινίες με απώτερο σκοπό και την αυτολογοκρισία των δημιουργών. Παράλληλα εξακολουθεί να λειτουργεί ο κώδικας προληπτικού ελέγχου ταινιών «προς διαφύλαξιν της νεότητας και των ηθών εξ επιβλαβών επιδράσεων του κινηματογράφου».

Μετά την πτώση της δικτατορίας αρχίζει να πνέει άνεμος ελευθερίας στον κινηματογράφο που θα ασχοληθεί αποκλειστικά με την πολιτική και την Ιστορία. Μετά από χρόνια πολιτικής λογοκρισίας οι δημιουργοί θα μπορέσουν επιτέλους να εκφραστούν ελεύθερα και να προβάλουν τις πολιτικές τους απόψεις, εξοστρακίζοντας κατά κάποιο τρόπο το ερωτικό στοιχείο από τον κινηματογράφο, γιατί πιστεύουν ότι ο έρωτας θα αποδυνάμωνε το πολιτικό τους μήνυμα. Ο κινηματογράφος του δημιουργού γεννιέται και στην Ελλάδα. Το κράτος ενισχύει το ρόλο του Κέντρου Κινηματογράφου και το 1986 ψηφίζεται καινούριος νόμος «για την προστασία και την ανάπτυξη της κινηματογραφίας». Τώρα οι δημιουργοί είναι πλέον ελεύθεροι να επιλέγουν τα θέματα των ταινιών τους και να τα χειρίζονται, όπως εκείνοι νομίζουν. Έτσι, γυρίζονται ταινίες προβληματισμού και πάνω στον έρωτα, τα ερωτικά αδιέξοδα, τις ερωτικές σχέσεις των δύο φύλων, το ερωτικό αίτημα της τρίτης ηλικίας χωρίς να λείπουν και μερικές σάτιρες που αναφέρονται στην ερωτική επιθυμία³².

Είναι γεγονός ότι ο κινηματογράφος επηρεάζει την εποχή του και επηρεάζεται από αυτήν, γιατί ασκεί οργανικό και οργανωτικό ρόλο στην κοινωνία. Με τη δύναμη που έχει διαμορφώνει τα σχέδια, τις συμπεριφορές, τις δραστηριότητες των μελών του κοινωνικού συνόλου, αλλά και τα όνειρά τους καθώς συμμετέχει στη διαμόρφωση της συνείδησης αλλά κατέχοντας και ένα μέρος του ασυνείδητου. Οι ταινίες λοιπόν αποτελούν δείκτες και δείγματα του πολιτισμού, γεννήματα ιστορικής στιγμής και αισθητικής παράδοσης.

Ως μέσο μαζικής επικοινωνίας και ως λαϊκό θέαμα, ο κινηματογράφος κατά καιρούς θεωρήθηκε ιδιαίτερα επικίνδυνος και οι φορείς της εξουσίας ανέλαβαν το ρόλο του προστάτη της ηθικής. Ορμώμενοι από διαφορετικά κίνητρα, ανάλογα με τις πολιτικοκοινωνικές συνθήκες θέλησαν να επιβάλουν τις απόψεις τους με διάφορα μέτρα. Πάντοτε όμως είχαν ως στόχο τη χειραγώγηση του κινηματογράφου και την καταστολή κάθε δημιουργικής προσπάθειας αντίθετης με τις δικές τους ιδεολογικές θέσεις και επιδιώξεις.

Βέβαια, παρά τα προσχήματα, η λογοκρισία δεν αποβλέπει

στην προστασία της νεολαίας, πράγμα που θα ήταν θεμιτό και αυτονόητο. Αντιμετωπίζει τους ενήλικες ως ανώριμους και αφελείς που δεν διαθέτουν κριτική ικανότητα, σαν παιδιά που δεν μπορείς να τα εμπιστευτείς, προσβάλλοντάς τους βαθύτατα, αλλά και τους καλλιτέχνες σαν εχθρούς του λαού επικίνδυνους και ασυνείδητους. Η λογοκρισία λοιπόν αντιπροσωπεύει τεράστιο κίνδυνο για όλες τις μορφές ελευθερίας και ανακόπτει κάθε δημιουργική προσπάθεια.

Παρόλο που ο ερωτισμός γεννήθηκε μαζί με τον κινηματογράφο και σε όλα τα κινηματογραφικά είδη κατείχε ξεχωριστή θέση και λειτούργησε σαν μαγνήτης προσελκύοντας τους θεατές, οι ερωτικές ταινίες για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα ήταν περιθωριοποιημένες και κανένας δεν μιλούσε γι' αυτές, ενώ η λογοκρισία και η καταστολή έκαναν ανενόχλητα τη δουλειά τους. Επειδή όμως μπορεί να λογοκριθεί μόνον ό,τι κινείται στα όρια της φαντασίας του λογοκριτή, οι δημιουργοί πάντα έβρισκαν τρόπους να ξεφεύγουν από τα δεσμά της λογοκρισίας. Πρώτη φορά για τον ερωτισμό στον κινηματογράφο έγραψε λόγο το περιοδικό *Cahiers du cinéma* το 1954 και δέκα χρόνια μετά το περιοδικό *Positif* έκανε ένα αφιέρωμα στον ερωτισμό. Αργότερα οι κριτικοί άρχισαν να διατυπώνουν τις απόψεις τους για τον έρωτα και τη σεξουαλικότητα στον κινηματογράφο.

Όσο κι αν σήμερα εκφράζονται απαισιόδοξες σκέψεις, ο κινηματογράφος προβάλλοντας τη δύναμη του έρωτα, θα δημιουργεί πάντοτε μια ποιητική ατμόσφαιρα για το φανέρωμα του αληθινού έρωτα που θα προσαρμόζεται στη σύγχρονη αντίληψη του μοντέρνου ερωτικού σινεμά που δεν πιστεύει στη θεϊκή ομορφιά, απομυθοποιεί τα είδωλα, το σταρ-σύστημα... λατρεύει όμως τη γυναίκα. Και όσο κι αν η τηλεόραση που εξουσιάζει τη ζωή μας θα διαλύει αυτή την αχλύ και το μυστήριο του έρωτα που μεταφέρεται στη μικρή οθόνη σαν νοσηρή πραγματικότητα, ο έρωτας θα ξεφεύγει από αυτό τον εγκλεισμό, σαν πνοή ελευθερίας θα ξεπερνά όλες τις απαγορεύσεις και ο σύγχρονος άνθρωπος θα αναζητά τον ερωτισμό της σκοτεινής αίθουσας. Γιατί ο έρωτας ταυτίζεται με τη ζωή και θα υπάρχει όσο υπάρχει και ζωή.

Σημειώσεις

1. Κολοβός Ν., *Κοινωνιολογία του κινηματογράφου*, σελ. 110-114.

2. Προυστ Μ., *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο, Ι, Από τη μεριά του Σουάν*, σελ. 64-65, όπως και Ντελέζ Ζ., *Ο Προυστ και τα σημεία*, σελ. 25.
3. Rauvert J.-J., *Η ερωτική λογοτεχνία*, σελ. 12-13.
4. Φρεντς Φ., *Σκοτάδι στο βάθος του τούνελ*, σελ. 193· Πέτρι Ρουθ, *Η λογοκρισία στον κινηματογράφο*.
5. Φρεντς Φ., *όπ. παρ.*, σελ. 194.
6. Φρεντς Φ., *όπ. παρ.*, σελ. 194.
7. Σαντούλ Ζ., *Ιστορία του παγκόσμιου κινηματογράφου*, σελ. 63.
8. Σαντούλ Ζ., *όπ. παρ.*, σελ. 99.
9. Κύρου Α., *Ο Σουρρεαλισμός στον κινηματογράφο*, σελ. 123.
10. Άνγκερ Κ., *Το Χόλλυγουντ*, σελ. 40 και Σαντούλ, *όπ. παρ.*, σελ. 238.
11. Άνγκερ, *όπ. παρ.*, σελ. 121.
12. Άνγκερ, *όπ. παρ.*, σελ. 121.
13. Σούμας Θ., *Κινηματογράφος και σεξουαλικότητα / ερωτισμός*, σελ. 22-26.
14. Μπαζέν Α., *Ο ερωτισμός*, εκδ. Αιγόκερως, Αθήνα, 1993, σελ. 44-45.
15. Κύρου., *όπ. παρ.*, σελ. 133.
16. Σούμας Θ., *Έρωτας, ψυχολογία και αισθητική στο χολλυγουντιανό σινεμά*, σελ. 11.
17. *Cahiers du cinéma, Le siècle du cinéma*, Novembre 2000, p. 30.
18. Κύρου, *όπ. παρ.*, σελ. 242.
19. Οτί Μ., *Πολιτική και πορνό, πώς η Γαλλία προστατεύει την κοινωνία και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια*· Πέτρι Ρ., *όπ. παρ.*
20. Rauvert, *Η ερωτική λογοτεχνία*, *όπ. παρ.*, σελ. 11.
21. Πολίτης Φ., *περιοδικό Πρόοδος*, Μάρτιος 1917.
22. Κουτσομάρης, *διευθυντής της Ασφάλειας Αθηνών*, «Ο κινηματογράφος και η επίδρασίς του εις την αύξησιν της εγκληματικότητος των νέων», *περιοδικό Παιδί*, τεύχ. Δεκεμβρίου 1933.
23. Πουλατζάς Αρ., *Παιδική εγκληματικότητα και προληπτικός έλεγχος του κινηματογράφου*.
24. Σολδάτος Γ., *Ελληνικός κινηματογράφος - ένας αιώνας, Α' τόμος 1900-1970*, σελ. 54.
25. Πλωρίτης Μ., *Έβδομη τέχνη*, Αθήνα, 1945.
26. Λαμπρινός Φ., *Ιστορία του νέου ελληνισμού 1770-2000*, τόμ. 9ος, Αθήνα, 2004.
27. Μοσχοβάκης Α., *Επιθεώρηση τέχνης*, Αθήνα, 1955.
28. Σολδάτος Γ., *Αλέξης Δαμιανός*, σελ. 11-17.
29. Σολδάτος Γ., *Ιστορία του ελληνικού κινηματογράφου*, τόμ. Γ', σελ. 243.
30. Σολδάτος Γ., *όπ. παρ.*, σελ. 243.
31. Σολδάτος Γ., *Αλέξης Δαμιανός*, σελ. 19-26.
32. *Θηλυκή εταιρεία*, Νίκος Περάκης, 2000· *Ο οργανισμός της αγελάδας*, Όλγα Μαλέα, 1996 κ.ά.

Βιβλιογραφία

- Cahiers du cinéma*, Le siècle du cinéma, Hors Série, Novembre 2000.
Cahiers du cinéma, no 574, Décembre 2002.
De Baecque A., Jousse T., *Le retour du cinéma*, Παρίσι, 1996.
De Baecque A., *La cinéphilie*, Παρίσι, 2003.
Douin J.-L., *Dictionnaire de la censure au cinéma*, Παρίσι, 2001.
Ishagrou Y., *Το σινεμά*, Αθήνα, 1997.
Κολοβός Ν., *Κοινωνιολογία του Κινηματογράφου*, Αθήνα, 1988.
Κολοβός Ν., *Η γυναίκα στον κινηματογράφο*, Αθήνα, 1989.
Kracauer S., *Θεωρία του Κινηματογράφου*, Αθήνα, 1983.
Κρίππα Γ., *Νόμοι τύπου - δημοσιογραφίας - κινηματογράφου - θεάτρου*, Αθήνα, 1977.
Κύρου Α., *Ο σουρρεαλισμός στον κινηματογράφο*, Αθήνα.
Lagny Michele, *De l'Histoire du cinema*, Παρίσι, 2000.
Leutrat J.-L., *Le cinéma en perspective: une histoire*, Παρίσι, 1992.
Μπαζέν Α., *Ο ερωτισμός*, Αθήνα, 1993.
Pauvert J.J., *Η ερωτική λογοτεχνία*, Αθήνα, 2000.
Πέτρι Ρ. (επιμ.), *Κινηματογράφος και λογοκρισία*, Αθήνα, 2000.
Positif, Spécial sexe et erotisme, no 521-522, Juillet - Août 2004.
Σαντούλ Γ., *Ιστορία του παγκόσμιου κινηματογράφου*, Αθήνα, 1960.
Σολδάτος Γ., *Αλέξης Δαμιανός*, Αθήνα, 1993.
Σολδάτος Γ., *Ιστορία του ελληνικού κινηματογράφου*, τόμοι 6, Αθήνα, 1988-1992.
Σούμας Θ., *Κινηματογράφος και σεξουαλικότητα / ερωτισμός*, εκδ. Αιγό-κερως, Αθήνα, 1983.
Σούμας Θ., *Έρωτας, ψυχολογία και αισθητική στο χολλυγουντιανό σινεμά*, Αθήνα, 1992.



Γυναικεία σεξουαλικότητα και ανδρική κυριαρχία στην αρχαία Αθήνα: Οι εικονογραφικές μαρτυρίες

Δημήτρης Παλαιοθόδωρος*

Περίληψη

Η σοβαρή ενασχόληση με την ιστορία της σεξουαλικότητας στην αρχαία Ελλάδα είναι πρόσφατο φαινόμενο. Η σχολή των Foucault και Dover εστίασε κυρίως στην ανάλυση της σεξουαλικότητας ως μέσου προβολής της κυριαρχίας του πολίτη στις υπόλοιπες κοινωνικές ομάδες της πόλης της Αθήνας (γυναίκες, παιδιά, δούλοι, μέτοικοι). Αντίθετα, οι φεμινιστικής προσέγγισης έρευνες, που εμφανίστηκαν την ίδια περίπου περίοδο, διερεύνησαν το ζήτημα της «ορατότητας» της γυναίκας στην αθηναϊκή κυρίως κοινωνία, για την οποία υπάρχει μεγάλος πλούτος φιλολογικών μαρτυριών, οι οποίες όμως προέρχονται κατά κύριο λόγο από άνδρες συγγραφείς. Στα τέλη της δεκαετίας του '80, το ενδιαφέρον των μελετητών μετατοπίστηκε στο ζήτημα της διάδρασης των δύο φύλων και προαχθήκαν οι λεγόμενες «έμφυλες» προσεγγίσεις. Η εικονογραφία, ειδικότερα των αττικών ερυθρόμορφων αγγείων, αποτελεί ένα από τα κυριότερα εργαλεία μελέτης της σεξουαλικότητας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Υπόκειται όμως στα ίδια μεθοδολογικά προβλήματα που παρουσιάζουν και οι γραπτές πηγές, μόνο που η κατάσταση εδώ είναι πιο σύνθετη, καθώς αποδεδειγμένα οι χρήστες των αγγείων με γυναικεία θέματα είναι οι ίδιες οι γυναίκες. Τίθεται λοιπόν το ζήτημα του κατά πόσον παρεμβαίνουν στην παραγωγή των εικόνων που παρουσιάζουν γυναίκες οι άνδρες δημιουργοί τους, οι γυναίκες χρήστες τους, είτε οι ενδιαμέσοι αγοραστές, που αποτελούν τους συγγενείς ή προστάτες των γυναικών. Φαίνεται πώς η τρίτη κατηγορία παίζει ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στην δημιουργία των εικόνων, επιλέγοντας εικόνες που επιχειρούν να

* Ο Δημήτρης Παλαιοθόδωρος διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

εξιδανικεύσουν καταστάσεις του γυναικείου βίου και σεξουαλικότητας, όπως ο γάμος και οι οικιακές εργασίες. Ενδέχεται βέβαια οι εικόνες, εξ ορισμού αμφίσημες, να επιδέχονται διαφορετικές αναγνώσεις από τους τελικούς, θηλυκούς χρήστες τους, σε σχέση με τις προθέσεις των ανδρών.

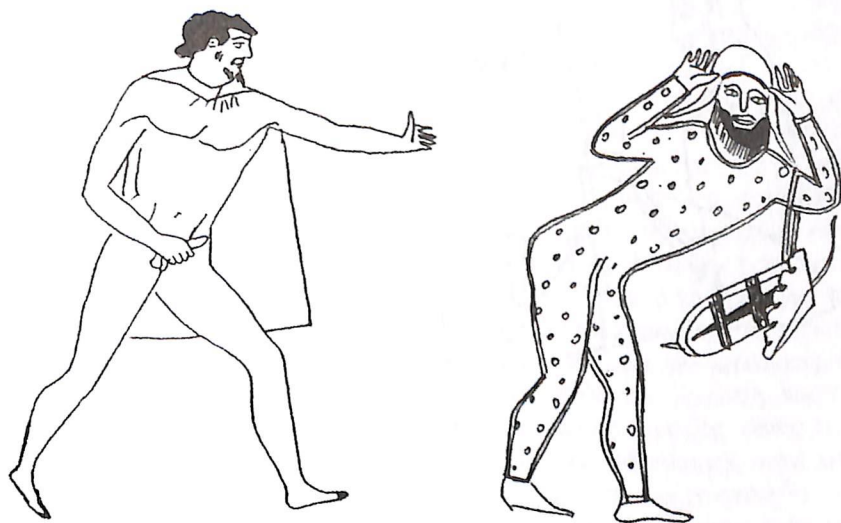
Ξεκινώντας από τον K.J. Dover, αλλά κυρίως χάρη στην έξωθεν νομιμοποίησή της από την εγκυρότητα του έργου του Michel Foucault, αναπτύχθηκε στον τομέα των κλασικών σπουδών, ιδιαίτερα στον αγγλοσαξωνικό κόσμο, μια προσέγγιση της ερωτικής ζωής των αρχαίων Ελλήνων – και ιδιαίτερα των Αθηναίων, για τους οποίους οι πηγές επιτρέπουν έναν ορισμένο βαθμό γενίκευσης, που μεταφράζει την ερωτική σχέση σε σχέση κυριαρχίας μεταξύ των ελευθέρων πολιτών και των υποδεέστερων κοινωνικά ομάδων (γυναικών, ξένων, δούλων, παιδιών, πορνών)¹. Στην πιο έγκυρη έκφρασή της, η προσέγγιση αυτή εμμένει στην ερμηνεία των ερωτικών σχέσεων υπό το πρίσμα των κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζουν την αθηναϊκή κοινωνία του 5ου αι. π.Χ.².

Στην κλασική διατύπωσή του Dover, τον οποίο ακολουθεί πιστά ο Foucault, η ταξινόμηση της ερωτικής συμπεριφοράς στην αρχαία Ελλάδα διέπεται από την έννοια της διείσδυσης: οι μετέχοντες στην ερωτική πράξη καθορίζονται ουσιαστικά από την υιοθέτηση ενός ενεργητικού ή ενός παθητικού ρόλου, ο οποίος εκφράζεται έμπρακτα με την διείσδυση, ανεξαρτήτως φύλου. Ο ενεργητικός μετέχων (είναι αδύνατο να μιλήσει κανείς για σύντροφο, σε αυτό το πλαίσιο) είναι αυτός ο οποίος αντλεί ευχαρίστηση από την πράξη, ενώ ο παθητικός μετέχων είναι αυτός που προσφέρει ευχαρίστηση, ή που αντλεί ευχαρίστηση από το γεγονός ότι αποτελεί αντικείμενο πόθου³. Η ασυμμετρία⁴ που εκφράζουν οι ιεραρχικοί ρόλοι στην ερωτική πράξη (κάτι που κάποιος κάνει σε κάποιον άλλο, όχι κάτι που κάνουν δύο άνθρωποι μαζί), η οποία προϋποθέτει επίσης την ασυμμετρία στις σχέσεις των δύο φύλων, οδηγεί στην αναπόφευκτη συναρμογή της σεξουαλικότητας με την πολιτική κατάσταση στην Αθήνα. Η αθηναϊκή δημοκρατία δεν ήταν απλώς ένα πολιτικό σύστημα, ήταν επίσης ένα σύστημα των σεξουαλικών σχέσεων και των σχέσεων των δύο φύλων⁵. Ξεκομμένα από τον κοινωνικό και ιστορικό περίγυρό της, η ερωτική ζωή των Αθηναίων φαντάζει εξωτική και αποκλίνουσα.

Η συναρμογή πολιτικής-στρατιωτικής και σεξουαλικής κυριαρχίας εκφράζεται από μια σειρά λογοτεχνικών τόπων, όπως η υ-

περσεξουαλική δραστηριότητα των τυράνων που συμβολίζει την διεστραμμένη πλευρά των πολιτευμάτων που εγκαθιδρύουν⁶, η θηλυπρέπεια της Ανατολής που προσφέρει τον εαυτό της στην ανδρική ελληνική Δύση για κατάκτηση⁷, και η σχετιζόμενη φαλλοκρατική προσέγγιση του αποικισμού⁸, ή του αθηναϊκού ιμπεριαλισμού στο απόγειο της ακμής της πόλης⁹. Στο επίπεδο των συμβολικών παραστάσεων, ο συνδυασμός φυσικής κυριαρχίας και βίαιης/έντονης ερωτικής συμπεριφοράς είναι εμφανής στην εικονογραφία του πολέμου, όπως παρουσιάζεται στην αγγειογραφία, όπου τα επισήματα των ασπίδων των οπλιτών διακοσμούνται συχνά με μορφές ζώων και τεράτων που φημίζονται για την σεξουαλική υπερδραστηριότητά τους, όπως οι ιθυφαλλικοί όνοι, οι πετεινοί, οι κένταυροι και κυρίως τα φαλλόμορφα πτηνά¹⁰.

Η ταύτιση της ήττας στον πόλεμο με την παθητική σεξουαλική στάση απαντά με τον πλέον κραυγαλέο και ωμό τρόπο σε μια ερυθρόμορφη αττική οinoχόη του 470-460 π.Χ. (εικ. 1): στη μία όψη του αγγείου παρουσιάζεται ένας σχεδόν γυμνός διεγερμένος άνδρας να τρέχει προς έναν πέρση τοξότη που εμφανίζεται στην άλλη όψη, σκύβοντας, στρέφοντας το κεφάλι προς τον θεατή και κάνοντας μια γκριμάτσα. Μια επιγραφή μεταξύ των δύο μορφών αναφέρει: ΕΥΡΥΜΕΔΟΝ ΕΙΜ[Ι]. ΚΥΒΑ[ΔΕ] ή ΚΥΒΑ[ΔΑΣ] ΕΣΤΕΚΑ («Είμαι ο Ευρυμέδων. Στέκω σκυμμένος»). Σύμφωνα με την πλέον α-



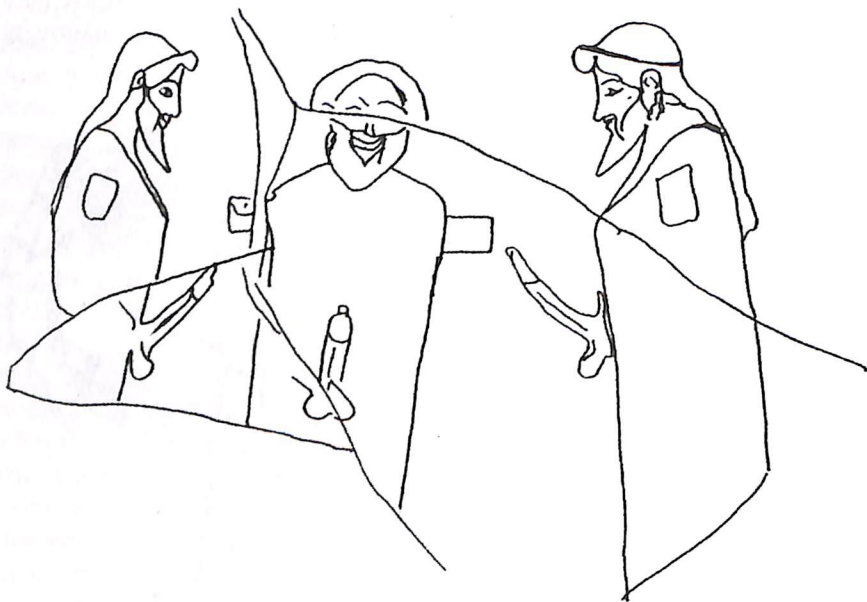
Εικόνα 1

Oinoχόη Αμβούργου, Museum für Kunst und Gewerbe 1981.173

ποδεκτή ερμηνεία, ο Πέρσης τοξότης προσωποποιεί τον περσικό στρατό και στόλο που κατατροπώθηκε από τον Κίμωνα στην μάχη του Ευρυμέδοντα ποταμού στην Κιλικία το 467 π.Χ.¹¹.

Ανάλογης διάθεσης συμβολισμοί θα πρέπει μάλλον να αποδοθούν και σ' ένα ακόμη αγγείο της ίδιας περιόδου (εικ. 2), μια αποσπασματική πελίκη του Λούβρου, που θεωρείται ότι αναπαριστά το μνημείο των τριών Ερμών που έστησαν οι Αθηναίοι μετά την νίκη του Κίμωνα επί των Περσών στην μάχη του Είου το 477-476 π.Χ.¹².

Διατυπωμένη με λιγότερο ωμά μέσα είναι η εξέλιξη της εικονογραφίας της αρπαγής γυναικών και αγοριών από θεότητες και ήρωες, που εμφανίζεται με ιδιαίτερα emphaticό τρόπο στα χρόνια γύρω στο 480 π.Χ. Οι θεότητες που συνήθως δρουν ενεργητικά σε αυτή την κατηγορία είναι ο Δίας, ο Απόλλωνας, ο Ποσειδώνας, ο Ερμής, ο Βορέας και ο Διόνυσος, αλλά και μια γυναικεία θεότητα, η Ηώς. Αποτελεί αναμφισβήτητο γεγονός η ανάπτυξη της εικονογραφίας της αρπαγής σε συνδυασμό με πολιτικές εξελίξεις, όπως η μάχη του Αρτεμισίου (Βορέας και Ορειθύια), η κατάληψη της Αίγινας (Δίας και Αίγινα), ή οι θρίαμβοι Αθήνας γενικότερα (ερωτικές περιπέτειες του μοναδικού ήρωα που συναγωνίζεται σε



Εικόνα 2

Πελίκη Παρισιού, Μουσείου του Λούβρου C 10793

αυτό το επίπεδο τους θεούς, του Θησέα) και στη θάλασσα ειδικότερα (Ποσειδώνας καταδιώκων αγόρια και γυναίκες)¹³.

Σύμφωνα λοιπόν με την πλειοψηφία των μελετητών, η έννοια της σεξουαλικής κυριαρχίας ταυτίζεται με την πολιτική κυριαρχία στην Αθήνα του 5ου αι. π.Χ. Επομένως, η ερωτική ταυτότητα (ενεργητικός ή παθητικός) δεν καθορίζεται από το φύλο ή τη φύση, αλλά αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή. Μάλιστα, πάντα σύμφωνα με τον Foucault, η ίδια η έννοια της σεξουαλικότητας, με την έννοια της ταξινόμησης των ανθρώπων με βάση τις ερωτικές τους προτιμήσεις, είναι μια κατασκευή του 18ου αι., και η χρήση του όρου σε προηγούμενες κοινωνίες είναι αναχρονιστική¹⁴.

Υπό το πρίσμα αυτό, η «σεξουαλικότητα» των γυναικών στην αρχαία Ελλάδα, η οποία αναφέρεται στον τίτλο της μελέτης μας, είναι μια έννοια κενή περιεχομένου. Η συμβολή των γυναικών στην ερωτική πράξη συμπεκνώνεται στην υποχρέωσή τους να παρέχουν ευχαρίστηση στον αθηναίο πολίτη, αν πρόκειται για σχέσεις ελευθέριας (σχέσεις με εταίρους ή με πόρνες), ή, σε ότι αφορά τις νόμιμες συζύγους, να εξασφαλίζουν, μέσω της διαιώνισης του είδους, τη συνέχεια του οίκου. Συναντά λοιπόν κανείς το κλασικό μοντέλο της «πατριαρχίας», σύμφωνα με την φεμινιστική ορολογία, όπου η ευχαρίστηση των γυναικών αντλείται αποκλειστικά και μόνο από την ικανότητά τους να αποτελούν αντικείμενα του πόθου των ανδρών¹⁵. Αναπόφευκτα, οι μελετητές που εμπνέονται από τον Foucault επικέντρωσαν κυρίως σε ζητήματα ανδρικής ετεροφυλόφιλης και ομοφυλόφιλης συμπεριφοράς.

Υπήρξαν αρκετές φωνές που άσκησαν δριμεία κριτική στην μονοδιάστατη αυτή θέαση της σεξουαλικότητας στην αρχαιότητα. Στην ηπιότερη μορφή τους, κατηγορούν τον Foucault για ελλιπή γνώση ή παρερμηνεία των πηγών¹⁶. Σε άλλα έργα, διατυπώνεται η μομφή ότι ο Foucault αγνοεί παντελώς το ρόλο των γυναικών στις ερωτικές σχέσεις, αφήνοντας να εννοηθεί ότι οι Αθηναίοι ήταν κατά βάση παιδευαστές¹⁷. Αρκετοί μελετητές, ιδιαίτερα όσοι και όσες υιοθετούν φεμινιστικές προσεγγίσεις, απορρίπτουν εντελώς το μοντέλο του¹⁸. Πιο ψύχραιμες φωνές παρουσιάζουν μια πιο ισορροπημένη εικόνα της αθηναϊκής σεξουαλικότητας, δίδοντας έμφαση στις αντιφάσεις μεταξύ κειμενικών πηγών, νομοθεσίας, πράξης, όπως παρουσιάζεται στο έργο των ρητόρων, αλλά και ιδεολογίας «του μέσου ανθρώπου», όπως εκφράζεται στο έργο του Αριστοφάνη¹⁹.

Το κενό στην μελέτη της γυναικείας σεξουαλικότητας ήλθε να καλυφθεί από μια διαφορετική παράδοση στον τομέα των κλασικών σπουδών, που αναπτύχθηκε σχετικά πρόσφατα. Πρόκειται για

την φεμινιστική προσέγγιση του αρχαίου ελληνικού κόσμου, που εμφανίστηκε στον αγγλοσαξωνικό χώρο τη δεκαετία του '70 και είχε δραματικά αποτελέσματα για τον χαρακτήρα και τις κατευθύνσεις που έλαβε έκτοτε η επιστημονική έρευνα²⁰. Τριάντα χρόνια μετά τη δημοσίευση του ιστορικού βιβλίου της Sarah Pomeroy²¹, η μελέτη των γυναικών στην Αρχαία Ελλάδα έχει καταστεί ένα από τα πλέον ακμαία γνωστικά πεδία των κλασικών Σπουδών. Ο αριθμός των δημοσιεύσεων που τοποθετούνται στο γνωστικό αυτό πεδίο είναι τέτοιος, που η βιβλιογραφική σταχυολόγησή τους έχει ήδη ξεπεράσει τις δυνάμεις των μελετητών²². Παράλληλα, αναδείχθηκαν στο διάστημα αυτό οι κυρίαρχοι άξονες, που σχεδόν μονοπωλούν το ενδιαφέρον της έρευνας: η θέση της γυναίκας στην αθηναϊκή δημοκρατία του 5ου αι.²³, σε αντιδιαστολή με άλλες χρονικά συγκρίσιμες κοινωνίες (αρχαϊκή Ετρουρία και Ρώμη, Σπάρτη, Ιωνία)²⁴, η γυναίκα στο χώρο και το χρόνο της αθηναϊκής κοινωνίας²⁵, η πορνεία και η παλλακεία²⁶, ο γάμος²⁷, ο ρόλος της γυναίκας στην θρησκεία και τις τελετουργίες²⁸, η νομική κατοχύρωση της γυναίκας²⁹, η γυναίκα στο μύθο³⁰ και την τραγωδία³¹, η γυναίκα και το γυναικείο σώμα στην επιστήμη³² και την τέχνη³³.

Η μελέτη της γυναικείας σεξουαλικότητας στην αρχαιότητα είναι σχετικά πρόσφατο φαινόμενο. Δεν είναι εύκολο να δοθεί ένας ορισμός της σεξουαλικότητας που να συναντά την καθολική αποδοχή. Ωστόσο, ως γνωστικό πεδίο, υπάρχει σήμερα σε μεγάλο βαθμό συμφωνία ότι θα πρέπει να περιλαμβάνει την έννοια της «ερωτικής ζωής»³⁴, την αναπαράσταση του σώματος στις πλαστικές και γραφικές τέχνες³⁵, την σεξουαλική ταυτότητα και συμπεριφορά και τις τελετουργίες που περιβάλλουν τον κύκλο της ζωής³⁶.

Από τα τέλη περίπου της δεκαετίας του '80, το ενδιαφέρον μετακινήθηκε από την περισσότερο «μαχητική» προσέγγιση της φεμινιστικής σχολής, η οποία προέτασσε το σύγχρονο πολιτικό πρόγραμμα της γυναικείας χειραφέτησης, σε μια προσέγγιση της διάδρασης μεταξύ ανδρών και γυναικών στην αρχαία ελληνική κοινωνία (έμφυλες προσεγγίσεις). Την σκυτάλη παρέλαβαν παραδοσιακοί κλασικιστές, που χρησιμοποίησαν τα εργαλεία της κειμενικής κριτικής και της εικονολογικής ανάλυσης των εικονογραφικών πηγών³⁷.

Η μελέτη της Pomeroy, καθώς και ένα σημαντικό άρθρο του John Gould, που πρωτοδημοσιεύθηκε το 1980, έθεσαν τις βάσεις για την κριτική θεώρηση των πηγών³⁸. Η προηγούμενη έρευνα, αλλά και αρκετές σχετικά πρόσφατες μελέτες, αναλώθηκαν στην απλή καταγραφή και καταλογογράφηση λογοτεχνικών πηγών, ιδι-

αίτερα των πλέον επιφανών εκπροσώπων της αθηναϊκής ελίτ, των φιλοσόφων και των δραματουργών.

Κατέστη φανερό ότι η εικόνα της γυναίκας στην αρχαία Ελλάδα, έτσι όπως απηχείται από τις πηγές είναι μια ιδεολογική κατασκευή των ανδρών. Τα ζητήματα που τίθενται αίφνης αφορούν στις στρατηγικές διάδοσης της κυρίαρχης αυτής ιδεολογικής προσέγγισης της γυναίκας, και κυρίως στον τρόπο με τον οποίο η ιδεολογία αυτή κυριαρχεί στις επιθυμίες των γυναικών.

Με τις εξαιρέσεις που προαναφέρθηκαν, η επικέντρωση στις γυναίκες της Αθήνας είναι αναπόφευκτος περιορισμός στην έρευνα. Δεν είναι μόνον τα κείμενα που καθιστούν την Αθήνα προνομιακό πεδίο μελέτης, αλλά επίσης το πλουσιότερο εικονογραφικό υλικό που προσφέρουν οι γραφικές και πλαστικές τέχνες της, τόσο λόγω του μεγάλου αριθμού έργων που σώθηκαν, όσο κυρίως γιατί παρουσιάζουν, σε βαθμό ασυνήθιστο στην αρχαία τέχνη, μια ποικιλία δραστηριοτήτων που συνδέονται με τις γυναίκες. Η επιτύμβια και αρχιτεκτονική γλυπτική και κυρίως οι εικονιστικές παραστάσεις στα γραπτά αγγεία του 5ου αι. π.Χ. είναι μοναδικού πλούτου άμεσες πηγές για τις πολιτικοκοινωνικές συνθήκες που διέπουν την παρουσία των γυναικών στον ιδιωτικό και δημόσιο βίο της Αθήνας. Οι λατρευτικές συνήθειες, ιδιαίτερα σε σχέση με τον θάνατο, ο γάμος, η εργασία κατ' οίκον (κυρίως η υφαντουργία), η ερωτική ζωή, η δουλεία, η ψυχαγωγία και η «καθημερινότητα» των γυναικών παρουσιάζονται σε αμέτρητα αθηναϊκά αγγεία του 5ου αι. π.Χ. Οι πρώτες εικονογραφικές έρευνες που έθεσαν ως σημείο έρευνας την εικονογραφία της γυναίκας, ασχολούνται περισσότερο με την καταλογογράφηση των διαφορετικών αυτών αξόνων και με την υπόμνηση των προβληματικών στοιχείων που σχετίζονται με το ίδιο το μέσο των γραπτών αγγείων, τη χρήση του, το κοινό στο οποίο απευθύνεται, τον κοινωνικό περίγυρο και τον ιδεολογικό προσανατολισμό των δημιουργών του³⁹.

Καταδείχθηκε λοιπόν σύντομα ότι το εικονογραφικό αυτό υλικό υπόκειται σε ανάλογους με τις κειμενικές πηγές περιορισμούς ως προς την αμεσότητα της μαρτυρίας που προσφέρει σχετικά με τον κόσμο των γυναικών. Ανυπέρβλητο πρόβλημα για την έρευνα, της οποίας ένας από τους κυριότερους στόχους είναι να γίνουν «ορατές» οι γυναίκες της αρχαιότητας⁴⁰, είναι ο παραμορφωτικός φακός μέσα από τον οποίο παρουσιάζονται στην τέχνη, ιδιαίτερα στην γλυπτική, όπου εκτείθενται σε μνημεία που προορίζονταν να είναι ορατά από το σύνολο των πολιτών, είτε είναι δημόσια κτίρια, είτε ταφικοί περίβολοι⁴¹. Στην αγγειογραφία, την οποία δια-

φοροποιεί από την γλυπτική η ιδιωτική χρήση των αγγείων, ή τουλάχιστον η χρήση τους σ' ένα μη επίσημο, περιορισμένο στον οίκο περιβάλλον, η ανακάλυψη της γυναικείας οπτικής γωνίας στα έργα που αφορούν τις γυναίκες είναι εξίσου δύσκολη.

Καταρχήν, η εικονογραφία των γυναικών δεν είναι στατική, αλλά υπόκειται σε εξέλιξη. Την περίοδο 530-480, οι παραστάσεις γυναικών κυριαρχούν σε σχήματα του συμποσίου, τα οποία σε μεγάλο βαθμό εξάγονται στην Ετρουρία και σε άλλες περιοχές της Ιταλίας. Συνακόλουθα, παρατηρείται μια σχεδόν καθολική υπεροχή παραστάσεων γυναικών που λαμβάνουν μέρος στο συμπόσιο και σε ερωτικές συνευρέσεις, καθώς και γυναικών που σχετίζονται με τον διονυσιακό μύθο. Οι μελετητές σχηματικά κατηγοριοποιούν τις δύο αυτές εικονογραφικές ομάδες ως «εταίρες» και «μαινάδες» αντίστοιχα. Και οι δύο όροι είναι προβληματικοί⁴². Η κατηγορία «εταίρα», στην πουριτανική ορολογία της κλασικής αρχαιολογίας, συμπεριλαμβάνει τις εταίρες, τις παλλακίδες και τις πόρνες. Ακόμη πιο προβληματική πάντως είναι η εξίσωση των γυναικών του συμποσίου και των ερωτικών σκηνών με «εταίρες», η οποία εκ των πραγμάτων οδηγεί σε φαύλο κύκλο την έρευνα. Αφού οι γυναίκες που παρουσιάζονται σε ερωτικές σκηνές είναι εξ ορισμού εταίρες, δεν υπάρχει χώρος για την υποδήλωση της αυτόνομης ερωτικής επιθυμίας των συζύγων των πολιτών⁴³. Την ίδια τάση παρατηρεί κανείς στην έρευνα και σε ότι αφορά την ερμηνεία των φιλολογικών πηγών: εφόσον η γυναικεία σεξουαλικότητα επιτρέπεται να αναφέρεται και να εκφράζεται δημόσια μόνον στην περίπτωση των πορνών, των εταίρων και των παλλακίδων, τότε οι πηγές που αναφέρονται στον συζυγικό έρωτα, όπως το *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα ή η *Λυσιστράτη* του Αριστοφάνη θεωρούνται, στην καλύτερη των περιπτώσεων, ρομαντικές ή κωμικές υπερβολές. Σε μια πρόσφατη μελέτη, μία ιστορικός έφθασε στο σημείο να μιλήσει για «εταίροποίηση» των συζύγων των Αθηναίων που κάνουν ερωτική απεργία στην *Λυσιστράτη*, προκειμένου να αποφύγει να παραδεχθεί την προφανή ύπαρξη τρυφερών σχέσεων μεταξύ των συζύγων⁴⁴.

Γεγονός είναι πάντως ότι στο εικονογραφικό επίπεδο η εικονογραφική κατηγορία της πόρνης μπορεί να στοιχειοθετηθεί και από το χαρακτήρα της δράσης στις σκηνές που εμφανίζεται. Χαρακτηριστικότερα παραδείγματα είναι οι σκηνές αυλητρίδων που γδύνονται ή δέχονται τις θωπείες του συμποσιαστή⁴⁵, των γυμνών γυναικών σε ομαδικά όργια⁴⁶, ή που δίδουν ερωτικού περιεχομένου παραστάσεις με ολίσβους⁴⁷ (εικ. 3), που υπόκεινται σε ερωτι-



Εικόνα 3
Κύλिका της Αγίας Πετρούπολης, Ερμιτάζ 14611

κή βία⁴⁸, ή που απεικονίζονται ως γερασμένες, με πλαδαρά σώματα και άσχημα πρόσωπα να συναναστρέφονται νέους άνδρες⁴⁹.

Ξεχωριστή θέση στον προβληματισμό για την νοηματοδότηση των εικόνων και τη δυνατότητα του σύγχρονου θεατή να διακρίνει τα στοιχεία εκείνα που καθορίζουν τη θέση μιας γυναίκας στην αθηναϊκή κοινωνία κατέχει το θέμα των γυναικών που δέχονται πουργιά από ώριμους άνδρες (εικ. 4)⁵⁰. Η τελευταία αυτή χειρονομία έχει ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως, καθώς απαντά σε διάφορες σκηνές, που ενδεχομένως να μην έχουν όλες το ίδιο περιεχόμενο. Οι περισσότεροι μελετητές, σημειώνοντας την αναλογία με σκηνές αγοραπωλησίας προϊόντων, θεωρούν ότι το πουργί περιέχει το αντίτιμο για την ερωτική συναλλαγή. Σ' ένα σκύφο του 470-460 μάλιστα, ο άνδρας έχει βγάλει από το πουργί το νόμισμα⁵¹.



Εικόνα 4

Οινοχόη San Antonio Museum of Arts 86.134.59

Άλλοτε, υπάρχουν αρκετοί άνδρες και γυναίκες και καθίσταται εμφανές ότι η σκηνή τοποθετείται σ' ένα πορνείο⁵².

Η δυσκολία προκύπτει από ορισμένες σκηνές όπου οι γυναίκες για τις οποίες προορίζονται τα χρήματα εμφανίζονται να απασχολούνται στην καθ' όλα αξιοσέβαστη εργασία του γνεσίματος του μαλλιού⁵³. Το σύνταγμα γυναίκα καθιστή/γνέσιμο παραπέμπει στην σύζυγο που ασκεί την πλέον ευγενή τέχνη των γυναικών, την κατασκευή των ρούχων του οίκου. Ο John Beazley υποστήριξε ότι η εικόνα της γυναίκας που γνέθει είναι εξαιρετικά εδραιωμένη ώστε να παραπέμπει στην σύζυγο στο εσωτερικό του γυναικωνίτη. Ο άνδρας με το πουγκί λοιπόν είναι ο σύζυγος που επιστρέφει στο σπίτι φέρνοντας χρήματα.

Αντίθετα, ο Rodenwaldt υποστήριξε ότι η εικόνα του άνδρα με το πουγκί είναι ισχυρότατο σύμβολο αγοραίου έρωτα και επομέ-

νως οι γυναίκες είναι πάντοτε εταίρες, οι οποίες συνειδητά έ-
παιρναν τη μορφή των αξιοσέβαστων γυναικών της πόλης, ώστε
να υποβάλλουν στους πελάτες τους την ιδέα ότι έκαναν έρωτα
με ελεύθερες εργατικές γυναίκες⁵⁴.

Διάφορες άλλες ερμηνείες έχουν προταθεί: σύμφωνα με τον
Jan Bazarant, το σύμβολο του πουγκιού είναι καταλυτικό, έτσι ώστε
να μην επιτρέπεται να δούμε τη δράση έξω από το χώρο των
πορνείων της Αθήνας. Το σημείο του γνεσίματος όμως, που χα-
ρακτηρίζει τη γυναικεία δραστηριότητα στο εσωτερικό του οίκου,
πιο διαχρονικά ισχυρό, δεν απαλείφεται, παρά την αντίφαση που
ενδεχομένως δημιουργεί. Έτσι, λειτουργεί ως ιερογλυφικό, χωρίς
άμεση σχέση με τα σημαινόμενα⁵⁵. Η Eva Keuls πρότεινε μια φε-
μινιστική-κοινωνική ερμηνεία της σκηνής: η έμφαση δίδεται στο
πουγκί. Οι αγοραπωλησίες εμφανίζονται πολύ σπάνια στην Αθήνα
όταν έχουν να κάνουν με εμπόριο ειδών. Η παρουσία τους στις
σκηνές της συνάντησης ανδρών και γυναικών σε εσωτερικό χώρο,
υποδηλώνει τη δύναμη της ανδρικής εξουσίας, που εδράζεται
στην κατοχή του χρήματος. Έτσι, οι γυναίκες είναι στη μία περί-
πτωση εταίρες και στην άλλη σύζυγοι. Όποια γυναίκα όμως και
αν συναντά, ο εύπορος Αθηναίος είναι ο κύριος, ο αφέντης με
την απόλυτη εξουσία που του παρέχει η ιδιοκτησία και το χρήμα.
Το πουγκί είναι ένα είδος «οικονομικού» φαλλού⁵⁶.

Στο δεύτερο τέταρτο του 5ου αι., παρατηρείται μια ποιοτική
και ποσοτική μεταβολή της εικονογραφίας των γυναικών, που
σχετίζεται άμεσα με την παραγωγή σχημάτων (υδρίες, λουτροφό-
ροι, λέβητες γαμικοί, αλάβαστρα, επίνητρα, πυξίδες, λήκυθοι και
αρυβαλλοειδείς λήκυθοι) που ο τελετουργικός ή χρηστικός τους
ρόλος τα συνδέει με τον κόσμο των γυναικών, αλλά και με τον ε-
παναπροσανατολισμό της παραγωγής των αγγείων προς την εγ-
χώρια αγορά. Η συμποτική εικονογραφία, χωρίς να εξαλείφεται
πλήρως, εξασθενεί σε σημαντικό βαθμό μετά το 480, δίνοντας τη
θέση της στις αναπαραστάσεις των «αξιοπρεπών» γυναικών της
πόλης⁵⁷. Στον τομέα της σεξουαλικότητας, χωρίς να απουσιάζουν
εντελώς οι σκηνές καθαρά πορνογραφικού περιεχομένου, που τώ-
ρα απαντούν συχνότερα σε στάμνους και κρατήρες, κυριαρχούν
πλέον ηδονοβλεπτικές προσεγγίσεις του γυναικείου σώματος, με
προεξάρχον θέμα μία ή περισσότερες γυμνές γυναίκες που παίρ-
νουν το λουτρό τους⁵⁸ (εικ. 5). Το θέμα βέβαια δεν είναι νέο: α-
πλώς τώρα ο περίγυρος υποδηλώνει μια δημόσια περίπτωση για
το λουτρό των γυναικών. Οι σκηνές παραλληλίζονται άμεσα με τις
εικόνες νέων αθλητών που παίρνουν το λουτρό τους μετά την ά-



Εικόνα 5
Στάμνος Μονάχου AS 2411

θληση. Αν και η πλειοψηφία των μελετητών δέχεται τον ηδονοβλεπτικό χαρακτήρα των σκηνών αυτών, που είναι ηπιότερος από τις προγενέστερες, πορνογραφικού τύπου σκηνές⁵⁹, εντούτοις έχει διατυπωθεί πειστικά η άποψη ότι παρουσιάζουν μια συγκεκριμένη τελετουργία της προετοιμασίας του γάμου, το προγαμιαίο λουτρό⁶⁰.

Την περίοδο αυτή κορυφώνεται και η δημοτικότητα των σκηνών που σχετίζονται με τις τελετουργίες του γάμου⁶¹. Στις παλαιότερες, φαινομενικά ουδέτερες αναπαραστάσεις του γάμου, ιδιαίτερα στα μελανόμορφα αγγεία της αρχαϊκής περιόδου, τονίζεται ο κοινωνικός χαρακτήρας της εκδήλωσης⁶². Στην πρώιμη κλασική περίοδο αντίθετα, δίδεται πλέον ιδιαίτερη έμφαση στις μορφές των δύο μελλονύμφων, τη στιγμή που ο σύζυγος οδηγεί την νύφη κρατώντας την από τον καρπό⁶³ (εικ. 6), και η προετοιμασία της

νύφης στον γυναικωνίτη όπου της παρουσιάζονται δώρα και καλωπίζεται με τη βοήθεια συνομηλίκων της γυναικών.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η επίδραση της εικονογραφίας αυτής σε άλλες εικονογραφικές ομάδες που σχετίζονται με τις γυναίκες: πρόκειται για αγγεία μικρού σχήματος, όπου οι εικόνες των γυναικών παρουσιάζονται απομονωμένες, ή σε μικρές ομάδες των δύο ή τριών, επαναλαμβάνοντας πάντως τις κινήσεις και κρατώντας τα αντικείμενα που συναντάμε στις πολυπληθέστερες παραστάσεις της προετοιμασίας της νύφης στον γυναικωνίτη⁶⁴. Παράλληλα, και η ίδια η εικονογραφία του γάμου μεταβάλλεται, καθώς η έμφαση συγκεκριμενοποιείται στην μορφή της νύφης, η οποία περιβάλλεται πλέον από Έρωτες και άλλα ερωτικά σύμβολα (κάτοπτρα, κίστες, πυξίδες, αρωματοδοχεία, άνθη, κοσμήματα), ενώ η ερωτική συνεύρεση υποδηλώνεται από την κλίνη που διαφαίνεται πίσω από την μισάνοικτη πόρτα του γυναικωνίτη⁶⁵.

Νέα εξέλιξη παρατηρείται γύρω στο 420 π.Χ., και ιδιαίτερα στον 4ο αι., όταν εμφανίζεται μια ριζικά διαφοροποιημένη εικόνα της ερωτοποίησης της γυναίκας, που εμφανίζεται πλέον συστηματικά ως νύφη, ενώ έχουμε και στο μυθολογικό επίπεδο τον τονισμό του γάμου μέσω της μεταφοράς της αρπαγής των Λευκιππίδων ή της Περσεφόνης⁶⁶, την συνάντηση Πάρη και Ελένης, και της ιδιαίτερης δημοτικότητας που αποκτά η Αφροδίτη και ο Έρως⁶⁷.

Σε ποιο βαθμό οι γυναίκες, δυνητικοί πελάτες των αγγειογράφων, τουλάχιστον από το 480 και μετά, καθορίζουν τις επιλογές των θεμάτων; Οι γνώμες των ερευνητών διίστανται. Η φεμινιστική σχολή σκέψης διατείνεται ότι η εικόνα των γυναικών στην κεραμική, ανεξάρτητα αν ορισμένα αγγεία φτιάχνονται με στόχο να χρησιμοποιηθούν από γυναίκες, καθορίζεται από την οπτική γωνία των ανδρών που τα παρασκευάζουν και αποτελούν οχήματα μεταβίβασης της κυρίαρχης ιδεολογίας, της πατριαρχίας. Οι γυναίκες παρατηρούν γυναίκες όμοιες με αυτές να εμφανίζονται ως ιδεατές σε σχέση με τις επιθυμίες και την ιδεολογία των ανδρών μορφές. Ασπαζόμενες το πρότυπο αυτό, ενσωματώνουν το καταπιεστικό μοντέλο που τους επιβάλλεται και «διπλασιάζουν την καταπίεση»⁶⁸.

Κλασικό παράδειγμα αυτής της προβολής των ανδρικών επιθυμιών και προσδοκιών στην γυναικεία φύση είναι η εικονογραφία του γνεσίματος, μιας δουλειάς επίπονης και βαρετής, που όμως κατέχει προεξάρχουσα θέση στις παραστάσεις των γυναικών στον γυναικωνίτη, όπως επίσης και το απομονωμένο σύμβολο του τά-

λαρου, του καλαθιού στο οποίο φύλαγαν το μαλλί, που έχει καυστικά αποκληθεί το «σύμβολο της γυναικείας καταπίεσης». Παράδοξως πάντως, οι σκηνές του γνεσίματος χαρακτηρίζονται από ερωτική διάθεση⁶⁹ και συχνά υπάρχει μια εσκεμμένη σύγχυση μεταξύ της ρόκας και του κατόπτρου που χρησιμοποιείται σε σκηνές καλλωπισμού⁷⁰. Έτσι, το γνέσιμο του μαλλιού μετατρέπεται σε μια διαδικασία που προβάλλει τον ερωτισμό της γυναίκας, αυτό που η Keuls αποκάλεσε εύστοχα το «σύνδρομο της Λουκρητίας»⁷¹.

Μια δεύτερη άποψη, όπως εκφράστηκε από τον Claude Bérard, θέλει τους ζωγράφους να προσπαθούν να εξυπηρετήσουν τις προσδοκίες των γυναικών, και κατ' αυτόν τον τρόπο, να απηχούν, έστω και δι' αντανάκλασας, την εικόνα που οι ίδιες οι γυναίκες της Αθήνας είχαν για τον εαυτό τους. Όσο για το γνέσιμο του μαλλιού, παρά τον ενδεχόμενα κουραστικό χαρακτήρα του, αποτελεί ταυτόχρονα ένα σύμβολο δηλωτικό της κοινωνικής θέσης της γυναίκας, στην κεφαλή του οίκου όσον αφορά την παραγωγή των ενδυμάτων, στην αναζήτηση της εξιδανικευμένης αυτάρκειας⁷². Ενισχυτική της θεώρησης αυτής είναι η εικονογραφία του γνεσίματος σε άλλους πολιτισμούς της αρχαίας Μεσογείου, και ιδιαίτερα στην Ετρουρία, όπου οι γυναίκες της ανώτατης τάξης εμφανίζονται με τις υπηρέτριες, τις δούλες και τις νεώτερες συγγενείς τους να κατεργάζονται το μαλλί σε καθαρά εξιδανικευμένες συνθήκες, προβάλλοντας την εξουσία και το κύρος της *mater familias*⁷³.

Το ζήτημα της χρήσης των αγγείων από τις γυναίκες είναι σύνθετο: οι παρασκευαστές τους ενδεχόμενα να έχουν κατά νου ότι θα χρησιμοποιηθούν από γυναίκες, δεν υπάρχει όμως καμία ένδειξη ότι οι ίδιες οι τελικοί κάτοχοι παρεμβαίνουν στην διαδικασία απόκτησής τους. Με βάση τα όσα είναι γνωστά από τις λογοτεχνικές πηγές, τουλάχιστον για τις γυναίκες της εύπορης τάξης, δεν τίθεται θέμα να επισκέπτονταν οι ίδιες τα κεραμικά εργαστήρια προκειμένου να διαλέξουν τα αγγεία της αρεσκείας τους. Παρεμβάλλονται οι κύριοί τους, σύζυγοι ή αδελφοί, οι οποίοι αναμφίβολα αποκτούσαν και πιθανόν τους πρόσφεραν ως δώρα τα αγγεία. Ανάλογες περιπτώσεις ανιχνεύει η έρευνα σε «γυναικεία» αντικείμενα, όπως για παράδειγμα στα διακοσμημένα με ανάγλυφες παραστάσεις ύστερα κλασικά και ελληνιστικά καλύμματα κατόπτρων, όπου εμφανίζονται σποραδικά σκηνές με πορνογραφικό περιεχόμενο. Οι γυναίκες που τα χρησιμοποιούσαν έβρισκαν σίγουρα ανεκτή την εικονογραφία αυτή, αν σκεφθεί κανείς

ότι τα αφιέρωναν σε ιερά είτε θάβονταν μαζί τους⁷⁴. Την πιθανότητα παρόμοια αντικείμενα να αποτελούν δώρα που επιλέγονται από τους άνδρες πιστοποιεί η έρευνα σχετικά με τα ετρουσκικά εγχάρακτα κάτοπτρα, μέσω επιγραφών⁷⁵. Ανάλογα επιγραφικά δεδομένα υπάρχουν και για γραπτά αττικά αγγεία, όπου όμως η εικονογραφία σε τίποτα δεν δηλώνει το φύλο του τελικού κατόχου⁷⁶. Άρα, τόσο στις περιπτώσεις αυτές, όσο και κατά πάσα πιθανότητα στην περίπτωση των γραπτών αγγείων, περισσότερο από τον παρασκευαστή, το πρόσωπο που εμφανίζεται ως κλειδί στην διαδικασία εικονογράφησης και απόκτησής τους είναι ο μεσάζων, συγγενής ή φίλος της γυναίκας. Με δεδομένο ότι τα αγγεία που προορίζονται για τις γυναίκες αποτελούν επιλογή των ανδρών του οίκου τους, απομένει να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο αξιοποιείται από τους άνδρες αυτή η δυνατότητα επιλογής.

Ο Robert Sutton πρόβαλε την πιο πειστική θεώρηση του ζητήματος, εφευρίσκοντας το «αξίωμα της Πειθούς»⁷⁷, σύμφωνα με το οποίο οι άνδρες, προτείνοντας στις γυναίκες την εικόνα που οι ίδιοι επιθυμούσαν να καλλιεργούν γι' αυτές, τις πείθουν να την αποδεχτούν καταφεύγοντας σε μια δραστική, μετά το 480 π.Χ., αλλαγή του ρεπερτορίου της προσφερόμενης ερωτικής εικονογραφίας: οι πορνογραφικές σκηνές παραχωρούν τη θέση τους σε ρομαντικές σκηνές, με προεξάρχον πεδίο την εικονογραφία που σχετίζεται με τη νύφη και τη σύζυγο (τα θηλυκά παιδιά παίζουν έναν ανύπαρκτο ρόλο στην εικονογραφία). Η βίαιη φύση της αποκοπής της γυναίκας από την οικογένειά της στην ηλικία των 15 περίπου ετών, μέσω μιας οικονομικής ουσιαστικά συναλλαγής μεταξύ πατέρα και μελλοντικού συζύγου, ωραιοποιείται στην εικονογραφία με την προσθήκη των ερωτικών συμβόλων (άνθη, κάτοπτρα, κοσμήματα, Έρωτες), τα οποία, ως σημειωθεί, αφορούν κατά κύριο λόγο την νύφη και καθόλου ή μόνον δευτερευόντως τον νυμφίο (εικ. 6). Αναγνωρίζοντας τον εαυτό της σε παρόμοιες σκηνές, η γυναίκα πείθεται από αυτήν την ωραιοποιημένη ρομαντική θεώρηση και αποδέχονταν τον γάμο, καθώς και τον συνακόλουθο κοινωνικό και ερωτικό ρόλο της μέσα στην κοινωνία.

Η σεξουαλικότητα των γυναικών στα αγγεία εμφανίζεται λοιπόν «διαμεσολαβημένη». Για τις φεμινίστριες αρχαιολόγους όμως, αυτή είναι μόνον η μια πλευρά του νομίσματος. Προβάλλεται εμφατικά η πιθανότητα ότι οι γυναίκες ανέπτυσαν εναλλακτικές οπτικές προσέγγισης των εικόνων: δραστηριότητες όπως το λουτρό των γυναικών σε δημόσιο χώρο, η περιποίηση της νύφης στον



Εικόνα 6

Λουτροφόρος Βοστώνης, Museum of Fine Arts 03.802

γυναικωνίτη, οι οικιακές εργασίες που εκτελούνται από ομάδες γυναικών, μπορούν να παραπέμπουν σε μια εικόνα της γυναίκας που επιβάλλεται από τους άνδρες, δεν παύουν όμως να αποτελούν μαρτυρίες μιας κοινωνικότητας που αποτελεί προνόμιο των γυναικών⁷⁸. Άρα, η αμφισημία της εικόνας, είτε ως εσκεμμένη επιλογή των αγγειογράφων και των ανδρών πελατών τους, είτε ως αντίδραση των γυναικών στην κυρίαρχη ιδεολογία, οδηγεί σε διπλές αναγνώσεις, κατά τον ίδιο τρόπο που το δραματικό θέατρο του 5ου αι., μπορεί να απηχεί διαφορετικά μηνύματα στο ανδρικό απ' ότι στο γυναικείο τμήμα του κοινού.

Παραμένει εξαιρετικά ενδιαφέρον το γεγονός ότι, την περίοδο ακριβώς που η νομοθεσία, η ιδεολογία και η πράξη στην Αθήνα του 5ου αι. επιβάλλουν στη γυναίκα, ιδιαίτερα των εύπορων τάξεων, έναν κώδικα συμπεριφοράς και ένα τρόπο ζωής που, αν και δεν αντιστοιχούν στις υπερβολικές αιτιάσεις πολλών ιστορικών για «ανατολικού» τύπου απομόνωση⁷⁹, εντούτοις περιορίζουν αρκετά τις κοινωνικές της εμφανίσεις, η εικονογραφία αντιμετωπίζει τη γυναίκα με προνομιακό τρόπο. Για ορισμένους μελετητές, τούτο είναι εύλογο, λόγω του μεγάλου αριθμού σχημάτων που απευθύνονται στις γυναίκες, τα οποία αποκτούν πλέον μια δημοφιλή άγνωστη κατά την αρχαϊκή περίοδο. Κατά μία άλλη άποψη, η στροφή αυτή μαρτυρά απλώς τη συνολική στροφή της αττικής εικονογραφίας από την κοινωνική στην ιδιωτική σφαίρα της ανθρωπίνης ύπαρξης⁸⁰. Ο πολλαπλασιασμός των ερωτικών μοτίβων και η έμφαση με την οποία δηλώνεται η σεξουαλικότητα της νέας γυναίκας, είναι στοιχεία που μαρτυρούν τη φροντίδα των ανδρών να οριοθετήσουν ένα πλαίσιο αναφορών που σχετίζεται κυρίως με το ρόλο της γυναίκας στον οίκο, όπως μαρτυρά επίσης η παράλληλη ανάπτυξη θεμάτων που σχετίζονται με τον κύκλο της ζωής της γυναίκας, η φροντίδα των παιδιών, ο αποχαιρετισμός του συζύγου που φεύγει για τη μάχη και ο θρήνος για τους οικείους.

Σημειώσεις

1. Dover, 1978, 2003· Foucault, 1984.
2. Halperlin, 2003, σελ. 147.
3. Dover, 1978, σελ. 60-61, 81-109· Foucault, 1984, σελ. 47-62· Winkler, 1990· Halperlin, 1990· Winkler, Halperlin, Zeitlin, 1990. Βλ. γενικά Karras, 2000, σελ. 1251-1252.
4. Για την έννοια της ασυμμετρίας, βλ. Blok, Mason, 1987.

5. Halperlin, 1990, σελ. 104.
6. Βλ. κυρίως Gernet, 1982.
7. Hall, 1989, η οποία ανάγει την οπτική αυτή, που βρίσκεται στις ρίζες του σύγχρονου «οριενταλισμού», στον Αισχύλο και τους *Πέρσες* του.
8. Dougherty, 1993.
9. Keuls, 1985· Cartledge, 1998.
10. Βλ. Paleoethodoros, 2001.
11. Hamburg Museum für Kunst und Gewerbe 1981.173: Schauenburg, 1975· Dover, 1978, σελ. 105· Arafat, 1997, σελ. 101-104· Kilmer, 1997, σελ. 135-139· Cartledge, 1998, σελ. 55· Humphreys, 1999, σελ. 130-131. Βλ. επίσης Smith, 1999 και Neer, 2002, σελ. 164. Αντίθετη άποψη περί της εικονογραφίας της οινόχους εκφράζει, μόνη σχεδόν, η Ferrari, 1981, που διατείνεται ότι η σκηνή έχει μυθολογικό περιεχόμενο.
12. Λούβρο C 10793 (ARV² 555.92; De La Genière, 1960· Humphreys, 1999, σελ. 130, εικ. 9).
13. Αρπαγές από τους θεούς: Kaempf-Dimitriadou, 1979· Arafat, 1997· Θησέας: Sourvinou-Inwood, 1987. Προσωποποιήσεις νησιών, μαχών κ.λπ. στην πρώιμη κλασική περίοδο: Smith, 1999.
14. Foucault, 1978.
15. Η οπτική αυτή τεκμηριώνεται ιδανικά στις μαρτυρίες, φιλολογικές ή επιγραφικές, για την αρχαία ερωτική μαγεία. Το κύριο μέλημα του δυνητικού εραστή που προσφεύγει στους μάγους, είναι να γεννήσει τον πόθο στο θύμα της μαγείας. Σύμφωνα με τον Dickie, 2001, ο κοινωνικός περίγυρος της αρχαίας ελληνικής ερωτικής μαγείας είναι ο κόσμος των πορνών και των εταίρων. Βλ. επίσης Winkler, 1991 και Faraone, 1999.
16. Η Page du Bois, 1998, σελ. 93-94, προσάπτει στον Foucault ότι αγνοεί την αρχαϊκή περίοδο, όπου τεκμηριώνονται εναλλακτικές στο αθηναϊκό μοντέλο «σεξουαλικότητες» (π.χ. Σαπφώ). Σε ότι αφορά την ιδεολογική κατασκευή της σεξουαλικότητας, οι ιστορικοί της Αρχαίας Ρώμης απέδειξαν ότι θα μπορούσε άνετα να μεταφερθεί κατά αρκετούς αιώνες πριν τον 18ο αι., τουλάχιστον στην περίοδο της πρώιμης αυτοκρατορίας: βλ. γενικά Hallett, Skinner, 1997.
17. Thornton, 1997, σελ. 193-202· Davidson, 1998, σελ. xxiii.
18. Richlin, 1991· Foxhall, 2003. Οι απαντήσεις στην κριτική από τους οπαδούς του ήταν εξίσου πολεμικές: Halperlin, 1998, σελ. 104-105. Με κάποια δόση υπερβολής, κάποιοι μελετητές αναφέρονται στον «πόλεμο της σεξουαλικότητας» στις σύγχρονες κλασικές σπουδές: Skinner, 1996.
19. Cohen, 2003.
20. Σύνοψη: Rabinowitz, Richlin, 1993. Σε ότι αφορά την μελέτη της κλασικής τέχνης, βλ. Brown, 1997.
21. Pomeroy, 1975.
22. Εκτενείς βιβλιογραφίες για τις γυναίκες στην αρχαιότητα βρίσκει κανείς στον δικτυακό τόπο *Diotima*. Βλ. επίσης VÉrilhac, Vial, 1990.
23. Cohen, 1991 και 1996· Loraux, 1990· Cox, 1998.
24. Π.χ. Rallo, 1989· Amann, 2000 και Pomeroy, 2003.

25. Γυναίκες και χώρος στην ελληνική πόλη, βλ. κυρίως Vernant, 1992 και σε ότι αφορά τα αρχαιολογικά δεδομένα, Foxhall, 1989· Walker, 1983· Nevett, 1994 και 1995· Goldberg, 1999. «Γυναικείος» χρόνος: Foxhall, 1995b.
26. Keuls, 1985, σελ. 153-203· Reinsberg, 1989· Davidson, 1997· Kurke, 1997 και 1999. Εικονογραφία: Peschel, 1987· Kilmer, 1993· Neils, 2000.
27. Πρόσφατες μελέτες, που ανακεφαλαιώνουν την προγενέστερη έρευνα: Patterson, 1991· Gerihlak, Vial, 1998· Leduc, 2002· Perentidis, 2002· Ferrari 2004. Εικονογραφικές πηγές: βλ. παρακάτω, σημ. 61.
28. Brulé, 1987· Blundell, Williamson, 1998· Dillon, 2002· Goff, 2004.
29. Βλ. γενικά Just, 1991.
30. Π.χ. Lefkowitz, 1982· Devereux, 1982 και Loraux, 2002.
31. Π.χ. Zeitlin, 1994.
32. Dean Jones, 1994 και 2003.
33. Βλ. γενικά Brown, 1997 και τις μελέτες που αναφέρονται στην σημ.
41. Για μια τεχνική προσέγγιση του γυναικείου γυμνού στην αγγειογραφία, βλ. Giess-Bevilacqua, 2000.
34. Βλ. κυρίως Licht, 1928· Vorberg, 1932· Flacelière, 1960· Brendel, 1970· Marcadé, 1975· Boardman, La Rocca, 1978· Johns, 1982· Kilmer, 1993· Dierrichs, 1996.
35. Stewart, 1997· Kolowski-Ostrow, Lyons, 1997· Porter, 1999.
36. Βλ. Kampen, 1996, σελ. 1.
37. Βλ. γενικά Brown, 1997.
38. Gould, 2001.
39. Σε γενικές γραμμές, βλ. Williams, 1983· Keuls, 1985· Bérard, 1989· Fantham κ.ά., 1994· Veyne, Frontisi-Ducroux, Lissarrague, 1998· Reeder, 1995· Lissarrague, 2002· Lewis, 2002.
40. Η έννοια της «ορατότητας» (visibility) είναι κεντρική στην προβληματική της μελέτης των γυναικών στην αρχαιότητα. Βλ. π.χ. Lewis, 2002, σελ. 13-58.
41. Βλ. π.χ. Osborne, 1994a, 1994b· Stehle, Day, 1994· Kolowski-Ostrow, Lyons, 1997· Llewelyn-Jones, 2002.
42. Για τον όρο *μαινάδα*, βλ. Paleothodoros, 2005 (υπό έκδοση).
43. Το πρόβλημα εύστοχα σημειώνει ο Harvey, 1988, σελ. 249. Οι επιθυμίες των μυθολογικών γυναικών είναι το θέμα της μελέτης του Osborne, 1996.
44. Stroup, 2004.
45. Κύλικες του Yale University 1913.163 (ARV² 36a, Lewis, 2002, σελ. 123, εικ. 3.24), του Cambridge, Corpus Christie (Dierrichs, 1996, σελ. 65, εικ. 111), του Λονδίνου, BM E4 (Dierrichs, 1996, σελ. 66, εικ. 115), στάμνος των Βρυξελλών A 717 (ARV² 20.1, Dierrichs, 1996, σελ. 68, εικ. 120).
46. Κύλικες Λούβρου G 13 (ARV² 86, Kilmer, 1993, R 156), Βερολίνου 3251 (ARV² 113.7, Kilmer, 1992, R 192), Malibu 82.AE.27 (ARV² 1629.32bis, Kilmer, 1992, R 249), Φλωρεντίας 3921 (ARV² 372.31, Kilmer, 1992, R 518), Φλωρεντίας 10 B 106 (ARV² 326.91, Kilmer, 1992, R 464.1), κάνθαρος Βοστώνης 95.61 (ARV² 132, Kilmer, 1992, R 223).

47. Κύλικες του Ερμιτάζ 14611 (Kilmer, 1992, R 132· Dierrichs, 1996, σελ. 99, εικ. 176), Cerveteri, M. Abatone t. 561 (Kilmer, 1992, R 443), του Λονδίνου BM E 815 (ARV² 125.15, Kilmer, 1992, R 212· Dierrichs, 1996, σελ. 100, εικ. 177) και κύλικα άλλοτε στην Ρώμη, συλλ. Castellani (Kilmer, 1992, R 141.3· Dierrichs, 1996, σελ. 102, εικ. 185). Στην ίδια κατηγορία εντάσσονται και σκηνές γυναικών που χρησιμοποιούν αμφορείς για την ικανοποίησή τους, όπως μια κύλικα σήμερα χαμένη (κάποτε στο Βερολίνο: Kilmer, 1992, R 114· Dierrichs, 1996, σελ. 62, εικ. 104), που πίνουν από αγγεία με φαλλικά σχήματα, όπως μια κύλικα που βρισκόταν άλλοτε στην συλλ. Pourtalès στο Παρίσι και η κύλικα της Νέας Υόρκης 56.171.61 (Kilmer, 1992, R 595 και 88· Dierrichs, 1996, σελ. 61, εικ. 101 και 102), που ουρούν (κύλικα Βερολίνου V.I. 37.57: ARV² 404.11, Kilmer, 1992, R 531· Dierrichs, 1996, σελ. 63, εικ. 105, κύλικα Λούβρου G 51: ARV² 32.1, Kilmer, 1992, R 68), ή ιππεύουν φαλλικά πτηνά, όπως η κύλικα της Ρώμης 57912 (ARV² 72.24, Kilmer, 1992, R 125.1).

48. Π.χ. η κύλικα του Μιλάνου A 8037 (Para 370.37ter, Kilmer, 1992, R 530· Lewis, 2002, σελ. 125, εικ. 3.26).

49. Κύλικα Malibu 80.AE.31 (ARV² 1620, Kilmer, 1992, R 47.1). Αφήνω κατά μέρος τις υποτιθέμενες σκηνές ομοερωτισμού μεταξύ εταίρων, οι οποίες, ακόμη και σε μελετητές που αναζητούν εναγωνίως την γυναικεία εναλλακτική ερωτική συμπεριφορά, φαντάζουν εξαιρετικά αμφίβολης ερμηνείας: Rabinowitz, 1998.

50. Οινόχοη San Antonio Museum of Arts 86.134.59 (Para 345.184ter, Reeder, 1995, σελ. 181-182, αρ. 36).

51. Ερμιτάζ 4224 (ARV² 889.166, Lewis, 2002, σελ. 110, εικ. 3.15).

52. Βλ. τις κύλικες του Λονδίνου, BM E 61 (ARV² 468.145, Lewis, 2002, σελ. 94-95, εικ. 3.4), του Λούβρου G 143 (ARV² 469.148, Kilmer, 1992, R 630) και του Toledo 72.55 (Kilmer, 1992, R 630.1).

53. Π.χ. στην υδρία της Χαϊδελβέργης 64.5 (Lewis, 2002, σελ. 36, εικ. 1.18).

54. Rodenwaldt, 1932. Την ερμηνεία αυτή ενισχύει η παράσταση στην υδρία της Κοπεγχάγης Chr VIII 520 (ARV² 1131.141, Lewis, 2002, σελ. 105, εικ. 3.10), όπου μια ντυμένη γυναίκα δείχνει σε μια γυμνή γυναίκα πώς να γνέθει: υποτίθεται ότι η έμπειρη εταίρα καθοδηγεί την νεώτερη στην γνώση της κατεργασίας του μαλλιού.

55. Bažant, 1981, σελ. 19.

56. Keuls, 1985, 262-264. Η Lewis, 2002, σελ. 194-197, ενώ σε γενικές γραμμές μοιάζει να συμφωνεί με την Keuls, εντούτοις αμφισβητεί τον απόλυτα αρνητικό, για τις γυναίκες χαρακτήρες τους, καθώς η σκηνή ερμηνεύεται όχι ως αγοραπωλησία, αλλά ως ερωτοτροπία, όπου η απόφαση της γυναίκας να δεχθεί την προσφορά παραμένει ανοικτή. Ανάλογες σκηνές εμφανίζονται και στις ερωτοτροπίες ανδρών με αγόρια, όπου, παρότι τα συνηθισμένα δώρα είναι πετεινοί και λαγοί, δεν λείπουν και τα πουγκιά: βλ. Shapiro, 1981. Τέλος, ας σημειωθεί και η άποψη της Ferrari, 2002, σελ. 12-17: το αντικείμενο που ερμηνεύουμε ως πουγκί, δεν είναι πάντοτε τέ-

τοιο: είναι ένας απλός δερμάτινος σάκκος ο οποίος μπορεί να περιέχει αστραγάλους, το δημοφιλές παιχνίδι της εποχής. Έτσι, το δώρο χάνει την έντονη χρηματική του διάσταση. Οι γυναίκες ενδεχομένως είναι εταίρες, όχι απλές πόρνες.

57. Βλ. κυρίως Sutton, 1992.

58. Στάμνος Μονάχου AS 2411 (ARV² 1051.18, Lewis, 2002, σελ. 148, εικ. 4.12). Βλ. επίσης τις στάμνους της Βοστώνης 95.21 (ARV² 1052.19, Petersen, 1997, σελ. 54, εικ. 7) και της Φλωρεντίας 3986 (ARV² 296.9, Petersen, σελ. 56, εικ. 9) και τον κιονωτό κρατήρα του Bari, Museo Civico 4979 (ARV² 236.4, Petersen, σελ. 55, εικ. 8).

59. Williams, 1983, σελ. 99.

60. Sutton, 1992, σελ. 23-24· Petersen, 1997, σελ. 51-58. Το λουτρό νύφης αποτελεί σίγουρα το θέμα της πυξίδας της Νέας Υόρκης 1972.118.148 (Sutton, 1992, σελ. 25, εικ. 1.9).

61. Από την πληθώρα των μελετών, ξεχωρίζουμε την συστηματική συλλογή των Oakley, Sinos 1993. Βλ. επίσης Jenkins, 1983· Sutton, 1989, 1992, σελ. 24-27, 1997-1998· Lissarrague, 1996· Blundell, 2004.

62. Bažant, 1987, σελ. 35.

63. Λουτροφόρος Βοστώνης 03.802 (Oakley, Sinos, 1993, σελ. 51, εικ. 1, 109-111, εικ. 105-107· Reeder, 1995, σελ. 165-168, αρ. 24).

64. Βλ. Sabetai, 1997, για μια πειστική παρουσίαση του επιχειρήματος. Reilly, 1995, για τις σκηνές δύο αντιμέτωπων γυναικών στις λευκές ληκύθους των μέσων του 5ου αι., και Klinger, 2001, για τις μικρές ερυθρόμορφες ληκύθους των ετών 470-440 π.Χ. Την περίοδο αυτή, και η εικονογραφία των μαινάδων δέχεται την επίδραση της γαμήλιας εικονογραφίας: Paleothodoros, 2005 (υπό έκδοση).

65. Halm-Tisserant, 1995.

66. Jenkins, 1983· Stewart, 1995· Cohen, 1996.

67. Καθοριστική στο σημείο αυτό είναι η μελέτη της Burn, 1982.

68. Petersen, 1997, σελ. 50.

69. Βλ. την κύλικα του Βερολίνου 2289 (ARV² 435.95, Rabinowitz, 2002, σελ. 111, εικ. 5.1).

70. Wasowitz, 1989· Frontisi-Ducroux σε Frontisi-Ducroux, Vernant, 1997, σελ. 92-111.

71. Keuls, 1983.

72. Bérard, 1989, σελ. 89.

73. Βλ. γενικά Torelli, 1997.

74. Stewart, 1996, και 1997, σελ. 171-181.

75. Τα ετρουσκικά κάτοπτρα έχουν βρεθεί αποκλειστικά σε ταφές γυναικών. Στις δύο επιγραφές που πιστοποιούν ότι ήταν δώρα, στην μία περίπτωση η τελική κάτοχος είναι η σύζυγος και στην άλλη η μητέρα του αγοραστή: Pandolfini Angelletti, 2000.

76. Steinhart, 2003. Μια μελανόμορφη αττική κύλικα του 530 π.Χ. (σελ. 213, εικ. 9-10, αρ. 11) αναφέρεται ότι ήταν έπαθλο σε διαγωνισμό ομορφιάς κοριτσιών. Μια λήκυθος του 520-500 (σελ. 210, αρ. 10), ήταν δώρο

που έλαβε η Αριστόκλεια από τον Πίθακο. Στις περισσότερες περιπτώσεις ενδέχεται η γυναίκα που λαμβάνει το δώρο να είναι εταίρα.

77. Sutton, 1992, σελ. 4, 24-26.

78. Petersen, 1997, σελ. 50-70.

79. Βλ. Wagnel-Hasel, 2003.

80. Bažant, 1987, σελ. 35.

Βιβλιογραφία

- P. Amann, *Die Etruskerin. Geschlechterhältnis und Stellung der Frau im frühen Etrurien (9.-5. Jh. v. chr.)*, Wien, 2000.
- M. Pandolfini Angelletti, «Iscrizioni e didascalie degli specchi etruschi: alcune riflessioni», στο: M.D. Gentili (επιμ.), *Aspetti e problemi della produzione degli specchi etruschi figurati, Atti dell'Incontro di studio (Roma 2-4 maggio 1997)*, Roma, 2000, σελ. 209-224.
- C. Antonaccio, «Architecture and Behaviour: Building Gender into Greek Houses», *Classical World* 93, 2000, σελ. 517-533.
- K. Arafat, «State of the Art - Art of the State. Sexual Violence and politics in Late Archaic and Early Classical Vase-Painting», στο: Deacy, Pierce, 1997, σελ. 97-121.
- ARV², J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase Painters*, ²Oxford, 1963.
- J. Bažant, *Studies in the Use and Decoration of Athenian Vases*, Praha, 1981.
- J. Bažant, «Les vases athéniens et les réformes démocratiques», στο: C. Bérard, Ch. Bron, A. Pomari (επιμ.), *Images et Société. L'iconographie comme méthode d'analyse, Actes du Colloque de Lausanne, 8-11 février 1984*, Lausanne, 1987, σελ. 33-40.
- J.D. Beazley, *Βιβλιοκρισία του Corpus Vossorum Antiquorum Athens*, 1, 1930, JHS 51, 1931, σελ. 121.
- C. Bérard, «The Order of Women», στο: C. Bérard κ.ά., *The City of Images*, Princeton, 1989, σελ. 89-108 (αρχικά δημοσιευμένο ως «L'Ordre des Femmes», *La Cité des Images*, Paris, 1984, σελ. 85-104).
- J.S. Blok, P. Mason (επιμ.), *Sexual Asymmetry*, Amsterdam, 1987.
- S. Blundell, «Scenes from a marriage: viewing the imagery on a lebes gamikos», στο: S. Keay, S. Moser (επιμ.), *Greek Art in View. Studies in Honour of Brian Sparkes*, Oxford, 2004, σελ. 39-53.
- S. Blundell, M. Williamson (επιμ.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London and New York, 1998.
- J. Boardman, E. La Rocca, *Eros in Ancient Greece*, London, 1978.
- O. Brendel, «The Scope and Temperament of Erotic Art in the Greco-Roman World», στο: Th. Bowie, C.V. Christenson (επιμ.), *Studies in Erotic Art*, New York, 1970, σελ. 3-69.

- S. Brown, «Ways of Seeing. Women in Antiquity. An introduction to feminism in classical archaeology and ancient art history», στο: Kolowsky-Ostrow, Lyons, 1997, σελ. 12-42.
- P. Brulé, *La Fille d'Athènes: la religion des filles à Athènes à l'époque classique*, Paris, 1987.
- L. Burn, *The Meidias Painter*, Oxford, 1982.
- C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1997.
- A. Cameron, A. Kuhrt (επιμ.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1983.
- P. Cartledge, «The machismo of the Athenian empire - or the reign of the phallus?», στο: L. Foxhall, J. Salmon (επιμ.), *When Men were Men*, London and New York, 1998, σελ. 54-65.
- A. Cohen, «Portrayals of Abduction in Greek Art», στο: Kampen, 1996, σελ. 117-135.
- D. Cohen, *Law, Sexuality and Society*, Cambridge, 1991.
- D. Cohen, «Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens», στο: I. Mc Auslan, P. Walcot (επιμ.), *Greece and Rome Studies. Women in Antiquity*, Oxford, 1996, σελ. 134-145 (αρχικά δημοσιευμένο στο περιοδικό *Greece and Rome*, 1989).
- D. Cohen, «Law, Society and Homosexuality in Classical Athens», στο: Golden, Toohey, 2003, σελ. 151-166 (αρχικά δημοσιευμένο στο περιοδικό *Past and Present* 117, 1987, σελ. 3-21).
- E. Cohen, «Athenian Prostitution as a Liberal Profession», στο: G.W. Backwell, J.P. Sickinger (επιμ.), *Gestures. Essays in Ancient History, Literature and Philosophy presented to Alan L. Boegehold*, Oxford, 2003, σελ. 214-236.
- Ch.A. Cox, *Household Interests. Property, Marriage Strategies and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton, 1998.
- J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes: the Consuming Passions of Classical Athens*, London, 1998.
- S. Deacy, K.F. Pierce (επιμ.), *Rape in Antiquity*, London, 1997.
- L.A. Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford, 1994.
- L. Dean-Jones, «The Cultural Construct of the female Body in Classical Greek Science», στο: Golden, Toohey, 2003, σελ. 183-201 (αρχικά δημοσιευμένο σε *Pomeroy*, 1991, σελ. 111-137).
- J. de La Genière, «Une péliké inédite par le Peintre de Pan au Musée du Louvre», *Revue des Études Anciennes* 62, 1960, σελ. 249-253.
- G. Devereux, *Femme et mythe*, Paris, 1982.
- M. Dickie, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London, 2001.
- Dierrichs, *Erotik in der Kunst Griechenlands*, Mainz am Rhein, 1996.
- M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London and New York, 2002.
- C. Dougherty, *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, Oxford, 1993.

- K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London, 1978 (ελλην. μτφρ.: *Η Ομοφυλοφιλία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα, 1990).
- K.J. Dover, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour», στο: Golden, Toohey, 2003, σελ. 114-128 (αρχικά δημοσιευμένο στο περιοδικό *Arethusa* 6, 1973, σελ. 59-73).
- P. du Bois, «The Subject in Antiquity after Foucault», στο: Larmour, Miller, Plat-ter, 1998, σελ. 85-103.
- E. Fantham, H.P. Foley, N.B. Kampen, S.B. Pomeroy, H.A. Shapiro, *Women in the Classical World. Image and Text*, New York, Oxford, 1994 (ελλ. μτφρ. *Οι Γυναίκες στον Κλασικό Κόσμο*, Αθήνα, 2004).
- Ch.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Princeton, 1999 (ελλ. μτφρ. *Αρχαία Ελληνική Ερωτική Μαγεία*, Αθήνα, 2004).
- G. Ferrari Pinney, «For the Heroes are at Hand», *Journal of Hellenic Studies* 104, 1984, σελ. 181-183.
- G. Ferrari, *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*, Chicago, 2003a.
- G. Ferrari, «What Kind of Rite of Passage was the Ancient Greek Wedding?», στο: D.B. Pohl, Ch. A. Faraone (επιμ.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London and New York, 2003b, σελ. 27-42.
- R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Paris, 1960.
- L. Foxhall, «Household, Gender, and Property in Classical Athens», *Classical Quarterly* 39, 1989, σελ. 22-44.
- L. Foxhall, «Monumental Ambitions: the Significance of Posterity in Ancient Greece», στο: N. Spencer (επιμ.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology: Bridging the «Great Divide»*, London, 1995, σελ. 135-149.
- L. Foxhall, «Pandora Unbound: A Feminist Critique of Foucault's History of Sexuality», στο: Golden, Toohey, 2003, σελ. 167-182 [αρχικά δημοσιευμένο στο: A. Cornwall, N. Lindisfarne (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, London and New York 1994, σελ. 133-146).
- M. Foucault, *Histoire de la Sexualité 1*, Paris, 1978.
- M. Foucault, *Histoire de la Sexualité 2: L'usage des plaisirs*, Paris, 1984.
- F. Frontisi-Ducroux, J.-P. Vernant, *Au miroir du masque*, Paris, 1997 (ελλ. μτφρ. *Στο Μάτι του Καθρέφτη*, Αθήνα, 2001).
- L. Gernet, «Mariages de tyrans», στο: L. Gernet, *Droit et Institutions en Grèce ancienne*, Paris, 1982, σελ. 229-249 (αρχικό δημοσιευμένο σε *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954, σελ. 41-53).
- V. Giess-Bevilacqua, «Le nu féminin dans la peinture de vases à figures rouges de la fin du VI^e siècle à la fin du Ve siècle avant J.-C.», *Ktéma* 25, 2000, σελ. 101-114.
- B. Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley and Los Angeles, 2004.
- M.Y. Goldberg, «Spatial and behavioural negotiation in Classical Athenian

- city houses», στο: P.M. Alison (επιμ.), *The Archaeology of Household Activities*, London and New York, 1999, σελ. 142-161.
- M. Golden, P. Toohey (επιμ.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh, 2003.
- J. Gould, «Law, Custom, and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens», στο: J. Gould, *Myth, Ritual, Memory, Exchange. Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford, 2001, σελ. 38-59 (αρχική δημοσιευμένο στο περιοδικό *Journal of Hellenic Studies* 100, 1980, σελ. 38-59).
- E. Hall, «Asia unmanned: Images of Victory in Classical Athens», στο: J. Rich, G. Shipley (επιμ.), *War and Society in the Greek World*, London and New York, 1993, σελ. 108-133.
- J.P. Hallett, M.B. Skinner (επιμ.), *Roman Sexualities*, Princeton, 1997.
- M. Halm-Tisserant, «Exo-Entos. De l'ambiguïté des portes et des fenêtres dans la peinture de vases grecque», *Revue des Études Anciennes* 97, 1995, σελ. 473-603.
- D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York and London, 1990.
- D. Halperin, «Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality», *Representations* 63, 1998, σελ. 91-120.
- D. Halperin, «The Social Body and the Sexual Body», στο: Golden, Toohey, 2003, σελ. 131-150 (αρχικά δημοσιευμένο σε *Halperin*, 1990, σελ. 24-38).
- P.J. Harvey, «Painted Ladies: Fact, Fiction and Fantasy», στο: J. Christiansen, T. Melander (επιμ.), *Proceedings of the 3rd International Conference on Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen, 1988, σελ. 241-254.
- S.C. Humphreys, «From a Grin to a Death: The Body in the Greek Discovery of Politics», στο: Porter, 1999, σελ. 126-146.
- I. Jenkins, «Is There Life After Marriage? A Study of the Abduction Motif in Vase Paintings of the Athenian Wedding Ceremony», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30, 1983, σελ. 137-145.
- K. Johns, *Sex or Symbol? Erotic Images of Greece and Rome*, London, 1982.
- R. Just, *Women in Athenian Law and Life*, London, 1991.
- S. Kaempf-Dimitriadou, *Der Lieben der Götter in der attische Kunst des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Bern., 1979.
- N.B. Kampen (επιμ.), *Sexuality in Ancient Art*, Cambridge, 1996.
- R.M. Karras, «Active/Passive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexualities», *The American Historical Review* 105, 2000, σελ. 1250-1265.
- E. Keuls, «Attic Vase-Painting and the Home Textile Industry», στο: W.G. Moon (επιμ.), *Ancient Greek Art and Iconography*, Wiskonsin, 1983, σελ. 209-230.
- E. Keuls, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, New York, 1985.

- M.F. Kilmer, «Rape in Early Red-Figure Pottery. Violence and Threat in Homo-erotic and Hetero-erotic Contexts», στο: Deacy, Pierce 1997, σελ. 123-141.
- M.F. Kilmer, *Greek Erotica*, London, 2003.
- S: Klinger, «Lekythoi by the Zannoni Painter: The Work of an Early Classical "Hack" Painter», *Quaderni Ticinesi* 29, 2001, σελ. 97-123.
- A.O. Kolowski-Ostrow, C. Lyons (επιμ.), *Naked Truths: Women, Sexuality and gender in classical art and archaeology*, London, 1997.
- L. Kurke, «Inventing the Hetaira: Sex, Politics and Discursive Conflict in Archaic Greece», *Classical Antiquity* 16 (1), 1997, σελ. 106-150.
- L. Kurke, *Coins, Bodies, Games, and Gold, The Politics of Meaning in Ancient Greece*, Princeton, 1999.
- D.H.J. Larmour, P.A. Miller, Ch. Platter (επιμ.), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, 1998.
- C. Leduc, «Comment la donner en mariage? La mariée en pays grec (IXe-IVe siècle av. J.-C.)», στο: Schmitt Pantell, 2002, σελ. 309-382.
- M. Lefkowitz, *Women in Greek Myth*, London, 1982.
- S. Lewis, *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*, London and New York, 2002.
- H. Licht, *Sittengeschichte Griechenlands*, Zurich, 1928.
- F. Lissarrague, «Regards sur le mariage grec», στο: O. Cavalier (επιμ.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce. Antiquités du Musée Calvet*, Avignon, 1996, σελ. 415-433.
- F. Lissarrague, «Les femmes au figuré», στο: Scmitt Pantel, 2002, σελ. 203-301.
- L. Llewlyn-Jones, «A Woman's View? Dress, Eroticism and the Ideal Female Body in Athenian Art», στο: L. Llewelyn-Jones (επιμ.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, London and Swansea, 2002, σελ. 171-202.
- N. Loraux, *Les Mères en Deuil*, Paris, 1990.
- N. Loraux, «Qu'est-ce qu'une déesse?», στο: Scmitt Pantel, 2002, σελ. 39-80.
- G. Marcadé, *Eros Kalos*, Paris, 1965.
- R. Neer, *Style and Politics in Athenian Vase-Painting. The Craft of Democracy*, Cambridge, 2002, σελ. 530-460.
- J. Neils, «Others within the Other: An Intimate Look at Hetaerae and Maenads», στο: B. Cohen (επιμ.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden, 2000, σελ. 203-226.
- L.C. Nevett, «Separation or Seclusion: Towards an Archaeological Approach to Investigating Women in the Greek House-hold in the Fifth to Third Centuries B.C.», στο: M. Parker Pearson, C. Richards (επιμ.), *Architecture and Order: Approaches to Social Space*, London, 1994 σελ. 98-112.
- L.C. Nevett, «Gender Relations in the Classical Greek House-hold: The

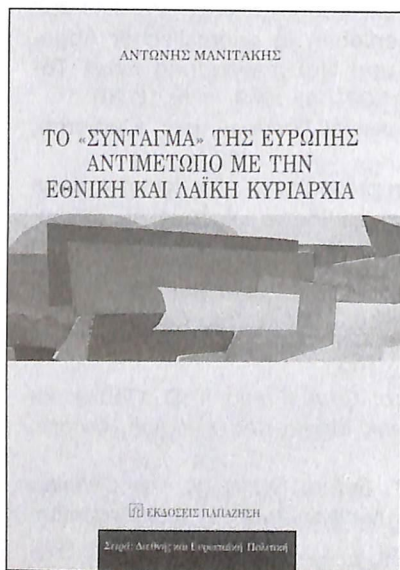
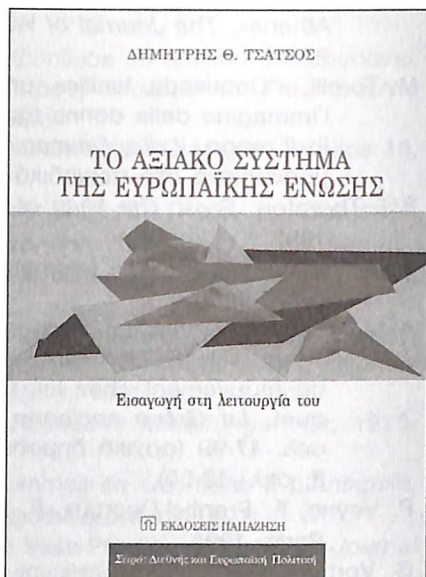
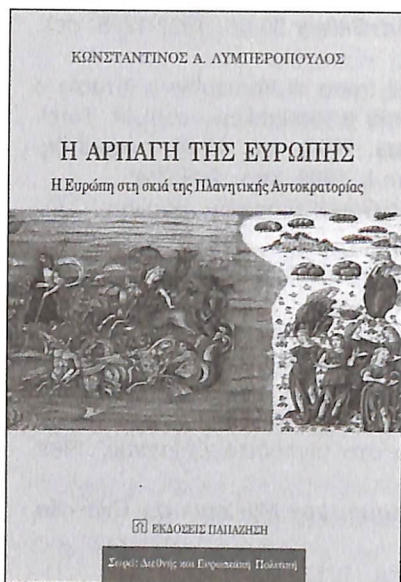
- Archaeological Evidence», *Annual of the British School of Athens* 90, 1995, σελ. 363-381.
- J. Oakley, R. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, 1993.
- R. Osborne, «Democracy and Imperialism in the Panathenaic Procession: The Parthenon Frieze in Context», στο: W.W. Coulson, O. Palagia, T.L. Shear, H.A. Shapiro, F.J. Frost (επιμ.), *The Archaeology of Athens and Attic under Democracy*, Oxford, 1994, σελ. 143-150.
- R. Osborne, «Looking on - Greek style. Does the sculpted girl speak to women too?», στο: I. Morris (επιμ.), *Classical Greece. Ancient Histories and modern archaeologies*, Cambridge, 1994b, σελ. 81-96.
- R. Osborne, «Desiring Women on Athenian Pottery», στο: Kampen, 1996, σελ. 65-80.
- D. Paleothodoros, «Satyrs as Shield Devices in Vase-Painting», *Eulimene* 2, 2001, σελ. 67-92.
- D. Paleothodoros, «Espace public et espace domestique dans l'imagerie attique des rituels dionysiaques du 5ème s. av. J.-C.», στο: Image et Religion. Actes du Colloque de l'école française de Rome, 13/15-12-2003, Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément, 2005 (υπό έκδοση).
- Para: J.D. Beazley, *Paralipomena. Additional References to ABV and ARV²*, Oxford, 1971.
- C.B. Patterson, «Marriage and the Married Woman in Athenian Law», στο: Pomeroy, 1991, σελ. 48-72.
- S. Perentidis, *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec. Quatre études d'anthropologie historique et juridique*, Montpellier, 2002.
- I. Peschel, *Die Hetäre bei Symposion und Komos in der attischrotfigurigen Vasenmalerei des 6.-4. Jahrhunderts v. Chr.*, Frankfurt, Bern, New York, Paris, 1987.
- L. Hackworth Petersen, «Divided Consciousness and Female Companionship: Reconstructing Female Subjectivity on Greeek Vases», *Arethusa* 30, 1997, σελ. 35-74.
- S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Whives and Slaves*, London, 1976.
- S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford, 2003.
- S.B. Pomeroy (επιμ.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill and London, 1991.
- J.L. Porter (επιμ.), *Constructions of the Classical Body*, Ann Arbor, 1999.
- N.S. Rabinowitz, «Excavating Female Homoeroticism in Ancient Greece: The Evidence from Vase-Paintings», στο: N.S. Rabinowitz, L. Auanger (επιμ.), *Among Women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, Austin, 2002, σελ. 102-166.
- N.S. Rabinowitz, A. Richlin, *Feminist Theory and the Classics*, London and New York, 1993.
- A. Rallo (επιμ.), *Le donne in Etruria*, Rome, 1989.
- E.D. Reeder (επιμ.), *Pandora. Women in Ancient Greece*, Princeton, 1995.

- J. Reilly, «Many Brides: "Mistress and Maid" on Athenian lekythoi», *Hesperia* 58, 1995, σελ. 411-449.
- C. Reinsberg, *Ehe, Hetärantum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München, 1989 (ελλ. μτφρ.: *Γάμος, Εταίρες και Παιδερασσία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα, 1993).
- A. Richlin, «Zeus and Metis: Foucault, Feminism, Classics», *Helios* 18, 1991, σελ. 160-180.
- A. Richlin, «Foucault's History of Sexuality: A Useful Theory for Women?», στο: Larmour, Miller, Platter, 1998, σελ. 138-170.
- G. Rodenwaldt, «Spinnende Hetären», *Archäologische Anzeiger* 47, 1932, σελ. 7-22.
- V. Sabetai, «Aspects of Nuptial and Genre Imagery», στο: J.H. Oakley, W.D.E. Coulson, O. Palagia (επιμ.), *Athenian Potters and Painters, The Conference Proceedings*, Oxford, 1997, σελ. 321-335.
- K. Schauenburg, «ΕΡΥΜΕΔΩΝ ΕΙΜΙ», *Römische Mitteilungen* 90, 1975, σελ. 97-121.
- P. Schmitt Pantel (επιμ.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Paris, Tempus, 2002 (αρχικά δημοσιευμένο το 1991).
- H.A. Shapiro, «Courtship Scenes in Attic Vase-Painting», *American Journal of Archaeology* 85, 1981, σελ. 133-143.
- A.C. Smith, «Eurymedon and the Evolution of Political Personifications in the Early Classical Period», *Journal of Hellenic Studies* 119, 1999, σελ. 128-141, πιν. 8-11.
- Ch. Sourvinou-Inwood, «A Series of Erotic Pursuits: Images and Meanings», *Journal of Hellenic Studies* 107, 1987, σελ. 131-153.
- E. Stehle, A. Day, «Women Looking at Women. Women's Ritual and Temple Sculpture», στο: Kampen, 1996, σελ. 101-116.
- M. Steinhart, «Literate and Wealthy Women in Archaic Greece: Some Thoughts on the "Telesstas" Hydria», στο: E. Csapo, M. Miller (επιμ.), *Poetry, Theory, Praxis. The Social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece. Essays in Honour of William J. Slater*, Oxford, 2003, σελ. 204-231.
- A. Stewart, «Rape?», στο: Reeder 1995, σελ. 74-90.
- A. Stewart, «Reflexions», στο: Kampen, 1996, σελ. 136-154.
- A. Stewart, *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*, Cambridge, 1997 (ελλ. μτφρ.: *Τέχνη, Σώμα και Επιθυμία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα, 2004).
- S.C. Stroup, «Designing Women: Aristophanes' Lysistatra and the "Hetairization" of the Greek Wife», *Arethusa* 37, 2004, σελ. 37-73.
- R.F. Sutton, «On the Classical Athenian Wedding: Two Red-Figure Loutrophoroi in Boston», στο: R.F. Sutton (επιμ.), *Daidalikon, Studies in Memory of Raymond V. Schoder, S.J.*, Illinois, 1989, σελ. 331-359.
- R.F. Sutton, «Pornography and Persuasion on Attic Pottery», στο: A. Richlin (επιμ.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, New York and Oxford, 1992, σελ. 1-33.

- R.F. Sutton, «Nuptial Eros: The Visual Discourse of Marriage in Classical Athens», *The Journal of Walters Art Gallery* 55-56, 1997-1998, σελ. 27-48.
- M. Torelli, «"Domiseda, lanifica, univira": Il trono di Verucchio e il ruolo e l'immagine della donna tra arcaismo e repubblica», στο: M. Torelli, *Il rango, il rito, l'immagine*, Roma, 1997, σελ. 52-86 (αρχικά δημοσιευμένο στο περιοδικό *Ostraka* I, 1992, σελ. 249-274).
- B.J. Thornton, *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder, C.O., 1997.
- A.-M. Vérilhac, C. Vial, *La femme dans l'antiquité classique: Bibliographie*, Lyon, 1990.
- A.-M. Vérilhac, C. Vial, *Le mariage grec*, *BCH Suppl.* 32, Paris, 1998.
- J.-P. Vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», στο: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 2. L'espace et le temps*, Paris, 1991, σελ. 47-99 (αρχικά δημοσιευμένο στο περιοδικό *L'Homme*, 1963, 3, σελ. 12-50).
- P. Veyne, F. Frontisi-Ducroux, F. Lissarrague, *Les Mystères du Gynécée*, Paris, 1998.
- G. Vorberg, *Glossarium Eroticum*, Stuttgart, 1932.
- R. Wagnel-Hasel, «Women's Life in oriental Seclusion? On the History and Use of a Topos», στο: Golden, Toohey, 2003, σελ. 241-252 [αρχικά δημοσιευμένο ως «Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit? Zur Geschichte und Nutzenanwendung eines Topos», *Die altsprachliche Unterricht* 32 (2), 1989, σελ. 18-29].
- S. Walker, «Women and Housing in Classical Greece», στο: Cameron, Kuhrt, 1983, σελ. 81-91.
- A. Wasowitz, «Miroir ou quenouille? La représentation des femmes dans la céramique attique», στο: *Mélanges Pierre Lévêque*, II, Besançon, 1989, σελ. 413-438.
- D. Williams, «Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation», στο: Cameron, Kuhrt, 1983, σελ. 92-106.
- J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, 1990.
- J. Winkler, «The Constraints of Eros», στο: Ch.A. Faraone, D. Obbink (επιμ.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, σελ. 214-243.
- J. Winkler, D. Halperin, F. Zeitlin (επιμ.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 1990.
- F. Zeitlin, *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1994.

ΔΙΕΘΝΗΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Διεύθυνση Σειράς: Σωτήρης Ντάλης



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150

E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ

τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

Ὡς δεινὴν τινα λέγεις δύναμιν τοῦ φιλήματος εἶναι: Ο Ξενοφών για το φίλημα ως μορφή εξουσίας

Γεώργιος Ν. Βασίλαρος*

Περίληψη

Στη μελέτη αυτή εξετάζεται η πρωτότυπη (στην αρχαία ελληνική γραμματεία) αντίληψη του κατά Ξενοφώντα Σωκράτη σχετικά με τον εξουσιαστικό χαρακτήρα του ερωτικού φιλήματος. Στη συνέχεια μελετάται η πραγμάτευση του θέματος σε σχέση με τη συμπεριφορά των δύο Ξενοφώντειων πολιτικών προτύπων, δηλαδή του Αγησίλαου και κυρίως του Κύρου του Πρεσβύτερου.

I

Στο πρώτο Βιβλίο των *Απομνημονευμάτων* και ειδικότερα στο τρίτο κεφάλαιο¹, ο Ξενοφών περιγράφει emphaticά την υποδειγματική εγκράτεια του Σωκράτη στο φαγητό, το ποτό και τις αφροδίσιες ηδονές. Εδώ απαντά και ο ενδιαφέρων από πολλές απόψεις διάλογος του φιλοσόφου με τον ίδιο τον Ξενοφώντα σχετικά με τον έρωτα για τους ωραίους. Μάλιστα, πρόκειται για τη μοναδική φορά, στο σύνολο των *Απομνημονευμάτων*, όπου ο συγγραφέας του έργου αναφέρεται με το όνομά του ως ένας εκ των συνομιλητών του Σωκράτη². Από τις αντιλήψεις που διατυπώνονται σε

* Ο Γεώργιος Ν. Βασίλαρος είναι επίκουρος καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (Τμήμα Φιλολογίας).

αυτά τα χωρία, την προσοχή, λόγω της πρωτοτυπίας της, κεντρίζει η σχετική με τον δυναστευτικό χαρακτήρα της φυσικής ωραιότητας και κυρίως του ερωτικού φιλήματος. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, οι επενέργειες αυτής της σωματικής επαφής διακυβεύουν την ικανότητα άσκησης της αρετής. Έτσι, ματαιώνουν τη δυνατότητα επιτέλεσης καλών έργων, δηλαδή ωφέλιμων για τον δρώντα στο μέτρο που ωφελούν την ανθρώπινη κοινωνία³. Άρρηκτα συνδεδεμένη με την αυτονομία που προσδιορίζει θεμελιακά τον «αρχικό άνδρα», η ευπραξία⁴ δεν καθίσταται εφικτή παρά μέσω της διατήρησης της κυριαρχίας επί των παθών⁵.

Το ενδιαφέρον ερώτημα που γεννάται κατ' αρχάς, και το οποίο δεν έτυχε μέχρι σήμερα της ιδιαίτερης προσοχής των μελετητών, είναι το αν αυτή η άποψη του Ξενοφώντειου Σωκράτη για την εξουσιαστική έως και καταστρεπτική δύναμη του φιλήματος στηρίζεται σε αντιλήψεις που απαντούν στην ελληνική γραμματεία πριν από τον Ξενοφώντα ή τουλάχιστον κατά την εποχή του.

Είναι γνωστό ότι, τόσο στην ομηρική επική ποίηση (στην οποία σημειωτέον δεν απαντά το ρήμα *φιλέω* αλλά το συνώνυμο του *κυνέω*)⁶, όσο και σε ολόκληρη τη μεθομηρική λογοτεχνία, το φίλημα δεν θεωρείται απλώς ως μία χειρονομία επίσημου ή ιδιωτικού χαιρετισμού/ασπασμού, αλλά και ως έκφραση συναισθημάτων⁷.

Όπως αντιλαμβάνεται κανείς, αφορμές για την ανταλλαγή φιλημάτων υπήρχαν ασφαλώς, πολλές και ποικίλες. Μία συστηματική ταξινόμηση όλων των τύπων φιλημάτων τόσο στην αρχαία ελληνική και λατινική γραμματεία, όσο και στην ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση⁸ επιχείρησε προσφάτως ο Gerhard Binder⁹. Στην κατηγορία του τελετουργικού ασπασμού, – του «τυπικού» όπως ο ίδιος το ονομάζει, φιλήματος (*förmlicher Kuß*)– εντάσσει τις περιπτώσεις φιλημάτων που σχετίζονται με τον πολιτικό ή θρησκευτικό τομέα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Εδώ, επί παραδείγματι, αναφέρονται τύποι φιλημάτων που ως χειρονομίες εκφράζουν την υποταγή και το σεβασμό των υπηκόων απέναντι στον ηγεμόνα ή συνιστούν εκδηλώσεις λατρευτικές¹⁰.

Στη δεύτερη κατηγορία αυτήν της έκφρασης συναισθημάτων ο Binder πραγματεύεται το «προσωπικό» ή «ιδιωτικό» φίλημα (*privater Kuß*), όπου συμπεριλαμβάνει τους ασπασμούς που εντάσσονται στο πλαίσιο οικογενειακών και φιλικών σχέσεων¹¹, τον τελευταίο ασπασμό των νεκρών και ασφαλώς το ερωτικό φίλημα.

Το φίλημα στο στόμα ως είδος χαιρετισμού δεν μαρτυρείται στον Όμηρο¹³. Παρουσιάζεται, όμως, ήδη από τους αρχαίους

συγγραφείς ως έθιμο ανατολικής προέλευσης. Ο Ηρόδοτος είναι ο πρώτος που αναφέρεται σ' αυτή τη συνήθεια των ευγενών Περσών να ανταλλάσσουν φιλήματα στο στόμα όταν αποχαιρετούνται¹⁴. Για τη συνήθεια αυτή των Περσών κάνει λόγο και ο Ξενοφών. Όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, η αναφορά αυτή γίνεται τόσο στη συνάντηση του Αγησίλαου με τον όμορφο νεαρό Πέρση Μεγαβάτη¹⁵, όσο και στον αποχαιρετισμό μεταξύ του Κύρου και του Μήδου Αρτάβαζου. Ο τελευταίος, καθώς το μαρτυρεί ο περίφημος «παιδικός», δηλαδή ερωτικός λόγος του¹⁶, βαθύτατα γοητευμένος από τον νεαρό πρίγκιπα, προσπαθεί ακριβώς να επωφεληθεί από την ύπαρξη του συγκεκριμένου εθίμου.

Αξίζει να σημειώσουμε ότι το ερωτικό φίλημα, που μας απασχολεί εδώ, δεν απαντά στον Όμηρο, όπως επίσης και δεν ανευρίσκεται σε αποσπάσματα της αρχαϊκής λυρικής ποίησης¹⁷. Ως μοτίβο μαρτυρείται για πρώτη φορά στην τραγική και κυρίως στην κωμική ποίηση¹⁸, καθώς και στην πεζογραφία από τον 5ο αιώνα και μετά. Συχνή ασφαλώς είναι η χρήση του αργότερα στα ερωτικά και παιδεραστικά επιγράμματα, στη βουκολική ποίηση, καθώς και στο αρχαίο μυθιστόρημα¹⁹. Αξίζει μάλιστα να αναφερθεί ότι στην ελληνική γραμματεία της μετακλασικής περιόδου απαντά συχνά το μοτίβο των ερωτικών φιλημάτων με όμορφους νέους στα συμπόσια. Γνωστή είναι, λ.χ., από τον Αθήναιο η ιστορία που διηγείται ο ποιητής του 5ου αιώνα Ίων ο Χίος²⁰, για το τέχνασμα με το οποίο ο τραγικός ποιητής Σοφοκλής κατάφερε, σε κάποιο συμπόσιο, να αποσπάσει ένα φίλημα από τον όμορφο νεαρό οινόχοο. Μία παρόμοια ιστορία παραδίδεται και για τον Ευριπίδη, ο οποίος, σε συμπόσιο του βασιλιά της Μακεδονίας Αρχέλαου, ανταλλάσσει ερωτικά φιλήματα με τον τραγικό ποιητή Αγάθωνα²¹.

Εξετάζοντας όλα τα χωρία στα οποία χρησιμοποιείται το μοτίβο του ερωτικού φιλήματος, διαπιστώνουμε ότι μόνο στον Ξενοφώντα προβάλλεται η κυριαρχική δύναμη του τελευταίου πάνω στον εραστή, με αποτέλεσμα μάλιστα την πλήρη απώλεια του αυτοελέγχου και την υποδούλωση στην ηδονή που προξενείται από αυτή τη σωματική επαφή. Σε ένα μόνο απόσπασμα από την τραγική ποίηση θα μπορούσε ίσως να διακρίνει κανείς, κατά την άποψή μας, κάποια συνάφεια με το εξεταζόμενο θέμα. Σύμφωνα με τις υπάρχουσες ενδείξεις, η λέξη *φίλημα* απαντά για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, και μάλιστα σε ερωτικά συμφραζόμενα, σε ένα απόσπασμα από τη χαμένη τραγωδία του Αισχύλου *Μυρμιδόνες*:

ὦ δυσχάριστε τῶν πυκνῶν φιλημάτων²².

Προφανώς, ο Αχιλλέας απευθύνεται, με τον ερωτικό αυτό λόγο, στον νεκρό Πάτροκλο, προκειμένου να εκφράσει την οργή και την οδύνη του για τον πρόωρο χαμό του ερωμένου συμπολεμιστή. Η οδύνη αυτή δείχνει να πηγάζει και από την απώλεια των συχνών μεταξύ τους φιλημάτων. Ο τρόπος αναφοράς σε αυτή τη σωματική επαφή, υποδηλώνοντας τον έντονα ηδονικό της χαρακτήρα, αφήνει να διαφανεί και ο καταλυτικός της ρόλος όσον αφορά την ενίσχυση του συνεκτικού δεσμού μεταξύ των δύο προσώπων.

Στον Όμηρο, αντίθετα, δεν υπάρχουν στοιχεία που να υποδεικνύουν την ύπαρξη ερωτικής σχέσης μεταξύ Αχιλλέα και Πατρόκλου. Την ίδια γραμμή ακολουθεί και ο Σωκράτης στο *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα. Εδώ, ο φιλόσοφος επιμένει ότι η εκδίκηση του θανάτου του Πατρόκλου από τον Αχιλλέα κατανοείται μόνο με βάση το θαυμασμό που έτρεφε ο ήρωας για την ανδρεία του συντρόφου του²³. Από την άλλη πλευρά, την αισχύλεια εκδοχή για τον ερωτικό δεσμό μεταξύ των δύο ηρώων δείχνει να αποδέχεται ο Φαίδρος, στο λόγο που εκφωνεί στο Πλατωνικό *Συμπόσιον*. Σημειώνουμε όμως ότι ο Φαίδρος δεν αποδίδει στον Αχιλλέα τον ρόλο του εραστή, όπως πιστεύει ο Αισχύλος, αλλά του ερωμένου του Πατρόκλου. Την άποψή του αυτή τη στηρίζει στη νεότητα, καθώς και στην εξαιρετική ομορφιά του ήρωα²⁴.

Το απόσπασμα των *Μυρμιδόνων* μόνον εν μέρει θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι συγγενεύει με την Ξενοφώντεια άποψη για το φίλημα. Οδηγούμεθα λοιπόν στη διαπίστωση ότι η αντίληψη του Σωκράτη των *Απομνημονευμάτων* σχετικά με τον εξουσιαστικό χαρακτήρα του φιλήματος, δεν προδίδει προγενέστερες επιρροές. Με άλλα λόγια, επιτρέπεται να συμπεράνουμε ότι είναι η πρώτη φορά, στην ελληνική γραμματεία, όπου δηλώνεται τόσο emphatic, ο ανεξέλεγκτος τρόπος με τον οποίον το φίλημα επενεργεί στην ψυχή του εραστή, καταλύοντας την ισορροπία της.

II

Ας εξετάσουμε από πιο κοντά το υπό συζήτηση χωρίο των *Απομνημονευμάτων* (1.3.815).

Απευθυνόμενος στον Ξενοφώντα, ο Σωκράτης σχολιάζει αρνη-

τικά το γεγονός ότι ο γιος του Κρίτωνα²⁵ Κριτόβουλος²⁶, ο οποίος παρίσταται σε αυτή τη συζήτηση, φίλησε κάποτε τον «εὐπρόσωπότετον καὶ ὡραιότατον» γιο του Αλκιβιάδη. Το ερώτημα που τίθεται κατ' αρχάς είναι το αν ο γιος του Αλκιβιάδη ταυτίζεται με τον Κλεινία. Τον τελευταίο, ο Ξενοφών, στο *Συμπόσιον*²⁷, τον αναφέρει ως ερωμένο του Κριτόβουλου. Σύμφωνα με τον Gignon²⁸, η ταύτιση αυτή δεν είναι δυνατή, εφόσον ο Αλκιβιάδης δεν είχε γιο καλούμενο Κλεινία, αλλά έναν αδελφό με το ίδιο όνομα²⁹. Όπως μάλιστα σημειώνει ο Ελβετός μελετητής, στους πλατωνικούς διαλόγους απαντά πράγματι ένας Κλεινίας, γιος όμως του Αξίοχου, για τον οποίο δεν γνωρίζουμε πολλά πράγματα. Σχετικά με την ταύτιση του ανώνυμου γιου του Αλκιβιάδη στα *Απομνημονεύματα*³⁰ με τον Κλεινία του *Συμποσίου*³¹, ο Gignon³² διατυπώνει τις παρακάτω ενδιαφέρουσες υποθέσεις: Συνδέοντας το σχόλιο που γίνεται, στα δύο έργα³³, για τη ριψοκίνδυνη ερωτική δραστηριότητα του Κριτόβουλου, ο ερευνητής υποστηρίζει, καταρχήν, ότι ο Ξενοφών δίνει, έστω και εκ παραδρομής, στον γιο του Αλκιβιάδη ένα όνομα το οποίο απαντά συχνά στην οικογένεια του Αθηναίου πολιτικού. Αυτό ίσως οφείλεται στην επιδίωξη του συγγραφέα να προσδώσει μεγαλύτερη αληθοφάνεια στην αφήγησή του.

Ο απώτερος κύριος στόχος του είναι να εμφανίσει τον εαυτό του ως αυτήκοο μάρτυρα του διαλόγου μεταξύ Κριτόβουλου και Σωκράτη, και έτσι να πείσει για το ότι ανήκε στο στενό κύκλο των Σωκρατικών μαθητών. Κατά δεύτερο λόγο, ο Ξενοφών επιθυμεί να υποδηλώσει ότι τη σαγηνευτική του ομορφιά, στην οποία υποδουλώνεται ο Κριτόβουλος, ο Κλεινίας την έχει κληρονομήσει από τον πατέρα του. Όσο επικίνδυνα γοητευτικός υπήρξε κάποτε ο Αλκιβιάδης, άλλο τόσο αποπλανητικός παρουσιάζεται και ο γιος του. Όπως γνωρίζουμε, ο Ξενοφών δεν αναφέρεται με κολακευτικά λόγια στον τρόπο ζωής του Αλκιβιάδη. Την πλήρη απομάκρυνση του τελευταίου από τις μορφές δράσης που επιτάσσει το πρότυπο της *καλοκάγαθίας* την αποδίδει μάλιστα στην αποξένωσή του από τον Σωκράτη³⁴.

Η ενέργεια του Κριτόβουλου να φιλήσει τον ελκυστικό νεαρό δεν χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τα λόγια του Σωκράτη, ανθρώπους σώφρονες και προνοητικούς. Αντίθετα, ανήκει στους τρόπους έκφρασης οι οποίοι προσιδιάζουν στους θρασεείς, ανόητους και ριψοκίνδυνους³⁵. Οδηγεί μάλιστα την αποδοκιμασία του στην υπερβολή, θεωρώντας την απερισκεψία του Κριτόβουλου ικανή να τον ωθήσει σε ενέργειες τόσο παράτολμες όσο το να κάνει άλματα

πάνω από μαχαίρια ή και στη φωτιά, παρόμοια με τους επαγγελματίες διασκεδαστές των συμποσίων³⁶. Η απρονοησία του γοητευμένου άνδρα να φιλήσει τον Κλεινία θα τον αποτρέψει από την άσκηση της αρετής την οποία, σε κάθε περίπτωση, προϋποθέτει η ευπραξία. Κατασπαταλώντας τον χρόνο και την περιουσία του σε βλαβερές ηδονές, θα μετατραπεί σε ανδράποδο, έρμαιο της στυγνής τυραννίας των παθών του³⁷.

Συνεχίζοντας μάλιστα τη συνομιλία του με τον Ξενοφώντα, ο οποίος δείχνει να πείθεται για τη φοβερή δύναμη του φιλήματος³⁸, ο Αθηναίος φιλόσοφος θα ενισχύσει τη σχετική του άποψη, παρομοιάζοντας εύστοχα την καταστροφική επενέργεια του φιλήματος με το δάγκωμα των *φαλαγγίων*, δηλαδή ενός είδους δηλητηριώδους αράχνης³⁹: Παρόλο που είναι μικρά στο μέγεθος, τα φαλάγγια, αγγίζοντας απλώς τους ανθρώπους με το στόμα, τους κάνουν να χάνουν τα λογικά τους από την οδύνη⁴⁰. Σύμφωνα με τα λεγόμενα λοιπόν του Σωκράτη, ο κίνδυνος που ελλοχεύει στο φίλημα ενός ωραίου νέου είναι ακόμη μεγαλύτερος. Κυρίως, εφόσον η σωματική ομορφιά μπορεί να προξενήσει το ίδιο κακό με την αράχνη έστω και με τη θέα της⁴¹, δηλαδή ακόμη και από μακριά⁴². Έτσι, ο εγκρατής Σωκράτης συμβουλεύει τον Ξενοφώντα, που δεν έχει μέχρι στιγμής αποπλανηθεί, να αποφεύγει οπωσδήποτε τις συναντήσεις με τους ωραίους (*φεύγειν προτροπάδην*). Στον Κριτόβουλο, όμως, ο οποίος έχοντας γευθεί το φίλημα, νοσεί ήδη από τον έρωτα, συνιστά να απομακρυνθεί από το γιο του Αλκιβιάδη τουλάχιστον για ένα χρόνο (*ἀπενιαυτίσαι*)⁴³. Σε διαφορετική περίπτωση, η απώλεια της ελευθερίας, η κατασπατάληση της περιουσίας, καθώς και η παραμέληση κάθε ευγενούς ενασχόλησης είναι οι κυριώτερες από τις συνέπειες αυτής της παγίδευσης⁴⁴.

Παρόμοια στάση τηρεί ο Σωκράτης και στο περίφημο κεφάλαιο του Ξενοφώντειου *Συμποσίου* (4.10-28), όπου και πάλι το κεντρικό πρόσωπο, όπως είδαμε, είναι ο Κριτόβουλος⁴⁵. Εδώ, κατά τη συζήτηση σχετικά με το τι είναι αυτό για το οποίο μπορεί να υπερηφανεύεται καθένας από τους συμποσιαστές, ο Κριτόβουλος αναφέρεται στην ομορφιά του⁴⁶. Όπως ισχυρίζεται, πρόκειται για αγαθό σημαντικότερο ακόμη και από την εξουσία του Πέρση βασιλέα⁴⁷. Αναφερόμενος μάλιστα αυτός στον έρωτά του για τον όμορφο Κλεινία, διατυπώνει την άποψη σχετικά με την υπεροχή των ωραίων έναντι των ισχυρών, των ανδρείων και των σοφών. Το επιχείρημα που χρησιμοποιεί είναι ότι ο προικισμένος με φυσική ωραιότητα έχει τη δυνατότητα, παραμένοντας αδρανής, να επι-

τυγχάνει εντελώς άκοπα τα πάντα⁴⁸. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι οι ωραίοι μπορούν να οδηγήσουν τους ανθρώπους στην αρετή, εφόσον, εμπνέοντας κατά κάποιον τρόπο τους ερωμένους τους, τους κάνουν μεταξύ άλλων πιο γενναιόδωρους, πιο φιλόπονους και πιο εγκρατείς⁴⁹.

Άλλωστε, ο ίδιος, όχι μόνο θα δαπανούσε ευχαρίστως όλα του τα χρήματα και θα γινόταν δούλος του Κλεινία, αν εκείνος το επιθυμούσε, αλλά και θα ήταν έτοιμος, για χάρη του, να υποστεί κάθε κόπο και να διατρέξει οποιονδήποτε κίνδυνο⁵⁰. Σύμφωνα πάντα με τα λεγόμενά του, θα έπεφτε ακόμη και στη φωτιά⁵¹. Ο Σωκράτης συμπεραίνει και πάλι ότι οι απόψεις του Κριτόβουλου οφείλονται στο φίλημα με τον όμορφο νέο⁵². Οφείλονται, δηλαδή, σε αυτό το επικίνδυνο προσάναμμα του έρωτα, όπως το χαρακτηρίζει, και τούτο, τόσο για την απληστία που γεννά όσο και για τις γλυκές ελπίδες που επιτρέπει⁵³. Η συμβουλή μάλιστα την οποία δίνει ο Σωκράτης είναι ίδια με εκείνη που διατύπωσε και στα *Απομνημονεύματα*⁵⁴: πρέπει να αποφεύγονται τα φιλήματα των ωραίων⁵⁵.

Στο σημείο αυτό θα αναφερθούμε και στις ακόλουθες παρατηρήσεις. Όπως είναι γνωστό, στο *Συμπόσιον*, μετά τις προειδοποιήσεις για τις επικίνδυνες συνέπειες του φιλήματος με τους ωραίους, ο Χαρμίδης υπενθυμίζει ότι και ο ίδιος ο Σωκράτης δεν έχει μείνει ανεπηρέαστος από την ομορφιά του Κριτόβουλου. Διατείνεται ότι κάποτε τον είχε δει να αγγίζει στο κεφάλι και στον ώμο τον σαγηνευτικό νεαρό⁵⁶. Ο Σωκράτης δεν το αρνείται. Παρομοιάζοντας αυτό το άγγιγμα με τη «δαγκωματιά» ενός άγριου θηρίου, ισχυρίζεται ότι χάρη στην αυτοκυριαρχία του, κατόρθωσε να απομακρυνθεί από τον Κριτόβουλο και έτσι θεραπεύθηκε από τον πόθο του⁵⁷. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι, στη σκηνή του *Συμποσίου*, ο Ξενοφών παρεμβάλλει το στοιχείο της παιδιάς. Αντίθετα, στην αντίστοιχη σκηνή των *Απομνημονευμάτων*, πραγματεύεται το θέμα με σοβαρότητα (*σπουδή*). Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Gigon⁵⁸, η διαφορά αυτή στην αντιμετώπιση του Ξενοφώντα εξηγείται από το γεγονός ότι στα *Απομνημονεύματα*, έργο απολογητικό για τον Σωκράτη, ο οποίος κατηγορήθηκε ότι διαφθείρει τους νέους, στόχος είναι να προβληθεί η εξαιρετική εγκράτεια του αυτάρκους⁵⁹ φιλοσόφου στα πάθη και τις ηδονές⁶⁰.

Σε σχέση πάντως με την ιστορία του Χαρμίδα, αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι, παρά το παιγνιώδες ύφος του *Συμποσίου*, ο Σωκράτης εν τέλει δεν δείχνει να παρασύρεται από την ομορφιά του Κριτόβουλου. Άλλωστε, γνωρίζοντας καλά την τρομερή δύναμη

του φιλήματος, ουδέποτε αποπειράθηκε να τον φιλήσει. Η παρατήρηση αυτή συνάδει και προς τη διαπίστωση ότι την αποκατάσταση της υπόληψης του Σωκράτη ο Ξενοφών την επιχειρεί και στο *Συμπόσιον*. Στο όγδοο κεφάλαιο, σε πλήρη συνέπεια με την απαγόρευση του ερωτικού φιλήματος, ο παιδαγωγός φιλόσοφος παρουσιάζεται να επαινεί τον έρωτα «*τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων*» τον οποίο και προστατεύει η Ουρανία Αφροδίτη⁶¹. Καταδικάζοντας τον έρωτα του σώματος που σχετίζεται με την Πάνδημο Αφροδίτη, παρομοιάζει τον θιασώτη του με ζητιάνο ο οποίος ακολουθεί τον ερώμενο, «*προσδεόμενος ἢ φιλήματος ἢ ἄλλου τινὸς ψηλαφήματος*»⁶².

III

Το μοτίβο της δύναμης που ασκεί το ερωτικό φίλημα απαντά τόσο στο ρητορικό εγκώμιο *Αγησίλαος* για τον ομώνυμο περίφημο βασιλέα της Σπάρτης – του οποίου ο Ξενοφών, λόγω της μακρόχρονης συναναστροφής μαζί του, υπήρξε ειλικρινής θαυμαστής⁶³ – όσο και στην *Κύρου Παιδείαν*⁶⁴, τη μυθιστορηματική δηλαδή βιογραφία του Κύρου του πρεσβύτερου, ιδρυτή της Περσικής αυτοκρατορίας.

Προκειμένου να επαινέσει την εγκράτεια του Αγησίλαου στις ηδονές, ο Ξενοφών αφιερώνει ολόκληρο το πέμπτο κεφάλαιο του ομώνυμου έργου του. Εδώ εντάσσει και το γνωστό ανέκδοτο της ερωτικής έλξης που ασκούσε στον εξαιρετικό ηγέτη ο όμορφος νέος Μεγαβάτης⁶⁵, γιος του στρατηγού του Φαρνάβαζου Σπιθριδάτη. Αν και γοητευμένος, ο Αγησίλαος απέφευγε σθεναρά να φιληθεί από τον Μεγαβάτη⁶⁶, ο οποίος επιθυμούσε να τον τιμήσει, σύμφωνα με τους περσικούς τρόπους⁶⁷. Μάλιστα, τη σώφρονα αυτή στάση του Αγησίλαου ο Ξενοφών θα την χαρακτηρίσει θεϊκή⁶⁸. Θα παρουσιάσει ακόμη τον Αγησίλαο να δηλώνει, ομνύοντας στους ίδιους τους θεούς, ότι θα προτιμούσε να ξαναδώσει αυτή τη μάχη με τα πάθη του, περισσότερο και από όσο θα ήθελε να γίνει ο ομορφότερος, ο δυνατότερος, ο ταχύτερος και ο πιο πλούσιος άνθρωπος στον κόσμο⁶⁹. Η εγκράτεια του Αγησίλαου τονίζεται από τον Ξενοφώντα και στο τελευταίο κεφάλαιο του εγκωμίου του. Με όρους που παραπέμπουν στον Σωκράτη του *Συμποσίου*⁷⁰, ο ηγεμονικός αυτός άνδρας περιγράφεται ως: «*καλῶν ἔργων μᾶλλον ἢ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπιθυμῶν*»⁷¹.

Τη σωκρατική στάση απέναντι στις επιθυμίες που γεννά το σώμα, υιοθετεί απόλυτα και ο Πέρσης μονάρχης, το Ξενοφώντειο πρότυπο του ιδεώδους άρχοντα⁷². Η εγκράτεια του Κύρου στις αφροδίσιες ηδονές και τα ερωτικά πάθη αποδίδεται με τον πλέον γλαφυρό τρόπο στα χωρία όπου γίνεται λόγος για τον έμπιστο αξιωματούχο του Αράσπα⁷³ και την εκπάγλου καλλονής Πάνθεια⁷⁴. Πρόκειται για την αιχμάλωτη βασίλισσα των Σουσίων, την φύλαξη της οποίας την είχε ο Κύρος αναθέσει στον νεαρό πρωταγωνιστή των συγκεκριμένων επεισοδίων. Παρά τις προτροπές του αξιωματούχου του να θαυμάσει και ο ίδιος από κοντά την ομορφότερη γυναίκα της Ασίας, ο Κύρος αρνείται, επικαλούμενος τους κινδύνους που εμπερικλείει για τον άνθρωπο της δράσης η θέαση και μόνο του ανθρωπίνου κάλλους⁷⁵. Στο επιχείρημα μάλιστα του Αράσπα ότι το *εράν* σε αντίθεση με τις φυσικές ανάγκες ή τις δυνάμεις της φύσης είναι *εθελούσιον*⁷⁶, ο Κύρος αντιτείνει ότι, όσο και αν οι άνθρωποι εύχονται στους θεούς να απαλλαγούν από τη νόσο του έρωτα, εν τούτοις δεν κατορθώνουν να ελευθερωθούν από τα δεσμά του⁷⁷. Υπόδουλοι στο πρόσωπο που τους εγείρει τον πόθο, δαπανούν τα πολυτιμότερα αγαθά τους, χωρίς ποτέ να βρουν τη δύναμη να αποδράσουν. Η απάντηση αυτή του Κύρου μας παραπέμπει με σαφή τρόπο στις σχετικές σωκρατικές αντιλήψεις. Όπως ήδη είδαμε, η απώλεια της ελευθερίας του ανθρώπου και η κατασπατάληση της περιουσίας αποτελούν τις κυριώτερες από τις ολέθριες συνέπειες του έρωτα προς τους ωραίους.

Ο Αράσπας δεν αποδέχεται τη σωκρατική αντίληψη του Κύρου. Αρνείται ότι η θέαση των ωραίων σωμάτων εμπερικλείει κινδύνους ανάλογους με το άγγιγμα της φωτιάς, σύμφωνα με την παρομοίωση του Πέρση ηγεμόνα⁷⁸. Παρά τις διαφωνίες του όμως, θα κυριευθεί από τον έρωτα για την Πάνθεια⁷⁹, την οποία και θα αποπειραθεί να βιάσει. Πληροφορούμενος το γεγονός, ο Κύρος θα επισημάνει και πάλι στον ντροπιασμένο τώρα πλέον Αράσπα, τη φοβερή δύναμη του έρωτα προς τους ωραίους, από την οποία απειλούνται ακόμη και οι θεοί⁸⁰. Η στάση του «ψυχρού βασιλέα»⁸¹, που αρνήθηκε να πλησιάσει την πανέμορφη Πάνθεια επιβεβαιώνει την ορθότητα της συμβουλής του μακάριου⁸² Σωκράτη⁸³.

Περισσότερο ενδιαφέρον όμως για την παρούσα μελέτη παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο ο Ξενοφών πραγματεύεται, στο συγκεκριμένο έργο, το ζήτημα του ερωτικού φιλήματος. Τούτο, στο μέτρο που ο Κύρος ενσαρκώνει, για τον πολύπειρο στρατηγό, το πολιτικό πρότυπο σύμφωνα με το οποίο θα πρέπει να δια-

μορφωθεί ο μελλοντικός Έλληνας ηγέτης και κατακτητής της Ασίας⁸⁴.

Στο σημείο αυτό, ας δούμε τα πράγματα από πιο κοντά. Λόγω της εξαιρετικής του ωραιότητας⁸⁵, ο Κύρος γοητεύει τον Μήδο Αρτάβαζο⁸⁶. Παρασυρόμενος από τον έρωτά του, ο τελευταίος επιδιώκει να βρίσκεται συνεχώς κοντά στον νεαρό πρίγκιπα, προκειμένου να τον βλέπει⁸⁷. Στο επεισόδιο μάλιστα της επιστροφής του Κύρου στην πατρίδα του, ο Ξενοφών τον παρουσιάζει να εκμεταλλεύεται ακόμη και τη συνήθεια των ευγενών της Περσίας να ανταλλάσσουν μεταξύ τους φιλήματα, σε περίπτωση που συναντώνται ύστερα από πολύ καιρό ή όταν αποχωρίζονται⁸⁸. Έτσι, θεωρώντας μεγάλο χρονικό διάστημα, ακόμη και τα δευτερόλεπτα που μεσολαβούν μεταξύ δύο συναντήσεων με τον διάδοχο του Περσικού θρόνου, ο Αρτάβαζος ισχυρίζεται ότι δικαιούται να του δώσει ξανά το φιλί του αποχωρισμού⁸⁹.

Υπόδειγμα «αρχικού ανδρός», ο εγκρατέστατος Κύρος αποφεύγει συστηματικά να ικανοποιήσει την επιθυμία του Αρτάβαζου, ενίοτε και με ευτράπελο τρόπο. Για παράδειγμα, όταν σε κάποια συνάντηση, ενώπιον αξιωματούχων και συμμάχων, ο νεαρός ηγέτης φίλησε τον Χρυσάντα, ο Αρτάβαζος παραπονείται για αυτή τη διάκριση και ζητάει κι αυτός ένα φίλημα. Ο Κύρος του υπόσχεται ότι θα τον φιλήσει μετά από τριάντα χρόνια⁹⁰!

Μελετώντας κανείς τη συμπεριφορά των δύο ηγεμόνων, δηλαδή του Αγησίλαου και του Κύρου του πρεσβύτερου, απέναντι στις αφροδίσιες ηδονές, διαπιστώνει μία ουσιώδη ειδοποιό διαφορά. Αρνούμενος να φιλήσει τον όμορφο Μεγαβάτη, ο Αγησίλαος τιθασσεύει το ερωτικό του πάθος, κατάγοντας νίκη στη μάχη που δίνει ενάντια στις άλογες επιθυμίες του σώματος. Εν αντιθέσει όμως προς τον Σπαρτιάτη βασιλέα, ο Κύρος δεν χρειάστηκε ποτέ του να εμπλακεί σε πολέμους αυτού του είδους. Σε ολόκληρη την *Κύρου Παιδείαν* ο Πέρσης μονάρχης εμφανίζεται εντελώς απαλλαγμένος από ερωτικές επιθυμίες. Δεν είναι εκείνος που σαγηνεύεται από τον νεαρό Αρτάβαζο. Αντίθετα, αποτελεί ο ίδιος το αντικείμενο του πόθου του Μήδου αξιωματούχου. Τούτο συνεπάγεται ότι δεν είναι ο Κύρος εκείνος ο οποίος, σε περίπτωση που θα δεχότανε να ικανοποιήσει τη σφοδρή επιθυμία του Αρτάβαζου, θα διέτρεχε άμεσα τον κίνδυνο της απώλειας του αυτοελέγχου. Αυτός που, σε παρόμοια θέση με τον Αγησίλαο, απειλείται από τη δεινή δύναμη τούτης της επαφής είναι ο συνεπαρμένος θαυμαστής του. Αποφεύγοντας συστηματικά να φιληθεί από τον ερωτευμένο ευγενή, ο κατ' εξοχήν ικανός να άρχει⁹¹ Κύρος προστα-

τεύει τον υποτελή του από την αφροσύνη του πάθους. Έτσι, μετατρέπει την κυριαρχία που του ασκεί σε υποστήριγμα της αυτοκυριαρχίας την οποία ο ερών διακινδυνεύει να χάσει.

Παράλληλα, του υποδεικνύει τον τρόπο συμπεριφοράς που αξιώνει το πρόταγμα της ευπραξίας. Θεμέλιο της αρετής και αναγκαία συνθήκη για την επιτέλεση αξιοθαύμαστων έργων, η άσκηση της εγκράτειας⁹², αποτελεί το κύριο μέλημα του άριστου ηγεμόνα⁹³. Ως απόλυτα ικανός να μεριμνά για την ευδαιμονία των υπηκόων του⁹⁴, ο Κύρος εξασφαλίζει την ευημερία των τελευταίων, δείχνοντας έμπρακτο ενδιαφέρον για την ηθική τους τελείωση. Υπό αυτήν την προοπτική, η σθεναρή άρνηση που αυτός προβάλλει στις συνεχείς παροτρύνσεις του Αράσπα να δει από κοντά την Πάνθεια, καθώς και ο διδακτικός του λόγος⁹⁵ σχετικά με την τυραννική εξουσία του έρωτα, μπορούν επίσης να κατανοηθούν με βάση τους παιδαγωγικούς στόχους του Πέρση ηγεμόνα⁹⁶. Άλλωστε, το ψυχολογικό πορτραίτο του Κύρου μας πείθει ότι, αντικρίζοντας αυτός την Πάνθεια, δεν θα κινδύνευε περισσότερο από τον απαθή Σωκράτη, ο οποίος και θέλησε να διαπιστώσει, ιδίοις όμμασι, το υπέρμετρο κάλλος⁹⁷ της εταίρας Θεοδότης⁹⁸. Υπό το πρίσμα αυτό, μπορούμε να ερμηνεύσουμε και το επεισόδιο το σχετικό με τον ασπασμό του Χρυσάντα, στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί. Συγκεκριμένα, τον αξιωματούχο, τον οποίο επιλέγει να φιλήσει ο Κύρος, τηρώντας το περσικό έθιμο, τον έχει ο ίδιος, αμέσως πριν, χαρακτηρίσει κοντό και με κυρτή μύτη⁹⁹. Η πράξη αυτή του άριστου ηγεμόνα συνάδει απόλυτα προς τη θέση του Σωκράτη¹⁰⁰ ότι οι σώφρονες πρέπει να αποφεύγουν τους ωραίους. Ασπαζόμενος ο Κύρος τον άσχημο Χρυσάντα υποδεικνύει στους αρχόμενους τον τρόπο αυτοπροστασίας από την κυριαρχική δύναμη των άλογων ορέξεων.

Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, προϋπόθεση της ευπραξίας, η αρετή αποκτάται και παραμένει μέσα από τη μίμηση του κατά πάντα άριστου¹⁰¹. Παρόμοια με τον τρόπο διδασκαλίας του Σωκράτη¹⁰², ο φύσει ηγέτης¹⁰³ διαμορφώνει τη συμπεριφορά των αρχομένων μέσα από το ηθικό παράδειγμα που ο ίδιος ενσαρκώνει¹⁰⁴.

Για τον Αθηναίο αριστοκράτη, όπως δηλώνεται από το έργο του, κανείς δεν ανέλαβε πληρέστερα τον εξέχοντα ρόλο του ορατού μοντέλου πέραν από τον σοφό¹⁰⁵ Σωκράτη και τον φιλοτιμώτατο¹⁰⁶ Κύρο.

* * *

Με τη βοήθεια των παραπάνω αναλύσεων, διαπιστώνουμε ότι,

σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, υποδαυλίζοντας τις σωματικές επιθυμίες, το ερωτικό φίλημα εκδιπλώνει ανεξέλεγκτες συμπεριφορές που οδηγούν στην κατάλυση της αυτονομίας του δρώντος υποκειμένου. Η συμβουλή του Αθηναίου φιλοσόφου προς τον ορεγόμενο τα ερωτικά φιλήματα των ωραίων είναι πάντοτε σαφής και κατηγορηματική: Η επαφή αυτής της μορφής πρέπει να αποφεύγεται πάση δυνάμει. Τον συγκεκριμένο κανόνα, ο Ξενοφών επιμένει ότι τον εφαρμόζουν υποδειγματικά και οι δύο πολιτικοί ηγέτες την υπεροχή των οποίων επιδιώκει να καταδείξει.

Αξίζει, τέλος, εδώ να σημειώσουμε ότι, ως σωκρατική, η συγκεκριμένη θέση, απαντά και σε μεταγενέστερους συγγραφείς. Η επιβίωση αυτή ανιχνεύεται, είτε σε παράφραση του αποσπάσματος (Απομνημονεύματα, 1.3.8-15), είτε σε παράθεση λεκτικών και θεματικών μοτίβων του διαλόγου μεταξύ Σωκράτη και Κριτόβουλου. Πέραν του ότι φανερώνει την ευρύτατη πρόσληψη του Ξενοφώντειου έργου στη μετακλασική λογοτεχνία, η αναφορά αυτή οδηγεί στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για αντίληψη η οποία προκάλεσε το ενδιαφέρον και άσκησε επίδραση τόσο στους εθνικούς όσο και, κυρίως, στους χριστιανούς συγγραφείς¹⁰⁷.

Σημειώσεις

1. Απομνημονεύματα, 1.3.5-15, ειδικ. 1.3.8-15.

2. Βλ. σχετικά Ο. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1953, σελ. 104· Η. Erbse, «Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien», *Hermes* 89, 1961 σελ. 257-287, και ιδιαίτερα 257, καθώς και V.J. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998 (= *Hermes Einzelschriften* 79), σελ. 94 κ.ε., η οποία χαρακτηρίζει τον Ξενοφώντα στο χωρίο αυτό ως *dramatis persona*. Για το ζήτημα αυτό βλ. τέλος και τα εξαιρετικά σχόλια του L.A. Dorion στον τόμο, *Xenophon. Mémoires*, tome I: *Introduction générale, Livre I, Texte établi par M. Bandini et traduit par L.A. Dorion*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, σελ. 131-132.

3. Τα παραδείγματα για τη συνάρτηση της αρετής με την ικανότητα επιτέλεσης έργων χρήσιμων στο ευρύτερο κοινωνικό σύνολο είναι πολλά. Βλ. ενδεικτικά, Απομνημονεύματα, 4.2.11.

4. Σχετικά με τη σωκρατική αντίληψη της ευπραξίας, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, βλ. Απομνημονεύματα, 3.9.1415.

5. Πρβλ. Απομνημονεύματα, 2.1.1 κ.ε. Ακόμη, σχετικά με τους πολιτικούς όρους που χρησιμοποιεί ο Ξενοφών για να περιγράψει την αυτοκυριαρχία ως αποφυγή υποδούλωσης στα πάθη, βλ. και *Οικονομικός* 1.19-23.

6. Για την αντικατάσταση στην ελληνική του ρήματος *κυνέω* από το *φιλέω* ο C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1890, σελ. 36 κ.ε. σημειώνει: «Selbstverständlich ist der Kuß ein Zeichen der Liebe, aber wohl kein Volk identifiziert beide Begriffe so sehr wie die Griechen, bei denen das Wort *φιλέω* über das eigentliche (*κυνέω*) den Sieg davontrug».

7. Για το φίλημα στην αρχαία ελληνική και λατινική γραμματεία και τέχνη βλ. το ενδιαφέρον άρθρο του W. Kroll, «Kuß», *Realencyclopädie*, Supplementband 5, 1931, σελ. 511-520. Πολύ χρήσιμη θεωρείται ακόμη και σήμερα η παλαιά μονογραφία για τις χειρονομίες στην αρχαιότητα του Sittl (όπ. παρ.), στην οποία αφιερώνονται αρκετές σελίδες και για το φίλημα (βλ. ενδεικτικά, σελ. 36-43, 72-81, 166-172, 180-184 κ.ά.). Τέλος για το φίλημα του μουσαγέτη Απόλλωνα, μέσω του οποίου χαρίζεται η έμπνευση στον ποιητή, βλ. και την πρόσφατη ενδιαφέρουσα (αν και όχι πάντα πειστική) μελέτη του T. Köves-Zulauf, «Der Kuß des Musengottes Apollon», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F., 28 b, 2004, σελ. 31-55.

8. Για το «φίλημα ειρήνης/αγάπης» στη χριστιανική παράδοση βλ. ειδικότερα το άρθρο του K. Thraede, «Friedenskuß», *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, σελ. 505-519.

9. G. Binder, «Kuß», *Der Neue Pauly* 6, 1999, σελ. 939-947.

10. Παραδείγματα αυτών των τύπων φιλημάτων βλ. στον Binder (όπ. παρ.), στ. 940-941. Αναφέρονται μεταξύ άλλων τρόποι φιλημάτων που σχετίζονται με την προσκύνηση των ηγεμόνων (έθιμο ανατολικής προέλευσης), που συμβολίζουν την εμποτισσύνη μεταξύ συμβαλλομένων μερών ή την υποδοχή σε μια κλειστή ή θρησκευτική κοινότητα κ.λπ. Πρβλ. σχετικά και την ενδιαφέρουσα ιστορικοανθρωπολογική μελέτη του W. Frijhoff, «The kiss sacred and profane: reflections on a crosscultural confrontation», στον τόμο: J. Bremmer and H. Roodenburg (eds), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Polity Press, Oxford, 1991 (ανατ. 1994), σελ. 210-236 με πλούσια βιβλιογραφία.

11. Ενδεικτικά αναφερόμαστε στη γνωστή ομηρική σκηνή από την *Οδύσσεια* (ο 15/16), όταν ο Εύμαιος αντικρίζοντας τον Τηλέμαχο που μόλις επέστρεψε στην Ιθάκη τον καλωσορίζει φιλώντας τον στο κεφάλι, στα μάτια και στα χέρια: *κύσσε δέ μιν κεφαλὴν τε καὶ ἄμφω φάεα καλὰ / χεῖρας τ' ἀμφοτέρας*. Πρβλ. εδώ και τις παρατηρήσεις του D. Lateiner, *Sardonic Smile. Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, Ann Arbor, 1995, σελ. 68-69.

12. Βλ. ενδεικτικά, Ευριπίδης, *Μήδεια*, 1207, όπου ο Ιάσοντας φιλάει τα νεκρά παιδιά του.

13. Πρβλ. εδώ και τις πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του (γνωστού βυζαντινού σχολιαστή των ομηρικών επών) Ευσταθίου, *Παρεκβολαί εις την Ομήρου Οδύσσειαν* ρ 33, τόμ. 2.135.2 Stallbaum: *στόμα μέντοι οὐδεις ἐφίλει* βλ. του ιδίου, γ 35, τόμ. 1.111.36 κ.ε. Stallbaum: *ἐπὶ γὰρ αὐτοῦ δὴ τοῦ χεῖλεσι φιλεῖν, οὕτω τότε ἡ λέξις* (sc. ἀσπασμός) *ἐλέγετο*, καθώς και του ιδίου, τ 415, τόμ. 2.210.18 Stallbaum: *χεῖλεσι δὲ ἀσπάζεσθαι οὐκ ἔστι παρὰ τῷ ποιητῇ*. Κατά περίεργο όμως τρόπο κάποιος ανώνυμος γραμματικός της ύστερης αρχαιότητας, σε έναν από τους βίους του Ομή-

ρου, θεωρεί τον επικό ποιητή «Αιγύπτιον», διότι δήθεν επιτρέπει «τούς ἥρωας ἐκ στόματος ἀλλήλους φιλοῦντας, ὅπερ ἐστὶν ἔθος τοῖς Αἰγυπτίοις ποιεῖν» (T.W. Allen, *Homeri opera*, tom. V, Oxford, 1912: Vita VI, σελ. 251.23 κ.ε.). Πρβλ. σχετικά και Sittl, *ὄπ. παρ.*, σελ. 78-79.

14. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 1.134.1: ἐντυγχάνοντες δ' ἀλλήλοισι ἐν τῇσι ὁδοῖσι, τῷδε ἄν τις διαγνοίῃ εἰ ὅμοιοι εἰσι οἱ συντυγχάνοντες. ἀντὶ γὰρ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι. Για το ἔθιμο αυτό βλ. και Αρριανός, *Αλεξάνδρου Ανάβασις* 4.12 και κυρίως 7.11, όπου αναφέρεται ὅτι ο Αλέξανδρος επιτρέπει να τον φιλήσουν οι «συγγενεῖς» των Περσών. Πρβλ. επίσης, Πλουτάρχου, *Περὶ ἀδολεσχίας* 12 (= *Ηθικά* 508e 7), Χαρίτωνος, *Τα περὶ Χαιρέαν και Καλλιρρόην* 6.4.8, Στράβωνος, *Γεωγραφικά* 15.3.20 και Ζηνοβίου, *Επιτομή εκ των Ταρραίου και Διδύμου Παροιμιών* 5.25 (= *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, ed. E.L. von Leutsch und F.G. Schneidewin, vol. I, Göttingen 1839, σελ. 126).

15. Βλ. Ξενοφών, *Αγησίλαος* 5.4 κ.ε.

16. Βλ. Ξενοφών, *Κύρου Παιδεία* 1.4.27 κ.ε., 4.1.22 κ.ε., 7.5.48 κ.ε. και 8.4.26-27. Για το θέμα των παιδικῶν λόγων στον Ξενοφώντα γενικά πρβλ. και H.R. Breitenbach, *Historiographische Anschauungsformen Xenophons*, Diss. Basel 1950, σελ. 41, σημ. 31.

17. Σε ερωτικό φίλημα, ὄχι ὅμως στο στόμα, αλλά στο λαιμό αναφέρονται οι αποδιδόμενοι στον Θέογνι στίχοι 1. 265/266 Young: ἐνθα μέσην περὶ παῖδα λαβὼν ἀγκῶν' ἐφίλησα / δειρήν, ἡ δὲ τέρεν φθέγγετ' ἀπὸ στόματος.

18. Για την τραγική ποίηση βλ. παρακάτω. Για την κωμωδία πρβλ. με- ταξύ άλλων, Αριστοφάνης, *Λυσιστράτη* 923, *Ὀρνιθες* 671, *Εκκλησιάζουσαι* 647, *Θεσμοφοριάζουσαι* 915. Στον κωμικό λόγο του Αριστοφάνη συναντάμε επίσης και τύπους σκαμπρόζικων ερωτικῶν φιλημάτων, ὅπως εἶναι π.χ. τα καταγλωττίσματα, βλ. *Νεφέλαι* 51, *Θεσμοφ.* 131.

19. Σχετικές παραπομπές από την ελληνική και λατινική γραμματεία, βλ. στον Binder, *ὄπ. παρ.*, στ. 943. Ειδικότερα για τη λατινική γραμματεία αξίζει να επισημανθεῖ ὅτι το ερωτικό φίλημα απαντά πολύ συχνά σε ὅλα σχε- δόν τα λογοτεχνικά εἶδη (κωμωδία, ἐπίγραμμα, λυρική ποίηση, ερωτική ε- λεγεία, μυθιστόρημα) και ὅτι οι Ρωμαῖοι ἦταν πλούσιοι και σε λέξεις που δηλώνουν το ερωτικό φιλή [βλ. λ.χ. *osculum* αλλά και τις λαϊκότερες *basium*, *basolum*, *s(u)avium*, *s(u)aviolum*· πρβλ. σχετικά και Ph. Moreau, «*Osculum*, *basium*, *suavium*», *Revue de Philologie* 52, 1978, σελ. 87-97].

20. Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.81.33 κ.ε. (= 604c) Kaibel. Για τον Ἴω- να τον Χίο, βλ. M.L. West, «*Ion of Chios*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 32, 1985, σελ. 71-78, και ειδικότερα για το ανέκδοτο με τον Σο- φοκλή, σελ. 75-76.

21. Βλ. Αιλιανός, *Ποικίλη ιστορία* 13.4, πρβλ. και Πλουτάρχου, *Βασιλέων Αποφθέγματα και στρατηγῶν* (= *Ηθικά* 177a), *Ερωτικός* 24 (= *Ηθικά* 770c). Βλ. γενικά και Kroll, *ὄπ. παρ.*, στ. 512.

22. απ. 135.2 (Radt): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol III, ed. S. Radt, Göttingen, 1985.

23. Ξενοφ. *Συμπόσιον*, 8.31: καὶ Ἀχιλλεὺς Ὀμήρῳ πεποιήται οὐχ ὡς παιδικοῖς Πατρόκλῳ ἀλλ' ὡς ἐταίρῳ ἀποθανόντι ἐκπρεπέστατα τιμωρῆσαι. Για το χωρίο αυτό του Ξενοφώντος αλλά και γενικότερα για τη σχέση Αχιλλέα - Πατρόκλου στην ελληνική λογοτεχνία, βλ. το εμπεριστατωμένο σχόλιο του B. Huß, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart und Leipzig, 1999 (= *Beiträge zur Altertumskunde* 125), σελ. 413-414. Πρβλ. επίσης K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard, 2^η 1989, σελ. 196-197· W.M. Clarke, «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes* 106, 1978, σελ. 381-396· D.S. Barrett, «The Friendship of Achilles and Patroclus», *Classical Bulletin* 57, 1981, σελ. 87-93 και προσφάτως P. Michelakis, *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge, 2002, σελ. 41-53.

24. Πλάτων, *Συμπόσιον*, 179e - 180b, κυρίως 180a 4: Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου, ἀλλὰ ἄρα καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων, καὶ ἐπὶ ἀγένειος, ἐπειτα νεώτερος πολὺ, ὡς φησιν Ὅμηρος. Πρβλ. και Ψευδο-Λουκιανού, *Ἑρωτες* 54.

25. Πρόκειται για τον γνωστό και από τους Πλατωνικούς διαλόγους πιστό, οικογενειακό φίλο του Σωκράτη. Σύμφωνα με τα *Απομνημονεύματα*, 1.2.48 ανήκε στον στενό κύκλο των ὁμιλητῶν του Σωκράτη από τον οποίο έχει ζητήσει να αναλάβει την εκπαίδευση του γιου του Κριτόβουλου (βλ. και Πλάτωνος, *Ευθύδημος* 306d, πρβλ. *Απολογία* 33d-e). Περισσότερα στο σχόλιο του Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 110.

26. Ο νεαρός γιος του Κρίτωνα, γνωστός για την ομορφιά του και από τον πλατωνικό *Ευθύδημο* 271b (*προφερῆς καὶ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν ὄψιν*), αντιπροσωπεύει, σύμφωνα με τον Gígon, *όπ. παρ.*, σελ. 105, τον τύπο του κομφευσόμενου νέου που δεν έχει τίποτε άλλο στο νου του παρά μόνο τον έρωτα· πρβλ. σχετικά και Ξενοφώντα, *Συμπόσιον*, 1.3 και κυρίως 4.10-28. Περισσότερα στα κατατοπιστικά σχόλια του Huß, *όπ. παρ.*, σελ. 75-76 και του Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 130. Ο τελευταίος σημειώνει μάλιστα ότι ο Κριτόβουλος εμφανίζεται σε όλους τους Σωκρατικούς διαλόγους του Ξενοφώντος εκτός από την *Απολογία*.

27. *Συμπόσιον*, 4.10-28 και ειδικότερα 4.12 και 25.

28. Gígon, *όπ. παρ.*, σελ. 105.

29. Βλ. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 320a κ.ά.

30. *Απομνημονεύματα*, 1.3.8.

31. *Συμπόσιον*, 4.12.

32. *Όπ. παρ.*, σελ. 106 κ.ε. Πρβλ. και Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 130, σημ. 209.

33. Βλ. *Απομνημονεύματα*, 1.3.815 και *Συμπόσιον*, 4.10-28. Αντίθετη γνώμη εκφράζει ο Huß, *όπ. παρ.*, σελ. 225-227 στο ενδιαφέρον σχόλιό του για τον Κλεινία, τον ερώμενο του Κριτόβουλου στο *Συμπόσιον*, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει λόγος ταύτισής του με τον γιο του Αλκιβιάδη των *Απομνημονευμάτων*. «Kritoboulos wird in beiden Fällen», σημειώνει ο Huß, σελ. 227, «in eine typische Situation gestellt: junger Mann aus dem Umkreis des Sokrates in erotischer Gefahr».

34. Βλ. *Απομνημονεύματα*, 1.2.12-48. Μαζί με τον Αλκιβιάδη απομακρύνεται από τον Σωκράτη, σύμφωνα πάντα με τον Ξενοφώντα, και ο Κριτίας. Με την αναφορά του αυτή, ο Ξενοφών αντικρούει μία από τις κατηγορίες που είχαν διατυπωθεί εναντίον του Σωκράτη, ότι δηλαδή ο Κριτίας και ο Αλκιβιάδης, οι οποίοι είχαν προξενήσει κακό στην πόλη των Αθηνών, υπήρξαν μαθητές του. Η απενοχοποίηση αυτή του Σωκράτη, την οποία επιχειρεί ο Ξενοφών, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο μέτρο που τον οδηγεί στο να διατυπώσει την αντίληψή του για τον μη μόνιμο χαρακτήρα της αρετής (1.2.19-23). Οριζόμενη ως διαρκής άσκηση, η τελευταία δέχεται το νόημα της μίμησης ενός διαρκώς παρόντος ορατού ηθικού προτύπου. Βλ. και L.-A. Dorion, «L'exegèse straussienne de Xénophon: Le cas paradigmatique de *Mémoires* IV 4», *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages, numéro 1: Figures de Socrate*, 2001, σελ. 87-118, κυρίως 90-94.

35. *Απομνημονεύματα*, 1.3.9: οὐ σύ Κριτόβουλον ἐνόμιζες εἶναι τῶν σωφρονικῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢ τῶν θρασέων καὶ τῶν προνοητικῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνοήτων τε καὶ ῥιψοκινδύνων; Για τους όρους σωφρονικός και προνοητικός, πρβλ. επίσης *Απομνημονεύματα*, 3.10.5 και 1.4.6, 4.3.6 αντίστοιχα.

36. *Απομνημονεύματα*, 1.3.9: οὗτος κἂν εἰς μαχαίρας κυβιστήσῃ κἂν εἰς πῦρ ἄλοιτο, πρβλ. *Συμπόσιον*, 4.16. Πρβλ. και τα σχετικά σχόλια του Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 31, σημ. 2, σημ. 212 και σελ. 132, σημ. 213. Ειδικότερα για τις κυβιστήσεις βλ. και *Συμπόσιον*, 2.11 και 7.3. Για τους κυβιστήρες πρβλ. επίσης την περίφημη περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα στον Όμηρο, Σ 605-606, καθώς και το αντίστοιχο κατατοπιστικό σχόλιο του M.W. Edwards, *Ομήρου Ιλιάδα. Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Ε: *Ραψωδίες Ρ-Υ*, μτφρ. Μ. Καίσαρ, επιμ. Α. Ρεγκάκος, Θεσσαλονίκη, 2003, σελ. 378-379.

37. *Απομνημονεύματα*, 1.3.11: ἄρ' οὐκ ἂν αὐτίκα μάλα δοῦλος μὲν εἶναι ἀντ' ἐλευθέρου, πολλὰ δὲ δαπανᾷν εἰς βλαβεράς ἡδονάς, πολλὴν δὲ ἀσχολίαν ἔχειν τοῦ ἐπιμεληθῆναι τινος καλοῦ κάγαθοῦ, σπουδάζειν δ' ἀναγκασθῆναι ἐφ' οἷς οὐδ' ἂν μαινόμενος σπουδάζειεν; Πρβλ. *Συμπόσιον*, 4.14 (βλ. παρακ. σημ. 49) και *Οικον.*, 2.7 μαζί με το αντίστοιχο σχόλιο της S.B. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford, 1994, σελ. 229-230. Βλ. τέλος και την πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 132-133, σημ. 217 για την διαφορετική στάση του πλατωνικού Σωκράτη στον *Ευθύδημο* 282a-b. Αντίθετα με τον Σωκράτη του Ξενοφώντα, ο δάσκαλος του Πλάτωνα δεν καταδικάζει με την ίδια απολυτότητα την αναγωγή του έρωτα σε μια μορφή δουλείας. Συγκεκριμένα, η εκούσια υποδούλωση στον εραστή, και σε όποιον είναι ικανός να μεταδώσει τη γνώση δεν αποδοκιμάζεται.

38. Ενδιαφέρουσα είναι, κατά τη γνώμη μας, εδώ και η άποψη που έχει διατυπώσει ο J.K. Anderson, *Ξενοφών. Η ζωή και το έργο του*, μτφρ. Π. Μοσχopoύλου, Αθήνα, 2002, σελ. 47, ότι ο Ξενοφών εμφανίζεται από όλα τα σωκρατικά του έργα, όπως προαναφέρθηκε, προσωπικά μόνο σε αυτό το χωρίο των *Απομνημονευμάτων* «για να δεχτεί την προειδοποίηση του

Σωκράτη» σχετικά με την εγκράτεια στις σεξουαλικές απολαύσεις και ειδικότερα για τη δύναμη του ερωτικού φιλήματος. «Ο Διογένης ο Λαέρτιος Β. 48-49», αναφέρει ο Anderson, «παραθέτει τα λόγια του Αριστίππου, από το τέταρτο βιβλίο του έργου *Περί παλαιάς τρυφής*, σχετικά με το πάθος του Ξενοφώντος για τον Κλεινία. Αλλά «η μαρτυρία αποτελεί», όπως σωστά επισημαίνεται, «χωρίς από το *Συμπόσιο* του Ξενοφώντος (4.12), όπου το εγκώμιο για τον Κλεινία γίνεται δια στόματος Κριτοβούλου». Για το ζήτημα αυτό βλ. όμως και Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 132, σημ. 214.

39. Πρβλ. εδώ και Αριστοτέλους, *Περί τα ζώα ιστορίαι*, 538a 27.

40. Απομνημονεύματα, 1.3.12: τὰ φαλάγγια ... προσαψάμενα μόνον τῷ στόματι ταῖς τε ὁδύναις ἐπιτρίβει τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῦ φρονεῖν ἐξίστησι. Ο Gigon, *όπ. παρ.*, σελ. 111, σημειώνει μάλιστα για τη σύγκριση του δαγκώματος των φαλαγγίων με εκείνο του φιλιού, ότι το πρώτο προκαλεί στον άνθρωπο οδύνη, ενώ το δεύτερο ηδονή και ως εκ τούτου το τελευταίο καθίσταται ακόμη πιο επικίνδυνο. Το μοτίβο της σύγκρισης της επίδρασης του έρωτα με το δάγκωμα από κάποιο ζώο απαντά στον Ξενοφώντα και στο *Συμπόσιο* (4.27), όταν ο Σωκράτης παρομοιάζει τον ερεθισμό που ένιωσε από το άγγιγμα του ώμου του ωραίου Κριτόβουλου με το δάγκωμα ενός «θηρίου». Περισσότερα βλ. στα σχόλια του Ηυβ, *όπ. παρ.*, σελ. 255 και του Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 133-134, σημ. 218.

41. Για το μοτίβο της παρακινδυνευμένης ενέργειας θέασης των ωραίων στην ελληνική λογοτεχνία, βλ. και τα σχόλια των D.L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford, 1993, σελ. 227, και σημ. 131· Chr. Mueller-Goldingen, *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart, Leipzig, 1995 (= *Beiträge zur Altertumskunde* 42), σελ. 191, σημ. 11 και Ηυβ, *όπ. παρ.*, σελ. 225 με πλούσια παράλληλα χωρία. Εξαιρετικό ενδιαφέρον έχει, μεταξύ άλλων, και η ερμηνεία που παραδίδεται από τον αλεξανδρινό λεξικογράφο Ησύχιο για το σοφόκλειο απόσπασμα 1139 [S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV, Göttingen, 1977] στο λ. ὁμάρτειος πόθος (ο 736 Latte): διὰ τοῦ ἐκ τοῦ ὁρᾶν ἀλίσκεσθαι ἔρωτι· «ἐκ τοῦ γὰρ ἐσορᾶν γίνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν» [Αγάθων, απ. 29 B. Snell (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I, Göttingen, 1971].

42. Απομνημονεύματα, 1.3.13: τοῦτο τὸ θηρίον, ὃ καλοῦσι καλὸν καὶ ὠραῖον, τοσοῦτῳ δεινότερόν ἐστι τῶν φαλαγγίων, ὅσω ἐκεῖνα μὲν ἀψάμενα, τοῦτο δὲ οὐδ' ἀπτόμενον, ἐάν τις αὐτὸ θεάται. Πρβλ. και τα συναφή σχόλια του Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 32, σημ. 220 και 221.

43. Απομνημονεύματα, 1.3.13: ἀλλὰ συμβουλευέω σοι, ὦ Ξενοφών, ὁπότεν ἴδῃς τινὰ καλόν, φεύγειν προτροπάδην. σοὶ δ', ὦ Κριτόβουλε, συμβουλευέω ἀπενιαυτίσαι. Για τους τρόπους θεραπείας του έρωτα που υποδηλώνονται εδώ ο Gigon, *όπ. παρ.*, σελ. 113, παραπέμπει σε ένα ανέκδοτο που αποδίδεται από τον Διογένη Λαέρτιο (7.17) στον Ζήνωνα τον Κιτιέα. Βλ. τέλος και τις παρατηρήσεις της Gray, *όπ. παρ.*, σελ. 81, όσον αφορά στο ρητορικό ύφος της συμβουλής αυτής του Σωκράτη προς τον Ξενοφώντα και κυρίως τη χρήση στρατιωτικής ορολογίας στην επιλογή του επιρρήματος προτροπάδην.

44. *Απομνημονεύματα*, 1.3.8-15, εδώ ειδικ. 1.3.11. Βλ. παραπ. σημ. 37. Ενδιαφέρον έχουν εδώ οι εύστοχες παρατηρήσεις του Gigon, *όπ. παρ.*, σελ. 110, τόσο για το μοτίβο της δουλείας στην οποία οδηγείται ένας εραστής λόγω του αχαλίνωτου πάθους του, όσο και για εκείνο της κατασπατάλησης της περιουσίας του, τα οποία αποτελούν κοινούς τόπους, κυρίως στην κωμωδία. Το να ξοδεύει μάλιστα κανείς απερίσκεπτα τα χρήματά του αποτελεί κατά τον ξενοφώντειο Σωκράτη, όπως σωστά επισημαίνει ο Ηυβ, *όπ. παρ.*, σελ. 230, κοινό γνώρισμα όλων των ερωτόπληκτων. Αυτό συνάγεται από διάφορα χωρία του ξενοφώντειου corpus, π.χ., *Απομνημονεύματα*, 1.2.22, *Οικον*. 1.22, αλλά και *Κύρου Παιδεία*, 5.1.12, όπου ο Κύρος περιγράφει, όπως θα δούμε στη συνέχεια, τις συνέπειες της υποταγής στον έρωτα. Στο τελευταίο αυτό χωρίο από την *Κύρου Παιδεία* δεν εντοπίζεται μόνον ο κίνδυνος της αλόγιστης κατασπατάλησης των χρημάτων, αλλά και το μοτίβο της υποδούλωσης του ερωτευμένου: *καὶ δουλεύοντάς γε τοῖς ἐρωμένοις καὶ μάλα κακὸν νομίζοντας πρὶν ἐρᾶν τὸ δουλεύειν*. Βλ. παρακ. σημ. 76.

45. Σύμφωνα με τον H. Maier, στο κλασικό του έργο, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, σελ. 28-31, ο Ξενοφών μετέφερε το διάλογο μεταξύ Σωκράτη και Κριτόβουλου από το *Συμπόσιο* στα *Απομνημονεύματα*.

46. *Συμπόσιον*, 4.10: *οὐκοῦν αὖ ἐγὼ λέξω, ἔφη, ἐξ ὧν ἐπὶ τῷ κάλλει μέγα φρονῶν*.

47. *Συμπόσιον*, 4.11: *ὁμνυμι πάντας θεοὺς μὴ ἐλέσθαι ἂν τὴν βασιλέως ἀρχὴν ἀντὶ τοῦ καλὸς εἶναι*.

48. *Συμπόσιον*, 4.13: *ὁ δὲ καλὸς καὶ ἡσυχίαν ἔχων πάντ' ἂν διαπράξαιτο*. Πρβλ. όμως εδώ την προαναφερθείσα γνώμη του Σωκράτη στα *Απομνημονεύματα*, 1.3.13 (βλ. παραπ. σημ. 42) για την καταστρεπτική έλξη που ασκεί και μόνο η θέα ενός ωραίου.

49. *Συμπόσιον*, 4.15-16: *διὰ γάρ τὸ ἐμπνεῖν τι ἡμᾶς τοῖς καλοῦς τοῖς ἐρωτικοῖς ἐλευθεριωτέρους μὲν αὐτοὺς ποιούμεν εἰς χρήματα, φιλοπονωτέρους δὲ καὶ φιλοκαλωτέρους ἐν τοῖς κινδύνοις, καὶ μὴν αἰδημονεστέρους τε καὶ ἐγκρατεστέρους, οἳ γε καὶ ὧν δέονται μάλιστα ταῦτ' αἰσχύνονται. μαίνονται δὲ καὶ οἱ μὴ τοὺς καλοὺς στρατηγούς αἰρούμενοι*. Σχετικά με τη συγκρότηση στρατεύματος από ζεύγη εραστών και ερωμένων πρβλ. Πλάτων, *Συμπόσιον*, 178d-179b (λόγος του Φαίδρου), καθώς και τα σχόλια του Ιωάννη Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιον*. Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἐρμηνεία, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι, 1934 (= *Ελληνική Βιβλιοθήκη* 1), ad I. και σελ. 41* κ.ε. από την Εισαγωγή. Πρβλ. επίσης Ξενοφών, *Συμπόσιον*, 8.32, όπου η γνώμη αυτή αποδίδεται στον Πausανία, αλλά και την οξύτατη ανασκευή του επιχειρήματος από τον Σωκράτη, *Συμπόσιον*, 8.33 κ.ε.: βλ. επίσης και τα τεκμηριωμένα σχόλια του Ηυβ, *όπ. παρ.*, σελ. 232-233, ενώ ειδικότερα για τη γνώμη του Πausανία στο ξενοφώντειο *Συμπόσιο* σε σχέση με την αντίστοιχη στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνος, βλ. του ιδίου, σελ. 420 με βιβλιογραφία. Παραδείγματα, στα οποία η σχέση εραστού και ερωμένου υπαγορεύει και ηρωική στάση στον πόλεμο, δίνει ο

Πλούταρχος στον *Ερωτικό* 17 (*Ηθικά* 760d - 761d), αλλά και στον *Πελοπίδα*, σελ. 18-19. Πρβλ. τέλος και Ξενοφών, *Κύρου Ανάβασις*, 7.4.8 κυρίως όμως *Κύρου Παιδεία*, 7.1.30, όπου ο Ξενοφών, αναφερόμενος στη φιλοτιμία και γενναιότητα των στρατιωτών του Αβραδάτα στη μάχη, τονίζει σχετικά: πολλαχοῦ μὲν οὖν καὶ ἄλλοι δῆλον ὡς οὐκ ἔστιν ἰσχυροτέρα φάλαγξ ἢ ὅταν ἐκ φίλων συμμάχων ἡθροισμένη ᾗ.

50. Συμπόσιον, 4.14: ἐγὼ γοῦν καίπερ εἰδὼς ὅτι χρήματα ἡδὺ κτῆμα ἦδιον μὲν ἂν Κλεινία τὰ ὄντα διδοίην ἢ ἕτερα παρ' ἄλλου λαμβάνοιμι, ἦδιον δ' ἂν δουλεύοιμι ἢ ἐλεύθερος εἶην, εἴ μου Κλεινίας ἄρχειν ἐθέλοι. καὶ γὰρ ποιοῖν ἂν ῥᾶον ἐκείνῳ ἢ ἀναπαυοίμην, καὶ κινδυνεύοιμι ἂν πρὸ ἐκείνου ἦδιον ἢ ἀκινδυνος ζῶην. Αἰξίζει ἐδῶ να παρατηρηθεῖ ὅτι ο Κριτόβουλος θεωρεῖ πως αυτές ακριβῶς οι εμπειρίες, που περιγράφει ὅτι απέκτησε λόγω της επίδρασης της ομορφιάς του Κλεινία, θα οδηγήσουν τους ανθρώπους πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν, Συμπόσιον, 4.15· πρβλ. παραπ. και σημ. 49.

51. Συμπόσιον, 4.16: ἐγὼ γοῦν μετὰ Κλεινίου κἂν διὰ πυρὸς ἰοίην, πρβλ. *Απομνημονεύματα*, 1.3.9 (βλ. παραπ. σημ. 36). Πρβλ. ὅμως και *Οικ.* 21.7, όπου η παράτολμη αυτή κίνηση της πτώσης ακόμη και στη φωτιά δεν έχει ερωτικές συνδηλώσεις, αλλά εντάσσεται σε στρατιωτικά συμφραζόμενα ἐμπνευσης εκ μέρους των καλών στρατηγῶν αισθημάτων φιλοπονίας και φιλοτιμίας στους στρατιώτες: ἀλλ' οἱ ἂν δύνωνται ἐμποῖησαι τοῖς στρατιώταις ἀκολουθητέον εἶναι καὶ διὰ πυρὸς καὶ διὰ παντὸς κινδύνου.

52. Συμπόσιον, 4.25: καίτοι νῆ τοὺς θεοὺς, ὧ ἄνδρες, δοκεῖ μοί γ', ἔφη, ὡς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς εἰρῆσθαι, οὗτος καὶ πεφιληκέναι τὸν Κλεινίαν.

53. Συμπόσιον, 4.25-26: οὐ ἔρωτος οὐδὲν ἔστι δεινότερον ὑπέκκαυμα. καὶ γὰρ ἀπληστον καὶ ἐλπίδας τινὰς γλυκείας παρέχει.

54. Βλ παραπ. σημ. 43. Σημειώνουμε ἐδῶ ὅτι ἡ ἀποψη του Ξενοφώντειου Σωκράτη για τη δύναμη που ασκεί το φίλημα με τους ωραίους νέους απαντά και σε άλλα σημεία του έργου, κυρίως όπου γίνεται λόγος για την εγκράτεια απέναντι στις αφροδίσιες ηδονές, η οποία πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε σώφρονα και προνοητικό άνθρωπο. Στο έκτο κεφάλαιο του 2ου Βιβλίου των *Απομνημονευμάτων*, όπου ο Σωκράτης δίνει συμβουλές στον Κριτόβουλο για τους τρόπους απόκτησης φίλων, αναφέρεται και πάλι η επικινδυνότητα του ερωτικού φιλήματος προς τους «καλούς»: βλ. 2.6.32: οὐδὲ τὸ στόμα οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, πρὸς τὸ στόμα προσοίσεις; Θάρρει, ἔφη ὁ Κριτόβουλος· οὐδὲ γὰρ τὸ στόμα πρὸς τὸ στόμα προσοίσω οὐδενί, ἐὰν μὴ καλὸς ᾗ. Εὐθύς, ἔφη, σύγε, ὦ Κριτόβουλε, τὴνναντίον τοῦ συμφέροντος εἴρηκας. Τη σχέση του αποσπάσματος αυτού με εκείνο των *Απομνημονευμάτων*, 1.3.8-13 και του Συμπόσιου, 4.25-28 αντιστοίχως σχολιάζει ο Ο. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1956, σελ. 153 σημειώνοντας: «Daß diese Stellen, die alle drei Kritobulos vor dem Küssen warnen wollen, zusammengehören und auf ein gemeinsames Vorbild zurückgehen, das Xenophon besonderen Eindruck gemacht hat, scheint mir klar». Βλ. σχετικά και Κ. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Bd. II. 2, Berlin, 1901, σελ. 710· Η.Ρ.

Breitenbach, «Xenophon von Athen», *Realencyclopädie*, Bd. ixA/2, 1966, σσ. 1569-2052, εδῶ σσ. 1820-1821, καθώς και Κ. von Fritz, «Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion», *Rheinisches Museum für Philologie* 84, 1935, σελ. 19-45, ειδικ. σελ. 31-39. Ο τελευταίος μάλιστα ισχυρίζεται ότι ο Ξενοφών έχει επηρεασθεί εδῶ από το έργο του σωκρατικού Αντισθένη, Α-σπασία.

55. Συμπόσιον, 4.26: οὐ ἔνεκα ἀφεκτέον ἐγὼ φημι εἶναι φιλημάτων <τῶν> ὠραίων τῷ σωφρονεῖν δυνησομένῳ.

56. Συμπόσιον, 4.27: τὴν κεφαλὴν πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν ὦμον γυμνὸν πρὸς γυμνῷ τῷ Κριτοβούλου ὦμῳ ἔχοντα. Σύμφωνα με τον Γ. Βλαστό, Σωκράτης, ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος, μτφρ. Π. Καλλιγιάς, Αθήνα, 1993, σελ. 81, σημ. 65, στον Ξενοφώντα «ὁ φόβος τοῦ Σωκράτη γιὰ τὴ φυσικὴ ἐπαφὴ μ' ἕναν ἐλκυστικὸ νεαρὸ καθίσταται ἔμμοнос...». Αντίθετα στον Πλάτωνα, «ὁ Σωκράτης», συνεχίζει ο Βλαστός, «δὲν δείχνει νὰ φοβᾶται τὸ ἄγγιγμα μ' ἕνα ὁμορφὸ ἀγόρι· συχνὰ παλεύουν γυμνοὶ μὲ τὸν Ἀλκιβιάδην, ἂν καὶ μόνο μετὰ ἀπὸ πρωτοβουλία τοῦ δεύτερου (Συμπόσιον, 271c)· δὲν ὑπάρχει τίποτε στὸν Πλάτωνα ποὺ νὰ φανερώ- νει ὅτι ὁ Σωκράτης ἐνθάρρυνε τὴ φυσικὴ τρυφερότητα μὲ ὅποιονδὴπο- τε ἀπὸ τοὺς νέους τοὺς ὁποίους ἐρᾷ».

57. Βλ. Συμπόσιον, 4.28. Ἦδη λίγο παραπάνω (Συμπόσιον, 4. 23-24) πληροφοροῦμαστε ὅτι ὁ πατέρας τοῦ Κριτόβουλου Κρίτων εἶχε παραδώσει τὸν ἐρωτόπληκτο νεαρὸ γιο τοῦ Σωκράτη γιὰ νὰ τοῦ διδάξει τὴν ἀρετὴ καὶ φαίνεται πὼς αὐτὴ ἡ συναναστροφή ἀρχισε νὰ ἀποδίδει κάποια ἀποτελέ- σματα στὴ βελτίωση τοῦ χαρακτήρα τοῦ Κριτόβουλου: ἃ δὴ αἰσθόμενος ὁ πατὴρ παρέδωκέ μοι αὐτόν, εἴ τι δυνάμην ὠφελῆσαι. καὶ μέντοι πολὺ βέλτιον ἤδη ἔχει (4.24). Ο Ξενοφὼν ἐπιχειρεῖ καὶ εδῶ με ἕμμεσο ἀλλὰ σα- φῆ τρόπο νὰ ἀνασκευάσει τὴν κατηγορία ποὺ εἶχαν προσάψει στὸν Σωκρά- τη γιὰ διαφθορά τῶν νέων. Γενικότερα γιὰ τὴ χρῆση καὶ σημασία τοῦ μοτί- βου τῆς ἐκπαίδευσης τῶν νέων ἀπὸ κατάλληλους εκπαιδευτὲς στὴ σωκρατι- κή φιλοσοφία, βλ. τὸ σχόλιο τοῦ Ηυβ, ὅπ. παρ., σελ. 246.

58. Gígon, ὅπ. παρ., σελ. 116. Βλ. ὅμως καὶ τὸ σχόλιο τοῦ Ηυβ, ὅπ. παρ., σελ. 252-253.

59. Βλ. ἐνδεικτικὰ Απομνημονεύματα, 1.6.10.

60. Βλ. Απομνημονεύματα, 1.2.1: Θαυμαστὸν δὲ φαίνεται μοι καὶ τὸ πεισθῆναι πινὰς ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὅς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν. Πρβλ. ἐπίσης, 1.2.14, 1.5.6, 2.1.1 κ.ά.

61. Συμπόσιον, 8.10. Πρβλ. Πλάτωνος, Συμπόσιον, 180d - 181c. Γιὰ τὸ θέμα αὐτό, βλ. καὶ τὴν ἐμπεριστατωμένη μελέτη τοῦ Ο. Thomsen, «Socra- tes and Love», *Classica et Mediaevalia* 52, 2001, σελ. 117-178, ειδικ. 148-154.

62. Συμπόσιον, 8.23.

63. Γιὰ τὸν Αἰγισίλαο τοῦ Ξενοφώντα βλ. γενικά, D. Krömer, *Xenophons Agesilaos. Untersuchungen zur Komposition*, Berlin, 1971 καὶ P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore, 1987.

64. Το ενδιαφέρον των ερευνητών τα τελευταία χρόνια για την *Κύρου Παιδεία* του Ξενοφώντα είναι πράγματι μεγάλο. Βλ. ενδεικτικά, Gera, *όπ. παρ.*, Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, B., *Due, The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, 1989· J. Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, Princeton, 1989, καθώς και Chr. Nadon, *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley, 2001.

65. Ξενοφών, *Αγησίλαος*, 5.4-5. Πρβλ. Πλουτάρχου, *Αγησίλαος* 11.6 κ.ε., *Αποφθέγματα Λακωνικά* 15 (= *Ηθικά*, 209d 5 - e 5). Βλ. σχετικά και F. Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980, σελ. 7879.

66. *Αγησίλαος*, 5.4: διαμάχεσθαι ἀνὰ κράτος τὸ μὴ φιληθῆναι.

67. Βλ. παραπ. σημ. 14 και 15.

68. *Αγησίλαος*, 5.4: ἄρ' οὐ τοῦτ' ὅ γε ἤδη τὸ σωφρόνημα καὶ δαιμόνιον;

69. *Αγησίλαος*, 5.5: οὐδ' εἰ μέλλοιμί γε αὐτίκα μάλα κάλλιστός τε καὶ ἰσχυρότατος καὶ τάχιστος ἀνθρώπων ἔσεσθαι· μάχεσθαι γε μέντοι πάλιν τὴν αὐτὴν μάχην ὁμνυμι πάντας θεοὺς ἢ μὴν μᾶλλον βούλεσθαι ἢ πάντα μοι ὅσα ὀρῶ χρυσᾷ γενέσθαι.

70. Βλ. παραπ. σημ. 61.

71. *Αγησίλαος*, 11.10.

72. Βλ. σχετικά και την πρόσφατη μελέτη του Ε. Αλεξίου, «Εστιάζοντας στον πρωταγωνιστή: το βιογραφικό εγκώμιο του Κύρου στην Ξενοφώντεια *Κύρου Παιδεία*», *Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, τεύχ. Τμήματος Φιλολογίας 9, 2000-2001, σελ. 7-44.

73. Πρόκειται για τον παιδικό του φίλο στον οποίο παλαιότερα ο Κύρος, κατά την αναχώρησή του από τη Μηδία, είχε χαρίσει τη Μηδική στολή που του είχε δωρίσει ο παππούς του Αστυάγης: βλ. *Κύρου Παιδεία*, 1.4.26. Για το συμβολισμό του βασιλικού αυτού δώρου βλ. τις εύστοχες παρατηρήσεις της Gera, *όπ. παρ.*, σελ. 222, και σημ. 116.

74. Για την εντυπωσιακή ομορφιά της Πάνθειας, βλ. *Κύρου Παιδεία*, 4.6.11: *Κύρῳ δὲ ἐξηρηκότερος τὴν καλλίστην σκηνὴν καὶ τὴν Σουσίδα γυναῖκα, ἣ καλλίστη δὴ λέγεται ἐν τῇ Ἀσίᾳ γυνὴ γενέσθαι*. Βλ. επίσης και 5.1.7. Πρβλ. εδῶ και τη σχετική ενδιαφέρουσα μελέτη της J. de Romilly, «Le conquérant et la belle captive», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 1988, σελ. 1-15.

75. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 5.1.8: *ἐκ δὲ τούτου ἴσως ἂν ἀμελήσας ὧν με δεῖ πράττειν καθήμην ἐκείνην θεώμενος*. Βλ. εδῶ και τα εξαιρετικά σχόλια του Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, σελ. 190-191, με σημ. 9.

76. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 5.1.11. Ο Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, σελ. 192 σημειώνει σχετικά: «Araspas bemüht sich lediglich um den Nachweis natürlicher Kräfte, die vom subjektiven Wollen unabhängig sind, um das ἐρᾶν auf der Gegenseite als etwas Freiwilliges zu definieren».

77. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 5.1.12. Ειδικότερα για την παρομοίωση του ἔρῳτα με μία νόσο, βλ. το σχόλιο του Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, σελ. 192, σημ. 15, όπου παρατίθενται ενδιαφέροντα παράλληλα χωρία. Πρβλ.

σχετικά Gera, *όπ. παρ.*, σελ. 227 και σημ. 129, αλλά και την παλαιότερη μελέτη του F. Lassere, «Ερωτικοί Λόγοι», *Museum Helveticum* 1, 1944, σελ. 169-178, εδώ 175-178.

78. Κύρου Παιδεία, 5.1.16: *ὥς τὸ μὲν πῦρ τοὺς ἀπτομένους καίει, οἱ δὲ καλοὶ καὶ τοὺς ἄπωθεν θεωμένους ὑφάπτουσιν, ὥστε αἰθεσθαι τῷ ἔρωτι*. Για τον ενδιαφέροντα αυτό λογοτεχνικό τόπο, της σύγκρισης δηλαδή του έρωτα με τη φωτιά, βλ. Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, σελ. 193-194 με παράλληλα χωρία από την ελληνική γραμματεία. Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι τη σύγκριση της ερωτικής κατάστασης με τη φωτιά έχει επισημάνει ποικιλοτρόπως ο κατά τον Ξενοφώντα Σωκράτης, όπως έχουμε σχολιάσει παραπάνω, στα *Απομνημονεύματα*, 1.3.9 αλλά και στο *Συμπόσιο*, 4.25, αναφερόμενος στην απερισκεψία του νεαρού Κριτόβουλου να φιλήσει τον όμορφο ερωμένο του. Πρβλ. σχετικά και Gera, *όπ. παρ.*, σελ. 226.

79. Κύρου Παιδεία, 5.1.18: *ἐκ πάντων τούτων ἡλίσκετο ἔρωτι, καὶ ἴσως οὐδὲν θαυμαστὸν ἔπασχε*. Η τραγική ειρωνεία είναι εμφανής. Ο άπειρος και επιπόλαιος Αράσπας που ισχυριζόταν με έμφαση στο διάλογο με τον σώφρονα και εγκρατή Κύρο ότι ο έρωτας υπόκειται στην ανθρώπινη βούληση, υποκύπτει τελικά στο εξαιρετικό κάλλος της Πάνθειας.

80. Βλ. Κύρου Παιδεία, 6.1.36: *ἐγὼ γὰρ θεοὺς τε ἀκούω ἔρωτος ἡττῆσθαι, ἀνθρώπους τε οἶδα καὶ μάλα δοκοῦντας φρονίμους εἶναι οἷα πεπόνθασιν ὑπ' ἔρωτος*. Η άποψη αυτή του Κύρου, η οποία αποτελεί κοινό τόπο στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία (βλ. σχετικά, Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, σελ. 204, σημ. 4), έρχεται, κατά κάποιον τρόπο, σε αντίθεση με τη θέση που διατυπώνει ο Ξενοφώντειος Σωκράτης στο *Συμπόσιο*, 8.28, ότι «*θεοὶ καὶ ἥρωες τὴν τῆς ψυχῆς φιλίαν περὶ πλείονος ἢ τὴν τοῦ σώματος χρῆσιν ποιοῦνται*».

81. Βλ. Κύρου Παιδεία, 8.4.22.

82. *Απομνημονεύματα*, 1.6.14. Βλ. και Dorion, *όπ. παρ.*, σελ. 167, σημ. 2, 320.

83. Βλ. παραπάνω σημ. 42.

84. Παρά τις σχετικά πρόσφατες τάσεις της έρευνας να φέρει στο φως την αρνητική αντίληψη του Ξενοφώντα για τον Κύρο (πρβλ. ενδεικτικά την επισκόπηση που κάνει ο Nadon, *όπ. παρ.*, στην Εισαγωγή του, σελ. 4 κ.ε., αλλά και τα συμπεράσματα του ιδίου, σελ. 161-180), βλ. σχετικά τις ακόμη ενδιαφέρουσες, και περισσότερο ίσως πειστικές, θέσεις του J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947, κυρίως σελ. 244 κ.ε. Σημειώνουμε εδώ ότι σε μια τελευταία σύγκριση μεταξύ των δύο ανδρών, ο Ξενοφών, παρά τον άμετρο θαυμασμό του για την προσωπικότητα του Σωκράτη, φαίνεται να αποδίδει τον ρόλο του προτύπου κατ' εξοχήν στον Κύρο: Vana Nicolaïdou-Kyrianidou, *Autorité et obéissance: le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince*, υπό εκτύπωση στον τόμο M. Narcy, A. de Tordesillas, *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d' Aix-en-Provence*, Paris, 6-9 novembre 2003.

85. Βλ. Κύρου Παιδεία, 1.2.1: *εἶδος μὲν κάλλιστος*. Πρβλ. και 5.1.6

86. Για τον Αρτάβαζο και τη σχέση του με τον Κύρο, βλ. Tatum, *όπ.*

παρ., σελ. 265 σημ. 4, Gera, *όπ. παρ.*, σελ. 166-167, 189-191, 197 και Mueller-Goldingen, *όπ. παρ.*, σελ. 100-101, 195 κ.ε. Ο Αρτάβαζος παρουσιάζεται στην *Κύρου Παιδεία* ως ο πιο πιστός θαυμαστής του Κύρου, ο οποίος μάλιστα παρομοιάζει την εκούσια υποταγή των ανθρώπων στον Πέρση μονάρχη με την εσωτερική ορμή των μελισσών να ακολουθούν πάντοτε τη βασίλισσά τους (βλ. *Κύρου Παιδεία*, 5.1.24). Για το θέμα αυτό, βλ. G. Vasilaros, «*Ὡσπερ ἡγεμῶν ἐν μελίτταις*. Η μέλισσα ως σύμβολο της βασιλικής εξουσίας στην *Κύρου Παιδεία*», στο: *Lesarten. Festschrift für A. Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden*, hrsg. von I. Vassis u.a., Berlin, New York, 1998, σελ. 12-32.

87. Βλ. ενδεικτικά, *Κύρου Παιδεία*, 4.1.23: *ὅτε ἐφης ἡδεσθαι θεώμενος ἐμέ*. Πρβλ. επίσης 7.5.48-54. Για το μοτίβο του *ἡδέως θεᾶσθαι* σε συνάρτηση μάλιστα με τη σχέση Αρτάβαζου-Κύρου πρβλ. και G. Vasilaros, «*Zu Xenophons Kyropädie 5.1.26*», *Philologus* 143, 1999, σελ. 348-352.

88. Βλ. παραπ. σημ. 14.

89. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 1.4.27-28.

90. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 8.4.27.

91. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 1.1.3.

92. *Απομνημονεύματα*, 1.5.4-5.

93. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 8.1.32.

94. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 8.1.1.

95. Όπως επισημαίνει και ο Αλεξίου, *όπ. παρ.*, σελ. 32, στο διάλογο αυτό «ο Κύρος εκπροσωπεί τον στιβαρό δάσκαλο, ο Αράσπας τον παρορμητικό και άπειρο νέο. Ο Ξενοφών υπαινίσσεται γλωσσικά αυτό τον ρόλο του Αράσπα, όταν τον αποκαλεί τρεις φορές *νεανίσκο* (5.1.9, 5.1.13, 5.1.18), ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για έναν παιδικό φίλο, συνομήλικό του Κύρου».

96. Πρότυπο του φιλόανθρωπου ηγεμόνα (βλ. *Κύρου Παιδεία*, 1.2.1), ο Κύρος παρουσιάζεται μάλιστα να συγχωρεί τον Αράσπα. Παρότι τον προειδοποίησε για τον κίνδυνο υποδούλωσης στο ερωτικό πάθος του για την Πάνθεια, θεωρεί εν μέρει και τον εαυτό του υπεύθυνο γι' αυτό που συνέβη. Τούτο, εφόσον επέβαλε στον αξιωματικό του να βρίσκεται, ως φύλακας, συνεχώς κοντά στη σαγηνευτική βασίλισσα. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 6.1.36: *καὶ σοὶ δὲ τούτου τοῦ πράγματος ἐγὼ αἰτίος εἰμι· ἐγὼ γάρ σε συγκαθεῖρξα τούτῳ τῷ ἀμάχῳ πράγματι*.

97. *Απομνημονεύματα*, 3.11.1: *κρεῖττον εἶη λόγου τὸ κάλλος τῆς γυναικός*.

98. *Απομνημονεύματα*, 3.11.1: *Ἰτέον ἂν εἶη θεασσόμενος*. Σχετικά με το αμφιλεγόμενο αυτό επεισόδιο, στα *Απομνημονεύματα* (3.11), του διαλόγου του Σωκράτη με μία εταίρα, βλ. και την ενδιαφέρουσα ερμηνευτική προσέγγιση του M. Narcy, «*La meilleure amie de Socrate. Xénophon, Mémoires III 11*», στο *Les études philosophiques* (ειδικό αφιέρωμα: *Les écrits socratiques de Xénophon*), Mai 2004.2, σελ. 213-234, *passim*. Καθιστώντας εμφανή τη δυνατότητα του Σωκράτη να είναι κυρίαρχος του εαυτού του (σελ. 214), το συγκεκριμένο επεισόδιο αναδεικνύει, σύμφωνα με τον Narcy, τη μοναδική ικανότητα του φιλοσόφου να διαπαιδαγωγεί μόνος

του, χωρίς εξωτερική καθοδήγηση, την ίδια του την ψυχή (σελ. 232-233). Βλ. από την άλλη πλευρά, την προσέγγιση της Gera, *όπ. παρ.*, σελ. 224 κ.ε. Σύμφωνα με την τελευταία, το ότι ο Κύρος αποφεύγει συστηματικά να δει από κοντά μια εξαιρετικά όμορφη γυναίκα, ενώ ο Σωκράτης σπεύδει να θαυμάσει την ωραιότητα της Θεοδότης, μπορεί να εξηγηθεί από το γεγονός ότι: «Socrates is, however, well able to withstand the charms of the courtesan Theodote (cf. *Mem.* 3.11.15-18) and seems to take the dangers of passion seriously only when it comes to relation between men». Συνεχίζοντας μάλιστα το συλλογισμό της επισημαίνει (*όπ. παρ.*, σελ. 225), ότι η επιλογή μιας γυναίκας, εκ μέρους του Ξενοφώντος, ως του θέματος της συζήτησης μεταξύ Κύρου και Αράσπα, δεν είναι καθόλου τυχαία. Η παρέκκλιση αυτή από το σύνηθες θέμα των *έρωτικων λόγων* για τις σχέσεις μεταξύ εραστή και ερωμένου (πρβλ. ενδεικτικά, Πλάτων, *Συμπόσιον* και *Φαίδρος*, Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* και *Συμπόσιον*) στο διάλογο Κύρου-Αράσπα αναδεικνύεται, κατά την Gera, εσκεμμένη. Σημειώνουμε, με τη σειρά μας, ότι, αντίθετα με τον ικανό να κυβερνά τους άλλους Κύρο, ο αδιάφορος για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας Σωκράτης (*Απομνημονεύματα*, 1.6.15) αφέθηκε να αγγίξει τον ώμο του Κριτόβουλου.

99. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 8.4.20-21. Πρβλ. επίσης *Κύρου Παιδεία*, 2.2.28-31, όπου ο Ξενοφών πραγματεύεται αυτό το περσικό έθιμο στο πλαίσιο ενός ανεκδότου που αφορά στη σχέση μεταξύ ενός λοχαγού του, ονόματι Σαμβαύλα, με το υπερβολικά άσχημο μεράκιο που τον συνοδεύει. Βλ. σχετικά και Gera, *όπ. παρ.*, σελ. 165-166 και 189.

100. Βλ. *Απομνημονεύματα*, 1.3.13. Πρβλ. *Συμπόσιον*, 4.26.

101. Βλ. παραπάνω σημ. 34.

102. Βλ. *Απομνημονεύματα*, 1.2.3.

103. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 5.1.24.

104. Βλ. ενδεικτικά *Κύρου Παιδεία*, 8.1.21-22.

105. Βλ. *Απομνημονεύματα*, 4.8.11.

106. Βλ. *Κύρου Παιδεία*, 1.2.1.

107. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφερθούμε στον Αιλιανό, *Επιστ.*, 16, στον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα, *Παιδαγωγ.*, 3.11.81 και *Στρωματ.*, 2.20.120, στον Θεοδώρητο Κύρου, *Ελληνικών θεραπευτική παθημάτων προθεωρία* 12.57 και τέλος στον Ιωάννη Χρυσόστομο, *Διδασκαλία και έλεγχος προς τους έχοντας συνεισάκτους παρθένους*, *P.G.* 47, 497 (= σελ. 49-50, Dumortier). Για το τελευταίο χωρίο βλ. ειδικότερα και τη μελέτη του K. Münscher, *Xenophon in der griechisch römischen Literatur*, Leipzig, 1920 (= *Philologus. Suppl.* 13, Heft 2), σελ. 203. Για περισσότερα παραθέματα πρβλ. τον εμπεριστατωμένο *apparatus testimoniorum* στην πρόσφατη έκδοση των *Απομνημονευμάτων* από τους M. Bandini και L.-A. Dorion (βλ. παραπ. σημ. 2).

Βιβλιογραφία

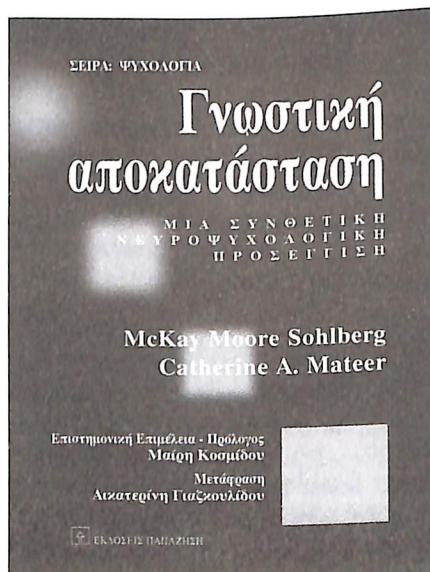
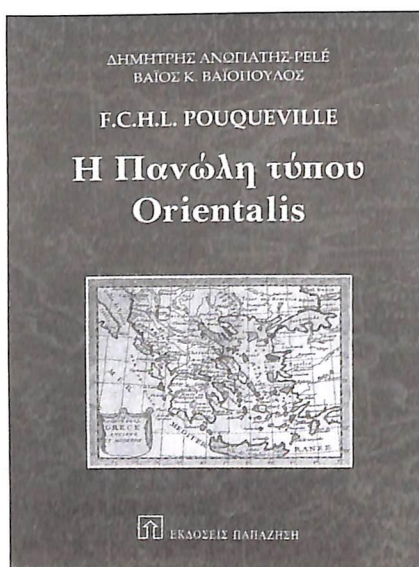
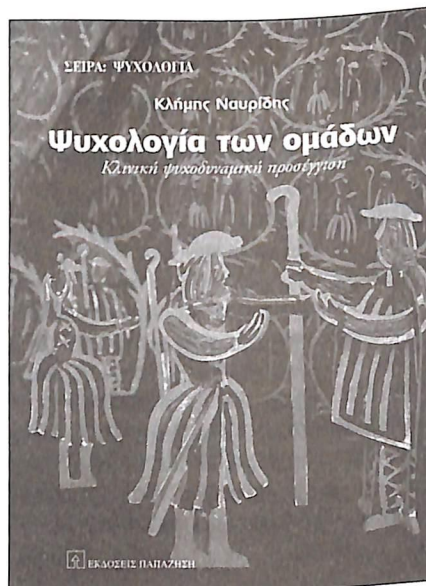
- Αλεξίου Ε., «Εστιάζοντας στον πρωταγωνιστή: το βιογραφικό εγκώμιο του Κύρου στην Ξενοφώντεια Κύρου Παιδεία», *Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, τεύχ. Τμήματος Φιλολογίας 9, 2000-2001, σελ. 7-44.
- Anderson J.K., *Ξενοφών. Η ζωή και το έργο του*, ελλ. μτφρ. Π. Μοσχούλου, Αθήνα, 2002.
- Bandini M., L.-A. Dorion, *Xénophon. Mémoires*, tome I: *Introduction générale, Livre I*, texte établi par M.B. et traduit par L.-A. D., Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- Barrett D.S., «The Friendship of Achilles and Patroclus», *Classical Bulletin* 57, 1981, σελ. 87-93.
- Binder G., «Κυβ», *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (hrsg. von H. Cancik und H. Schneider), 6, 1999, σελ. 939-947.
- Βλαστός Γ., *Σωκράτης, ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, ελλ. μτφρ. Π. Καλλιγιάς, Αθήνα, 1993.
- Breitenbach H.R., *Historiographische Anschauungsformen Xenophons*, Dissert. Basel, 1950.
- Breitenbach H.R., «Xenophon von Athen», *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (hrsg. von G. Wissowa u. a.) Bd. ixA/2, 1966, στήλ. 1569-2052.
- Buffière F., *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980.
- Cartledge P., *Agamemnon and the Crisis of Sparta*, Baltimore, 1987.
- Clarke W.M., «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes* 106, 1978, σελ. 381-396.
- Dorion L.-A., «L'exégèse straussienne de Xénophon: Le cas paradigmatique de Mémoires IV 4», *Philosophie antique. Problèmes, Renaissance, Usages, numéro 1: Figures de Socrate*, 2001, σελ. 87-118.
- Dover K.J., *Greek Homosexuality*, Cambridge Mass., 1989.
- Due B., *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, 1989.
- Edwards M.W., *Ομήρου Ιλιάδα. Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Ε: *Ραψωδίες P-Y*, ελλ. μτφρ. Μ. Καίσαρ, επιμ. Α. Ρεγκάκος, Θεσσαλονίκη, 2003.
- Erbse H., «Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien», *Hermes* 89, 1961, σελ. 257-287.
- Frijhoff W., «The kiss sacred and profane: reflections on a crosscultural confrontation», στον τόμο: J. Bremmer and H. Roodenburg (eds), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Polity Press, Oxford, 1991 (ανατ. 1994).
- Fritz K. von, «Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion», *Rheinisches Museum für Philologie* 84, 1935, σελ. 19-45.

- Gera D.L., *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford, 1993.
- Gigon O., *Kommentar zum ersten Buch von Xenophon Memorabilien*, Basel, 1953.
- Gigon O., *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1956.
- Gray V.J., *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998 (= *Hermes Einzelschriften* 79).
- Huß B., *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart und Leipzig, 1999 (= *Beiträge zur Altertumskunde* 125).
- Köves-Zulauf T., «Der Kuß des Musengottes Apollon», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N. F., 28 b, 2004, σελ. 31-55.
- Joël K., *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Bd. II. 2, Berlin, 1901.
- Kroll W., «Kuß», *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (hrsg. von G. Wissowa u. a.), *Supplementband* 5, 1931, σελ. 511-520.
- Krömer D., *Xenophons Agesilaos. Untersuchungen zur Komposition*, Berlin, 1971.
- Lassere F., «Ερωτικοί Λόγοι», *Museum Helveticum* 1, 1944, σελ. 169-178.
- Lateiner D., *Sardonic Smile. Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, Ann Arbor, 1995.
- Luccioni J., *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947.
- Maier H., *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.
- Michelakis P., *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge, 2002.
- Moreau Ph., «Osculum, basium, suavius», *Revue de Philologie* 52, 1978, σελ. 87-97.
- Mueller-Goldingen Chr., *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie*, Stuttgart und Leipzig, 1995 (= *Beiträge zur Altertumskunde* 42).
- Münscher K., *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*, Leipzig, 1920 (= *Philologus Suppl.* 13, Heft 2).
- Nadon Chr., *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley, 2001.
- Narcy M., «La meilleure amie de Socrate. Xénophon, Mémoires III 11», *Les études philosophiques* (ειδικό αφιέρωμα: *Les écrits socratiques de Xénophon*), Mai 2004.2, σελ. 213-234.
- Nicolaïdou-Kyrianidou Vana, «Autorité et obéissance: le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince», υπό εκτύπωση στον τόμο M. Narcy, A. de Tordesillas, *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris.
- Pomeroy S.B., *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford, 1994.
- Romilly J. de, «Le conquérant et la belle captive», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 1988, σελ. 1-15.
- Sittl C., *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1890.

- Συκουτρής Ι., *Πλάτωνος Συμπόσιον. Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι, 1934 (= *Ελληνική Βιβλιοθήκη* 1).
- Tatum J., *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, Princeton, 1989.
- Thomsen O., «Socrates and Love», *Classica et Mediaevalia* 52, 2001, σελ. 117-178.
- Thraede K., «Friedenskuß», *Reallexikon für Antike und Christentum* (hrsg. von Th. Klauser u. a.), 8, 1972, σελ. 505-519.
- Vasilaros G., «Ὡς περ ἡγεμῶν ἐν μελίτταις. Ἡ μέλισσα ως σύμβολο της βασιλικῆς εξουσίας στην Κύρου Παιδεία», *Lesarten. Festschrift für A. Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden*, hrsg. von I. Vassis u.a., Berlin – New York 1998, σελ. 12-32.
- Vasilaros G., «Zu Xenophons Kyrupädie 5.1.26», *Philologus* 143, 1999, σελ. 348-352.
- West M.L., «Ion of Chios», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 32, 1985, σελ. 71-78.



ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496 - 210 3838 020 fax: 210 3809 150

E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074

Η δύναμη του χρήματος: Αγοραίος έρωτας στην αρχαία Ελλάδα*

Μανόλης Ι. Στεφανάκης**

Περίληψη

Ο αγοραίος έρωτας κατά την αρχαιότητα συνδέθηκε στενά με τη νέα μορφή χρήματος που εμφανίστηκε στις αρχές του 6ου αιώνα, το νόμισμα. Η αρχαία ελληνική γραμματεία βρίθει αναφορών τόσο για τις διαφορετικές κατηγορίες εκπορνευόμενων ατόμων, όσο και για το κόστος της εκπόρνευσης, κατά περίπτωση. Η μαρτυρία της αττικής αγγειογραφίας των αρχών του 5ου αιώνα και η σύγχρονη νομισματική μαρτυρία, σε συνδυασμό με τις φιλολογικές πηγές καταδεικνύουν τα τέλη του 6ου και τις αρχές του 5ου αιώνα ως την περίοδο έναρξης και παγίωσης της αγοράς ερωτικών υπηρεσιών με νόμισμα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μεγάλη ποικιλία και η απόκλιση των τιμών του αγοραίου έρωτα κατά τους αρχαϊκούς και κλασικούς χρόνους, ενώ οι συσχετισμοί του με το χρήμα ενέχουν κοινωνικούς συμβολισμούς και προεκτάσεις.

Πολλάκις τὰ κατ' ὄβολον μετὰ πολλῶν πόνων
συναχθέντα χρήματα κατὰ τὸν Ἀρχίλοχον
εἰς πόρνης γυναικὸς ἔντερον καταρρέει

(Αἰλιανός, *Ποικίλη Ιστορία*, 4.14, 1-3,
παραπέμποντας στον Αρχίλοχο, των μέσων του 7ου αιώνα)

* Θερμές ευχαριστίες εκφράζονται στους: καθηγητή Σταύρο Περεντίδη, δρ. Νίκο Λίτινα, δρ. Σπύρο Συρόπουλο και δρ. Δημήτρη Παλαιοθόδωρο για τις χρήσιμες συζητήσεις και εύστοχες παρατηρήσεις τους σε διάφορα θέματα. Επίσης, στην κ. Αθηνά Λιόλιου για τη σημαντική βοήθειά της κατά τη συγγραφή της εργασίας. Όλες οι χρονολογίες είναι π.Χ. εκτός κι αν σημειώνεται διαφορετικά. Για τις παραπομπές σε αρχαία κείμενα χρησιμοποιήθηκε η έκδοση 1999 της ηλεκτρονικής συλλογής αρχαίων κειμένων *Thesaurus Linguae Graecae*, εκτός κι αν σημειώνεται διαφορετικά.

** Ο Μανόλης Ι. Στεφανάκης είναι λέκτορας της Κλασικής Αρχαιολογίας στο Τμήμα Μεσογειακών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Αιγαίου.

Δυο «αόρατες» δυνάμεις

Η φράση του σχολιαστή του Θεοκρίτου «οἱ ἐρώντες χρυσῷ πείθουσι τὸ ἐρώμενον»¹ αποτελεί μια από τις πιο σαφείς αναφορές σε δύο, ανέκαθεν στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους, εξουσίες της ψυχικής και υλικής φύσης του ανθρώπου. Ο έρωτας και το χρήμα ή το χρήμα και ο έρωτας αποτέλεσαν κατά την ελληνική κλασική αρχαιότητα² ένα δίδυμο που κανείς μπορεί να συναντήσει σε διάφορες εκφάνσεις του καθημερινού βίου: Σε επίπεδο πραγματικό, το οποίο σχετίζεται με τον πληρωμένο, αγοραίο, έρωτα. Σε επίπεδο ιδεολογικό, όπου η ποιότητα του αγοραίου έρωτα (εταίρα-πόρνη) είναι ανάλογη με την ποιότητα του χρήματος (πολύτιμο μέταλλο-νόμισμα) και κατ' επέκταση διαχωρίζει τις τάξεις των πολιτών (αριστοκρατία/συμπόσιο – λαός/αγορά). Και βέβαια σε επίπεδο καλλιτεχνικό, όπου είτε ο φτερωτός θεός καλείται να σημαδέψει νομίσματα ως εικονογραφικός τύπος ή νομισματικό σύμβολο, είτε η γενικότερη παράσταση έχει ερωτικό περιεχόμενο³.

Η δύναμη του έρωτα, από τη μια, ως η πλέον αρχέγονη δύναμη κατά τους κλασικούς Έλληνες και ως «αόρατη» εξουσία, έχει επίδραση στο νου, την ψυχή και το σώμα⁴. Ήδη παντοδύναμος στον Τρωικό πόλεμο, όπως περιγράφεται από τον Όμηρο⁵, ο έρωτας έχει τη μεγαλύτερη δύναμη στις θεϊκές και ανθρώπινες υποθέσεις στην αρχαία Ελλάδα κατά τον Ευριπίδη⁶. Πολλοί βασιλείς έφτασαν ακόμη και στην ιεροσυλία για το χατίρι πορνών⁷, ενώ δεν μπόρεσαν να του αντισταθούν ούτε οι ίδιοι οι θεοί⁸. Πέρα όμως από τον ιδεατό, συναισθηματικό έρωτα, και στην ίδια την ερωτική πράξη η σεξουαλική διείσδυση σχετίζεται άμεσα με την εξουσία και την κυριαρχία⁹.

Τα νομίσματα, από την άλλη, «πιστά όσο και άπιστα, δε γνωρίζουν θεό. Και εξαγοράζουν συνειδήσεις, επιβραβεύουν την άμιλλα, προδίδουν λαούς, αποτιμούν την ελευθερία, δίνουν σάρκα και οστά στη δύναμη»¹⁰. Αυτή η νέα δύναμη, που αναδύθηκε στις αρχές του 6ου αιώνα στον χώρο του Αιγαίου, το νόμισμα, σε όλες του τις εκφάνσεις έχει απασχολήσει και συνεχίζει να απασχολεί πολλούς μελετητές¹¹, ενώ καθόλου τυχαία έχει χαρακτηριστεί ως «αόρατη» εξουσία, με βάση μια ερμηνεία του χωρίου του Πλάτωνα, σύμφωνα με το οποίο ο τύραννος της Λυδίας Γύγης, είχε στην κατοχή του ένα δακτυλίδι το οποίο μπορούσε να τον κάνει αόρατο και χάρη σε αυτό να έχει απόλυτη εξουσία¹².

Η δύναμη του χρήματος και η αγάπη για εύκολο πλουτισμό, ώθησε κατά την αρχαιότητα πολλά άτομα να πουλήσουν το σώμα

τους και τις ερωτικές τους υπηρεσίες σε όποιον πλήρωνε, δίνοντας στον «αγοραστή» τη δύναμη να κατευθύνει μονομερώς την σχέση¹³. Από την άλλη πλευρά ωστόσο, η εκμετάλλευση του ερωτισμού και η υπόσχεση σαρκικών απολαύσεων οδήγησε πολλούς στην αλόγιστη κατασπατάληση χρήματος φτάνοντάς τους μέχρι και την οικονομική καταστροφή, γεγονός το οποίο τονίζεται ιδιαίτερα στην αρχαία ελληνική γραμματεία¹⁴.

Πέραν των οικονομικών όμως επιπτώσεων, καταστροφικές θεωρήθηκαν και οι οικονομικές συνέπειες του έρωτα για το σώμα και την ψυχή: «τις ωφελείσθαι δύναται, χρήματα είναι εἰ γοῦν τις χρῶτο τῷ ἀργυρίῳ ὥστε πριάμενος οἶον ἑταίραν διὰ ταύτην κάκιον μὲν τὸ σῶμα ἔχει, κάκιον δὲ τὴν ψυχὴν, ἀκίον δὲ τὸν οἶκον, πῶς ἂν ἔτι τὸ ἀργύριον αὐτῷ ὠφέλιμον εἴη;»¹⁵.

Για τους λόγους αυτούς ο αγοραῖος έρωτας, και η πορνεία στην κλασική Ελλάδα αντιμετωπίστηκαν γενικότερα αρνητικά¹⁶, διαχωριζόμενοι από τον αγνό έρωτα¹⁷, ωστόσο σε θεωρητικό πάντα επίπεδο, γιατί, όπως θα φανεί παρακάτω, ο πληρωμένος έρωτας αποτέλεσε αναπόσπαστο κομμάτι της καθημερινής ζωής, υποστηριζόμενος τόσο από την πολιτεία, όσο και από το ιερατείο.

Πουλώντας και αγοράζοντας την ηδονή

1. Οι εκπορνευόμενοι

Μια μεγάλη ομάδα ατόμων στην αρχαϊκή και κλασική Ελλάδα¹⁸ κερδίζουν χρήματα εκπορνευόμενοι, πουλώντας τον χρόνο τους, το κορμί τους και προσφέροντας ερωτική πράξη. Άλλοι καταφεύγουν σ' αυτό για λόγους βιοποριστικούς, άλλοι εξαναγκάζονται, άλλοι το ασκούν οικειοθελώς (από πάθος) και άλλοι, τέλος, για λόγους θρησκευτικούς.

Αναγκαστικά και/ή βιοποριστικά εκπορνεύονται οι παρακάτω κατηγορίες:

α) *Πόρνες*: Η λέξη πόρνη προέρχεται από το ρήμα *πέρνημι* (πουλάω) και περιγράφει την εμπορική συναλλαγή που αποσκοπεί στην ανακούφιση μιας ανάγκης¹⁹, ενώ ως πόρνη κατά την αρχαιότητα χαρακτηρίζεται μια γυναίκα του δρόμου ή μια ένοικος οίκου ανοχής, η οποία παρέχει σεξουαλικές υπηρεσίες έναντι αμοιβής σε μεγάλη και ανώνυμη πελατεία²⁰. Οι πόρνες δεν έχουν το δικαίωμα επιλογής πελάτη αλλά δίνονται στον «βουλόμενον», και

σε αντίθεση με τη γοητεία και το ρομαντισμό που προσφέρουν οι εταίρες (βλ. παρακάτω, δ), ετούτες προσφέρουν ψυχρά και αποκλειστικά ερωτικές υπηρεσίες²¹.

Αρκετές πόρνες, όπως και οι εταίρες, γνωστές σε μας σήμερα κυρίως από την αττική λογοτεχνία και τέχνη²², προέρχονταν από την τάξη των μετοίκων, έρχονταν στην Αθήνα αυτοπροαίρετα και προκειμένου να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους εμπορεύονταν το μόνο πράγμα που τους ανήκε, το κορμί τους. Οι περισσότερες ωστόσο ήταν δούλες που αξιοποιούνταν ως πηγή εισοδήματος από τους κυρίους τους, καθώς η εξώθησή τους στην πορνεία για κέρδος ήταν θεμιτή και διατίθεντο σε ιδιωτικούς οίκους ανοχής. Οι οίκοι αυτοί ανήκαν σε πολίτες, είτε ξένους, ακόμη και ξένες, όπως για παράδειγμα η Νικαρέτη²³. Υπάρχουν ακόμη και οι πόρνες του δρόμου και της υπαίθρου²⁴.

Οι πόρνες πλήρωναν πορνικόν τέλος στην πολιτεία, κάτι το οποίο τις νομιμοποιούσε ως επαγγελματίες²⁵.

Ο Σόλωνας ήταν ο πρώτος που θέσπισε επίσημα τον θεσμό του οίκου ανοχής στην Αθήνα, στις αρχές του 6ου αιώνα π.Χ., ώστε κάθε πολίτης, άσχετα με την οικονομική του κατάσταση να μπορεί να απολαύσει μια πόρνη²⁶.

β) *Πόρνοι*: Πόρνος θεωρείται εκείνος ο όποιος πουλάει το κορμί του σε όποιον το ζητήσει για χρήματα²⁷. Στην Αθήνα και τον Πειραιά υπήρχαν και ανδρικά πορνεία, τα οικήματα, όπου εκδίδονταν βασικά δούλοι και αιχμάλωτοι πολέμου²⁸. Εκεί, κατά τον Αισχίνη, οι πόρνοι επιδείκνυαν το εμπόρευσμά τους σε αναζήτηση πελατών, μέσα ή μπροστά στο σπίτι ή το νοικιασμένο δωμάτιό τους²⁹. Όπως και οι πόρνες και αυτοί ήταν καταγεγραμμένοι σε καταλόγους και υποχρεούνταν στην καταβολή του πορνικού τέλους³⁰.

γ) *Παίδες*: Πρόκειται για παιδιά μικρής ηλικίας, τα οποία είτε είναι σκλάβοι, είτε εκπορνούνται από την οικογένειά τους έναντι ποσού το οποίο καρπώνεται σε κάθε περίπτωση ο κύριος/κηδεμόνας τους³¹. Όπως και οι πόρνες και οι πόρνοι δεν έχουν το δικαίωμα επιλογής του παιδεραστή πελάτη.

δ) *Εταίρες*: Οι εταίρες είναι πόρνες ανώτερης τάξης, «συνόδοι» σε πολλές περιπτώσεις, που στηρίζονται σε έναν ή περισσότερους άνδρες, τους συνοδεύουν στα συμπόσια και υπηρετούν τις σεξουαλικές τους επιθυμίες³². Βρίσκονται πιο κοντά στις συζύγους παρά στις πόρνες καθώς έχουν την δυνατότητα της επιλογής με ποιόν θα κοιμηθούν, συνήθως με όποιον καταφέρει να τις πείσει³³. Κατά τον Αντιφάνη ίσως οι γυναίκες που έχουν χάσει

ολόκληρη την οικογένειά τους να μπορούσαν να επιλέξουν να γίνουν εταίρες³⁴.

Πολλές εταίρες ελέγχονται από πορνοβοσκούς και ενοικιάζονται σε πλούσιους πελάτες αντί υψηλής αμοιβής, άλλες «δουλεύουν» ανεξάρτητες προάγοντας οι ίδιες των εαυτό τους και ελέγχοντας οι ίδιες τα υψηλά έσοδά τους. Αρκετές από αυτές τις τελευταίες συντηρούνταν στην μεγάλη ζωή από πλούσιους άνδρες, ως ερωμένες και παλλακίδες³⁵. Πολλές εταίρες, τέλος, κέρδισαν την ελευθερία τους εξαγοράζοντάς την με τα κέρδη τους ή με χρήμα των εραστών τους³⁶.

ε) *Ελεύθερες γυναίκες* ασκούν πορνεία περιστασιακά, για λόγους ανωτέρας βίας όπως:

1. Για συγκέντρωση προίκας³⁷: Σε πολλές περιοχές του αρχαίου κόσμου παραδίδεται το έθιμο σύμφωνα με το οποίο κορίτσια σε ηλικία γάμου εκπορνεύονται για να συγκεντρώσουν την προίκα τους και να παντρευτούν³⁸. Αν και αυτό το έθιμο, δεν χαρακτηρίζει τους Έλληνες κάτι αντίστοιχο ήταν επίφοβο να συμβεί και στην Αθήνα, όπως υπαινίσσεται ο Δημοσθένης: οι πολίτιδες που δεν έχουν πλούσιους οικείους και συγγενείς για να τις προικίσουν ήταν πιθανόν να καταλήξουν πόρνες³⁹.

2. Σε στιγμές εκτάκτου ανάγκης: Σε αυτές τις περιπτώσεις η εκπόρνευση είναι προϊόν ανωτέρας βίας για την επιβίωση του ατόμου και των συν αυτώ. Παράδειγμα αποτελούν οι Λοκροί, οι οποίοι σε κρίσιμες στιγμές πολέμου εκπόρνευαν τις θυγατέρες τους στο ναό της Αφροδίτης⁴⁰.

Βιοποριστικά και/ή από πάθος ασκούν την πορνεία οι:

στ) *Εταίροι*: οι λέξεις *εταίρησις*, *εταρεία*, *εταρειν*, *εταριζέσθαι* σήμαιναν αρχικά την ανδρική φιλία, αργότερα τις πολιτικές λέσχες και τέλος την πορνεία των ανδρών. Στην κατηγορία των *εταρηκότων* ανήκουν ελεύθεροι άνδρες που ασκούν την πορνεία είτε βιοποριστικά είτε από πάθος και οι οποίοι συντηρούνται από έναν, λίγο-πολύ, σταθερό εραστή⁴¹. Αυτό που κάνει έναν εταίρο να ξεχωρίζει από έναν πόρνο είναι ότι ο δεύτερος δίνεται σε πολλούς άντρες χωρίς διακρίσεις⁴². Η δραστηριότητα του «εταριζέσθαι» με την έννοια της εκπόρνευσης ήταν κάτι μη αποδεκτό για τον δήμο των Αθηναίων, όπως φαίνεται από τον λόγο του Αισχίνη, *Κατά Τιμάρχου*⁴³. Είναι πιθανόν, όχι όμως επιβεβαιωμένο, ότι και οι εταιριζόμενοι υπόκειντο σε φορολόγηση⁴⁴.

Τέλος, αναγκαστικά ή από θρησκοληψία εκπορνεύονται σε ιερά οι παρακάτω κατηγορίες:

ζ) *Ιερόδουλες*: Οι ιερόδουλες είναι γυναίκες που υπηρετούν

στο ναό ως σκλάβες, είτε επειδή έχουν ταχθεί, είτε γιατί έχουν έρθει με τη θέλησή τους και η πορνεία που ασκούν είναι σε μόνη επαγγελματική βάση⁴⁵. Μοναδική Ελληνική πόλη με βεβαιωμένη ιεροδοουλία είναι η Κόρινθος, όπου το ιερό της Αφροδίτης στην Ακροκόρινθο είχε πάνω από 1000 ιερόδουλες στα χρόνια του Στράβωνα⁴⁶.

η) *Ιερές πόρνες*: Η Ιερά Πορνεία, σε αντιδιαστολή με την Ιεροδοουλία, ασκείται από γυναίκες ελεύθερες, που δεν ανήκουν στο ναό μα που έχουν ταχθεί να εκπορνευτούν μέσα στα ιερά, προς όφελος των ναών, για ένα συγκεκριμένο διάστημα ή για μια φορά στη ζωή τους⁴⁷. Πρόκειται για περιστασιακή εκπόρνευση που υπαγορεύεται συνήθως από το εθιμικό δίκαιο ορισμένων περιοχών, εκτός, όμως, Ελλαδικού χώρου. Αυτές οι περιπτώσεις, μάλλον, δεν πρέπει να χαρακτηρίζονται ως πορνεία⁴⁸.

2. Το κόστος της εκπόρνευσης

Το κόστος της εκπόρνευσης ποικίλει ανάλογα με την κατηγορία στην οποία ανήκει το εκπορνευόμενο άτομο, και φυσικά ανάλογα με την περιοχή και την εποχή, ενώ οι υπηρεσίες του αγοραίου έρωτα φαίνεται να εξαγοράζονται με δύο τρόπους: την προσφορά δώρου ή την πληρωμή σε νόμισμα.

Πληρωμή σε είδος, με δώρα δέχονταν πολύ συχνά οι εταίρες και οι εταίροι, ενώ κάτι αντίστοιχο παρατηρείται καμιά φορά και στα πορνεία⁴⁹. Δώρα επίσης, αντί χρημάτων, δέχονται τα μειράκια, οι νεαροί εραστές⁵⁰. Το θέμα της ανταλλαγής δώρων αντί πληρωμής αναφέρει ο Αριστοφάνης:

- «ΧΡ. Καὶ τὰς γ' ἐταίρας φασὶ τὰς Κορινθίας,
ὅταν μὲν αὐτὰς τις πένης πειρῶν τύχη,
οὐδὲ προσέχειν τὸν νοῦν, ἐὰν δὲ πλούσιος,
τὸν πρωκτὸν αὐτὰς εὐθύς ὡς τοῦτον τρέπειν.
ΚΑ. Καὶ τοὺς γε παῖδ' ἄς φασὶ ταῦτ' οὗτο δρᾶν
οὐ τῶν ἐραστῶν, ἀλλὰ τὰργυρίου χάριν.
ΧΡ. Οὐ τοὺς γε χρηστοὺς, ἀλλὰ τοὺς πόρνους· ἐπεὶ
αἰτοῦσιν οὐ ἀργύριον οἱ χρηστοί.
ΚΑ. Τί δαί;
ΧΡ. Ὁ μὲν ἵππον ἀγαθόν, ὁ δὲ κύνας θηρευτικάς.
ΚΑ. Αἰσχυνόμενοι γὰρ ἀργύριον αἰτεῖν ἴσως
ὀνόματι περιπέττουσι τὴν μοχθηρίαν»⁵¹.

Το δώρο ωστόσο είναι μια πράξη που δημιουργεί και προάγει προσωπικές σχέσεις και εξαρτήσεις, ενώ οι πληρωμές σε νόμισμα-χρήμα, που ενδιαφέρουν εδώ, αποτελούν μια απρόσωπη και ξεκάθαρη συναλλαγή, όπου τα αγαθά χάνονται για πάντα από τον πωλητή και περνούν στην κατοχή του αγοραστή. Έτσι η προκαθορισμένη τιμή πρόσδιδε στον οίκο ανοχής μια ανωνυμία και προσωρινότητα, σε αντίθεση με το δώρο που υποδήλωνε μια πιο μακροχρόνια σχέση με άγνωστα ανταλλάγματα⁵².

Αν και τα χρήματα, κατά πάσα πιθανότητα, έδωσαν στους νέους τη δυνατότητα πολλών σεξουαλικών επαφών με γυναίκες, ξένες ή δούλες, δεν μπόρεσαν να τους δώσουν ωστόσο την ικανοποίηση ότι γινόταν αποδεκτοί από αυτές για τους ίδιους, (και όχι για τα χρήματά τους). Αυτή την ικανοποίηση την προσέφερε στο νέο ο ομοφυλοφιλικός έρωτας, όπου οι χάρες κερδίζονταν με συμβολικά δώρα μάλλον, παρά με χρήματα⁵³.

Κατά κύριο λόγο χρήμα δέχονται σχεδόν πάντα μόνον οι πόρνες και οι πόρνοι και αυτό είναι σε νόμισμα μικρών υποδιαίρεσεων, ενώ οι εταίρες και οι εραστές, όταν δέχονται νόμισμα αυτό είναι σε μεγάλες υποδιαίρεσεις ή ακόμη και ποσότητες.

Μολονότι οι πληρωμές γίνονται συνήθως τοις μετρητοίς, αν κάποιος ήταν γνωστός και τακτικός πελάτης μπορούσε να αφήσει χρέος⁵⁴, ενώ ακόμη και το ενέχυρο ήταν δόκιμο⁵⁵. Πάντα υπήρχε ωστόσο και ο κίνδυνος, αν κάποιος εκπορνευόμενος δεν είχε προνοήσει να προεισπράξει, ο πελάτης να φύγει χωρίς να πληρώσει⁵⁶.

Όσον αφορά στην κοστολόγηση της σεξουαλικής πράξης γνωρίζουμε αρκετά από την αρχαία ελληνική γραμματεία και πολύ λιγότερα από τις εικαστικές τέχνες, ενώ καθοριστική θεωρείται και η συμβολή της νομισματικής⁵⁷.

α) Οι φιλολογικές μαρτυρίες: Τιμές επίσκεψης/βραδιάς

Πόρνες: Η παλαιότερη γραπτή μαρτυρία για πληρωμή πόρνης είναι εκείνη του Εφέσιου ιαμβογράφου Ιππώνακτα, των μέσων του 6ου αιώνα π.Χ., όπου η πεολειχία κοστίζει ένα ημίεκτον⁵⁸, προφανώς σε εφεσιακό ήλεκτρο (εικ. 1), δηλαδή 7 αργυρούς οβολούς⁵⁹.

Ο Φιλήμονας, κωμικός ποιητής του 4ου αιώνα π.Χ., αφιερώνει έναν παιάνα στον Σόλωνα για την καινοτομία του να ιδρύσει φτηνά δημόσια πορνεία στην Αθήνα, στις αρχές του 6ου αιώνα, απ' όπου μαθαίνουμε ότι το κόστος της επίσκεψης ήταν 1 αργυρός οβολός⁶⁰.

Οι πόρνες και οι πόρνοι παραμένουν φτηνές κατά την κλασική περίοδο, αν κανείς λάβει υπόψη του ότι το 420 οι Αθηναίοι στρατιώτες στην Κύζικο τις αποκτούσαν αντί λίγων χρημάτων (κολλύβου)⁶¹, ενώ και πριν τα μέσα του 4ου αιώνα το αντίτιμο παρέμενε χαμηλό (μικροῦ πρίασθαι κέρματος τὴν ἡδονήν)⁶².

Ο Αντιφάνης στο πρώτο μισό του 4ου αιώνα κάνει λόγο για ένα τριώβολο⁶³, ο Διογένης Λαέρτιος, στο β' μισό του 4ου αιώνα, για έναν οβολό⁶⁴, ενώ γύρω στο 313 ο φιλόσοφος Πολέμων μαθαίνουμε ότι ήταν πάντα έτοιμος, με τα ανάλογα χρήματα, για να ικανοποιεί τις επιθυμίες του, κρύβοντας, κατά τον Διογένη τον Λαέρτιο, τριώβολα σε διάφορα μέρη, ένα εκ των οποίων βρέθηκε κρυμμένο γι' αυτούς τους σκοπούς στην Ακαδημία⁶⁵.

Οι παραπάνω αναφερόμενες τιμές πρέπει να αφορούσαν σε αργυρούς οβολούς, καθώς γνωρίζουμε ότι υπήρχαν και φθηνότερες πόρνες, οι οποίες πληρώνονταν σε ευτελέστερο μέταλλο. Πρόκειται για εκείνες που δούλευαν στους δρόμους ή την ύπαιθρο. Ήταν τόσο φτηνές που τις αποκαλούσαν και «χαλκιδίτισες» από το ευτελές ποσό που έπαιρναν, ένα χάλκινο οβολό ή και μόνο μερικούς χαλκούς, υποδιαίρεσεις του οβολου⁶⁶. Πολύ φτηνές, χαλκιδίτισες, φαίνεται να ήταν οι πόρνες της Κυζίκου, γύρω στο 420, αφού το αντίτιμό τους ήταν ένας κόλλυβος, μια αθηναϊκή μονάδα/υποδιαίρεση ίση με το τεταρτημόριο ενός χάλκινου οβολου ή αλλιώς με 2 χαλκούς⁶⁷. Αντίστοιχη γνωστή περίπτωση φτηνής πόρνης στην δύση ήταν η «τριάντος» πόρνη⁶⁸, εκείνη δηλαδή που χρέωνε 3 χαλκούς⁶⁹.

Με αυτές φυσικά τις τιμές και δεδομένων της κερδοσκοπίας των πορνοβοσκών και του πορνικού τέλους είναι φυσικό ότι τα έσοδα των πορνών δεν φαίνεται να επαρκούσαν με αποτέλεσμα ο οίκος ανοχής να αναζητήσει και άλλες οικονομικές διεξόδους και να λειτουργεί ταυτόχρονα ως εργαστήριο υφαντικής⁷⁰. Δεν είναι τυχαίο που ο οίκος ανοχής ονομαζόταν και έργαστήριον, που μεταφράζεται ως μέρος εργασίας ή βιοτεχνία⁷¹.

Πόρνοι: Για τους πόρνους μαρτυρείται μόνο ότι είναι φτηνοί, όπως και οι πόρνες. Στα τέλη του 5ου αιώνα ο Επίχαρις δινόταν «δ' οὐ πολὺ ἀργύριον τὸν βουλούμενον»⁷², ενώ ο Κόρυδος, στο β' μισό του 4ου αιώνα χαρακτηρίζεται μάλλον ως φτηνή πόρνη, αφού η τιμή του ήταν ένας οβολός⁷³.

Εταίρες: Η τιμή των εταίρων κυμαινόταν από 1 δραχμή, αμοιβή εξαπλάσια από τις δημόσιες πόρνες, μέχρι αμύθητα ποσά⁷⁴. Ανάλογα με τα κέρδη τους χωρίζονται σε 2 κατηγορίες:

*Μισθαρνούσες*⁷⁵: Τις μισθαρνούσες συχνά ελέγχει ένας πορνο-

βοσκός ή εταιροτρόφος, ο οποίος τις οδηγεί τριγύρω στην Ελλάδα, ακολουθώντας τις εποχές και τις γιορτές⁷⁶. Οι χρεώσεις τους είναι ακριβότερες από εκείνες των δημοσίων πορνών, όχι όμως και υπέρογκες. Ο κωμικός Θεόπομπος, τον 5ο - 4ο αιώνα, θεωρεί τις αξίας 2 δραχμών εταίρες ως μέσες («φησιν εἶναι τῶν ἐταίρων τὰς μέσας στατηριαίας») ⁷⁷.

Προφανώς σ' αυτή την κατηγορία συγκαταλέγονται οι γυναίκες που έχουν υπό τον έλεγχό τους οι αστυνόμοι της Πολιτείας του Αριστοτέλη, οι οποίοι «καὶ τὰς τε αὐλητρίδας καὶ τὰς ψαλτρίδας καὶ τὰς κιθαριστρίδας οὗτοι σκοποῦσιν, ὅπως μὴ πλείονος ἢ δυεῖν δραχμαῖν μισθωθῇσονται, κἂν πλείους τὴν αὐτὴν σπουδάσωσι λαβεῖν, οὗτοι διακληροῦσι καὶ τῷ λαχόντι μισθοῦσιν»⁷⁸. Αυτό μας δίνει και την μέγιστη χρέωση για μια βραδιά την οποία ορίζει ο νόμος και βέβαια η παρέμβαση των αστυνομικών γίνεται για να μην εκμεταλλευτούν οι αυλητρίδες οικονομικά την ζήτησή των υπηρεσιών τους⁷⁹. Δεν αποκλείεται να πρόκειται και για μια καθιέρωση «τιμολογίων» τα οποία είχαν σκοπό να προλαμβάνουν σκάνδαλα σε μια πόλη όπου κυκλοφορούσαν πολλοί ξένοι και δη ναυτικοί και τις υπερβολικές δαπάνες⁸⁰, αν και κάτι τέτοιο δεν είναι ξεκάθαρο⁸¹. Ωστόσο πρέπει να υπάρχει μια ορισμένη ανώτερη τιμή στην οποία μια εταίρα πρέπει να εκδίδεται, καθώς κατά τον Υπερείδη, ο Διογνίδης και ο Αντίδωρος, τον 4ο αιώνα, πορνοβοσκοί αυλητρίδων, κατηγορήθηκαν διότι τις εκμίσθωναν με ποσά μεγαλύτερα απ' όσα προέβλεπε ο νόμος⁸².

Αντί 2 δραχμών δινόταν και η Λήμη, η εταίρα του φιλοσόφου Στρατοκλή, γνωστή και ως «Παρόραμα», σε οποιονδήποτε της ζητούσε, σύμφωνα με τον Γοργία⁸³. Την ίδια τιμή, των 2 δραχμών, πρόσφεραν οι πελάτες στην Λαΐδα την πρεσβύτερη (στο β' μισό του 5ου αιώνα), αντιμετωπίζοντάς την ως μέση εταίρα, η οποία όμως απέρριπτε όλο οργή το ποσό αυτό στα νιάτα της, ως μεγαλόμισθη. Αντίθετα το δεχόταν ευχάριστα όταν ωρίμασε, και έφτασε, στα γεράματά της, να δίνεται ακόμα και για 3 οβολούς, όσο δηλαδή και μια δημόσια πόρνη⁸⁴.

Στις Θεσμοφορίζουσες του Αριστοφάνη, το 411, ένας Σκύθης τοξότης προκειμένου να συνευρεθεί με μια χορεύτρια, ζητήθηκε από τη συνοδό της να πληρώσει 1 δρχ.⁸⁵.

Υπερβολικό, τέλος, φαίνεται το ποσό των 3 μνων, δηλαδή 300 δραχμών, ως ημερήσια αποζημίωση εταίρας τον 4ο αι., εξαρτημένης από πορνοβοσκό. Καθώς όμως πρόκειται για αναφορά από κωμωδία του Μένανδρου, πρόκειται πιθανότατα για σατυρική υπερβολή⁸⁶.

Μεγαλόμισθοι: Οι μεγαλόμισθοι είναι πλούσιες και διάσημες εταίρες, που συνήθως δουλεύουν ανεξάρτητες. Υπήρχαν εταίρες οι οποίες χρέωναν πολλά και μπορούσαν από τα κέρδη τους να συντηρούν την δική τους πολυτελή οικία, με υπηρετικό προσωπικό, όπου δέχονταν τους πλούσιους πελάτες τους⁸⁷.

Χαρακτηριστική είναι η έκπληξη του Σωκράτη, στο β' μισό του 5ου αιώνα, από την οικονομική ευρωστία και της πολυτέλεια της Θεοδότης. Όταν τη ρώτησε την προέλευση του πλούτου της εκείνη του κατέστησε σαφές ότι δεν είναι από εισοδήματα περιουσίας ούτε από δούλους εργάτες αλλά από την ευεργεσία: «Εάν τις, ἔφη, φίλος μοι γενόμενος εὖ ποιεῖν ἐθέλῃ, οὐτός μοι βίος ἐστί»⁸⁸. Χαρακτηριστικό του παραπάνω αποσπάσματος είναι ότι αποφεύγονται οποιεσδήποτε αναφορές σε τιμές και έρωτα, ενώ γίνεται λόγος για φιλία, χάρες και ευεργεσίες⁸⁹.

Κατά τον Μένανδρο, τον 4 αιώνα οι εταίρες τρέχουν στα συμπόσια και πίνουν κρασί για 10 δραχμές⁹⁰, ποσό το οποίο πρέπει να θεωρηθεί αρκετά υψηλό αν κανείς το συγκρίνει με τα ημερομίσθια της εποχής (βλ. παρακάτω, σελ. 221).

Στα μέσα του 4ου αιώνα ο Τίμαρχος φέρεται να ξόδεψε 20 δραχμές στη εταίρα Φιλοξένη⁹¹, ενώ το υπέρογκο ποσό της μίας μνας (100 δραχμών) απαίτησε για μια βραδιά η Φρύνη από τον Μοίριχο την ίδια εποχή, ενώ την προηγούμενη ημέρα είχε χρεώσει άλλον πελάτη μόνο δύο χρυσά νομίσματα (40 δραχμές)⁹². Ακόμη πιο υπερβολική η Λαΐδα η νεότερη (β' μισό του 4ου αιώνα), ζήτησε 10.000 δρχ για μια νύχτα από τον ρήτορα Δημοσθένη, ο οποίος αρνήθηκε⁹³.

Ο δε φιλόσοφος Σπεύσιππος στα μέσα του 4ου αιώνα δήλωνε ότι μπορούσε να για να βρει εταίρα, κατά 10 τάλαντα (6.000 δραχμές!) πιο όμορφη από εκείνη που προσπάθησε να τον σαγηνέψει⁹⁴. Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό της Αθήνας του 4ου αιώνα μέσα από τη Νέα Κωμωδία ότι η παρέα μια καλής εταίρας κοστίζει από 20 έως 60 μνες (2.000 ως 6.000 δραχμές)⁹⁵.

Χαρακτηριστικό είναι ότι οι τιμές ανεβαίνουν ανάλογα με το όνομα της εταίρας, την ζήτηση, αλλά ακόμη και την προσωπική της διάθεση, ενώ η απαίτηση υπερβολικά υψηλής αμοιβής χρησιμοποιείται από την εταίρα μάλλον ως έμμεσος – πλην σαφής– τρόπος για να αρνηθεί τις υπηρεσίες της. Χαρακτηριστική είναι η στάση της Φρύνης απέναντι στον Μοίριχο, τον οποίο πιθανότατα ήθελε, για άγνωστους λόγους να αποφύγει. Όταν εκείνος διαμαρτυρήθηκε για το υπέρογκο ποσό, την στιγμή μάλιστα που την προηγούμενη ημέρα η ίδια δόθηκε σ' έναν ξένο για μόνο 2 χρυ-

σά νομίσματα εκείνη, «περίμενε τοίνυν καὶ σύ, φησίν, ἕως ἂν οὐ βινητιάσω, καὶ τοσοῦτον λήψομαι»⁹⁶. Αντίστοιχα και η Λαΐδα η νεότερη, η οποία ζήτησε 10.000 δραχμές, για μια νύχτα από τον Δημοσθένη, πράγμα που καθιστούσε την συναλλαγή τους απαγορευτική και χρέωσε τον φιλόσοφο Αρίστιππο πολλά χρήματα, κοιμήθηκε δωρεάν με τον Διογένη τον Κυνικό⁹⁷.

Εταίροι: Στα μέσα του 4ου αιώνα, ο Διόφαντος, γνωστός ως «ὀρφανός» συνέλαβε έναν ξένο και τον έφερε μπροστά στον επώνυμο άρχοντα με την κατηγορία ότι του χρωστούσε 4 δραχμές για προσφερόμενες υπηρεσίες, τις οποίες όμως δεν πλήρωσε⁹⁸. Το ποσό των 4 δραχμών για υπηρεσίες εταίρου θεωρείται ένα μέσον ποσό⁹⁹.

Στο β' μισό του 4ου αιώνα ο Μελάνωπος εταιρίστηκε, σύμφωνα με τον Αισχίνη, για 3.000 δραχμές, αλλά πιθανότατα το ποσό είναι υπερβολικό, ανάλογο των ποσών που ζητούσαν σε κάποιες περιπτώσεις οι μεγαλόμισθες εταιρές, όπως η Φρύνη ή η Λαΐδα, ίσως ακόμη και φανταστικό¹⁰⁰, εκτός και αν αφορούσε μακροχρόνιο συμβόλαιο (βλ. παρακάτω, σελ. 213-214).

Στον Πλούτο του Αριστοφάνη, το 388 π.Χ., υπάρχει η πληροφορία για μια γραία που έδωσε 20 δραχμές στον νεαρό εραστή της. Μολονότι δεν είναι σαφές, τα χρήματα μάλλον προορίζονταν για υπηρεσίες που έχουν προσφερθεί. Αν αυτή η σάτιρα αντικατοπτρίζει αληθινές καταστάσεις, τότε ο εταιρισμός ανδρών στρεφόταν και προς γυναίκες, μολονότι κάτι τέτοιο δεν έχει καταστεί σαφές πουθενά στις αρχαίες πηγές¹⁰¹.

Τα οικονομικά της εκπόρνευσης των μειρακιών/παίδων, τα οποία συνήθως λαμβάνουν δώρα αντί για χρήματα¹⁰², όπως και τα ακριβή ποσά, περισσότερο συμβολικά παρά καθορισμένα, που κατατίθενται στα ιερά για την ιερά πορνεία δεν μας είναι γνωστά¹⁰³. Ούτε και για την Ιεροδουλία διασώζονται μαρτυρίες για τα ποσά που εισέπρατταν οι ιερόδουλες. Η ρήση ωστόσο: «οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἔς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς»¹⁰⁴, δείχνει ότι λίγοι είχαν αρκετά χρήματα για να δοκιμάσουν τα ακριβά ήθη, και τις προκλήσεις που προσέφερε η «ἐπαφροδιτοτάτη»¹⁰⁵ Κόρινθος με τις 1.000 ιερόδουλες¹⁰⁶.

Μακροχρόνια εταίριση με συμβόλαιο

Η εταίριση με συμβόλαιο ήταν η πρακτική σύμφωνα με την οποία, ενώπιον μαρτύρων οι εταιριζόμενοι ή οι εταιριζόμενες υπέγραφαν συμφωνίες («κατὰ γραμματεῖον») με τους εραστές τους, για ένα χρονικό διάστημα έναντι συγκεκριμένου ποσού¹⁰⁷.

Αν κάποιος πελάτης ήθελε περισσότερο από μια νύχτα με την συνοδό του τότε έπρεπε να διαπραγματευτεί ένα συμβόλαιο για περισσότερο χρόνο. Το μόνο που ξέρουμε είναι αυτό που αναφέρει ο Λυσίας στην *Προς Σίμωνα Απολογία*, στις αρχές του 4ου αιώνα¹⁰⁸, μεταξύ του αθηναίου Σίμωνα και του Θεοδότου από τις Πλαταιές, όπου ο Σίμων υποστηρίζει ότι πλήρωσε 300 δραχμές στο αγόρι αν και δεν προσδιορίζεται ο σκοπός και η διάρκεια του χρόνου¹⁰⁹.

Τα συμβόλαια φαίνεται να είναι πολύ πιο συνηθισμένα τον 4ο - 3ο αιώνα όπως φαίνεται μέσα από το έργο του Plautus, ο οποίος γράφει στο β' μισό του 3ου αιώνα, τα έργα του όμως βασίζονται σε πρωτότυπα της Νέας Κωμωδίας του 4ου ή του 3ου αιώνα¹¹⁰. Στο έργο του *Asinaria*, για παράδειγμα, του οποίου το πρωτότυπο ήταν το έργο κάποιου Δημόφιλου με το τίτλο *Οναγός*, ο Αργύριππος, τρελά ερωτευμένος με την εταίρα Φιλαίνιον, πρέπει να καταβάλλει 20 αργυρές μνες, δηλαδή 2.000 δραχμές για να την έχει για έναν ολόκληρο χρόνο. Τελικά ο Αργύριππος τα καταφέρνει και υπογράφει συμβόλαιο, το οποίο ένας αντίζηλός του ο Διάβολος, ζητεί να δει¹¹¹. Η χρέωση φαίνεται να αναλογεί σε 6 δραχμές την ημέρα, ποσό που συνολικά θεωρείται ότι αντανακλά την υπερβολή της κωμωδίας¹¹².

Ανάλογη είναι και η περίπτωση συμβολαίου της Βακχίδας με στρατιώτη, το οποίο θέλει να διακόψει ο Μνησίλοχος και να αποκτήσει την Βακχίδα καταβάλλοντας διακόσιους νούμμους (λατινικά *nummi*) για τους εναπομείναντες μήνες της συμφωνίας¹¹³.

Χρεώσεις ανάλογα με την στάση

Σύμφωνα με τον κωμικό Πλάτωνα, που έγραψε τον 5ο - 4ο αιώνα, υπήρχε συγκεκριμένη χρέωση για συγκεκριμένη στάση που μπορεί να ζητούσε ο πελάτης¹¹⁴. Έτσι λοιπόν η «κύβδα», σκύψιμο μπροστά για διείσδυση από πίσω, ήταν η φτηνότερη και χρεωνόταν 3 οβολούς (1/2 δραχμή). Προφανώς είναι μια στάση σχετική με γρήγορο σεξ, ακόμη και σε ανοικτό χώρο¹¹⁵. Το «*λορδοῦν*», σκύψιμο προς τα πίσω πάνω στο στήθος του εραστή με τίναγμα των γοφών προς τα εμπρός, ήταν ακριβότερη και κόστιζε 1 δραχμή¹¹⁶, ενώ τέλος το «*κελητίζειν*», ιππαστί, κόστιζε ένα δέρμα ζώου, που σημαίνει ότι ήταν και η πιο ακριβή. Για την συγκεκριμένη δεν δίνεται καμία τιμή και εικάζεται ότι εκτελείται μόνον όταν ο πελάτης δώσει πολλά χρήματα¹¹⁷. Ο παραπάνω τιμοκατάλογος, άγνωστο αν αντανακλά την πραγματικότητα ή είναι προϊόν κωμικής δημιουργίας, προφανώς υπαινίσσεται ότι υπήρχαν καθορισμένες

τιμές. Είναι μάλλον αδύνατον ωστόσο οι συγκεκριμένες να αφορούσαν δημόσια πορνεία και ελεύθερες, φτηνές πόρνες. Μάλλον θα πρέπει κανείς να τις δει ως μια επιπλέον χρέωση των εταίρων, σε περίπτωση που ο πελάτης τους, εκτός από διασκέδαση και παρέα, ζητούσε και ερωτικές υπηρεσίες. Είναι γεγονός πάντως ότι η τιμή της *κύβδας* κυμαίνεται μέσα στο πλαίσιο των χρεώσεων των φτηνών πορνών της Αθήνας¹¹⁸.

β) Ο αγοραίος έρωτας στην αγγειογραφία

Η ερωτοτροπία εμφανίζεται στην τέχνη λίγο πριν από τα μέσα του 6ου αιώνα. Οι ερωτικές σκηνές στην αγγειογραφία φτάνουν στο απόγειό τους στο β' μισό του 6ου αιώνα, ενώ κατά την περίοδο 525-475 η συμμετοχή γυναικών σε συμποσιακές και ερωτικές σκηνές είναι εξαιρετικά δυναμική¹¹⁹, με τις γυναίκες να χαρακτηρίζονται ως επί το πλείστον εταίρες/πόρνες¹²⁰. Αντίστοιχη πορεία ακολουθεί και η παιδεραστία στην αγγειογραφία, κάνοντας την πρώτη της εμφάνιση λίγο πριν τα μέσα του 6ου αιώνα¹²¹.

Ωστόσο οι σκηνές οι οποίες φέρονται να απεικονίζουν χρηματική πληρωμή ως αντάλλαγμα για ερωτικές υπηρεσίες ξεκινούν γύρω στα τέλη του 6ου αιώνα και κυρίως αφορούν σε άνδρες που πλησιάζουν γυναίκες ή νέους κρατώντας πουγκιά¹²². Για παράδειγμα στην κύλικα του Μάκρωνα στο Τολέδο, δύο άνδρες, ένας νεότερος και ένας μεγαλύτερος θεωρείται ότι διαπραγματεύονται με δύο εταίρες προσφέροντας τα πουγκιά τους¹²³, ενώ στο μετάλλιο της κύλικας του Δούριδος στη Νέα Υόρκη ο υποτιθέμενος εραστής προσφέρει πουγκί σε καθισμένο νέο¹²⁴.

Αν και οι γυναίκες στις εν λόγω παραστάσεις έχουν θεωρηθεί γενικότερα ως εταίρες¹²⁵, δύο παράμετροι πρέπει να ληφθούν υπόψη: α) καθώς ελάχιστα ως ανύπαρκτα είναι τα ξεκάθαρα χαρακτηριστικά μιας εκδιδόμενης, εκτός κι αν αυτή συμμετέχει σε σεξουαλικές πράξεις, η πορνεία δεν πρέπει να θεωρείται πλέον ως η πιο συχνή ενασχόληση των γυναικών στην αγγειογραφία¹²⁶ και β) πουθενά, στην αττική τουλάχιστον αγγειογραφία, δεν υπάρχει ξεκάθαρη εικόνα ανταλλαγής σεξουαλικών υπηρεσιών με χρήμα και καμιά ερωμένη δεν παριστάνεται να το έχει αποδεχτεί. Δεδομένης μάλιστα της ενοικίασης εταίρων και για παρέα και ρομαντισμό¹²⁷, το χρήμα δεν πρέπει απαραίτητα να εκλαμβάνεται ως πληρωμή για σεξουαλικές υπηρεσίες¹²⁸.

Έτσι οι σκηνές που ο άνδρας προσφέρει πουγκί σε γυναίκα δεν πρέπει να θεωρείται ότι απεικονίζουν απαραίτητα και μόνον

στιγμές εμπορικής συναλλαγής με ερωτικούς σκοπούς αλλά ίσως και στιγμές, όπου ο άνδρας παρουσιάζεται ως, ή προσπαθεί να πείσει με ένα χρηματικό δώρο ότι είναι, ο κατάλληλος σύντροφος και η γυναίκα πρέπει να αποφασίσει¹²⁹. Πρόκειται μάλλον για σκηνές διαπραγμάτευσης παρά συναλλαγής, όπου η γυναίκα έχει την μεγαλύτερη δύναμη. Βέβαια, καθώς η πόρνη δεν έχει επιλογές, ούτε η σύζυγος, μόνο μια εταίρα μπορεί να βρεθεί σε αυτή την θέση ισχύος και να έχει το περιθώριο της άρνησης¹³⁰ (βλ. τα παραδείγματα της Φρύνης και της Λαΐδος παραπάνω, σελ. 212-213).

Έτσι σε λιγότερες απ' όσες παραστάσεις θα περίμενε κανείς μπορεί να αναγνωριστεί με σιγουριά η πρόθεση του προτείνοντα το πουγκί, όπως για παράδειγμα στην παράσταση του ερυθρόμορφου κιονωτού κρατήρα του ζωγράφου του Harrow στη Ρώμη, γύρω στο 480, όπου ένας άνδρας με πουγκί συνομιλεί με μια γυναίκα, ενώ το ζευγάρι πλαισιώνεται από έρωτες, μια σαφή αναφορά στην σχέση ή τις προθέσεις των δύο συνομιλητών¹³¹.

Ανάλογα εύγλωττη είναι και η παράσταση στο μετάλλιο της κύλικας του Μάκρωνα στο Bochum, όπου η πρόθεση του εραστή, ο οποίος φέρει πουγκί και στέκεται μπροστά σε ένα μεράκιο, εκφράζεται με τη στύση του πέους του¹³².

Ελάχιστες είναι τέλος οι περιπτώσεις στην αγγειογραφία όπου νόμισμα προσφέρεται σε εταίρα ή εταίρο, ενώ δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι σε έναν σκύφο, του τέλους του 6ου αιώνα, του ζωγράφου του Αμβροσίου, στο Μόναχο, σε μια σκηνή οίκου ανοχής, η πόρνη παίρνει το όνομα του μισθού της: *Οβόλη*¹³³.

Στις αρχές του 5ου αιώνα, σε μια κύλικα του Μάκρωνα, στο Λούβρο (εικ. 2α-β)¹³⁴, δύο άνδρες προσπαθούν να πείσουν γυναίκες προσφέροντάς τους από δύο νομίσματα. Με κάθε επιφύλαξη για την περίπτωση της και μιας δεύτερης κύλικας του ιδίου¹³⁵, όπου δύο νομίσματα προσφέρονται από άνδρα σε καθιστή γυναίκα μαζί – ή σε αντάλλαγμα για ένα στεφάνι¹³⁶, πρόκειται πιθανότατα για απεικόνιση συναλλαγής με πόρνες ή εταίρες. Το ίδιο ακριβώς φαίνεται να ισχύει και για την σκηνή στο εξωτερικό της κύλικας Funcke στο Bochum, όπου η κεντρική ανδρική μορφή και στις δύο όψεις του αγγείου προσφέρει από δύο νομίσματα σε ένα αγόρι, πιθανότατα παίδα ανδρικού πορνείου¹³⁷. Η παρουσία δύο νομισμάτων στα χέρια των ανδρών είναι μάλλον μια σαφής αναφορά στο κόστος της παρεχόμενης υπηρεσίας, δύο οβολών, αν πρόκειται για επίσκεψη σε πορνείο, ή δύο δραχμών, αν πρόκειται για εταίρες «μέσας στατηριαίας»¹³⁸. Αν όντως αυτή η ερμηνεία είναι ορθή, τότε πρόκειται για τις μοναδικές γνωστές αναφορές

στην τέχνη για πληρωμή ερωτικών υπηρεσιών με συγκεκριμένο, δηλωμένο, αντίτιμο.

Στην λήκυθο του ζωγράφου της Αθήνας 12778¹³⁹, με παράσταση γυναίκας που γνέθει και νέο, ο άνδρας έχει επίσης νόμισμα στο χέρι του, ενώ ενδιαφέρουσα σκηνή συναλλαγής είναι εκείνη στον ερυθρόμορφο σκύφο του ζωγράφου της Πενθεσίλιας στην Αγία Πετρούπολη (εικ. 3), γύρω στο 460, όπου απεικονίζεται ένας άντρας με πουγκί στο δεξί χέρι και ένα νόμισμα στο υψωμένο αριστερό σε συνομιλία με γυναίκα¹⁴⁰.

Συνήθως τα άτομα προς τα οποία επιδεικνύεται το πουγκί ή προτείνεται το νόμισμα μοιάζουν αμέτοχα, εντούτοις υπάρχουν και κάποιες σκηνές, όπου φαίνεται να ανταποκρίνονται. Η κύλικα του Δούρη στο Λονδίνο¹⁴¹ απεικονίζει σκηνή παζαρέματος: ο άνδρας, κρατώντας το πουγκί του προτείνει με μια χειρονομία τριών δακτύλων, ενώ η γυναίκα απέναντί του απαντά με μια χειρονομία τεσσάρων, πιθανότατα μια αναφορά σε τιμές και νομίσματα¹⁴². Αλλού, στον αμφορέα του ζωγράφου του Harrow στην Αγία Πετρούπολη¹⁴³, όπως και στον αμφορέα του ζωγράφου του Χοίρου, στο Λονδίνο¹⁴⁴, η γυναίκα φαίνεται να εκτείνει το χέρι της προς τα χρήματα, υπονοώντας ότι η συμφωνία επιτεύχθηκε και το θέμα πλέον ανάγεται σε καθαρή εμπορική συναλλαγή¹⁴⁵. Κάτι ανάλογο παρατηρείται και στην κύλικα του Μάκρωνα στη Βοστώνη, όπου, ένας νεαρός αυτή την φορά, τείνει συγκρατημένα το χέρι του προς τον άνδρα που στέκεται απέναντί του¹⁴⁶.

Τέλος, αν και δεν μπορεί να εξακριβωθεί, η συναλλαγή φαίνεται να έχει ολοκληρωθεί και οι συναλλασσόμενοι έχουν περάσει στην πράξη, στο μετάλλιο μιας κύλικας του ζωγράφου του Γάμου, του α' μισού του 5ου αιώνα στο Μόναχο, η οποία δείχνει ένα ζευγάρι σε στιγμή συνουσίας, με ένα πουγκί κρεμασμένο στον τοίχο, πιθανότατα περιέχον το αντίτιμο της ερωτικής συνεύρεσης¹⁴⁷.

γ) Η νομισματική μαρτυρία

Το νόμισμα εφευρέθηκε από τον Ελληνικό κόσμο της Ιωνίας, γύρω στα τέλη του 7ου αι, ίσως και στις αρχές του 6ου¹⁴⁸, ενώ η υιοθέτηση του από τις πόλεις της ηπειρωτικής Ελλάδας έγινε σχετικά σύντομα. Αρχικά από την Αίγινα, στο α' μισό του 6ου αιώνα και στη συνέχεια από την Αθήνα και την Κόρινθο γύρω, ή λίγο μετά, το 550¹⁴⁹. Η πρακτική της χρήσης μικρών υποδιαίρέσεων, των «ψιλών», της νομισματικής οικονομίας, κατάλληλων για το λιανικό εμπόριο, θεωρείται ότι παγιώθηκε στα τέλη του 6ου αιώνα και αυ-

ξηθήκε κατακόρυφα στις περισσότερες πόλεις μέχρι τα μέσα του 5ου αιώνα¹⁵⁰. Μέχρι το β' μισό του 5ου αιώνα επίσης υιοθετήθηκε και η χρήση χάλκινου νομίσματος, αρχικά στη Ν. Ιταλία και Σικελία και μέχρι το 350 χρησιμοποιούταν από πολλές ελληνικές πόλεις¹⁵¹. Άρα η στενή σύνδεση έρωτα και χρηματικών αμοιβών δεν μπορεί να είναι πρωιμότερη του τέλους του 6ου αιώνα και των αρχών του 5ου αιώνα, όταν οι μικρές νομισματικές υποδιαίρεσεις άρχισαν να ενσωματώνονται στην οικονομία της καθημερινής ζωής.

Μολονότι η αρχαιότερη μνεία πόρνης στην ελληνική γραμματεία φαίνεται ότι ανάγεται στα μέσα του 7ου αιώνα στον ποιητή Αρχίλοχο σύμφωνα με τον Αιλιανό¹⁵², ωστόσο, καθώς το νόμισμα δεν υφίστατο στα χρόνια του Αρχιλόχου, οι χρηματικές αναφορές προφανώς αντανakλούν την εποχή του Αιλιανού (2ος - 3ος αιώνα μ.Χ.).

Πιο κοντά στην πραγματικότητα φαίνεται η μνεία στον Σόλωνα και την ίδρυση των πρώτων δημόσιων πορνείων στην Αθήνα, πιθανότατα κατά το 594¹⁵³. Καθώς το ποσό του ενός οβολού για την χρήση των πορνείων θεωρήθηκε πολύ μικρό για τους κλασικούς χρόνους, και δη τα χρόνια του Σόλωνα, ο Πλούταρχος υπέθεσε πως το νόμισμα στα χρόνια του Σόλωνα πρέπει να ήταν σπάνιο και άρα είχε μεγαλύτερη αξία. Ωστόσο αν η αναφορά στα χρόνια του Σόλωνα είναι σωστή πρέπει να πρόκειται μάλλον για αντικείμενο ή βάρος σε άργυρο, παρά για νόμισμα¹⁵⁴, εφόσον η χρήση του νομίσματος δεν είχε εισαχθεί ακόμη στην Αθήνα¹⁵⁵. Αν και είναι πιθανό η τιμή του οβολού να ορίστηκε από τον Σόλωνα, πρόκειται μάλλον και για τρέχουσα τιμή στα χρόνια του Φιλήμονα στον 4ο - 3ο αιώνα¹⁵⁶.

Η παλαιότερη ωστόσο γραπτή μαρτυρία για πληρωμή πόρνης, εκείνη του Ιππώνακτα, στα μέσα του 6ου αιώνα¹⁵⁷, πρέπει να είναι ακριβής, αφού στην Ιωνία το νόμισμα από ήλεκτρο και μάλιστα με πολλές μικρές υποδιαίρεσεις, είχε ξεκινήσει τουλάχιστον από τις αρχές του 6ου αιώνα¹⁵⁸. Η χρέωση μάλιστα ενός ημίεκτου ή 7 οβολών δεν ξεφεύγει από το γενικότερο πλαίσιο χρεώσεων ανάλογα με την στάση, όπως τις παραδίδει ο κωμικός Πλάτωνας (βλ. παραπάνω, σελ. 214).

Στον Ηρόδοτο, στη συνέχεια, γύρω στα μέσα του 5ου αιώνα εμφανίζεται η πρωιμότερη μορφή εταίρας στην Ελληνική λογοτεχνία, η Ροδόπις από την Θράκη, η οποία απέκτησε τεράστια περιουσία παρέχοντας τις ερωτικές υπηρεσίες της στην Αίγυπτο και η οποία ήταν η πρώτη εταίρα που ρευστοποίησε μέρος της περιουσίας της (δεκάτην) και την αφιέρωσε με την μορφή σιδερένιων οβελών στους Δελφούς¹⁵⁹.

3. Σχολιασμός

Για το αν η πρακτική του αγοραίου έρωτα έχει τις ρίζες της στην απώτερη αρχαιότητα, βασιζόμενη στην αρχή του *do ut des* (δίνω για να δώσεις), είναι μια ολόκληρη συζήτηση, που δεν αφορά την παρούσα εργασία¹⁶⁰. Οι απαρχές ωστόσο της πρακτικής παροχής ερωτικών υπηρεσιών και ηδονής αντί πληρωμής σε νόμισμα, μπορούν να εντοπιστούν με αρκετή ακρίβεια, όπως γίνεται αντιληπτό από τα παραπάνω. Μολονότι ο Αρχίλοχος είναι ο πρώτος που αναφέρεται σε πόρνη ήδη από το α' μισό του 7ου αιώνα, οι πόρνες δεν φαίνεται να αποτελούν ένα δημοφιλές θέμα της εικονογραφίας πριν από τα μέσα του 6ου αιώνα, ενώ το «περνᾶσθαι», με την έννοια της αγοράς αντί αργυρίου¹⁶¹, δεν πρέπει επίσης να εμφανίστηκε, τουλάχιστον στην Αθήνα και την Κόρινθο, πριν από τα τέλη του 6ου αιώνα. Ακόμη και η αναφορά στον Σόλωνα για την ίδρυση των δημόσιων πορνείων με αντίτιμο έναν οβολό πρέπει να θεωρηθεί αναχρονιστική. Η αύξηση, αντίθετα των συμποσιακών και ερωτικών σκηνών με γυναίκες και αγόρια μετά το δ' τέταρτο του 6ου αιώνα, καθώς και η εμφάνιση σκηνών, είτε πληρωμής με αντάλλαγμα ερωτικές υπηρεσίες, είτε πειθούς, στην αγγειογραφία στις αρχές του 5ου αιώνα, συμπίπτουν χρονικά με την εμφάνιση και παγίωση της χρήσης των μικρών νομισματικών υποδιαίρέσεων στις ελληνικές πόλεις (πίνακας 1)¹⁶². Τέλος σκηνές με άνδρες που κρατούν πουγκιά στο ένα χέρι και νομίσματα στο άλλο αποτελούν μια σαφή αναφορά σε χρηματική συναλλαγή¹⁶³.

Μπορεί λοιπόν κανείς να μιλήσει με σιγουριά για μια κατακόρυφη αύξηση του αγοραίου έρωτα στα τέλη του 6ου και τις αρχές του 5ου αιώνα, τουλάχιστον στις μεγάλες πόλεις-λιμάνια, όπως η Κόρινθος και η Αθήνα, καθώς και μια ανατολίτικη-ιωνική, προέλευση αυτής της νέας πρακτικής, όπως μας την καταμαρτυρεί πρώτος ο Ιππώνακτας ο Εφέσιος¹⁶⁴, και όπως επιβάλλει η φυσική εξάπλωση του νομίσματος στον χώρο του Αιγαίου (βλ. και πίνακα 1)¹⁶⁵.

Είναι πολύ πιθανόν ότι τα χρήματα έδωσαν τη δυνατότητα στους νέους να έχουν πολλές σεξουαλικές επαφές με γυναίκες, ξένες ή δούλες. Δεν τους έδιναν βέβαια την ικανοποίηση ότι γινόταν αποδεκτοί από αυτές τόσο για τους ίδιους όσο για τα λεφτά τους, ικανοποίηση που προσέφερε στο αγόρι ο ομοφυλοφιλικός έρωτας¹⁶⁶. Όμως, μόνο μια απρόσωπη νομισματική συναλλαγή μπορούσε να ανταποκριθεί στον χαρακτήρα της εντελώς πρόσκαιρης και χωρίς συνέπειες σχέσης πελάτη με πόρνη, καθώς, το

Πίνακας 1

Χρονολόγηση	Δεδομένα	Πηγή
Αρχές 6ου, Ιωνία	Εφεύρεση νομίσματος , μεγάλες και μικρές υποδιαίρεσεις	«Θησαυροί» νομισμάτων
Α' μισό 6ου, Αίγινα	Έναρξη νομισματοκοπίας μεγάλων υποδιαίρεσεων	«Θησαυροί» νομισμάτων
Μέσα 6ου	1η αναφορά σε πληρωμή ερωτικής υπηρεσίας	Ιππώνακτας Εφέσιος
Πριν τα μέσα του 6ου	1η ετεροφυλική ερωτοτροπία	Αγγειογραφία
Μέσα 6ου	1η παιδεραστική ερωτοτροπία	Αγγειογραφία
Β' μισό 6ου	Σκηνές ερωτοτροπίας με πόρνες/εταίρες	Αγγειογραφία
Τέλη 6ου, Ελλάδα	Υιοθέτηση μικρών νομισματικών υποδιαίρεσεων	«Θησαυροί» νομισμάτων
Τέλη 6ου, Αθήνα	Άνδρες με πουνγκιά	Αγγειογραφία
490-475, Αθήνα	1 πληρωμή ερωμένων σε νόμισμα	Αγγειογραφία
Μέσα 5ου	1η αναφορά πλούσιας εταίρας (Ροδόπις στην Αίγυπτο)	Ηρόδοτος

νόμισμα από τη φύση του δεν διαιωνίζει ούτε συνεπάγεται υποχρεώσεις, βρίσκεται πάντα άμεσα διαθέσιμο και είναι παντού και πάντα ευπρόσδεκτο. Έτσι, όπως όταν κανείς πληρώσει τοις μετρητοίς, τότε είναι ξεκάθαρος απέναντι σε οποιαδήποτε υποχρέωση, το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με την υπηρεσία που παρέχεται από μια πόρνη¹⁶⁷.

Οι τιμές

Ως προς τις τιμές τώρα έναντι των οποίων τα εκπορνευόμενα άτομα «πωλούνται», είχε διατυπωθεί παλαιότερα η άποψη ότι η πολιτεία επενέβαινε στον καθορισμό των τιμών της πορνείας, θέτοντας ένα ανώτερο όριο χρέωσης και εισπράττοντας φόρο επί των εσόδων¹⁶⁸. Είναι ωστόσο σίγουρο ότι δεν υπάρχει καμιά σαφής ένδειξη για πολιτειακή παρέμβαση στις τιμές, οι οποίες είναι, όπως φαίνεται, εξαρτώμενες από την ζήτηση και την προσφορά της αγοράς¹⁶⁹. Αν μάλιστα γίνει μια σύγκριση των ημερομισθίων και του κόστους της ζωής στην αρχαία Αθήνα¹⁷⁰ με τις τιμές και τα ποσά που ξοδεύονται για τον αγοραίο έρωτα, μπορούν να γίνουν κάποιες παρατηρήσεις.

Έτσι, ενδεικτικά, αναφέρεται ότι ένας δικαστής τον 5ο αιώνα λάμβανε 2 οβολούς ως ημερήσια αποζημίωση, ποσό που αυξήθηκε στους 3 μετά τον θάνατο του Περικλή¹⁷¹, ενώ το ποσό των 3 οβολών λάμβαναν ημερησίως οι άρχοντες και οι πρυτάνεις το 411, υπό την εξουσία των τετρακοσίων¹⁷². Οι βουλευτές λάμβαναν 5 οβολούς την ημέρα κατά την διάρκεια του 4ου αιώνα και μέχρι τα τέλη του η αποζημίωση αυξήθηκε σε μια δραχμή¹⁷³. Ο μισθός του ναύτη στα τέλη του 5ου αιώνα ήταν 3 οβολοί ημερησίως¹⁷⁴, ενώ στα τέλη του 4ου, 4 οβολοί¹⁷⁵. Με 1 δραχμή κατά μέσο όρο ημερησίως αμειβόταν ο λιθοξόος που απασχολούνταν στις οικοδομικές εργασίες της Ακρόπολης στο β' μισό του 5ου αιώνα¹⁷⁶.

Τον 4ο αιώνα ένας άρχων εκτός έδρας, στη Σαλαμίνα, καθώς και οι αμφικτύονες στη Δήλο, έπαιρναν ημερήσια αποζημίωση 1 δραχμή¹⁷⁷, ενώ σύμφωνα με τον Μένανδρο τον 4ο αιώνα ένας άνθρωπος ζει με 12 δραχμές για 1 μήνα και 6 ημέρες, δηλαδή χρειάζεται 2 οβολούς ημερησίως¹⁷⁸.

Πολύ μεγάλα ποσά, τέλος, τα οποία υπολογίζονται με βάση την μνα (100 δραχμές) ή ακόμη και το τάλαντο (6.000 δραχμές), λάμβαναν ελεύθεροι επαγγελματίες όπως δάσκαλοι, γιατροί, ρήτορες¹⁷⁹ και καλλιτέχνες¹⁸⁰ για τις υπηρεσίες τους στην κλασική Αθήνα.

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι τουλάχιστον στην Αττική κατά τους αρχαίους και κλασικούς χρόνους λειτουργούν διαφορετικές «αγορές», η καθεμία από τις οποίες είχε τους δικούς της πελάτες και την δική της κοινωνική λειτουργία¹⁸¹.

Οι χρεώσεις των ενοίκων των πορνείων, που κυμαίνονταν από 1 μέχρι 3 οβολούς, ήταν ανάλογες και ίσες με τα κατώτερα ημερομίσθια των εργαζομένων, με τις *χαλκιδίτισες* πόρνες να ήταν, σε κάθε περίπτωση, η σημαντικά φθηνότερη λύση¹⁸².

Οι εύποροι προτιμούσαν τις κατά πολύ, ως υπερβολικά, ακριβότερες εταίρες. Τις τελευταίες, μεγαλομίσθους εταίρες, συνήθως αποκτούσαν άντρες μεγάλης οικονομικής επιφάνειας. Σε αυτή την περίπτωση δεν υπάρχει συγκεκριμένη «τιμή» ή χρέωση που να μπορεί να συγκριθεί με άλλα αγαθά και υπηρεσίες, καθώς οι εταίρες αποκομίζουν κέρδη πουλώντας πολύ περισσότερα από απλό σαρκικό έρωτα, και φυσικά χρησιμοποιούν πολλούς τρόπους για να προσελκύσουν και να πείσουν τον «πελάτη»¹⁸³. Οι υπηρεσίες τους πληρώνονται ανάλογα με τις ακριβές υπηρεσίες που παρείχαν άλλοι ελεύθεροι επαγγελματίες στην αρχαία Αθήνα. Ωστόσο τα υπέρογκα αυτά ποσά που δαπανούνται τόσο για μια βραδιά με μια εταίρα, όσο και για τα μεγαλύτερης χρονικής διάρκειας συμβόλαια, δεν πρέπει να θεωρηθεί βέβαια σε καμιά περίπτωση ότι αντανakλούν ζήτηση και διαθεσιμότητα αλλά μάλλον αποκλειστικότητα¹⁸⁴.

Το αντίτιμο θα πρέπει να πληρώνεται συνήθως σε ντόπιο νόμισμα, εφόσον βέβαια γίνεται λόγος για μικρά ποσά τα οποία καλύπτονται από τις χαμηλές υποδιαίρέσεις, οι οποίες κυκλοφορούν συνήθως εντός πόλεως για τις καθημερινές ανάγκες των κατοίκων και το λιανικό εμπόριο.

Οι κορίνθιες πόρνες ωστόσο, μαθαίνουμε από τον Ευριπίδη, δέχονται όχι μόνο ντόπια νομίσματα αλλά και ξένα: «καὶ τὰς μὲν ἄξι, πῶλον ἢ διδῶς ἓνα, τὰς δ' ἦν ξυνωρίδ' αἱ δὲ κἀπὶ τεσσάρων φοιτῶσιν ἵππων ἀργυρῶν. φιλοῦσι δὲ τὸν ἐξ Ἀθηνῶν παρθένους ὅταν φέρῃ πολλὰς»¹⁸⁵, πράγμα το οποίο δεν πρέπει να μας προσενεῖ περιέργεια αφού η Κόρινθος όπως άλλωστε και η Αθήνα, κατά τον 6ο και 5ο αιώνα τουλάχιστον, ήταν μεγάλα κέντρα εμπορίου, στα οποία συνέρρεαν έμποροι απ' όλο τον γνωστό κόσμο. Εφόσον μάλιστα ένα νόμισμα θεωρούνταν «δυνατό», όπως οι «συνωρίδες» των Συρακουσών και οι «παρθένοι» των Αθηνών, αυτό γινόταν δεκτό από όλους. Βέβαια αυτό δεν πρέπει να αφορά σε δημόσιες, φτηνές πόρνες τόσο, όσο σε εταίρες, των οποίων το αντίτιμο ήταν αργυρές δραχμές, δίδραχμα ή τετρά-

δραχμα. Δεν θα προκαλούσε έκπληξη αν κάποιοι από τους εκατοντάδες νομισματικούς «θησαυρούς» που έχουν έρθει στο φως μέχρι σήμερα¹⁸⁶, ανήκαν, πέραν από εμπόρους, μισθοφόρους και άλλους αποδέκτες πολυσχιδών νομισματικών εκδόσεων, σε κάποιες μισθαρνούσες ή κυρίως μεγαλομίσθους εταιρίες.

Ελλείπει επαρκών στοιχείων, τέλος, τίποτε περισσότερο δεν μπορεί να λεχθεί για αύξηση τιμών στην διάρκεια των κλασικών χρόνων, πέρα από την αύξηση της τιμής των δημόσιων πορνών από έναν οβολό τον 5ο αιώνα σε τρεις στα τέλη του 4ου, κάτι το οποίο πιθανότατα έχει να κάνει και με την γενικότερη αύξηση των τιμών των αγαθών, των υπηρεσιών και των μισθών στην Αθήνα από το 450 μέχρι το 300¹⁸⁷.

Κοινωνικοί και οικονομικοί συσχετισμοί

Αν και η πορνεία και ο αγοραίος έρωτας γενικότερα δεν ήταν μια υπηρεσία που απαιτούσε χρήματα για να είναι δυνατή, ωστόσο φαίνεται ότι η εφεύρεση του νομίσματος την επηρέασε άμεσα και αποφασιστικά. Μέσα από τον οίκο ανοχής και την εκπόρνευση χάριν του χρήματος, έγινε ευκολότερα δυνατό το πέρασμα από μια κοινωνική τάξη σε μια άλλη. Ίσως η περίπτωση της Νεαίρας δείχνει το λόγου του αληθές: Ξεκίνησε ως σκλάβα εξαρτημένη από πορνοβοσκό, εξαγοράστηκε ελεύθερη ως ερωμένη από νεαρό αριστοκράτη και οδηγήθηκε σε μια ζωή τόσο κοντά σε κείνη του πολίτη ώστε ο εραστής θεωρήθηκε υπεύθυνος και κινδύνεψε να καταδικαστεί¹⁸⁸.

Φυσικά δεν είναι καθόλου τυχαίο και το γεγονός ότι οι πόρνες και οι εταιρίες εμφανίζονται στην λογοτεχνία και τις εικαστικές τέχνες σχεδόν σύγχρονα με την υιοθεσία του νομίσματος από τους Έλληνες και με την παράλληλη εμφάνιση της «γλώσσας των μετάλλων» στην ποίηση, την υλοποίηση δηλαδή της αντίδρασης των αριστοκρατών στην ευτέλεια και την δημοτικότητα του νομίσματος¹⁸⁹. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι το νόμισμα αναπτύχθηκε ανεξάρτητα από και σε σύγκρουση με τους παραδοσιακούς τρόπους πλουτισμού των αριστοκρατών¹⁹⁰. Είναι γνωστή επίσης η συντηρητική τάση στην Αθήνα απέναντι στο νόμισμα και γενικότερα σε όλα τις κερδοσκοπικές προσπάθειες, ανάμεσα σε αυτά και την πορνεία¹⁹¹.

Ενδιαφέρουσα και πολύ σχετική με όλα τα παραπάνω είναι και

η θεωρία της Kurke, σύμφωνα με την οποία η «εφεύρεση» και διαφοροποίηση της πόρνης από την εταίρα είναι προϊόν του βουαίωνα και αντανakλά τις διαφορετικές αντιμετώπισεις των κοινωνικών και οικονομικών αλλαγών στον Ελλαδικό, και δη Αττικό χώρο. Οι διαμάχες και οι αγωνίες γύρω από το νόμισμα, τα ανταγωνιστικά ανταλλακτικά συστήματα και η πολιτική κατάσταση της πόλης μετατοπίστηκαν στην γυναίκα με την κατασκευασμένη αντίθεση εταίρας και πόρνης. Η πόρνη ταυτίζεται με την κυκλοφορία νομισμάτων και αγαθών στην δημόσια σφαίρα, ενώ η εταίρα προορίζεται για να προφυλάσσει και να ξεχωρίζει το αριστοκρατικό συμπόσιο από την συναλλαγή της αγοράς¹⁹².

Πιο συγκεκριμένα η εταίρα θεωρείται προϊόν του συμποσιακού χώρου και κόσμου, όπου υπηρετούσε 3 λειτουργίες: α) Διευκόλυνε τον ολοσχερή αποκλεισμό της χρηματικής συναλλαγής, εντός του πλαισίου της αριστοκρατικής πρακτικής της ανταλλαγής δώρων. Διαφοροποιώντας τον εαυτό της από την πόρνη, αντιστοιχούσε στην διαφοροποίηση των πολύτιμων μετάλλων από το νόμισμα, ώστε να χαρακτηρίζει και να διαφοροποιεί τον συμποσιακό κόσμο από τον δημόσιο χώρο της αγοράς. β) Ήταν πάντα σεξουαλικά διαθέσιμη γυναίκα που ενέπνεε στον συμποσιακό χώρο ένα γενικότερο ερωτισμό, κάνοντας τις γυναίκες να λειτουργούν ως «συμποσιακά έπιπλα», αντικείμενα που υπηρετούσαν τις ανάγκες των συμποσιαστών και δημιουργούσαν ατμόσφαιρα. γ) Σε αντίθεση με την ερωτική της αντικειμενοποίηση, η τάξη της εταίρας φαίνεται να υφίσταται, κατά καιρούς, μια ηθελημένη συγκάλυψη της κοινωνικής της θέσης, σε μια προσπάθεια να αμβλύνει τη διαφορά μεταξύ συμποσιαστών και των θηλυκών εταίρων τους¹⁹³.

Οι πόρνες, από την άλλη πλευρά, προσομοιάζουν στην κυκλοφορία του νομίσματος στην δημόσια ζωή, όσον αφορά την τέλεια ανταλλαξιμότητα. Όπως και στο νόμισμα, η επιτυχία του συστήματος στηρίζεται στην συμβολική τους ομοιότητα και ευχέρεια να κυκλοφορούν. Σε αντιστοιχία με το νόμισμα εκπροσωπούν μια αστική παρέμβαση στην κυκλοφορία αγαθών και υπηρεσιών ώστε να εξομοιώνουν την κοινωνική θέση όλων των πολιτών. Διότι όπως το νόμισμα και το αριστοκρατικό μονοπώλιο στα πολύτιμα μέταλλα και τα ακριβά αγαθά παρέχει ένα μέτρο απέναντι στο οποίο μπορεί να εκτιμηθεί οποιαδήποτε εργασία, έτσι και οι δημόσιες πόρνες χαρίζουν στους πολίτες μια ισότιμη φαλλική δύναμη¹⁹⁴. Αν η εταίρα λειτουργεί όπως τα μέταλλα στη φαντασία του αριστοκρατικού συμποσίου, η πόρνη λειτουργεί όπως το νόμισμα στην αγορά¹⁹⁵. Η *Οβόλη*, η μια μία εκ των δύο πορνών που παίρνει το όνομα του

μισθού της, στον σκύφο του ζωγράφου του Αμβροσίου, αποτελεί ίσως την ακραία υλοποίηση αυτού του χαρακτηρισμού¹⁹⁶.

Είναι γεγονός ότι το νόμισμα και η ανάγκη που δημιουργήσε για την συσσώρευση χρηματικού πλούτου έπαιξε σημαντικό ρόλο στην αύξηση της πορνείας ως μέσον γρήγορου πλουτισμού. Αντίστροφα, οι αγοραίες σαρκικές απολαύσεις έγιναν η εύκολη επιδίωξη οποιουδήποτε είχε, όχι απαραίτητα πλεονάζον, χρήμα, ήδη από τα τέλη του 6ου αιώνα. Έκτοτε η αρχέγονη εξουσία του έρωτα και η νεόφερτη εξουσία του χρήματος συνδέθηκαν στενά, σε μια πάλη ατέρμονη, εκμεταλλευόμενες και καπηλευόμενες η μια την άλλη δημιουργώντας σχέσεις που αντανakλούσαν τόσο οικονομικούς, όσο πολιτικούς και κοινωνικούς συσχετισμούς.

Χρύσεος άψαύστοιο διέτμαγεν ἄμμα κορείας
Ζεὺς διαδὺς Δανάας χαλκελάτους θαλάμους.
φαμί λέγειν τὸν μῦθον ἐγὼ τάδεῖ Χάλκεα νικᾷ
τείχεα καὶ δεσμούς χρυσὸς ὁ πανδαμάτωρ.
χρυσὸς ὅλους ῥυτῆρας, ὅλας κληῖδας ἐλέγχει,
χρυσὸς ἐπιγνάμπει τὰς σοβαροβλεφάρους
καὶ Δανάας ἐλυγασεν ὅδε φρένα. μὴ τις ἐραστὰς
λίσσέσθω Παφίαν, ἀργύριον παρέχων.

Παῦλος Σιλεντιάριος, *Παλατινή Ανθολογία*
5.217, 6ος αἰώνας μ.Χ.



Εικόνα 1

(x4): Έφεσος, περ. 550. Ημίεκτον ηλέκτρον (1,12 γραμμάρια)
Triton. Classical Numismatic Group, Inc., Auction-Sale Catalogues,
Lancaster - London, sale VIII, 10.i.2005, lot. 407



Εικόνες 2α και β

Κύλικα του Μάκρωνα, αρχές 5ου αιώνα (Λούβρο G143)
Kunisch 1997, 202.381, πίνακας 131 (λεπτομέρειες)



Εικόνα 3

Σκύφος του ζωγράφου της Πενθεσίλιας
(Αγ. Πετρούπολη, Ερμιτάζ 4224), Peredolski 1928, πίνακας 1

Σημειώσεις

1. Σχολ. Θεοκρίτου, *Συρακοσίδες ή Αδωνιάζουσες* 15.100101, 5-6.
2. Εδώ θα εξεταστεί η οικονομία του αγοραίου έρωτα στην αρχαϊκή και κλασική Ελλάδα μόνο. Για την οικονομία του αγοραίου έρωτα κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, βλ. γενικότερα Davidson, 1998, Pomeroy, 1975, σελ. 139-148 και Gomme and Sandbach, 1973, σποραδικά. Επίσης, Fantham E., «Sex, status and survival in Hellenistic Athens: A study of women in New Comedy», *Phoenix* 29, 1975, σελ. 44-74. Για τους ρωμαϊκούς χρόνους, βλ. γενικότερα McGinn T., *The Economy of Prostitution in the Roman World: a Study of Social History and the Brothel*, Ann Arbor, 2004, με όλη την σχετική βιβλιογραφία. Επίσης, Thomas A., *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, New York, 1998 και Vanoyeke, 1996, σελ. 77-151.
3. Για απεικονίσεις του έρωτα σε νομίσματα βλ. τη μοναδική μέχρι σήμερα δουλειά του Von Sallet A., «Eros auf Münzen», *ZfN*, 1881, σελ. 71-99. Επίσης, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 3, Zürich and München, 1986, λμ. *Eros*, σελ. 850 κε. και λμ. *Eros - Amor*, Cupido, σελ. 952 κε., σποραδικά. Η παρουσία του έρωτα στην τέχνη αποτελεί ένα ιδιαίτερο κεφάλαιο και δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία.
4. Μια δύναμη αφανής και ανυπέρβλητη, όπως καθίσταται σαφές και στο εγκώμιο που πλέκεται στον Έρωτα από τον Πλούταρχο: «ἡ δ' ἐξ Ἐρωτος κατοχὴ προάγεται τι τολμᾶν παρὰ φύσιν καὶ ἀποθνήσκειν» (*Ερωτικός*, 761e, 8-9). Κατά τα γραφόμενα του Πρόδικου (*απόσπ.* 7, 2-3) στα τέλη του 5ου αιώνα, «ἔρω ἐπιθυμίαν μὲν διπλασιασθεῖσαν ἔρωτα εἶναι, ἔρωτα δὲ διπλασιασθέντα μανίαν γίνεσθαι». Ανάλογος είναι και ο ορισμός που δίνει ο Ξενοφώντας (*Απομνημονεύματα Σωκράτους* 3.9.7, 6). Για τον έρωτα, βλ. Λεκατσάς Π., *Έρωτ. Ερμηνεία μιας Μορφής της Προϊστορικής και Ορφικοδιονυσιακής Θρησκείας*, Αθήνα, 1963. Γενικότερα, Flacelière, 1995, σελ. 49-53. Για τα «θύματά» του στην ελληνική μυθολογία βλ. Flacelière, 1995, σελ. 54-63.
5. Βλ. Flacelière, 1995, σελ. 29-36.
6. Ευριπίδης, *απόσπ.* 438 (Nauck A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889²), κάτι στο οποίο συμφωνεί και ο Πλάτωνας, (*Πολιτεία*, 403a, *Νόμοι*, 782e-783a). Στη *Λυσιστράτη* του Αριστοφάνη άλλωστε, η αποχή των γυναικών από το σεξ γονατίζει γρήγορα τους άνδρες της Σπάρτης και της Αθήνας. Βλ. και Davidson, 1998, σελ. 160-161.
7. Πλούταρχος, *Ερωτικός*, 753d, 4-6: «αὐλητρίδες δὲ Σάμιαί καὶ ὄρχηστρίδες, Ἀριστονίκα καὶ τύμπανον ἔχουσ' Οἰνάνθη καὶ Ἀγαθόκλεια διαδήμασι βασιλέων ἐπέβησαν». Βλ. επίσης στη συνέχεια ιστορίες βασιλέων οι οποίοι έπεσαν θύματα του έρωτά τους και αφανίστηκαν, π.χ. ο βασιλιάς Νίνος που ανέβασε στο θρόνο του την Σεμίραμι την Συρία, η οποία καταχράστηκε την εξουσία του και τον σκότωσε. Βλ. και Vanoyeke, 1996, σελ. 72-73.
8. Βλ. για παράδειγμα Ομήρου *Ιλιάδα*, 14.188 κε., όπου η Αφροδίτη

φαίνεται να έχει δυνάμεις ακόμη και πάνω στο Δία. Για τη δύναμη και τα «θύματα» της Αφροδίτης, βλ. γενικότερα Flacelière, 1995, σελ. 46-47.

9. Βλ. Davidson, 1998, σελ. 168-182 και Dover, 1998, σελ. 110-119. Για την κυριαρχική συμπεριφορά εραστών, βλ. Keuls, 1985, σελ. 175-186. Για την παρομοίωση του σώματος των πολιτών και της δύναμής του με την ενεργητική ερωτική συμπεριφορά βλ. Halperin, 1990, σελ. 102-103.

10. Τουράτσογλου Ι., «Αρχαιολογία Νομισματική Νομισματική Αρχαιολογία», στο: Sheedy K.A. και Papageorgiadou-Banis Ch. (επιμ.), *Numismatic Archaeology Archaeological Numismatics*, Oxford, 1996, σελ. 2. Στην δύναμη του χρήματος είναι ουσιαστικά αφιερωμένη η κωμωδία του Αριστοφάνη *Πλούτος*. Βλ. και Davidson, 1998, σελ. 109, 149-159.

11. Βλ. για παράδειγμα Schaps, 2004· Le Rider, 2002· Kurke, 1999, σελ. 3-37· von Reden, 1997, σελ. 170-172· Howgego, 1995, Kraay, 1976. Επίσης, von Reden, 1995, κεφ. 9, με όλες ωστόσο τις παρατηρήσεις του Kroll J., «Book review: S. von Reden, *Exchange in Ancient Greece*, London, 1995», *AJA* 101, 1997, σελ. 175-176.

12. Πλάτων, *Πολιτεία*, 359d-360d. Από εδώ ορμώμενοι οι Shell M. (*The economy of Literature*, Baltimore, 1978, σελ. 14) και Seaford (1994, σελ. 224), υποστήριξαν ότι αυτή η «αόρατη» δύναμη ήταν κάτι το τυπικό για την τυραννία και για το νόμισμα. Και οι δύο δυνάμεις ήταν «αόρατες», ανεξέλεγκτες, και αυτοελεγχόμενες, άρα και απόλυτες. Βλ. και von Reden 1997, σελ. 170, σημ. 97. Για την αόρατη χρήση και δύναμη του νομίσματος βλ. επίσης και Kurke L., *The traffic in praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*, Ithaca, London, 1991, σελ. 225-239.

13. Για τη δύναμη του χρήματος και το ρόλο του σε μια σχέση βλ. Von Reden, 1995, σελ. 206-209. Για τα χρήματα ως σύμβολο της ανδρικής υπεροχής σε μια σχέση, ως «οικονομικό φαλλό», βλ. Keuls, 1985, σελ. 179-180, 224, 262-264· Keuls, 1983, σελ. 229.

14. Βλ. για παράδειγμα Πλάτωνα, *Πολιτεία*, 573d, 574b-c. Γνωστοί άνδρες της κλασικής εποχής, όπως ο Καλλίας, ο Ανδοκίδης και ο πατέρας του Λεγόρας έπесαν οικονομικά θύματα του έρωτα. Για τις ιστορίες τους, βλ. Davidson, 1998, σελ. 194. Για τα ολέθρια αποτελέσματα του έρωτα βλ. ακόμη για παράδειγμα Πλάτων, *Φαίδρος*, 231a, 239b και Ισαίος, *Περί του Φιλοκτήτημονος Κλήρου*, 18-22. Ακόμη πιο δύσκολη γίνεται η κατάσταση όταν το αντικείμενο του έρωτα είναι αγόρι κατά τον Ξενοφώντα (*Απομνημονεύματα Σωκράτους*, 1.3.11, 2-12, 1): «καὶ τί ἂν οἶε παθεῖν καλὸν φιλήσας; ἄρ' οὐκ ἂν αὐτίκα μάλα δοῦλος μὲν εἶναι ἀντ' ἐλευθέρου, πολλὰ δὲ δαπανᾶν εἰς βλαβερὰς ἡδονάς, πολλὴν δὲ ἀσχολίαν ἔχειν τοῦ ἐπιμεληθῆναι τινος καλοῦ κάγαθοῦ, σπουδάζειν δ' ἀναγκασθῆναι ἐφ' οἷς οὐδ' ἂν μαινόμενος σπουδάσειεν». Για την θυματοποίηση ειδικά εκείνων που για λόγους γοήτρου ξοδεύουν ποσά πέρα από τις δυνατότητές τους προκειμένου να αποκτήσουν κάποια ή κάποιον εκδιδόμενο ελεύθερο πολίτη, βλ. Cohen, 2000, σελ. 128. Χαρακτηριστικό μάλιστα είναι το απόσπασμα του Δίωνα Χρυσοστόμου (Λόγοι 6.19) σύμφωνα με τον οποίο κανείς

δεν ξοδεύει ούτε μία δραχμή για να ξύσει κάποιο σημείο του σώματός του, πολλά τάλαντα όμως ξοδεύονται για χάρη της σεξουαλικής ηδονής.

15. Ξενοφών, *Οικονομικός*, 1.13, 1-5· Ξενοφών, *Απομνημονεύματα Σωκράτους*, 1.2.22. Για την αποδυνάμωση των αντιστάσεων από τον έρωτα, βλ. και Just, 1989, σελ. 174-175. Κατά τον Πλούταρχο (*Ερωτικός*, 752e-755b), κίνδυνοι ελλοχεύουν και στον πλούσιο γάμο: έρωτας, γάμος και πλούτη είναι βέβαια καλό να υπάρχουν, ωστόσο ο πλούτος της γυναίκας δεν πρέπει να προτιμάται από την αρετή ή τη γενιά της. Διότι σε περίπτωση που ο νέος «ερωτευτεί» τα πλούτη και τα μεγαλεία της γυναίκας κινδυνεύει να αφανιστεί. Προτείνεται οι συνετοί άνδρες να απαρνούνται τα πολλά χρήματα των γυναικών και να τους τα περικόπτουν γιατί είναι αυτά που προκαλούν στις γυναίκες την τρυφή και την ηδυπάθεια και τις κάνουν ασταθείς και εσωτερικά άδειες.

16. Βέβαια, υπάρχει και η ευεργετική επίδραση του έρωτα, καθώς μπορεί να μεταβάλει θετικά ανθρώπους που είναι φιλάργυροι και μικρόψυχοι. Βλ. Πλούταρχος, *Ερωτικός*, 762b11-c 3: «δωρητικός δὲ καὶ ἀπαλὸς καὶ μεγάλῳφρων γίνεται πᾶς ἐραστής, κἂν γλίσχρος ἢ πρότερον, τῆς μικρολογίας καὶ φιλαργυρίας δίκην σιδήρου διὰ πυρὸς ἀνιεμένηρ ὥστε χαίρειν τοῖς ἐρωμένοις διδόντας, ὡς παρ' ἐτέρων οὐ χαίρουσιν αὐτοὶ λαμβάνοντες».

17. Κατά τον Πλάτωνα υπάρχουν δύο είδη έρωτα: ο «κοινός», παλλαϊκός έρωτας, που εμπνέει άνδρες μικρής αξίας, οι οποίοι δίνουν τα χάρδια τους αδιακρίτως σε γυναίκες και παιδιά και οι οποίοι είναι περισσότερο ερωτευμένοι με τα σώματα παρά τις ψυχές και τον οποίο εμπνέει η Αφροδίτη Πάνδημος. Ο δεύτερος έρωτας, ο ουράνιος, που εμπνέεται από την Αφροδίτη Ουρανία, δεν είναι λάγνος και αφορά αυτούς που ερωτεύονται παιδιά που είναι ώριμα στην ηλικία. Βλ. Πλάτων, *Συμπόσιο*, σελ. 181b-c· Πλούταρχος, *Ερωτικός*, 764b. Βλ. και Cantarella, 1992, σελ. 17-18.

Έτσι από ο Εύβουλος (απόσπ. 84, 1) αποκαλεί τις πόρνες «φιλωδούς κερμάτων παλευτριάς» ενώ ο έρωτας, θεωρείται ως το όνομα του γνήσιου είδους του γένους και η πορνεία ως πάντα και απαραίτητα κίβδηλη από τον Αισχίνη (Κατά Τιμάρχου, 136). Ο ίδιος συνεχίζει (Κατά Τιμάρχου, 137, 1-6): «Ὅριζομαι δ' εἶναι τὸ μὲν ἐρᾶν τῶν καλῶν καὶ σωφρόνων φιланθρώπου πάθος καὶ εὐγνώμονος ψυχῆς, τὸ δὲ ἀσελγαίνειν ἀργυρίου τινὰ μισθούμενον ὕβριστοῦ καὶ ἀπαιδεύτου ἀνδρὸς ἔργον εἶναιρ καὶ τὸ μὲν ἀδιαφθόρως ἐρᾶσθαι φημι καλὸν εἶναι, τὸ δ' ἐπαρθέντα μισθῷ πεπορνεῦσθαι αἰσχρόν». Για τη διαπραγμάτευση του θέματος, βλ. Dover, 1988, σελ. 50-54. Κάτι ανάλογο υποστηρίζει και ο Πλούταρχος (*Ερωτικός*, 759e, 10-12): «Ἀφροδίτης τὸ ἔργον ἔρωτος ὦνιόν ἐστι δραχμῆς, καὶ οὔτε πόνον οὔδεις οὔτε κίνδυνον ἀφροδισίων ἔνεκα μὴ ἐρῶν ὑπέμεινε».

18. Η μαρτυρίες ωστόσο, στη συντριπτική πλειοψηφία τους, προέρχονται από την Αττική γραμματεία και τέχνη.

19. Chantraine, 1968, λμ. *πέρνημι*. LSJ I1, λμ. *πέρνημι*. Σύμφωνα με την εγκυκλοπαίδεια *Britannica* (1937-1974) ως πορνεία ορίζεται «η πρακτική της καθ' έξην ή περιοδικής σεξουαλικής συνεύρεσης, λιγότερο ή περισσότερο

ασύδοτης, με ιδιοτελή κίνητρα. Χαρακτηρίζεται επομένως από τρία βασικά στοιχεία: πληρωμή, ερωτική ασυδοσία και συναισθηματική αδιαφορία». Για την περαιτέρω ανάλυση και προσδιορισμό του όρου, βλ. Truong T.-D., *Sex, Money and Morality: Prostitution and Tourism in Southeast Asia*, London, 1990, σελ. 11-16.

20. Kurke, 1999, σελ. 178· Davidson, 1998, σελ. 117· Λεντάκης, 1998, σελ. 32. Για μια κοινωνική θεώρηση της εξέλιξής της μέχρι τις μέρες μας, βλ. Bullough, 1987. Για τις απαρχές της πορνείας, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 11 κε. Το έργο του Λεντάκη, αν και όχι ακροθιγώς επιστημονικό, μνημονεύεται στην παρούσα εργασία καθώς αποτελεί ένα σημαντικό τμήμα της, ουσιαστικά ανύπαρκτης, ελληνικής βιβλιογραφίας στο θέμα του έρωτα κατά την αρχαιότητα.

21. Davidson, 1998, σελ. 125. Για τον ρόλο της πόρνης στην διατήρηση της σωματικής ακεραιότητας του άνδρα πολίτη και το δημοκρατικό του δικαίωμα να επιβάλλεται σεξουαλικά στους άλλους, βλ. Kurke, 1999, σελ. 195-196. Για τις απόψεις που θέλουν την σεξουαλική δραστηριότητα να έχει πολιτικές μάλλον παρά ερωτικές προεκτάσεις, βλ. Cohen, 2000, σελ. 113-114 και σημ. 4. Για ανάλογη θεώρηση της πορνείας ως κατευθυνόμενης από νομικής πλευράς, Cohen, 2000, σελ. 114-115. Για την ενεργητική συνουσία ως εικόνα του σώματος των πολιτών, ως αρρένων που επιβάλλονται μάλλον, παρά ως βιολογική ή κοινωνική συμπεριφορά, βλ. Halperin, 1990, σελ. 102-103.

22. Οι αρχαίες ελληνικές πηγές μας δίνουν σωρεία πληροφοριών για την αρχαία πορνεία, ενώ η αγγειογραφία και σε πολλές περιπτώσεις τα ανασκαφικά δεδομένα έρχονται να επιβεβαιώσουν ή να συμπληρώσουν την αρχαία ελληνική γραμματεία. Για τις βασικότερες πηγές της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 246-147.

23. Mosse, 1991, σελ. 69. Για την εικόνα ενός οίκου ανοχής κατά τον 4ο αιώνα π.Χ., βλ. Ξέναρχος, *απόσπ.* 4 και Εύβουλος, *απόσπ.* 67 και 84. Για την αρχιτεκτονική των πορνείων και κυρίως για το κτίριο Z στο Δίπυλο των Αθηνών, εντός των τειχών, βλ. Davidson, 1998, σελ. 85-86· Λεντάκης, 1998, σελ. 64-69· Knigge U., *Der Keramikos von Athen*, Athens, 1988, σελ. 88-94. Για την αναπαράσταση πορνείων στην αγγειογραφία, Reinsberg, 1993, σελ. 172-184. Βλ. ωστόσο, Lewis, 2002, σελ. 115-116 και Keuls, 1985, σελ. 158, για την δυσκολία ταύτισης των σκηνών με δραστηριότητες στο εσωτερικό πορνείων. Για τα πορνεία της Αθήνας και του Πειραιά, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 40-52· Reinsberg, 1993, σελ. 191-195· Licht, 1975², σελ. 334-335. Για άλλα γνωστά πορνεία στον ελληνικό κόσμο, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 53-64.

24. Ευστάθιος, *Σχόλια στην Ομήρου Οδύσσεια*, 2.275, 26-36. Πρβλ. και Mosse, 1991, σελ. 68-69. Για την «Λαύρα» της Σάμου που δημιούργησε ο Πολυκράτης της Σάμου (540-522), στενό δρόμο με δημόσιες γυναίκες, βλ. Κλέαρχος, *αποσπ.* 44· Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 12.57, 20-31. Πρβλ. επίσης, Λεντάκης, 1998, σελ. 39-40.

25. Αισχύνης, *Κατά Τιμάρχου* 119, σελ. 4-7. Πολυδεύκης, *Ονομαστικόν*

7.202. Πιθανότατα, από το πορνικό τέλος, για το οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτε περισσότερο, ή από κάποια ειδική εισφορά επί των κερδών των πορνών, ο Σόλωνας κατασκεύασε το ναό της Πανδήμου Αφροδίτης (Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.25, 3-6). Για το πορνικόν τέλος στην Κω από επιγραφή βλ. Reinach T., «L'impôt sur les Courtisanes à Cos», *REG* V, 1892, σελ. 100-102· Vreeten G.A.L., *De Lege quadam Sacra Coorum* (*Ditt. Syll*³ 1000), Groningaae, 1953, σελ. 42-44. Για το πορνικόν τέλος γενικότερα, βλ. Cohen, 2000, σελ. 131-2· Λεντάκης, 1998, σελ. 132-135· Cantarella, 1992, σελ. 49· Winkler J.J., *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, 1989, σελ. 45 κε· Licht, 1975², σελ. 334· Cantarella E., «Porstituzione (diritto Greco)», *Novissimo Digesto Italiano* 14, 1967, σελ. 225 κε.

26. Νίκανδρος (*Κολοφωνιακά*), *FGrHist*, 271-272, απόσπ. 9· Φιλήμων, *απόσπ.* 4. Ο τελευταίος, κωμικός ποιητής του τέλους του 4ου αιώνα π.Χ., αφιέρωσε μάλιστα έναν παιάνα στον Σόλωνα γι' αυτήν του την καινοτομία. Βλ. ακόμη, Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.25. Πρβλ. και Kurke, 1999, σελ. 196-197· Halperin, 1990, σελ. 100-101.

27. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα Σωκράτους* 1.6.13, 4-5· Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 153-159· Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου*, σελ. 52. Πρβλ. Davidson, 1998, σελ. 125· Dover, 1988, σελ. 22-23· Licht, 1975², σελ. 436 κε.

28. Για την ανδρική πορνεία στα οικήματα, βλ. Davidson, 1998, σελ. 90-91. Για την εικόνα του ανδρικού πορνείου, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 234-235· Keuls, 1985, σελ. 293-294.

29. Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* 74, 3-11, 123. Πρβλ. Licht, 1975², σελ. 438-440.

30. Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* 119, 4-5. Πρβλ. Cantarella, 1992, σελ. 49.

31. Σεξουαλικά ώριμα θεωρούνται τα αγόρια μεταξύ του 12ου και 18ου έτους της ηλικίας τους. Βλ. *Παλατινή Ανθολογία* xii, 4 (Στράτων). Βλ. και παρακάτω σημ. 50.

32. Kurke, 1999, σελ. 178. Για την δυσκολία του να προσδιορίσει κανείς ακριβώς τον όρο εταίρα, βλ. Davidson, 1998, σελ. 134-135. Για την έννοια της εταίρας και τα χαρακτηριστικά της γενικότερα, Reinsberg, 1993, σελ. 124-127. Για τις διαφορές μεταξύ πόρνης και εταίρας αλλά και την σύγχυση κατά τη χρήση των δύο όρων, βλ. Lewis, 2002, σελ. 100-101 και Kurke, 1999, σελ. 178-181, με όλη τη νεότερη βιβλιογραφία. Για το πορτρέτο της πόρνης ως αντίθετο της εταίρας στον Ανακρέοντα, Kurke, 1999, σελ. 187 κε. Για την εταίρα ως προϊόν του συμποσιακού χώρου και κόσμου, βλ. Kurke, 1999, σελ. 185-186. Στον αντίποδα, βλ. για παράδειγμα, τον Gomme A.W. («The prostitution of women in Athens in the fifth and fourth cent. BC», *Classical Philology* 20, 1925, σελ. 16), ο οποίος χαρακτηρίζει την εταίρα ως «demi-mondaine» και την θεωρεί «less gifted and less fortunate woman». Για τις διαφορές στην συμπεριφορά μεταξύ εταίρων και πορνών μέσα από την αρχαία γραμματεία, βλ. Kurke, 1999, σελ. 213-215.

33. Βλ. Davidson, 1998, σελ. 125.

34. Αντιφάνης, *απόσπ.* 212. Πρβλ. Richter, 1971, σελ. 5, σημ. 39· Harrison, 1968, σελ. 14.

35. Για την θέση των παλλακίδων στην Αθηναϊκή κοινωνία, βλ. Keuls, 1985, σελ. 267-273. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο ρήτορας Υπερείδης, ο οποίος κέρδιζε τόσα χρήματα ώστε να συντηρεί 3 ερωμένες σε διαφορετικά σημεία της Αττικής: την Μυρρίνη στην Αθήνα, την Αρισταγόρα στον Πειραιά και την Φίλα στην Ελευσίνα (Ιδομενεύς, *FGrHist* 338, F14· Πλούταρχος, *Βίοι Ρητόρων* 849d, 6-e, 1). Πρβλ. Davidson, 1998, σελ. 102. Για τις υπηρεσίες που οι άνδρες περίμεναν από τους τρεις κατηγορίες γυναικών, εταίρες, παλλακίδες και συζύγους, βλ. Δημοσθένης, *Κατά Νεαίρας* 122, 4-7. Πρβλ. επίσης, Halperin, 1990, σελ. 110-111· Just, 1989, σελ. 63-65· Richter, 1971, σελ. 5.

36. Βλ. για παράδειγμα την περίπτωση της Νεαίρας που εξαγοράστηκε από τους εραστές της αρχικά αντί 3.000 δραχμών και στη συνέχεια εξαγόρασε και η ίδια την ελευθερία της από αυτούς αντί 2.000 δραχμών. Hamel, 2003, σελ. 29-37.

37. Ο γάμος είναι μια περίπτωση κατά την οποία δώρα αξίας και χρήματα αλλάζουν χέρια, με την μορφή της προίικας. Για τον γάμο και δώρα, βλ. von Reden, 1997, σελ. 163-164, και σημ. 63 για βιβλιογραφία σχετική με χρήματα που καταβάλλονται ως προίικες. Βλ. επίσης, Reinsberg, 1993, σελ. 24-25 και 56-58· Schaps M.D., *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh, 1979, σελ. 74-88.

38. Οι κόρες των Λυδών, για παράδειγμα, αποτελούν μια τέτοια γνωστή περίπτωση (Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 1.93, 12-14· *Δισσοί Λόγοι* 90.2.16· Diels H. και Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1972). Ωστόσο σύμφωνα με τον Frazer J. (*The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, New York, 1963, σελ. 5, 38), πρόκειται μάλλον για έθιμο ιερής αφιέρωσης παρά για προίικα. Πρβλ. Kurke, 1999, σελ. 175-177· von Reden, 1997, σελ. 169-170· Λεντάκης, 1992, σελ. 68-71. Το ίδιο φαίνεται πως έκαναν οι κόρες των Ετρούσκων (Πλάυτος, *Cistellaria*, 562-563) και κάποιες κόρες στην Κύπρο (Ιουστίνος, *Epitoma Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio* 18.5). Κατά τον Λεντάκη (1992, σελ. 80-81) ωστόσο πρόκειται για παρανόηση του θρησκευτικού χαρακτήρα της ιεράς πορνείας, σχετίζοντας τα χρήματα με το έθιμο που καθιέρωσε ο Κινύρας στην Πάφο. Στην Καρχηδόνα, στην πόλη Sicca της Νουμιδίας, οι γυναίκες εκπορνεύονταν στο ιερό της Αφροδίτης-Τανίτ, για να μαζέψουν την προίικα τους (*Valerius Maximus* 2.6.15.). Σε ορισμένες περιπτώσεις αυτό το έκαναν και οι Αιγύπτιες (Σέξτος Εμπερίκος, *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις* 3.210).

39. Δημοσθένης *Κατά Νεαίρας*, 112-113. Για την γοητεία της συνεύρεσης με πόρνες ή πόρνους που είναι ελεύθερες/οι πολίτες και την πρόθεση καταβολής υψηλών αμοιβών για τις υπηρεσίες τους, βλ. Cohen, 2000, σελ. 127-128.

40. Ιουστίνος, *Epitoma Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio* 21.3. Πρβλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 338-343. Αντίστοιχα και οι Βαβυλώνιοι, όταν καταλήφθηκαν από τους Πέρσες, τότε αναγκάστηκαν να καταπορνεύ-

σουν τα θήλεα τέκνα τους κατ' ιδίαν για οικονομική επιβίωση (Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 1.196), ενώ ο Χέοπας, προκειμένου να οικοδομήσει τη πυραμίδα του και καθώς τα οικονομικά του δεν επαρκούσαν, εκπύρνευσε την κόρη του, την οποία εγκατέστησε σε πορνείο, συγκεντρώνοντας έτσι το απαιτούμενο ποσό (Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 2.126).

41. Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου*, σελ. 51. Για τον ακριβή καθορισμό του όρου εταίρησις, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 258· Cantarella, 1992, σελ. 52· Licht, 1975², σελ. 437.

42. Αισχύνης, *Κατά Τιμάρχου* 1,52. Πρβλ. Davidson, 1998, σελ. 125. Για τον λεπτό διαχωρισμό από τον πόρνο, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 248, 252 κε.· Dover, 1988, σελ. 23.

43. Βλ. και Halperin, 1990, σελ. 94 κε.

44. Βλ. Dover, 1998, σελ. 21-24.

45. Λεκατσάς, 1958-1960, σελ. 3072.

46. Στράβων, *Γεωγραφικά* 8.6.20, 29-38. Πρβλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 322-330· Halperin, 1990, σελ. 106· Licht, 1975², σελ. 340-341· Conzelmann H., «Korinth und die Mädchen der Aphrodite: Studien zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1967, σελ. 245-261.

47. Λεκατσάς, 1958-1960, σελ. 3072.

48. Για την ιερά πορνεία γενικότερα, βλ. Λεντάκης, 1992, σελ. 288-289· Halperin, 1990, σελ. 106.

49. Για τα δώρα αντί χρήματα κυρίως σε εταίρες και εραστές, βλ. γενικότερα, Davidson, 1998, σελ. 120-124. Το μεγαλύτερο δώρο στην ιστορία των εταίρων έλαβε η Φρύνη από τον Πραξιτέλη, ο οποίος φιλοτέχνησε και της χάρισε το άγαλμα του θεού Έρωτα, που εξέφραζε το έρωτά του προς αυτήν. Βλ. Davidson, 1998, σελ. 121-122. Για τη σχέση Πραξιτέλη-Φρύνης, βλ. Corso, 2004, σελ. 239-240. Για το άγαλμα του έρωτα Corso, 2004, σελ. 257 κε. Για την Φρύνη γενικότερα, βλ. Licht, 1975², σελ. 348-351.

50. Dover, 1988, σελ. 100-101· Meyer, 1988, σελ. 120· Koch-Harnack G., *Knabenliebe und Tiergeschenke: ihre Bedeutung im paderastischen Erziehungssystem Athens*, Berlin, 1983, Krenkel, 1978, σελ. 50. Τα μαιράκια είναι αγόρια που έχουν περάσει την εφηβεία αλλά δεν θεωρούνται ακόμη ώριμοι άνδρες, δηλαδή στην αρχή των 20 χρόνων τους. Πρβλ. Halperin, 1990, σελ. 90· Keuls, 1985, σελ. 296 και παραπάνω σημ. 3. Για την ερωτική απέχθεια των Αθηναίων προς τους νέους άνω των 20 ετών, βλ. Halperin, 1990, σελ. 88. Για τον «ρομαντικό ομοφυλοφιλικό έρωτα», που δεν εξαρτάται ούτε από χρηματική πληρωμή ούτε από την κοινωνική ανάγκη της αναπαραγωγής, βλ. Just, 1989, σελ. 147-148. Για την παιδεραστία γενικότερα, βλ. Flacelière, 1995, σελ. 65-98· Halperin, 1990, σελ. 54-61· Keuls, 1985, σελ. 277-299. Για την σχέση παιδεραστίας και συμποσίου, βλ. Bremmer, 1990, σελ. 142-145.

51. Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 149-160. Πρβλ. Davidson, 1998, σελ. 109. Εδώ ο Dover (1988, σελ. 160) αντιλαμβάνεται μια προσπάθεια απόρριψης της διάκρισης ανάμεσα στον έρωτα και την πορνεία. Για αγόρια που εκ-

πορνεύονται αντί δώρων, όπως λαγωνικά, άλογα ή κοσμήματα, βλ. ακόμη Αριστοφάνης, *Ορνιθες*, 704-707. Πρβλ. Reinsberg, 1993, σελ. 241-243. Για την δωρεά λαγών και πετεινών από την εικονογραφία και το παιδευτικό τους περιεχόμενο, βλ. Reinsberg, 1993, σελ. 248-250 και Bremmer, 1990, σελ. 142. Για την παιδαγωγική όψη της παιδευτικότητας γενικότερα, βλ. Flacelière, 1995, σελ. 89-98· Marrou H.J., *Ιστορία της Εκπαιδευσεως κατά την Αρχαιότητα*, μτφρ. Θ. Φωτεινοπούλου, Αθήνα, 1961, σελ. 55-68.

52. Για τις δύο αυτές πρακτικές και τη σημασία τους, βλ. Davidson, 1998, σελ. 110-112· Meyer, 1988, σελ. 118-119. Για την υποκρισία και τον κυνισμό και τις υποχρεώσεις που περιέχεται στην προσφορά δώρων, βλ. Davidson, 1998, σελ. 122-123. Για το ίδιο το σώμα ως είδος ανταλλαγής και πληρωμής βλ. τον κωμικό ποιητή του 4ου αιώνα. Έφιππο (απόσπ. 20) για τη συμμετοχή νεαρού σε δείπνο άσυμβόλου, χωρίς δηλαδή να συνεισφέρει τη δική του συμμετοχή σε είδος ή χρήμα, οπότε ο ποιητής συμπεραίνει ότι εξοφλεί τον λογαριασμό του με το σώμα του. Ο Αθήναιος, (*Δειπνοσοφισταί* 13.3, σελ. 10) θεωρεί ότι το ίδιο καταλογίζει και ο Αισχίνης στον Τίμαρχο, ο οποίος συμμετέχει σε μεγάλα συμπόσια και ακριβές δραστηριότητες χωρίς να πληρώνει (Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* 75, σελ. 6-11). Πρβλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 256, 264. Η πρακτική ωστόσο των δώρων και η σημασία της δεν θα αναλυθεί περεταίρω, καθώς το αντικείμενο της παρούσας μελέτης αφορά στην επί χρήμασι προσφορά ερωτικών υπηρεσιών μόνο.

53. Shapiro, 1981, σελ. 136-137· Dover, 1973, σελ. 66. Για τον ομοφυλοφιλικό έρωτα και τις ρίζες του, βλ. γενικότερα Dover, 1998, σελ. 204-225.

54. Γνωστή είναι η περίπτωση του φιλόσοφου Διονύσιου του Ηρακλεώτη, ο οποίος περνώντας με τους μαθητές του έξω από ένα πορνείο στο οποίο είχε πάει την προηγούμενη μέρα κι έφυγε αφήνοντας ένα μικρό χρέος, καθώς έτυχε να έχει επάνω του χρήματα, άπλωσε επιδεικτικά το χέρι του και πλήρωσε μπροστά σε όλους. Βλ. Νικίας Νικαεύς, *απόσπ.* 4.464 [Müller C. and T. (επιμ.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1841-1883]. Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* (επιτομή), 2.2, 38, σελ. 11-15.

55. Βλ. παρακάτω, σημ. 85.

56. Αριστοφάνης, *Βάτραχοι*, σελ. 148, για εκείνους που βασανίζονται στον Άδη, αφού έχουν εξαπατήσει παιδιά με αυτό τον τρόπο. Βλ. και παρακάτω σημ. 98.

57. Μια πρώτη δουλειά, βασισμένη σε γραπτές μαρτυρίες, έχει γίνει από τον Loomis, 1998, σελ. 166-185, ενώ μια γενική θεώρηση κάνουν ο Davidson, 1998, σελ. 112-127 και ο Halperin, 1990, σελ. 107-112.

58. Ιππώναξ, *Ιάμβων* 21.1.

59. Στα μέσα του 6ου αιώνα η αντιστοιχία μεταξύ ηλέκτρου και αργύρου ήταν 1:13, δηλαδή ο στατήρας ηλέκτρου ισοδυναμούσε με 26 περίπου δραχμές αργύρου. Βλ. Le Rider, 2002, σελ. 157. Το ημίεκτον (0,083 του στατήρα) ηλέκτρου, βάρους περίπου 1,15 γραμμαρίων, αντιστοιχούσε σε 1 αργυρή δραχμή και 1 οβολό, δηλαδή συνολικά 7 αργυρούς οβολούς. Για την αντιστοιχία μεταξύ Κυζικινού ηλέκτρου και αθηναϊκού αργύρου 1:13-14

στον 5ο αιώνα, βλ. Figueira, 1998, σελ. 514. Για το πρόβλημα της ανταλλακτικής αξίας των στατήρων ηλέκτρον κατά τον 5ο και 4ο αιώνα, βλ. Figueira, 1998, σελ. 524-527. Για την υψηλή αξία των πρώιμων υποδιαίρεσεων σε ήλεκτρο, βλ. Kraay, 1976, σελ. 318 και σημ. 2. Ο Πολυδεύκης (*Ονομαστικόν* 9.62, 8) αναφέρεται στην αξία του χρυσού έναντι του αργύρου όταν σημειώνει: «ἡμίεκτόν ἐστι χρυσοῦ, μανθάνεις ὁκτῶ ὀβολοί», και όχι στην αξία του ηλέκτρον έναντι του αργύρου, που είναι ασφαλώς χαμηλότερη.

60. Βλ. παραπάνω, σημ. 26.

61. Εύπολις, *ἀπόσπ.* 233.2-4. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 166-167, 2. Για τον κόλλυβο, ένα είδος χρήματος που κόπηκε αρχικά, ανεπίσημα, από αθηναίους εμπόρους και χρησιμοποιήθηκε στη συνέχεια, στα τέλη του πελοποννησιακού πολέμου, και από την πολιτεία, βλ. Figueira, 1998, σελ. 497-511, 520 με όλη τη συζήτηση και την βιβλιογραφία και Kurke, 1999, σελ. 305, σημ. 15.

62. Εύβουλος, *ἀπόσπ.* 67.7. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 170, 11.

63. Αντιφάνης, *ἀπόσπ.* 300.3. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 169, 9.

64. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 6.4, 9. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 171, 12.

65. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 4.16, 1-6. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 173-174, 22.

66. Ευστάθιος, *Σχόλια στην Ομήρου Οδύσσεια*, 2.275, 29. Για τις υποδιαίρεσεις του χάλκινου οβολου, βλ. Grandjean C., «La valeur des monnaies de bronze du Péloponnèse à l'époque classique et hellénistique», *RN* 153, 1988, σελ. 31-40· Psoma S., «Une nombre de chalques dans l'obole dans le monde grec», *RN* 153, 1988, σελ. 19-29· Picard O., «La valeur des monnaies grecques en bronze», *RN* 153, 1998, σελ. 7-18.

67. Για την σχέση κολλύβου και χαλκών, βλ. Figueira, 1998, σελ. 504.

68. Ησύχιος, λμ. *τριάντος*. Πολυδεύκης, *Ονομαστικόν* 9.81, 2.

69. Πολυδεύκης, *Ονομαστικόν* 4.175, 2. Για τις χάλκινες υποδιαίρεσεις στην Σικελία γενικότερα και την σχέση τους με τον οβολό, βλ. Πολυδεύκης, *Ονομαστικόν* 9.81.

70. Η αγγειογραφία έχει δώσει παραστάσεις, ήδη από τις αρχές του 5ου αιώνα με γυναίκες που γνέθουν ή τυλίγουν μαλλί (Keuls, 1985, σελ. 258-259· Rodenwaldt G., «Spinnende Hetären», *AA*, 1932, σελ. 7-21) και οι οποίες προσεγγίζονται από νεαρούς άνδρες με δώρα ή πουγκιά (Meyer, 1988, σελ. 110 και σημ. 94 με όλη τη σχετική βιβλιογραφία. Βλ. και παρακάτω, σημ. 122). Παρά τις διαφωνίες που κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί, φαίνεται μέσα από τη μαρτυρία των φιλολογικών πηγών, των ελληνιστικών επιγραμμάτων για την εταίρα που γνέθει ή υφαίνει, της αγγειογραφίας (Williams, 1983, σελ. 96-97) και από τα ευρήματα υφαντικών βαρών από το κτίριο Z του Διπύλου (βλ. παραπάνω, σημ. 23), ότι οι γυναίκες που ασχολούνται με την επεξεργασία του μαλλιού είναι εταίρες ή πόρνες, με την υφαντική να τονίζει την θηλυκότητα της γυναίκας. Για την συζήτηση του θέματος, βλ. Παλαιοθόδωρος, 2006, σελ. 154-155· Davidson, 1998, σελ. 87-

90· Sutton R.F., «The spinning hetaira controversy», *AJA* 87, 1983, σελ. 263-264.

71. Δημοσθένης, *Κατά Νεαίρας* 67, 7-9. Βλ. και *LSJ*, λμ. *εργαστήριον*. Κατά τον Εύπολη (απόσπ. 92, 31) ονομάζεται και κινητήριο, τόπος για συνουσία.

72. Ανδοκίδης, *Περί Μυστηρίων* 100.3. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 167, 4.

73. Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 6.40.4. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 171, 14.

74. Για χρήματα που δαπανώνται για μια εταίρα, βλ. Δημοσθένης, *Κατά Νεαίρας*, όπου ο βίος της χρησιμοποιείται ως επιχείρημα. Γενικότερα, βλ. Halperin, 1990, σελ. 111-112.

75. Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.28, σελ. 24-25: «καλοῦσι δὲ καὶ τὰς μισθαρνούσας ἐταίρας καὶ τὸ ἐπὶ συνουσίαις μισθαρνεῖν ἐταίρειν».

76. Davidson, 1998, σελ. 92.

77. Θεόπομπος, *απόσπ.* 22.1-2· Πολυδεύκης, *Ονομαστικόν* 9.59, 7-8. Βλ. και Loomis, 1998, σελ. 168, 6.

78. Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, 50.2, 1-7. Βλ. και Σουίδα, λμ. «Διάγραμμα· τὸ μίσθωμα. διέγραφον γὰρ οἱ ἀγορανόμοι, ὅσον ἔδει λαμβάνειν τὴν ἐταίραν ἐκάστην». Βλ. επίσης, Davidson, 1998, σελ. 82 και Loomis, 1998, σελ. 173, 20· σελ. 93-94, 16.

79. Hamel, 2003, σελ. 10-12. Φαίνεται ωστόσο ότι τον 4ο αιώνα η αυλητρίδες είναι συνώνυμες με τις φτηνές πόρνες. Βλ. Davidson, 1998, σελ. 82 και σημ. 27. Για τις εκτός μουσικής δραστηριότητες των αυλητριών, βλ. Starr C.G., «An evening with the flute-girls», *PP* 183, 1978, σελ. 408-410.

80. Ανδρεάδης Α.Μ., *Ιστορία της Ελληνικής Δημόσιας Οικονομίας, Α' από των Ομηρικών μέχρι των Ελληνομακεδονικών Χρόνων*, Αθήνα, 1992², σελ. 359 και σημ. 2.

81. Κατά τον Φύλαρχο (απόσπ. 66, 14-18· Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 12.31, 14-18) ένας νόμος των Κολοφωνίων καθόριζε το εργασιακό ωράριο των εταίρων που ήταν διασκεδάστριες σε συμπόσια. Θα έπαιρναν αμοιβή από το πρωί ως το μεσημέρι, από το μεσημέρι ως το άναμμα των λύχνων, από το ανάμα των λύχνων μέχρι το ξημέρωμα. Βλ. επίσης την Κλεψύδρα, που αναφέρει ο Εύβουλος (απόσπ. 2.182: Kock T. (επιμ.), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1880-1888), σύμφωνα με τον Αθήναιο (*Δειπνοσοφισταί* 13.21, 41-46), ένα όνομα που δόθηκε στην εταίρα Μητίχη, επειδή «πρὸς κλεψύδραν συνουσίαζεν ἕως κενωθῆ». Πρβλ. Licht, 1975², σελ. 343.

82. Υπερείδης, *Υπέρ Ευξενίπου* 19, 14-19.

83. Γοργίας, *FGrH* 1· Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.70, 14-15. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 174, 24.

84. Επικράτης, *απόσπ.* 2-3, σελ. 14-23· Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.26, 17-27. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 168, 7. Για τις δύο Λαίδες, βλ. Geyer F., «Lais», στο: Wissowa G. (επιμ.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 12, Stuttgart, 1925, σελ. 513-516· Licht, 1975², σελ. 347. Για το πρόβλημα που δημιουργεί η ηλικία στις πόρνες, βλ. Halperin, 1990, σελ. 90.

85. Αριστοφάνης, *Θεσμοφοριάζουσες*, 1160 κε., ειδικότερα σελ. 1193-1199. Η πληρωμή αφορούσε μια χορεύτρια που συνόδευε ο Ευριπίδης μεταμφιεσμένος σε γριά προξενήτρα, και όχι τον ίδιο τον Ευριπίδη, όπως σημειώνει ο Loomis (1998, σελ. 167, 3). Ο Σκύθης προκειμένου να συνευρεθεί με τη γυναίκα και καθώς δεν είχε πάνω του το αντίτιμο της 1 δραχμής, άφησε ενέχυρο την φαρέτρα του.

86. Μένανδρος, *Κόλαξ*, 128-130. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 176-177, 27. Η τιμή θεωρείται εξωφρενική από τους Gomme και Sandbach, 1973, σελ. 430-431.

87. Reisberg, 1993, σελ. 166 κε.

88. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα Σωκράτους* 3.11.4, 9-5, 1.

89. Για τη συζήτηση του επεισοδίου, βλ. Davidson, 1998, σελ. 120-121.

90. Μένανδρος, *Σαμία*, 392-394. Πρβλ. Hamel, 2003, σελ. 12. Για τον ρόλο των εταίρων στην διασκέδαση των συμποσιαστών, βλ. Pellizer E., «Outlines of a morphology of sympotic entertainment», Murray, 1990, σελ. 181.

91. Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου*, 115. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 172, 16.

92. Μάχων, *απόσπ.* 18, 450-455. Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.45. 50-55. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 171, 13, σημ. 19. Πριν τον πελοποννησιακό πόλεμο η σχέση χρυσού με άργυρο ήταν 1:14, δηλαδή 28 αργυρές δραχμές στον χρυσό στατήρα (δίδραχμο). Η αξία του χρυσού έπεσε στο 1:10 μετά το 404, με αποτέλεσμα ο χρυσός στατήρας να αντιστοιχεί πλέον με 20 αργυρές δραχμές. Βλ. Figueira, 1998, σελ. 511-513. Για την Φρόνη, βλ. παραπάνω, σημ. 49.

93. A. Gellius, 1.8. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 173, 21.

94. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* 4.4, 4-5. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 171-172, 15.

95. Μένανδρος, *Επιτρέποντες*, 136. Πρβλ. Gomme και Sandbach, 1973, σελ. 298.

96. Βλ. παραπάνω, σημ. 92.

97. Βλ. και την περίπτωση της Γναθαίνιον στο πρώτο μισό του 3ου αι. ώνα (Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 13.44, 17-45. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 182-183, 41. Davidson, 1998, σελ. 126), η οποία αρνιόταν πεισματικά στον εραστή της Ανδρόνικο, αν και ήταν σχεδόν παντρεμένοι, να του προσφέρει την στάση ιππαστί, την οποία ωστόσο πρόσφερε σε έναν όμορφο χαλκούργο, ο οποίος είχε ξοδέψει γι' αυτήν πολύ χρυσάφι.

98. Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* 158.3-9. Όπως λέει και ο Αριστοφάνης, μαζί με αυτούς που παραβίαζαν το νόμο της φιλοξενίας υπάρχουν και εκείνοι που κλέβουν στην πληρωμή, ενώ περνούν την ώρα τους με αγόρια και κορίτσια. Βλ. και παραπάνω, σημ. 56. Πρβλ. Krenkel, 1978, σελ. 53, ο οποίος θεωρεί, χωρίς ωστόσο ουσιαστικό επιχείρημα, ότι πρόκειται για την σταθερή τιμή των νεαρών αγοριών, καθορισμένη μάλιστα από την πολιτεία.

99. Loomis, 1998, σελ. 172, 17. Davidson, 1998, σελ. 91.

100. Αισχίνης, *Επιστολαί* 7.3, 4-5. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 172, 18. Krenkel, 1978, σελ. 50.

101. Αριστοφάνης, *Πλούτος* 982-985, 1018-1019. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 170, 10.

102. Βλ. παραπάνω, σημ. 50. Η παράδοση έναντι χρημάτων παιδιού από τους συγγενείς του σε άλλο άτομο για σύναψη σεξουαλικών σχέσεων θεωρείται έγκλημα. Σε αυτή την περίπτωση τιμωρείται ο πατέρας, ο θεός, ο αδελφός ή ο δάσκαλος του παιδα που τον εκδίδει, καθώς και ο πελάτης, ενώ το παιδί, όταν ενηλικιωθεί δεν έχει καμιά υποχρέωση να περιθάλψει τον πατέρα που το εκπόρνευσε. Βλ. Αισχύνης, *Κατά Τιμάρχου*, 13. Πρβλ. Flacelière, 1995, σελ. 87-89· Cantarella, 1992, σελ. 50.

103. Λεντάκης, 1992, σελ. 289.

104. Αριστοφάνης, *απόσπ.* 902· Στράβων, *Γεωγραφικά* 8.6.20, 35.

105. Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι* 37.34, 3.

106. Βλ. παραπάνω, σημ. 46. Για την πιθανή χρήση του «πλοῦ» με την έννοια της σεξουαλικής επαφής, βλ. Henderson, 1991, σελ. 175.

107. Αισχύνης, *Κατά Τιμάρχου* 165.2. Πρβλ. Cohen, 2000, σελ. 128 κε.· Pateman C., *The Sexual Contract*, Cambridge, 1998· Λεντάκης, 1998, σελ. 275-320· Vanoyeke, 1996, σελ. 15· Licht, 1975², σελ. 438.

108. Για την ορθότητα των λεγομένων, βλ. Dover, 1978, σελ. 33.

109. Λυσίας, *Κατά Σίμωνα* 22, 1-3. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 169, 8· Davidson, 1998, σελ. 96-97· Dover, 1988, σελ. 35-36.

110. Loomis, 1998, σελ. 178, σημ. 43. Οι αναφορές ωστόσο για τα οικονομικά της πορνείας στο έργο του Plautus, του Sextus Turpilius και του Λουκιανού, που καταγράφει ο Loomis (1998, σελ. 178-182), δεν θα ληφθούν υπόψη περαιτέρω καθώς, κατ' αρχάς, αφορούν μάλλον στους Ελληνιστικούς χρόνους παρά τους κλασικούς και, δεύτερον, είναι υπερβολικές χάριν της κωμωδίας την οποία υπηρετούν. Πρβλ. Cohen, 2000, σελ. 129-130.

111. Plautus, *Asinaria*, 229-231, 633-636, 751-754, 915-916. Πρβλ. και Loomis, 1998, σελ. 178, 29· Davidson, 1998, σελ. 7.

112. Davidson, 1998, σελ. 198.

113. Plautus, *Βακχίδες*, 1096-1098. Για την ιταλική νομισματική μονάδα νούμμους, βλ. Αριστοτέλης, *απόσπ.* 589· Πολυδεύκης, *Ονομαστικόν* 9.87, 1-4.

114. Πλάτων κωμικός, *απόσπ.* 174, 17-19· Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* 10.58, 19-21. Πρβλ. Davidson, 1998, σελ. 118· Loomis, 1998, σελ. 167-168, 5.

115. Davidson, 1998, σελ. 170, 196. Για τον όρο, βλ. Henderson, 1991, σελ. 167-170.

116. Για τον όρο, βλ. Henderson, 1991, σελ. 178-181.

117. Davidson, 1998, σελ. 196-197. Για τον όρο, βλ. Henderson, 1991, σελ. 164-166.

118. Βλ. ακόμα και το ανέκδοτο του Μάχωνα (*απόσπ.* 16, 300-308), στο α' μισό του 3ου αιώνα, για την Γνάθαινα, η οποία βλέποντας έναν νέο και όμορφο κρεοπώλη να ζυγίζει κρέας στην αγορά τον ρώτησε πόσο κάνει και εκείνος χαμογελώντας απάντησε: «Κύβδα τριωβόλου». Πρβλ. Davidson,

1998, σελ. 118· Loomis, 1998, σελ. 183-184, 42. Κατά τον Gow A.S.F. (*The fragments/Machon*, Cambridge, 1965, σελ. 114), η αναφορά γίνεται στην στάση της Γνάθαινας, την οποία όμως για να ικανοποιήσει ο νέος, λόγω της προχωρημένης ηλικίας της, απαιτεί εκείνος να πληρωθεί 3 οβολούς. Ο Loomis (1998, σελ. 184) θεωρεί επίσης πιθανή την περίπτωση η Γνάθαινα να ρωτά τον όμορφο νέο αντί πόσου εκπορνεύεται εκείνος. Ωστόσο είναι πιο πιθανόν ότι ο νέος προτίθεται να χαρίσει στην Γνάθαινα το αξίας 3 οβολών κρέας που ζυγίζει, αν εκείνη του δοθεί στην φτηνότερη στάση της κύβδας. Άλλωστε το ίδιο κόστος θα είχε για εκείνον μια επίσκεψη στα δημόσια πορνεία.

119. Παλαιοθόδωρος, 2005, σελ. 152· Kurke, 1999, σελ. 199-200· Reinsberg, 1993, σελ. 147-154· Shapiro, 1981, σελ. 134-135. Η πρωιμότερη παράσταση με ερωτικό «πείραγμα» χρονολογείται στον 7ο αιώνα (Ηράκλειο, από Αρκάδες. Πρβλ. Richter G.M.A. και Hall L.F., *Red-figured Athenian Vases in the Metropolitan Museum of Art*, New Haven, 1936, πίνακας VIIIb· Schefold K., *Myth and Legend in Early Greek Art*, London, 1966, πίνακας 27b· Dover, 1988, σελ. 85, 103, εικ. KA33), οι πρωιμότερες παραστάσεις εταίρων χρονολογούνται στο α' τέταρτο του 6ου αιώνα (βλ., π.χ., Fehr B., *Orientalische und griechische Gelage*, Bonn, 1971, σελ. 31, 42, αρ. 18), ενώ οι ερωτοτροπία εμφανίζεται γύρω στο 560 (βλ., π.χ., Boardman J., *Athenian Black Figure Vases*, London, 1978, σελ. 61, 37, αμφορέας ομάδας Guglielmi από το Vulci της Ιταλίας, Μόναχο, 1432). Για την εξασθένηση της συμποτικής εικονογραφίας χάριν της απεικόνισης «αξιοπρεπών» πολιτίδων στην αττική αγγειογραφία, βλ. Παλαιοθόδωρος, 2005, σελ. 154.

120. Για την στοιχειοθέτηση της εικονογραφικής κατηγορίας της πόρνης, βλ. Παλαιοθόδωρος, 2005, σελ. 152-153.

121. Για την παιδεραστία στην αγγειογραφία, βλ. Bremmer, 1990, σελ. 142-145· Meyer, 1988, σελ. 120-121· Keuls, 1985, σελ. 274-291.

122. Meyer, 1988, σελ. 118, 123. Βλ., π.χ., το αλάβαστρο του ζωγράφου του Διόσφου, γύρω στο 500 (Fogg Art Museum 1925.3050· CVA, Cambridge (1) *Hoppin Collection*, πίνακας 19.2· Meyer, 1988, σελ. 117, εικ. 32a-b). Ειδικότερα για το θέμα των ανδρών που προσεγγίζουν γυναίκες κρατώντας πουγκιά, βλ. Meyer, 1988. Γενικότερα, πολυπρόσωπες σκηνές όπου δύο ή περισσότεροι άνδρες προσφέρουν πουγκιά σε δύο ή περισσότερες γυναίκες θεωρείται ότι απεικονίζουν χώρους πορνείων. Για όλη την προβληματική γύρω από το θέμα και τη νεώτερη βιβλιογραφία, βλ. Παλαιοθόδωρος, 2005, σελ. 153-155, βλ. και παραπάνω σημ. 70.

123. Toledo, Ohio 72.55· CVA Toledo/USA (1), εικ. 53.54. Πρβλ. Kunisch, 1997, 179.179· Keuls, 1985, σελ. 167, εικ. 141· Meyer, 1988, σελ. 89, σημ. 13.

124. Νέα Υόρκη 52.11.4· ARV² 437,114. Πρβλ. Buitron-Oliver D., *Douris, Kerameus* 9, Main am Rhein, 82.152, 1995, πίνακας, 88· Keuls, 1985, σελ. 293-294, εικ. 266· Keuls, 1983, σελ. 226, εικ. 14.35.

125. Reisberg, 1993, σελ. 167-171· Meyer, 1988, σελ. 105. Βλ. και Keuls, 1985, σελ. 179-180, 224, 264, όπου το χρήμα στις εν λόγω σκηνές λει-

τουργεί ως «οικονομικός φαλλός» εκφράζοντας το «πάνω χέρι» που έχει ο άνδρας σε μια σχέση. Επίσης, Keuls, 1983, σελ. 229.

126. Lewis, 2002, σελ. 98 κε.

127. Βλ. Davidson, 1998, σελ. 95· Keuls, 1985, σελ. 164.

128. Lewis, 2002, σελ. 110-111, 115-116, 194-196. Η ίδια επιφυλακτικότητα εκφράζεται αντίστοιχα και για τις γυναίκες που φαίνεται να λαμβάνουν δώρα (Lewis, 2002, σελ. 186-194). «αλλά το να ορίσει κανείς μερικές σκηνές ως “επίσημη και ευπρεπή ερωτοτροπία”, ενώ στις υπόλοιπες αναγνωρίζει αποπλάνηση, είναι αβάσιμο, όταν στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν άλλες ενδείξεις κοινωνικής θέσης ή σχέσης πέρα από την καθεαυτή πράξη της ανταλλαγής δώρων» (σελ. 193).

129. Βλ. Meyer, 1988, σελ. 123, για την ιδιότητα που αποκτά το χρήμα, ως ποιοτικό δώρο στα τέλη του 6ου και τις αρχές του 5ου αιώνα. Για την πειθώ κατά την ερωτοτροπία, με αφορμή τις *Δαναίδες* του Αισχύλου, βλ. Zeitlin F.I., «The politics of Eros in the Danaid trilogy of Aeschylus», στο: Hexter R. και Selden D. (επιμ.), *Innovations of Antiquity*, New York, London 1992, σελ. 213 κε. Για ερμηνείες ανάλογων παραστάσεων ως σκηνών καθημερινής, οικιακής ζωής, βλ. Meyer, 1988, σελ. 87-103· Keuls, 1985, σελ. 224· Keuls, 1983, σελ. 229.

130. Lewis, 2002, σελ. 196-197. Θεωρητικά ωστόσο, εκτός της εταίρας, μπορεί να πρόκειται και για παντρεμένη γυναίκα, την οποία πλησιάζει κάποιος άνδρας με σκοπό την παράνομη σχέση. Για την μοιχεία ως μεγαλύτερο αδίκημα και από τον βιασμό, αφού ο μοιχός θεωρείται αποπλανητής, καθώς διέφθειρε και το σώμα και την ψυχή της γυναίκας, ενώ αντίθετα το θύμα του δεν έπαυε να είναι πιστή στο σύζυγο, βλ. Λυσίας 1.33. Για την μοιχεία γενικότερα, βλ. Sealey, 1990, σελ. 28-29, 69-73· MacDowell D., *The Law in Classical Athens*, London, 1978, σελ. 192-193. Για την απουσία του χρήματος γενικότερα από τον κόσμο των γυναικών, βλ. Meyer, 1988, σελ. 118.

131. Ρώμη, Villa Giulia 1054. *ARV*² 275.50. Πρβλ. Lewis, 2002, σελ. 196 και 198 εικ. 5.18· Meyer, 1988, σελ. 109, εικ. 22.

132. Bochum, S 507. *ARV*² 206bis· Kunisch, 1997, σελ. 184, αρ. 227, πίνακας 76· Kunisch, 1972, σελ. 100.

133. Μόναχο, ιδιωτική συλλογή. Zanker: *Münzen und Medaillen AG* (Basel) 51, 148. Πρβλ. Williams, 1983, σελ. 96-97· Kurke, 1999, σελ. 198 και σημ. 57, με τη σχετική βιβλιογραφία. Για τα ονόματα των πορνών και εταίρων μέσα από τις πηγές, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 24-26· Schneider K., «Hetairai», στο: Wissowa G. (επιμ.), *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 8.2, Stuttgart, 1913, σελ. 1331-1372. Για την δυσκολία του να χαρακτηριστούν ως πόρνες όλες οι επώνυμες γυναίκες της αγγειογραφίας, βλ. Lewis, 2002, σελ. 109-110.

134. Λούβρο G143 (από το Vulci). *ARV*² 469.148. Πρβλ. Kunisch, 1997, 202.381, πίνακας 131· Hoppin J.C., *A Handbook of Attic Red-Figured Vases II*, London, 1919, σελ. 74-75· Meyer, 1988, σελ. 104, εικ. 7, 105. Για λεπτομερή περιγραφή, βλ. Von Bothmer, 1982, σελ. 42· Loomis, 1998, σελ. 166, 1.

135. Λούβρο C11299. *ARV*² 472.206. Πρβλ. Kunisch, 1997, σελ. 402, πίνακας 139.
136. Δεν μπορεί να αποκλειστεί και η περίπτωση εμπορίου, καθώς είναι πιθανόν ότι οι γυναίκες ασχολούνταν με το εμπόριο στεφανιών. Βλ. Lewis, 2002, σελ. 94.
137. Bochum, S 507. *ARV*² 206bis. Kunisch, 1997, σελ. 121, 184, αρ. 227, πίνακας 76. Von Bothmer, 1982, σελ. 42. Kunisch, 1972, σελ. 100-102.
138. Βλ. παραπάνω, σημ. 77.
139. Αθήνα 12778 (από την Ερέτρια). *ARV*² 663, 2. Πρβλ. Meyer, 1988, σελ. 108. Richter G.M.A., *Perspicitive in Greek and Roman Art*, London, New York, 1974, εικ. 113.
140. Αγ. Πετρούπολη, Ερμιτάζ 4224. *ARV*² 889.166. Πρβλ. Lewis, 2002, σελ. 110, εικ. 3.15. Meyer, 1988, σελ. 108. Peredolski, 1928, σελ. 11-20, πίνακας 1.
141. *ARV*² 449, 4. Πρβλ. Neumann, 1965, σελ. 12, εικ. 3.
142. Για την χειρονομία, βλ. ειδικότερα Neumann, 1965, σελ. 13.
143. Ermitage B 1555. Πρβλ. Meyer, 1988, σελ. 108-109, εικ. 21.
144. Λονδίνο E260 (από Κάμιρο). *ARV*² 565, 34.
145. Meyer, 1988, σελ. 108-109.
146. Βοστώνη, Museum of Fine Arts 89.272. *ARV*² 472.200. Πρβλ. Kunisch, 1997, 209.461. Meyer, 1988, σελ. 112, εικ. 25.
147. Μόναχο, ιδιωτική συλλογή. *ARV*² 923.29. Πρβλ. Keuls, 1985, σελ. 180-181.
148. Le Rider, 2002, σελ. 66-67, με όλη τη σχετική συζήτηση γύρω από το θέμα. Για την έναρξη της νομισματικής οικονομίας γενικότερα, βλ. επίσης Kurke, 1999, σελ. 7, σημ. 10, με όλη την νεότερη βιβλιογραφία και von Reden, 1997, σελ. 156 κε.
149. Η Αίγινα ήταν η πρώτη πόλη της Ελλάδας που έκοψε νόμισμα, γύρω στο 580-550 (Figueira, 1981, σελ. 65-80) ή γύρω στο 570 (Kroll and Waggoner, 1987, σελ. 339). Η Αθήνα και η Κόρινθος ακολούθησαν πολύ σύντομα, γύρω στα μέσα του 6ου αιώνα ή αμέσως μετά και μέσα στο γ' τέταρτο του 6ου αιώνα, αντίστοιχα (Kroll and Waggoner, 1987, σελ. 332, 335).
150. Kim H.S., «Archaic coinage as evidence for the use of money», στο: Meadows A. και Shipton K. (επιμ.), *Money and its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford, 2001, σελ. 12-13. Για το θέμα, βλ. επίσης Kurke, 1999, σελ. 8. Howgego, 1995, σελ. 7. Bèrend O., «Reflexions sur les fractions grecques», στο: Houghton A. et. al. (επιμ.), *Festschrift für Leo Mildenberg*, Wetteren, σελ. 1984, 7-30. Νωρίτερα, ο Kraay C.M. («Hoards, small change and the origin of coinage», *JHS* 84, 1964, σελ. 85-89), είχε προτείνει ότι οι μικρές υποδιαρέσεις δεν εμφανίστηκαν πριν από το τέλος του 5ου αιώνα, αλλά ακόμη και τότε, πολύ λίγες ελληνικές πόλεις παρήγαγαν υποδιαρέσεις κατάλληλες για λιανικό εμπόριο. Στο ίδιο συμπέρασμα είχε καταλήξει και ο Καλτσάς Ν.Ε. (*Άκανθος Ι. Η ανασκαφή στο νεκροταφείο κατά το 1979*, Αθήνα, 1998, σελ. 303), κρίνοντας όμως μόνο από την

πρώτη εμφάνιση νεκρικών νομισμάτων στις ταφές των αρχών του 4ου αιώνα στην Άκανθο.

151. Figueira, 1998, σελ. 497 και σημ. 1 με σχετική βιβλιογραφία. Επίσης, βλ. Kurke, 1999, σελ. 305 και σημ. 15· Kraay, 1976, σελ. 187, 230, 253· Price M.J., *The introduction of bronze coinage and its particular development at Corinth* (diss.), Cambridge, 1964. Για την ευρεία χρήση χάλκινου νομίσματος στην Αθήνα γύρω στο 350, βλ. Kroll J.H., «A chronology of early Athenian bronze coinage, ca 350-250 BC», στο: Mørkholm O. και Waggoner N. (επιμ.), *Greek Numismatics and Archaeology: Essays in Honour of Margaret Thompson*, Wetteren, 1979, σελ. 139-154.

152. Αιλιανός, *Ποικίλη Ιστορία* 1.4: «Πολλάκις τὰ κατ' ὄβολον μετὰ πολλῶν πόνων συναχθέντα χρήματα κατὰ τὸν Ἀρχίλοχον εἰς πόρνης γυναικὸς ἔντερον καταρρέει».

153. Reinsberg, 1993, σελ. 147. Βλ. και παραπάνω, σημ. 26. Σοβαρός λόγος πίσω από αυτή την καινοτομία του Σόλωνα θεωρείται η ανάγκη να προφυλάξει τα κορίτσια της αριστοκρατίας ώστε να μη διαφθαρούν από τους νέους. Αν και ο λόγος μπορεί να φαίνεται ηθικο-κοινωνικός, είναι κατά βάθος οικονομικός, καθώς ένα αγόρι δεν μπορούσε να κληρονομήσει οικογενειακή περιουσία αν ήταν νόθο. Η μητέρα του έπρεπε να ήταν αμέμφου ηθικής ώστε να αποφευχθεί η παραμικρή υπόνοια για την πατρότητα. Για το θέμα, βλ. Syropoulos S., *Gender and the social function of Athenian tragedy*, Oxford, 2003, σελ. 78-79. Για τη σημασία της κληρονομιάς από γνήσιους και όχι νόθους απογόνους, βλ. επίσης Syropoulos, «Infant exposure in myth and in the life of classical Athens», *Mésogeios* (forthcoming).

154. Για την ερμηνεία των «τιμών» του Σόλωνα, βλ. Schaps, 2004, σελ. 236-239.

155. Βλ. παραπάνω, σημ. 149.

156. Loomis, 1998, σελ. 174-175, 25. Για την αρκετά σημαντική αξία του ενός οβολού στα πρώτα χρόνια της κυκλοφορίας του νομίσματος ώστε να χρησιμοποιηθεί για το λιανικό εμπόριο, βλ. Kraay, 1976, σελ. 318. Για την συζήτηση γύρω από την εγκυρότητα της πληροφορίας και την ιστορική αλήθεια για τα πορνεία του Σόλωνα, βλ. Halperin, 1990, σελ. 100-101.

157. Βλ. παραπάνω, σημ. 58.

158. Βλ. Schaps, 2004, σελ. 97· Le Rider, 2002, σελ. 59-67· Karwaise S., «The Artemisium coin hoard and the first coins of Ephesus», *RBN* 137, 1991, σελ. 1-28· Kraay, 1976, σελ. 21-27.

159. Για την ιστορία της Ροδόπιδος, βλ. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 2.134-135. Πρβλ. Kurke, 1999, σελ. 220-227. Για το ανάθημα της Ροδόπιδος στους Δελφούς, βλ. Kurke, 1999, σελ. 223-224 και σημ. 4· Mastrokostas N., «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1953: Phocide», *BCH* 78, 133, 1954, σελ. 444. Για την πρακτική της αφιέρωσης οβολών, ως προ- ή πρωτο-νομισματικών μονάδων, σε ιερά, βλ. Jeffery L.H., *The local scripts of Archaic Greece*, Rev. ed. Oxford, 1990, σελ. 122-124· Strøm I., «Obeloi of pre-or proto-monetary value in the Greek sanctuaries»,

στο: Linders T. και Alroth B. (επιμ.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala, 1992, σελ. 41-51· von Reden, 1997, σελ. 159-160, 173-174. Linders T., «God, gifts, society», στο: Linders T. and Nordquist (επιμ.), *Gifts of the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987, σελ. 115-116· Linders T., «The melting down of discarded metal offerings in Greek sanctuaries», στο: Bartoloni et al. (επιμ.), *Anathema. Atti del Convegno Internazionale, Roma 15-18 Giugno 1989. Scienze dell'Antichità. Storia Archeologia Anthropologia* 3-4, 1989-1990, σελ. 282-284.

160. Βλ. Bullough, 1987, σελ. 1-14 με όλη τη συζήτηση του προβλήματος. Επίσης, Λεντάκης, 1998, σελ. 11-15.

161. Chantraine, 1968, λμ. *πέρνημι*. LSJ I1, λμ. *πέρνημι*.

162. Βλ. παραπάνω, σημ. 147. Η άποψη που εκφράστηκε από τον Λεντάκη (1998, σελ. 15, 19) για την έναρξη της πορνείας με την επινόηση του νομίσματος δεν πρέπει πλέον να θεωρείται σωστή μετά από όσα παρατέθηκαν παραπάνω.

163. Meyer, 1988, σελ. 113· Sutton R.F., *The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Redfigure Pottery*, Diss., Chapel Hill, 1981, σελ. 292, G45, G126, G78, 432, και σημ. 23.

164. Για την υποθετική προέλευση της πορνείας από την ανατολή, βλ. Λεντάκης, 1998, σελ. 15. Για την πορνεία στην εγγύς ανατολή, βλ. γενικότερα Bullough, 1993, σελ. 15-34.

165. Στην Λυδία άλλωστε φαίνεται ότι η καπηλεία δεν ήταν μόνο πρακτική της οικονομίας αλλά αποτελούσε μέρος και των κοινωνικών σχέσεων. Οι κόρες των Λυδών εκπορνεύονταν για την προίκα τους αλλά εκπορνεύονταν επίσης για να συγκεντρώσουν χρήματα για την ανέγερση ενός δημόσιου μνημείου. Βλ. Von Reden, 1997, σελ. 170, 172. Αυτή η έλλειψη σαφούς διαχωρισμού μεταξύ των σφαιρών ανταλλαγής έκανε την κοινωνία των Λυδών να φαντάζει διεφθαρμένη στα μάτια των Ελλήνων.

166. Shapiro, 1981, σελ. 136· Dover, 1973, σελ. 66.

167. Τον παραπάνω συλλογισμό συνόψισε ο Simmel G. (*The philosophy of Money*, London, 1978, σελ. 376-377), στην πραγματευόμενος το φαινόμενο του καπιταλισμού στα τέλη του 20ού αιώνα: «... βιώνουμε στην φύση του ίδιου του νομίσματος κάτι από το άρωμα της πορνείας. Η αδιαφορία προς την χρήση του, η έλλειψη προσκόλλησης σε οποιονδήποτε άνθρωπο, καθώς δεν σχετίζεται με κανέναν, η αντικειμενικότητα που ενυπάρχει στο χρήμα, ως ένα απλό μέσον που αποκλείει οποιαδήποτε συναισθηματική σχέση – όλα αυτά δημιουργούν μια δυσοίωνα αναλογία μεταξύ χρήματος και πορνείας».

168. Βλ. Krenkel W.A., «Prostitution», στο: Grant M. και Kitzinger R., (επιμ.), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, New York, 1988, σελ. 1294, 1296· Cantarella E., *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, 1987, σελ. 50, 198. Αφορμή αποτέλεσαν τα παραδείγματα της προσφυγής του Διόφαντου για 4 δραχμές (Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* 158.3-9) και των 2 δραχμών που οι αστυνόμοι φρόντιζαν να αμείβονται οι αυλητρίδες (Αριστοτέλης, Α-

- θηναίων Πολιτεία 52.2, 1-7). Για την καταδίκη προαγωγών που χρέωναν περισσότερο από το προβλεπόμενο όριο, βλ. Υπερείδης, *Υπέρ Ευξενίππου* 19, 14-19. Για το όριο των τιμών και για τον πορνικό φόρο, βλ. Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου*, 110 κε. και παραπάνω σημ. 25.
169. Cohen, 2000, σελ. 126. Βλ. επίσης, Sealey, 1990, σελ. 167-168, όπου ο καθορισμός τιμών θεωρείται ότι αφορά μόνον την ενοικίαση μουσικών και όχι γενικότερα πορνών.
170. Βλ. σχετικά, Loomis, 1998· Λεντάκης, 1998, σελ. 121-124· Reisenberg, 1993, σελ. 198-200.
171. Loomis, 1998, σελ. 9-10, 15-16.
172. Loomis, 1998, σελ. 20.
173. Loomis, 1998, σελ. 26, 28-29.
174. Loomis, 1998, σελ. 44-45.
175. Loomis, 1998, σελ. 54.
176. Loomis, 1998, σελ. 105-108, 117-119.
177. Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία* 62.2, 10-13. Πρβλ. Loomis, 1998, σελ. 27.
178. Μένανδρος, *Επιτρέποντες*, 139-140.
179. Loomis, 1998, σελ. 62-71.
180. Loomis, 1998, σελ. 88-96.
181. Βλ. γενικότερα και Halperin, 1990, σελ. 109-112.
182. Γενικότερα ο αγοραίος έρωτας στην Αθήνα θεωρούνταν πολύ φθηνός. Βλ. Εύβουλος, *αποσπ.* 67.7, 84.6-7· Ξέναρχος, *απόσπ.* 4.16· Θεόπομπος ο Χίος, *FGrHist* 115, *απόσπ.* 253.
183. Βλ. Davidson, 1998, σελ. 201-205.
184. Davidson, 1998, σελ. 201.
185. Ευριπίδης, *απόσπ.* (Σκίρων) 675.
186. Βλ. για παράδειγμα *Coin Hoards I-IX*, London, 1975-2002. Επίσης, Thompson M., Mørkholm O. και Kraay C.M. (επιμ.), *Inventory of Greek Coin Hoards*, New York, 1973.
187. Loomis, 1998, σελ. 240-250.
188. Schaps, 2004, σελ. 160-161. Για την ιστορία της Νεαίρας, βλ. Hamel, 2003, σελ. 24 κε· Kapparis K., *Apollodoros «Against Neaira»* (D. 59), Berlin, 1999· Reinsberg, 1993, σελ. 200-203· Keuls, 1985, σελ. 156-158.
189. Kurke, 1999, σελ. 181. Για την «γλώσσα των μετάλλων» ειδικότερα, βλ. Kurke, 1999, σελ. 41-64· Kurke L., «Herodotus and the language of metals», *Helios* 22, 1995, σελ. 36-64.
190. Βλ. von Reden, 1997, σελ. 154-155· Kurke, 1995, σελ. 42· Seaford, 1994, σελ. 199.
191. Βλ. Cohen, 2000, σελ. 134-136.
192. Kurke, 1999, σελ. 181 κε. Για τον διαχωρισμό των ζευγών εταίρας-συμποσίου και πόρνης-οίκου ανοχής, βλ. Lewis, 2002, σελ. 112-116. Για το συμπόσιο γενικότερα, βλ. Murray, 1990· Keuls, 1985, σελ. 162-165.
193. Kurke, 1999, σελ. 185-186.
194. Βλ. παραπάνω, σημ. 13.

195. Kurke, 1999, σελ. 119, 181-182. Στον αντίποδα αυτής της θεωρίας ο Cohen υποστηρίζει ότι η αγοραπωλησία του έρωτα στην Αθήνα αφορούσε οικονομικές και σεξουαλικές παραμέτρους και δεν σχετιζόταν με ιεραρχικούς παράγοντες ή κοινωνικές θέσεις. Χρησιμοποιώντας την μαρτυρία των συμβολαίων αντιπαραβάλλει την αρχαία, Αθηναϊκή με την σύγχρονη θεώρηση της πορνείας: «Η σύγχρονη δυτική σκέψη και η κυβερνητικές ρυθμίσεις συνεχίζουν σε μεγάλο βαθμό να απαξιώνουν την πορνεία ως ηθικά εκφυλισμένη και ανθρώπινα εκμεταλλεύσιμη, ένα ξεπούλημα του εαυτού μάλλον παρά ως αποδέσμευση από μια συγκεκριμένη εργασία για ορισμένο χρόνο σε αντάλλαγμα για χρήματα και/ή άλλη αμοιβή». Cohen, 2000, σελ. 115, 130-131. Για την «μισθοφορική» αυτή σχέση, βλ. επίσης Just, 1989, σελ. 147· Pomeroy, 1975, σελ. 91· Dover K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1973, σελ. 210.

196. Βλ. παραπάνω, σημ. 133.

197. Δημοσιεύσεις που χρησιμοποιήθηκαν μία μόνο φορά βρίσκονται πλήρως αναπτυγμένες στις υποσημειώσεις του κειμένου.

Συντομογραφίες - Γενική βιβλιογραφία¹⁹⁷

- ARV²: Beazley J.D., *Attic Red-figure Vase Painters*², Oxford, 1963.
 Barry K., *The Prostitution of Sexuality*, New York, 1995.
 Baudrillard J., *Seduction*, London, 1990.
 Block J. και Mason P. (επιμ.), *Sexual Assymetry*, Amsterdam, 1987.
 Bremmer J., *Adolescents, Symposion and Pederasty*, Murray, 1990, σελ. 135-148.
 Bullough V. and B., *Women and Prostitution, a Social History*, New York, 1987.
 Calame C., «Ο έρωτας στην αρχαία Ελλάδα. Κοινωνικά σχήματα», *Αρχαιολογία* 10, 1984, σελ. 10-15.
 Cantarella E., *Bisexuality in the Ancient World*, New Haven, London, 1992.
 Carey C. (επιμ.), *Apollodoros Against Neaira [Demosthenes] 59*, Warminster, 1992.
 Chantraine P., *Dictionnaire etymologique de la langue greque: histoire des mots*, Paris.
 Cohen E.E., «"Whorin under contract": The legal context of prostitution in fourth-century Athens», στο: Hunter V. και Edmondson J. (επιμ.), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford, 2000, σελ. 113-147.
 Corso A., *The Art of Praxiteles*, *Studia Archeologica* 133, Roma, 2004.
 CVA: *Corpus Vasorum Antiquorum*.
 Davidson N.J., *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, New York, 1998.

- Dover K.J., «Classical Greek attitudes to sexual behaviour», *Arethusa* 6, 1973, σελ. 59-73.
- Dover K.J., *Η Ομοφυλοφιλία στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Π. Χιωτέλη, Αθήνα, 1998.
- FGrHist: Jacoby F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, 1954-1957.
- Figueira T.J., *The Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*, Philadelphia, 1998.
- Flacelière R., *Ο Έρωτας στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Α. Καραντώνης, Αθήνα, 1995.
- Gomme A.W. and Sandbach F.H., *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.
- Halperin D.M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, London, 1990.
- Halperin D.M., Winkler J.J. και Zeittin F.I. (επιμ.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 1990.
- Hamel D., *Trying Neaira: the true story of a courtesan's scandalous life in ancient Greece*, New Haven, 2003.
- Henderson J., *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York, Oxford, 1991.
- Just R., *Women in Athenian Law and Life*, London, 1989.
- Keuls E., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York, 1985.
- Keuls E., «Attic vase-painting and the home textile industry», στο: Moon W.G. (επιμ.), *Ancient Greek Art and Iconography*, Wisconsin, 1983.
- Kilmer M.F., *Greek Erotica on Attic Red-Figure Vases*, London, 1993.
- Howgego C.J., *Ancient History from Coins*, London, 1995.
- Kraay C.M., *Archaic and Classical Greek Coins*, London, 1976.
- Krenkel W.A., «Männliche prostitution in der Antike», *Das Altertum* 24, 1978, σελ. 49-55.
- Kroll J. and Waggoner N., «Dating the earlier coins of Athens, Corinth and Aegina», *AJA* 88, 1987, σελ. 325-340.
- Kurke L., «Pindar and the prostitutes, or reading ancient «pornography», *Arion* (3d series), 4.2, 1996, σελ. 49-75.
- Kurke L., «Inventing the hetaira: sex, politics and discursive conflict in archaic Greece», *CA* 16, 1997, σελ. 106-150.
- Kurke L., *Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, 1999.
- Kunisch N., *Makron, Kerameus* 10, Mainz am Rhein, 1997.
- Kunisch N., *Antiken der Sammlung Julius C. und Margot Funcke*, Ruhr-Universität, Bochum, 1972.
- Le Rider G., *La Naissance de la Monnaie*, Paris, 2002.
- Licht H., *Sexual Life in Ancient Greece*, Westport, 1975².

- Loomis W.T., *Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens*, Ann Arbor, 1998.
- LSJ: Liddell H.G., Scott R. et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, New York, 1996⁹.
- Malinowski B., *Sex, Culture and Myth*, London, 1963.
- Meyer M., «Menner mit geld: zu einer rotfigurigen Vase mit "Alltagsszene"», *JDAI*, 1988, σελ. 87-125.
- Mosse Cl., *Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα*, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, 1991.
- Murray O. (επιμ.), *SYMPOTICA, A Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990.
- Neils J., «Others within the Other: An Intimate Look at Hetaerae and Maenads», στο: Cohen B. (επιμ.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden, 2000, σελ. 203-226.
- Neumann G., *Gesten und Gebärden in der griechischer Kunst*, Berlin, 1965.
- Peredolski A., «Red-figured vases recently acquired by the Hermitage Museum», *JHS* 48, 1928, σελ. 11-20.
- Peschel I., *Die Hetäre bei Symposion und Komos in der attisch-rotfigurigen Vasenmalerei des 6.-4. Jahrhunderts v. Chr.*, Frankfurt, Bern, New York, Paris, 1987.
- Pomeroy S., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, 1975.
- Price M.J., «Early Greek bronze coinage», στο: Kraay C.M. και Jenkins G.K. (επιμ.), *Essays in Greek coinage presented to Stanley Robinson*, Oxford, 1968, σελ. 90-104.
- Reinsberg C., *Γάμος, Εταίρες και Παιδεραστία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Δ.Γ. Γεωργοβασίλης και Μ. Pfreimter, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, 1993.
- Richter D., «The position of women in classical Athens», *Classical Journal* 67, 1971, σελ. 1-8.
- Rossi A., *Done, Prostituzione e Immoralità nel Mondo Greco e Romano*, Roma, 1979.
- Schaps M.D., *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, Michigan, 2004.
- Seaford R., *Reciprocity and ritual*, Oxford, 1994.
- Sealey R., *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill and London, 1990.
- Vanoyeke V., *Η Πορνεία στην Ελλάδα και τη Ρώμη*, μτφρ. Λ. Παλλαντίου, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, 1996.
- Von Bothmer D., «Notes on Macron», στο: Kurtz D. και Sparkes B. (επιμ.), *The Eye of Greece: Studies in the Art of Athens*, Cambridge, 1982, σελ. 29-52.
- Von Reden S., *Exchange in Ancient Greece*, London, 1995.

- Von Reden S., «Money, law and exchange: coinage in the Greek polis», *JHS*, 1997, σελ. 154-176.
- Williams D., «Women on Athenian Vases: problems of interpretation», στο: Cameron A. και Kuhr A. (επιμ.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1983, σελ. 92-106.
- Λαζανάς Β.Ι., *Τα Αρχαία Ελληνικά Ερωτικά Επιγράμματα*, Αθήνα, 1988.
- Λεκατσάς Π., «Ιεροδοουλεία», *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών* 7, Αθήνα, 1958-1960, σελ. 3072-3079.
- Λεντάκης Α., «Η ερωτική ζωή στην αρχαία Ελλάδα», *Αρχαιολογία* 10, 1984, σελ. 31-41.
- Λεντάκης Α., *Ιερά Πορνεία*, Αθήνα, 1992.
- Λεντάκης Α., *Ο Έρωτας στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Γ': Πορνεία, Αθήνα, 1998.
- Μερακλής Μ.Γ., *Πλουτάρχου Ερωτικός. Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια*, Αθήνα, 1985.
- Παλαιοθόδωρος Δ., «Γυναικεία Σεξουαλικότητα και Ανδρική Κυριαρχία στην Αθήνα του 5ου αιώνα π.Χ.: Το παράδειγμα της εικονογραφίας», *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, 2005, σελ. 145-173.



Summaries

Πηνελόπη Παπαηλία

*Η έννοια του πολιτισμού και ο λόγος για το σεξ
στο σκάνδαλο του Άμπου Γκράιμπ*

Στα βασανιστήρια της φυλακής Άμπου Γκράιμπ, οι Αμερικανοί στρατιώτες έθεσαν σε «εφαρμογή» εθνολογικές θεωρίες σχετικά με τις σεξουαλικές πρακτικές των «Αράβων». Όπως έγινε γνωστό στη διάρκεια του σκανδάλου που ξέσπασε στα τέλη του Απριλίου του 2004, αυτές οι θεωρήσεις των Αμερικανών για τον Αραβικό πολιτισμό είχαν ως πηγή τους ένα βιβλίο του 1973, το *The Arab Mind* του Raphael Patai, που αναπαρήγαγε παλιά οριενταλιστικά στερεότυπα. Σε αυτό το άρθρο εξετάζεται το πώς η ανακύκλωση αυτής της α-ιστορικής «γνώσης» για την «Αραβική σεξουαλικότητα» από τα μέσα ενημέρωσης παρέκκλινε την προσοχή από τους τρόπους με τους οποίους το σεξ χρησιμοποιήθηκε για να σημαδέψει όρια μεταξύ αμερικανού κατακτητή και ιρακινού κρατουμένου στη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία. Η έμφαση που δόθηκε στις «δικές τους» σεξουαλικές παθολογίες και την υποτιθέμενη πολιτισμική οπισθοδρόμηση των Ιρακινών συγκάλυψε ιδιαίτερες συνιστώσες της σύγχρονης «αμερικανικής» σεξουαλικής κουλτούρας (όπως τη γενικότερη αποδοχή πορνογραφικών και σαδομαζοχιστικών πρακτικών), καθώς και την ομοφυλοφοβία, το σεξισμό και το ρατσισμό της αμερικάνικης κοινωνίας. Επιπλέον η επικέντρωση στο στερεότυπο της σεξουαλικής καταπίεσης των Αράβων απέκρυψε την καινοτόμα χρήση των τεχνολογιών και των τεχνικών – για παράδειγμα, η ψηφιακή ηδονοβλεψία και η μαζική διάδοση των εικόνων μέσω JPEG, Διαδικτύου και ψηφιακής φωτογραφίας– μέσα από τις οποίες παράχθηκαν λόγοι για το σεξ και ενσώματες μορφές ηδονής και πόνου.

Εριέττα-Ρίκα Μπενβενίστε

*Το σώμα ως τόπος του υπερφυσικού
στην αυτοβιογραφία του Γιβέρτου του Νοζάν*

Τα μεσαιωνικά σώματα είναι και κείμενα πάνω στα οποία εγγράφονται πολιτισμικές αφηγήσεις. Μια κυρίαρχη αφήγηση προσφέρεται από την ιδέα ότι ο χριστιανικός κόσμος οφείλει να είναι ομοιογενής. Μελετώντας το έργο του μοναχού Γιβέρτου του Νοζάν (*Guibert de Nogent*, 1053-*c.*1125) διερευνούμε πώς το σώμα αναδεικνύεται σε μεταφορά των σχέσεων εξουσίας ανάμεσα σε χριστιανούς και ετερόδοξους στη μεσαιωνική Δύση.

Στην αφηγηματική στρατηγική του Γιβέρτου, οι Εβραίοι – που αποτελούν διαρκή του έγνοια– μετατρέπονται σε περιθωριακές σκιές που ασκούν ολέθρια επίδραση. Αντίθετα με ό,τι συχνά υποστηρίχθηκε, οι σεξουαλικές κατηγορίες που χρησιμοποιεί ο Γιβέρτος δεν έχουν να κάνουν τόσο με την προσωπικότητά του, όσο με τις πολιτισμικές κατηγορίες που διαθέτει και χρησιμοποιεί για να κατασκευάσει την ετερότητα με τρόπο ιεραρχικό. Ακολουθεί διπλή στρατηγική: Πρώτα αναδεικνύει τους Εβραίους σε διαβολικούς μεσάζοντες που απειλούν σεξουαλικά τα χριστιανικά σώματα και στη συνέχεια δίνει σε όλες τις σεξουαλικές του φαντασιώσεις την όψη υπερφυσικών παρεμβάσεων, γεγονός που λειτουργεί στην αφήγηση ως *effet de réel* και κρυσταλλώνει την εικόνα των Εβραίων ως επικίνδυνων και επιβλαβών για τα χριστιανικά σώματα.

Jérôme Wilgaux

*Βασιλικοί γάμοι: Πολιτικές και γαμήλιες δομές
στην αρχαία Ελλάδα*

Οι γαμήλιες πρακτικές των αρχαίων Ελλήνων τυράννων και των ηγεμόνων της ελληνιστικής περιόδου παρουσιάζουν εντυπωσιακές ομοιότητες (η πολυγαμία, ο γάμος με συγγενή σε κοντινό βαθμό, όπως και ο γάμος με την γυναίκα του προκατόχου στον θρόνο) και φαίνεται ότι συχνά προκύπτουν ως ακραίες επιλογές, που ερμηνεύονται ως βούληση των μοναρχών να διαφοροποιηθούν από τους λοιπούς πολίτες και τους υπηκόους τους. Μια τέτοια υπέρβαση του μέτρου χαρακτηρίζει γενικότερα τις συμπεριφορές τους: τόσο τις πολιτικές και τις σεξουαλικές όσο και την επιλογή των συζύγων τους. Αυτοί οι γάμοι προκύπτουν έτσι ως αποτέλεσμα των πολιτικών και δυναστικών τους στρατηγικών, επειδή οι μεν επιθυμούν να πολλαπλασιάσουν τις συμμαχίες τους, ενώ οι δε επιδιώκουν έτσι να νομιμοποιήσουν την εξουσία που κατέλαβαν. Από αυτήν την εναλλαγή γίνεται σαφές ότι οι αυτοί οι γάμοι δεν πρέπει να μελετηθούν μεμονωμένα αλλά μπορούν να τοποθετηθούν στο συνολικό πλαίσιο ενός συστήματος που διακρίνεται από την μεγάλη του αστάθεια και τον συνεχή επαναπροσδιορισμό των θέσεων του καθενός χωριστά. Η συνολική δυναμική δεν είναι νοητή παρά μόνο εκτιμώντας την σημασία της σχέσης ανταλλαγής, δηλαδή το κέρδος εκείνου που δίνει σύζυγο και το κόστος εκείνου που την λαμβάνει. Οι γάμοι μεταξύ αδελφών έρχονται ως άμεση συνέπεια αυτής της υπογαμικής επιλογής.

Brigitte Pérez-Jean

Η κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών: Η πρόταση του Πλάτωνα και η κριτική του Αριστοτέλη

Η κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών την οποία εισηγείται ο Πλάτων στο πέμπτο βιβλίο της *Πολιτείας* και η σχετική κριτική του Αριστοτέλη στο δεύτερο βιβλίο των *Πολιτικών* τοποθετούνται στη συννοριακή γραμμή μεταξύ ηθικής και πολιτικής. Ο ρεαλιστικός και πραγματιστικός χαρακτήρας της κριτικής που δέχεται εδώ η πλατωνική πολιτεία, αν και σχετίζεται με το ζήτημα της ουτοπίας, στηρίζεται σε λογικά επιχειρήματα ενώ συνάμα επιπροστίθεται σε αυτήν και μια κοινωνικο-πολιτική διάσταση. Πάνω απ' όλα όμως, αυτό που προσάπτεται στον Σωκράτη, για τον οποίο η κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών στην τάξη των φυλάκων αποτελεί «μέγιστον αγαθόν» για την πολιτεία, είναι η βούλησή του να ενοποιήσει την πόλη στο μέγιστο βαθμό. Για τον Αριστοτέλη, οι θεμελιώδεις έννοιες της ηθικής παίζουν σπουδαίο ρόλο στην πολιτική. Έτσι, οι σχέσεις ανωνυμίας και η διάλυση της φιλίας, των οποίων γίνεται πρόξενος η πλατωνική κοινοκτημοσύνη, καταγγέλλονται στο όνομα ιδιαίτερα της αριστοτελικής φιλίας. Οι αρετές της σωφροσύνης και της ελευθεριότητας δεν ασκούνται στη σχέση της φιλίας παρά υπό τον όρο ότι αποποιούμεθα μια τέτοια κοινότητα, πράγμα που σημαίνει και εκείνη των αγαθών επίσης. Η κριτική όμως του Αριστοτέλη αποσιωπά το ζήτημα της σεξουαλικής ελευθερίας το οποίο προϋποθέτει η κοινοκτημοσύνη των γυναικών. Με ή χωρίς κοινοκτημοσύνη, οι γυναίκες εξακολουθούν να θεωρούνται ως όργανα απλώς αναπαραγωγής. Η πρόταση, στους Νόμους, για κοινά γεύματα των γυναικών ανοίγει ένα νέο πεδίο διερεύνησης αναφορικά με τη θέση των γυναικών στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα.

Athena Athanasiou

Discourses of the veil: gender, sexuality, nationhood and the metaphor of the «other woman»

The essay examines the gendered and sexual implications of national citizenship in the context of the so-called «war of the veil» in present-day France, a conflict that has come to condense the multiple antagonisms underlying the legitimization processes of political sovereignty in «new Europe». It is argued that the figure of the «veiled Muslim woman» operates as a limit-figure that signals the workings of gender and sexuality in the formation of modern nation-state's foundational narratives, imaginaries, and regulatory fictions: since the emergence of the concept

of modern national citizenship at the end of the eighteenth century in Europe, the categories of citizenship, social contract and nation-state have been founded upon inextricably entangled gendered, sexual, racial and colonial demarcations. The essay proposes a cultural reading of the «Muslim veil» as a Western fantasy that emblemizes the complex ways in which the colonial(ist) relation is constitutively gendered and sexualized. In evoking and mobilizing orientalist sexual and geopolitical fantasies of «opening» or «removing» the veil, as well as of «uncovering» and «liberating» the women, the West's obsession with the veil performs a crucial role in the construction of the European colonial and postcolonial subject.

Kostoula Kaloudi

*Eroticism, sexuality and state repression
in the movies: A review*

The cinema is considered to be the best way of expressing the world of dreams, emotions and instincts. Practically from its inception, erotic scenes have been a vital part of the cinema. Love in its various and varied aspects has been the common denominator found in all cinematic forms.

Censorship, holding the cinema responsible for a hypothetical corruption of morals and the decline in ethical values, has limited its freedom of expression, under the pretext of reestablishing a proper moral order. Scenes are cut, films are banned and other restrictions arbitrarily applied, in an endeavor to manipulate the cinema and make it more amenable to conformist ideas.

Dimitrios Paleothodoros

*Male domination and female sexuality
in Classical Athens. Iconographic Documents.*

Serious work in the field of the history of sexuality in Ancient Greece is a recent phenomenon. The school of thought inspired by Foucault and Dover has mainly focused upon the study of sexuality as a means of projecting the domination exercised by the Athenian citizen upon the other social groups residing the city (women, children, slaves andmetics or strangers). On the other side, feminist approaches that appear at

about the same period, have explored the question of women's «visibility», mainly in the context of Athenian society, which is more known, thanks to a great wealth of philological sources, though these sources are mainly the product of male authors. At the end of the 80's the interest of specialists moved towards the question of interaction of the two sexes. This was a period when gendered interpretations prevailed. Iconography and especially the imagery on attic redfigured vases, which is one of the main sources for the study of sexuality in the ancient world. However, this material is subject to the same methodological problems as the written sources. In this case, however, the situation is even more complex, as it is proven that the users of vases are the women of Athens themselves. Who intervenes to the production of images representing women, is the main question: the male vase-painters, the female users of the vases, or, at the intermediate stage in the chain, the male protectors and relatives of the latter? It seems that the third group plays a pivotal role in the making of images, as they are the persons who choose the imagery idealizing female life and sexuality and its special moments (for example the marriage or some household activities). It is a possibility, however, that images, being a priori ambivalent, are subject to varying "readings" from the part of their ultimate, female, users, despite and contrary to the expectations of men.

Georgios N. Vasilaros

*«How fell a power to reside in a kiss»:
Xenophon about the kiss as a kind of power*

In this paper is examined the original (for the classical Greek literature) socratic conception, according Xenophon, about the dominating character of the erotic kissing. Then is studied the analysis of this theme as regards the behaviour of two xenophontean political models, Agesilaus and mainly the Cyrus the Elder.

Manolis Stefanakis

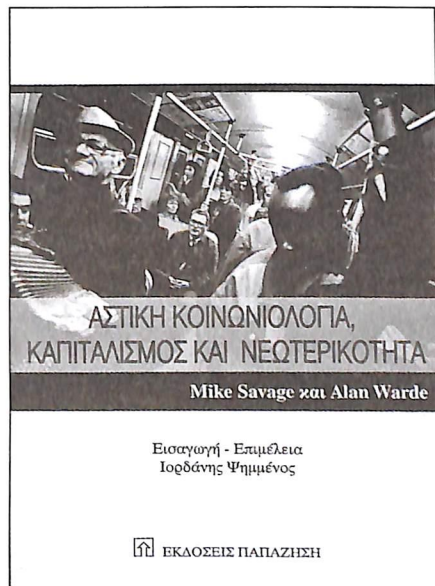
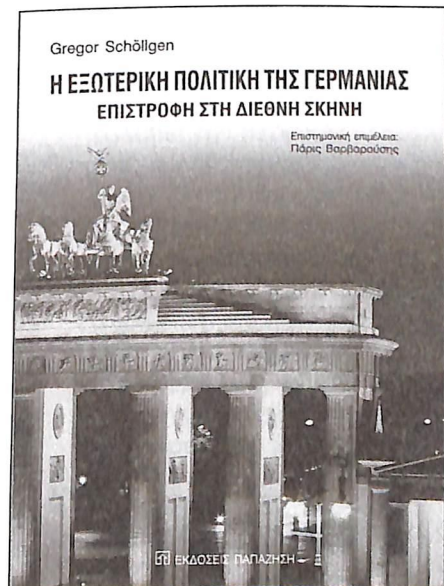
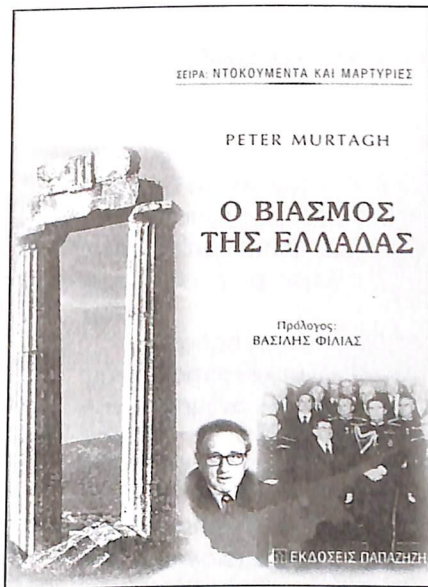
The power of coinage: Buying love in ancient Greece

Prostitution in Greek antiquity was early related to coinage, the new form of money, which appeared towards the beginning of the 6th century BC. Ancient Greek sources contain plenty of references, not only

as to the many different types of female and male prostitutes, but also as to the prices and costs of the sexual market. Their testimony, combined with the attic vase-painting from the beginning of the 5th century BC and the relevant, contemporary, coin evidence, point to the end of the 6th and the early 5th centuries, as an era during which coinage started being used to buy sexual services. Noteworthy is the wide range of prices that the different types of prostitutes charged during the archaic and classical periods, while the relation of prostitution and coinage seems to have had further social symbolisms.



ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ



εκδοσεις παπαζηση απο το 1929

ΚΕΝΤΡΙΚΟ: ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, 106 78 ΑΘΗΝΑ τηλ: 210 3822 496-210 3838 020 fax: 210 3809 150

E-mail: papazisi@otenet.gr

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ 11-ΣΤΟΑ ΑΡΣΑΚΕΙΟΥ-ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ 5, 105 64 ΑΘΗΝΑ
τηλ: 210 3216 148 fax: 210 3313 074